



La presente tesi è stata prodotta durante la frequenza del corso di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell’Uomo dell’Università degli Studi di Sassari, A.A. 2018/2019 – XXXII ciclo, con il sostegno di una borsa di studio finanziata con le risorse del P.O.R. SARDEGNA F.S.E. 2014-2020 Asse III - Istruzione e Formazione - Obiettivo Tematico 10 “Investire nell’istruzione, nella formazione e nella formazione professionale per le competenze e l’apprendimento permanente”.

DOTTORATO DI RICERCA IN ARCHEOLOGIA, STORIA E SCIENZE
DELL’UOMO
XXXII CICLO

Anno Accademico 2018/2019

Coordinatore: Prof. Raimondo Zucca

Curriculum Scienze dell’Uomo – Cotutela tra l’Università degli Studi di Sassari e la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg – Tutor: Prof. Pierfrancesco Fiorato e Prof. Dr. Oliver Müller – Titolo del progetto di ricerca: *“Soglie epocali”*: Hans Blumenberg e la riflessione filosofica sulla logica del mutamento storico.

TITOLO TESI:

Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche

Luca Marras

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg and Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell’Uomo (curriculum Scienze dell’Uomo), Università degli Studi di Sassari

Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche

Luca Marras

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	4
Kapitel 1: Die Kritik der wissenschaftlichen Rationalität und die Suche nach dem Ursprung	13
1.1: Erste Erfahrungen der Geschichtlichkeit	13
1.2: Nietzsches Misstrauen gegenüber der Wissenschaft	20
1.3: Die historischen Erzählungen im Vergleich	22
1.3.1: Erläuterung der Vorgehensweise	22
1.3.2: Nietzsche und die heikle Balance zwischen Dionysischen und Apollinischen	27
1.3.2.1: Die Epochen des Griechentums als Resultat des Kampfes zwischen den zwei Trieben	27
1.3.2.2: Der Ursprung der attischen Tragödie und ihr Untergang	30
1.3.2.3: Nietzsches Kritik der modernen Wissenschaft	40
1.3.3: Foucault: das geschichtliche Verhältnis zwischen Vernunft und Unvernunft	47
1.3.3.1: Spätmittelalter und Renaissance	47
1.3.3.2: Die restriktive Wende des klassischen Zeitalters	51
1.3.3.3: Die moderne Rationalität und ihre Sprengung	53
1.3.4: Blumenbergs Auseinandersetzung mit der Krise der Neuzeit	56
1.3.4.1: Literatur und Nihilismus	56
1.3.4.2: Die Ursprünglichkeit des christlichen Denkens des Mittelalters	63
1.3.4.3: Die verhängnisvolle Distanzierung der Neuzeit von dem Ursprung	73
Kapitel 2: Die Kritik am historischen Bewusstsein der Moderne	83
2.1: Nietzsches Wissenschaftskritik in der Historienschicht: erste Anzeichen einer Öffnung?	85
2.2: Foucault: Die Moderne als Zeitalter der Geschichte	96
2.3: Blumenberg: Historie und Geschichte	107
Kapitel 3: Wo bleibt der Mensch? Epoche, Episteme und Geschick	115

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

3.1: Heideggers schicksalhafte Geschichtsauffassung über die Kehre hinweg_____	116
3.2: Blumenbergs frühe Epochenkonzeption: Entschiedenheit und Geschick_____	133
3.3: Foucaults Theorie der Episteme als geschichtstheoretische Einlösung des Todes des Menschen_____	143
3.4: Eine relationalistische Geschichtsauffassung: zu wenig?_____	150
Kapitel 4: Der geschichtliche Spielraum des Menschen_____	157
4.1: Nietzsche: Gehorsam, Stil, Freiheit_____	161
4.2: Blumenberg: Wer macht die Geschichte?_____	171
4.3: Foucault: die Wiedergeburt des Menschen in der Genealogie_____	188
4.4: Die historische Arbeit am modernen Selbstverständnis_____	210
Literaturverzeichnis_____	246

Abstract

Il presente lavoro ha come tema un confronto tra i modelli di comprensione storica elaborati da Hans Blumenberg e Michel Foucault nell'arco dei loro percorsi filosofici, e intende mostrare come all'approfondimento di tali modelli corrisponda un cambiamento di prospettiva rispetto alla domanda sul Moderno che, prendendo le mosse da un atteggiamento fortemente critico rispetto alla modernità, giunge in seguito, attraverso l'approfondimento dell'indagine storica sull'epoca, a rivedere quasi per intero tale critica, ponendosi come obiettivo la ricerca di una forma di vita inequivocabilmente moderna. Il lavoro ha come obiettivo principale quello di mostrare il ruolo cruciale svolto dalla messa a punto di adeguati strumenti di indagine storica in tale ribaltamento di prospettiva, e si serve di puntuali riferimenti a Nietzsche, nel quale è possibile rintracciare una parabola filosofica analoga a quella di Blumenberg e Foucault, e a Heidegger, che assume invece la valenza di punto di riferimento negativo: la sua storia dell'Essere viene presentata come un modello di comprensione della storia che ha esercitato un forte ascendente su Blumenberg e Foucault, e questo esattamente nella fase in cui in entrambi gli autori è dato rivivere i toni più critici rispetto alla modernità. Il lavoro consta di quattro capitoli: il primo capitolo affronta la critica al Moderno delle prime opere di Nietzsche, Blumenberg e Foucault mettendone in luce punti di convergenza e differenze. A emergere è una strategia argomentativa simile: alla razionalità moderna viene imputato un occultamento di una dimensione "originaria" dell'esperienza che si tratterebbe di riportare alla luce. Mentre sussistono delle differenze nell'individuazione del luogo di tale "falda" originaria (Nietzsche si rivolge alla Grecia preclassica, Foucault all'esperienza tardomedievale della follia, mentre Blumenberg alla speculazione filosofica di Agostino), la razionalità moderna appare nei racconti storici dei tre autori come causa di un impoverimento dell'esperienza umana. La loro critica alla scienza storica moderna, al cosiddetto storicismo, che di tale razionalità rappresenta una parte integrante e al quale Nietzsche, Blumenberg e Foucault intendono contrapporre modelli alternativi di comprensione della storia, viene affrontata nel secondo capitolo. Quelli elaborati da Blumenberg e da Foucault in questa fase del loro percorso filosofico (la teoria dell'Episteme sviluppata da Foucault ne *Le parole e le cose* e una concezione "forte" dell'Epoca proposta da Blumenberg nei suoi primi lavori accademici) sono oggetto del terzo capitolo del lavoro, che li confronta con la cosiddetta Seinsgeschichte di Heidegger, interpretandoli come visioni di una storia che si svolge sopra le teste degli uomini, uno dei tratti distintivi e notoriamente criticati della Storia dell'Essere. Il quarto capitolo si concentra sul progressivo distacco di Blumenberg e Foucault rispetto a un tale concezione, motivato dalla loro insoddisfazione per esso, e sulla loro riconsiderazione del ruolo del soggetto umano come attore del mutamento storico, mostrando come vi siano dei paralleli significativi con il Nietzsche della cosiddetta fase illuministica e con il recupero del "senso storico" operata da quest'ultimo. Infine si mostra come a questo sviluppo metodologico si accompagni una rivalutazione della razionalità scientifica moderna, ora meglio compresa nelle sue motivazioni: le ultime considerazioni del lavoro sono dedicate alle specifiche "ricalibrature" del progetto illuminista da parte di Nietzsche, Foucault e Blumenberg e all'interpretazione dell'indagine storica nei termini di un lavoro di ricerca di una forma di vita che si collochi esplicitamente dell'alveo della modernità.

Einleitung

Mit seinem ersten großen geistesgeschichtlichen Problemkrimi, *Die Legitimität der Neuzeit*, ist Hans Blumenberg als leidenschaftlicher Verteidiger der Moderne mit einer Vehemenz aufgetreten, welche nur einige Jahre später einem Beobachter wie Jürgen Habermas nicht ganz nachvollziehbar war: angesichts des triumphalen Siegeszuges der *Western Civilisation* verwunderte ihn die auf siebenhundert Seiten des Buches geleistete Kraftanstrengung in Verteidigung einer Epoche, deren Feinde sich mittlerweile in deutlicher Minderheit befinden würden.¹ Habermas' Urteil unterschätzt ein wenig den historischen Kontext, in den jene Verteidigung zu verorten ist. Blumenbergs Parteinahme für die Neuzeit stand nämlich in der Philosophie der sechziger Jahre, zumindest unter den großen Namen, nicht gerade hoch im Kurs, denn damals war insbesondere in der Bundesrepublik Deutschland (man denke nur an Heidegger, Schmitt, Löwith, Adorno und Horkheimer) eine Verdammung der Moderne immer noch ziemlich in vogue, deren Wurzeln in der unmittelbaren Nachkriegszeit zu suchen sind, in einer historischen Konstellation, in der Blumenberg zu philosophieren angefangen hatte. Wenn man bedenkt, dass dies unter der Ägide Heideggers geschah, gewinnt Richard Rortys Behauptung in seiner Besprechung anlässlich der englischen Übersetzung des Buches an Bedeutung, dass „Blumenberg's book makes all the things that Heidegger made look bad look good again“.² Da Rorty nicht gerne auf Deutsch las, konnte er nicht ahnen, dass diese Umkehrung der Heideggerschen Position das Resultat einer langwierigen Distanzierung Blumenbergs von einem Denker war, der seinen philosophischen Anfang – und zwar gerade was seine zunächst negative Lektüre der Moderne betrifft – entscheidend geprägt hatte: ein Einfluss, der

¹ Habermas, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main 1988, S. 16. Siehe dazu: Heidenreich, Felix, *Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg*, Berlin 2005, S. 127.

² Rorty, Richard, *Against Belatedness*, London Review of Books, Vol. 5 No. 11, 16 Jun 1983, SS. 3-5.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

deutlich in Blumenbergs unveröffentlichten akademischen Qualifikationsarbeiten zutage tritt, die sich in den letzten Jahren einer zunehmenden Aufmerksamkeit in der Forschung erfreuen. In seiner Rezension bedauerte der amerikanische Philosoph zudem, dass die so verspätete Übersetzung (1983) des Buches verhindert hatte, Blumenbergs Thesen früher in die in den USA stattfindende Debatte über die moderne Rationalität einzubeziehen und diese damit eines so wichtigen Beitrags zu bereichern. An dieser Stelle wies Rorty auf die Tatsache hin, dass ein nur ein Jahr nach der ersten Ausgabe der *Legitimität* erschienenes Werk wie Michel Foucaults *Die Ordnung der Dinge* ein besseres Loos gehabt hatte: es war dem amerikanischen Publikum viel zügiger zugänglich gemacht worden und konnte daher, neben Thomas S. Kuhns *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, jene Diskussion maßgeblich prägen. Von einem methodologischen Standpunkt aus erkennt Rorty bei Blumenberg ein vergleichbares Misstrauen gegen „die logic of continuity“ in der Ideengeschichtsschreibung wie bei Foucault, führt aber den Vergleich zwischen den Autoren nicht weiter. Ein solcher Vergleich steht nach wie vor aus, obwohl in der Sekundärliteratur sich die Namen Blumenbergs und Foucaults oft nebeneinander finden.³ Das liegt vermutlich auch daran, dass beide voneinander kaum Kenntnis genommen haben,⁴ die thematische Nähe mancher ihrer Fragestellungen ist jedoch auffällig, und auch wenn sie nicht zu unmittelbar angrenzenden intellektuellen Konstellationen gehören, lassen sie sich in jene Tradition der Reflexion über die Geschichtlichkeit der Vernunft einreihen, deren Ausgangspunkt Foucault selbst in der Kantischen Antwort auf die Frage „Was ist Aufklärung“ erblickt hat. Eine solche Reflexion sei später von Nietzsche radikalisiert worden, um dann seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhundert ein gemeinsames Thema des

³ Ausnahmen davon bilden der Aufsatz von Alberto Fragio, Blumenberg y Foucault: *El análisis del poder pastoral como un ensayo de metaforología política*, in Alberto Fragio, *Destrucción, cosmos, metáfora. Ensayos sobre Hans Blumenberg*, 2013, S. 211-227, und Jean-Claude Monod, *Archives, Thresholds, Discontinuities: Blumenberg and Foucault on Historical Substantialism and the Phenomenology of History*, in *Journal of the History of Ideas*, Volume 80, Number 1, 2019 SS. 133-146.

⁴ Man könnte sagen, dass es sich zwischen Foucault und Blumenberg um eine verfehlt Begegnung handelt: 1960 waren beide in Hamburg ansässig und als Leiter des Instituts Français schrieb Foucault Blumenberg in Bezug auf die Organisation einer Konferenz. Blumenberg war damals außerordentlicher Professor an der Hamburger Universität. Die Konferenz fand aber nicht statt und im selben Jahr wechselte Blumenberg nach Gießen. 1966 nannte Jacob Taubes in einem Brief an Blumenberg Foucault als möglichen Teilnehmer für eine von Blumenberg zu organisierende Tagung der Forschungsgruppe „Poetik und Hermeneutik“, die aber aus finanziellen Gründen ausfiel. Was ihre Arbeiten betrifft, hat bis auf einen kurzen Hinweis Blumenbergs auf Foucaults Nachwort zu Flauberts *Die Versuchung des heiligen Antonius* in *Die Lesbarkeit der Welt* niemand von beiden auf den anderen Bezug genommen. Siehe dazu: Alberto Fragio, Blumenberg y Foucault: *El análisis del poder pastoral como un ensayo de metaforología política*, S. 211-212; Hans Blumenberg, Jacob Taubes, Briefwechsel 1961-1981, Hg. von Herbert Kopp-Oberstebrink und Martin Tremel, Berlin 2013, S. 101 und 119. Auf der im DLA Marbach aufbewahrten Leseliste Blumenbergs ist am 15.11.1977 die Lektüre von Michel Foucaults *Sexualität und Wahrheit* eingetragen. Blumenbergs abschätzige Meinung über dieses Buch und über Foucault ist aus einem Brief an Siegfried Unseld vom 21.03.1978 zu entnehmen, in dem er sich über die unterschiedliche Vergütung seitens des gemeinsamen Verlegers Suhrkamp beschwert.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

französischen Denkens und jener deutschen Denkströmung zu werden, welche von Max Weber bis zur Frankfurter Schule reicht. Während in Frankreich der Akzent auf die Wissenschaftsgeschichte lag, soll solche Reflexion in Deutschland nach Foucault die Form einer Frage über die Herrschaft der Vernunft in der Geschichte angenommen haben.⁵ Man könnte sagen, dass Foucault und Blumenberg in der Mitte zwischen diesen zwei Formen des Denkens stehen. Beide haben sich intensiv mit der Wissenschaftsgeschichte beschäftigt, dies aber gleichsam in der Perspektive einer „Dialektik der Aufklärung“ getan: d. h. durch die Ermittlung nicht nur der Ansprüche, sondern auch der Spannungen und Inkongruenzen der Vernunft, oder, wie Blumenberg sagt, ihrer Täuschungen, ohne jedoch das „Umschlagen von Aufklärung in Verfinsterung“ zu diagnostizieren.⁶ Im Gegenteil, beide Autoren bekennen sich grundsätzlich zur Aufklärung, jedoch nicht von Anfang an, und gerade in diesem bei ihnen zu verzeichnenden Perspektivenwechsel liegt, so die Hypothese dieser Arbeit, ein tragfähiger Leitfaden, um zwischen ihren Philosophien einen Vergleich anzustellen: Wie für Blumenberg schon angedeutet wurde, dass er von einer Polemik gegen die Moderne ausgeht, vertritt nämlich auch Foucault zunächst aufklärungs- und modernitätskritischen Positionen. Um die in ihren Arbeiten mehr und mehr zutage tretende affirmative Einstellung zur Moderne zu erklären ist es notwendig, die Entwicklung ihres historischen Denkens in den Blick zu nehmen. Eine solche zunehmende positive Bewertung ist nämlich mit der progressiven Erarbeitung ihrer Methoden zur Erfassung der Logik des geschichtlichen Wandels und der durch sie ermöglichten Erwerbung eines tieferen Verständnisses der Voraussetzungen der modernen Epoche eng verknüpft. Um die sich auf keinen Fall deckenden Werdegänge Blumenbergs und Foucaults zu rekonstruieren, wird diese Arbeit sie in ihrer Nähe bzw. Distanz von zwei die philosophische Geschichtsreflexion des 20. Jahrhunderts beherrschenden Denkern, Martin Heidegger und Friedrich Nietzsche, ermessen.⁷ Es gibt nämlich in den Denkwegen Blumenbergs und Foucaults einen Moment von maximaler Nähe an Heideggers Seinsgeschichte, in

⁵ Michel Foucault, Michel Foucault, *Strukturalismus und Poststrukturalismus*, in *Schriften in vier Bänden. Band IV. 1980-1988*, Frankfurt am Main 2005, S. 531.

⁶ Wetzlar Michel, *Aufklärung dem Aufklärer. Der Archäologe des Wissens als kritischer Theoretiker „malgré tout“!*, in: Wolfgang Eßbach/Christa Karpenstein-Eßbach/Michael Maropoulos (Hg.): *Anschlüsse. Versuche nach Michel Foucault*, Tübingen 1985, S. 126.

⁷ Was Foucault in einem seiner letzten Interview über sein Verhältnis zu Heidegger – der dort von ihm "der wesentliche Philosoph" genannt wird – und Nietzsche behauptet, dass es Autoren gibt, "mit denen man denkt, mit denen man arbeitet, aber über die man nicht schreibt", trifft in gewisser Weise auf Blumenbergs Beziehung mit Nietzsche zu, auf den er zwar oft Bezug genommen hat, meist allerdings kritisch. Dies gilt aber nicht für Blumenbergs nachgelassene Manuskripte und Notizen über Nietzsche: in ihnen zeigt sich, dass Blumenberg ihm ein tieferes Verständnis der Logik des geschichtlichen Wandels attestiert als es in seinen veröffentlichten Werken der Fall ist: diese Texte versuchen, die von Nietzsche aufgeworfenen Fragen eher mit als gegen ihn weiterzudenken. Vgl. Michel Foucault, *Die Rückkehr der Moral*, in *Schriften IV*, S. 867.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

dem bei ihnen die düstersten Töne gegen das moderne Selbstverständnis zu vernehmen sind. Dieser Moment fällt bei Blumenberg mit seiner Habilitationsschrift *Die ontologische Distanz* und bei Foucault eben mit der *Ordnung der Dinge* zusammen. Bald nehmen beide Autoren aber ausdrücklich Abstand von einigen Implikationen jener Arbeiten, um sich auf die Seite Nietzsches zu schlagen, bei dem man in Bezug auf die Frage nach der Moderne ein vergleichbares Perspektivenwechsel wie bei Blumenberg und Foucault beobachten kann. Seit *Menschliches, Allzumenschliches* hatte er nämlich die seine ersten Schriften durchziehende Kritik der modernen Kultur weitgehend gemildert, um sich auf den Entwurf des „Freigeistes“ als einer Lebensform zu konzentrieren, die er nicht mehr in Opposition zur modernen Wissenschaft, sondern als Einlösung der Versprechen des eine solche Wissenschaft tragenden Projekts der Aufklärung fasste. Mit einem solchen Entwurf geht bei ihm die Erprobung einer originellen historischen Methode einher, mit der er sich auf den Weg zur langsamen Genesung von der „historischen Krankheit“⁸ seiner Zeit gemacht zu haben meinte, um später in der Genealogie die Verwirklichung des ihm seit der zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung vorschwebenden Ideals einer „Historie im Dienste des Lebens“⁹ zu sehen. Was Blumenberg angeht, bedarf die These einer Konvergenz zu Nietzsche einer Präzisierung, welche zugleich die Vorgehensweise und Zielsetzung dieser Arbeit erläutern soll: wenn es nämlich bekannt und gut erforscht ist, dass Foucault seinen historischen Ansatz in direkter Auseinandersetzung mit Nietzsche entwickelt hat und in einer bestimmten Phase seines Denkens für sein Programm sogar den Titel der Genealogie von Nietzsche übernommen hat, ist dies für Blumenberg nicht der Fall, weil Nietzsche auf seine Geschichtsauffassung keinen unmittelbaren Einfluss geübt hat. Die hier vorgeschlagene Lektüre der Entwicklung seines Denkens geht gleichwohl von der These aus, dass Blumenberg genau wie Foucault sich in einer originellen Weise in einem Problemkreis bewegt, der in der europäischen Kultur zunächst von Nietzsche entworfen wurde: diese Probleme betreffen das Schicksal der abendländischen Vernunft, und wie Nietzsche und dessen »Nachfolger« Foucault behandelt sie Blumenberg durch eine ausgesprochen historisierende Herangehensweise. Wenn auch die von ihm in den 50er und 60er Jahren entfaltete geistesgeschichtliche Methode das für die Genealogien im engeren Sinn des Wortes Nietzsches und Foucaults wesentliche Thema der Macht bestenfalls streift, ist sie insofern genealogisch, als sie die von der traditionellen Geschichtsschreibung behauptete Stabilität der geschichtlichen Elementen durch die Aufweisung ihrer Funktion in verschiedenen

⁸ Nietzsche, Friedrich, *Menschliches, Allzumenschliches II, Kritische Studienausgabe (KSA)* Band 2, herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin und New York, 1988, Vorrede 1.

⁹ Nietzsche, Friedrich, *Unzeitgemäße Betrachtungen II, KSA I*, S. 257.

historischen Formationen auflöst, was zweifellos auch das Anliegen Nietzsches und Foucaults war. Und wie für die letztgenannten Autoren hat diese Operation auch für Blumenberg ihren Brennpunkt in der Gegenwart, und dient so dem Hinterfragen des selbstverständlich Gewordenen. Ferner ist Blumenberg neben Foucault derjenige Denker des 20. Jahrhunderts, der sich dem Modernitätsproblem durch eine schon von Nietzsche für sein genealogisches Projekt reklamierte und ansonsten unter Philosophen nicht gerade übliche sorgfältige historische Arbeit an den Quellen gestellt hat, eine Arbeit, die Blumenberg anfänglich mit Heidegger als »Historismus« geschmäht hatte und die er später für seinen geistesgeschichtlichen Entwurf dezidiert gegen die Seinsgeschichte und ihren großen Bogen beanspruchen wird. Auch Foucault stellt sich in den verschiedenen Phasen seines Werks der Historismusfrage jeweils anders, sodass eine solche Frage für die Verortung Foucaults und Blumenbergs zwischen Nietzsche und Heidegger und für das Verständnis ihrer Haltung zur Moderne entscheidend ist: Während die Historismuskritik keineswegs das letzte Wort Nietzsches in seiner Auseinandersetzung mit dem historischen Bewusstsein darstellt und er in der Genealogie die höchste Realisierung des für die Moderne unumgänglichen „historischen Sinns“¹⁰ sehen wird, wird Heidegger in diesem Punkt auf seiner in *Sein und Zeit* in Anschluss an Nietzsches zweite Unzeitgemäße Betrachtung begründeten Zurückweisung der Historie als für die Moderne charakteristisches defizientes Modus des Seinsverständnisses stehen bleiben. Blumenbergs Geistesgeschichte und Foucaults Genealogie lassen sich hingegen als Ergebnis einer Wiederaufnahme des am Anfang im Sinne Heideggers abgelehnten Historismus lesen, die in beiden Fällen manche Parallele mit Nietzsches Übergang von der Denunziation zur Inanspruchnahme des historischen Sinnes seit *Menschliches, Allzumenschliches* aufweist. Aus diesem Grund bietet sich der Vergleich mit ihm als geeignet, um den Werdegang von Blumenberg und Foucault zu untersuchen. Nietzsche wird deshalb in dieser Studie ständig präsent sein: diese wird sich im ersten Kapitel mit der frühen Modernekritik von Nietzsche, Blumenberg und Foucault befassen, wobei der Fokus auf die von ihnen angestrebte Infragestellung des wissenschaftlichen Selbstverständnisses des modernen Menschen gerichtet sein wird. Sie sind nämlich bemüht, die Wurzel eines solchen Selbstverständnisses ans Licht zu bringen, um es als Einengung eines ursprünglichen und irgendwie zurückzugewinnenden Wirklichkeitsverhältnisses darzustellen, dessen Hauptzug von allen drei in einem konstitutiven Ausgeliefertsein des Menschen an eine solche Wirklichkeit erblickt wird.

¹⁰ Ebda, 267.

Sodann muss im zweiten Kapitel die zentrale Rolle anvisiert werden, die bei solchen Kritiken die Lektüre des 19. Jahrhunderts als Zeitalter des Historismus spielt: das damals zur Herrschaft gekommene historische Bewusstsein wird von allen drei Autoren als wesentliches Korrelat der modernen Wissenschaft interpretiert und wegen seines Überförderungscharakters für den Menschen angegriffen. Die historische Wissenschaft fungiert somit als Absetzungspunkt für die eigenen Entwürfe neuer, in ihren Augen den modernen Rahmen sprengender Geschichtsmodellen. Man wird sehen, dass während bei Nietzsche allerdings zwischen der *Historienschrift* und der *Geburt der Tragödie* bereits Unterschiede bestehen, die auf seine spätere größere Offenheit gegenüber die moderne Wissenschaft vorausweisen, Foucault und Blumenberg mit ihren Modellen gewissermaßen den Anspruch erheben, sich in jener ursprünglichen Dimension anzusiedeln, die ihre ersten Arbeiten evozierten. In dem hier zutage tretenden Gestus wird bei Blumenberg und Foucault die größte Nähe zu Heidegger zu konstatieren sein. Daher wird dieser im dritten Kapitel in Szene und Nietzsche für einen Augenblick beiseitetreten, und die Untersuchung wird einen Vergleich zwischen den zu diesem Zeitpunkt von Blumenberg und Foucault vertretenen Geschichtsmodellen und Heideggers Seinsgeschichte anstellen. Die in dieser Phase ihres Denkens zentralen Begriffe der Epoche und der Episteme werden im Zentrum einer Analyse stehen, welche die durch sie gewonnenen methodologischen Einsichten von einer ihnen anhaftenden „Starrheit“ abheben soll. Da mit diesen Konstrukten Blumenberg und Foucault auf die Erfassung des einheitlichen Grundes eines Zeitalters absehen, was einen deutlichen Einfluss von Heideggers Aufsatz *Die Zeit des Weltbildes* verrät, werden die »Epoche« und die »Episteme« auf ihre an Heidegger anschließende ontologische Ausrichtung hin untersucht werden. Diese letzte wird sich schließlich als für ein unzulängliches Geschichtsverständnis verantwortlich erwiesen. Der Rekonstruktion des allmählichen Ausgangs aus dieser von beiden Denkern rückblickend anerkannten Impasse wird der vierte Kapitel dieser Arbeit gewidmet sein, in dem der Bezug auf Nietzsche wieder in den Vordergrund treten soll: gerade wie die Texte von Nietzsches mittleren Schaffensperiode den „historischen Sinn“ rehabilitieren und das Projekt einer „historische[n] Philosophie“¹¹ durch eine mehr und mehr differenzierte Analyse der Logik des geschichtlichen Wandels voranbringen, welche die Dienste der gelehrten Forschung nicht scheut, so lässt sich beobachten, wie Blumenberg und Foucault in ihren Bemühungen um die Auflockerung ihrer Geschichtsmodelle ihr früheres Pathos abkühlen lassen und zunehmende Konzessionen an den Historismus machen. Sie treten nämlich dezidierter als früher als Historiker auf

¹¹ Nietzsche, Friedrich, *Menschliches, Allzumenschliches I*, KSA 2, § 1.

und nehmen die Frage nach der Entstehung der Moderne durch eine gesteigerte Aufmerksamkeit für das historische Detail in Angriff, die ihren Geschichtsmodellen eine neue Konkretetheit verleiht. Die Untersuchung wird den gravierenden, denselben Autoren bald bewusst gewordenen Mangel der frühen Entwürfe von Blumenberg und Foucault in der allzu geringen Bedeutung erblicken, die dort der Initiative der menschlichen Subjekte zugemessen war, und die sich in der oberflächlichen Betrachtung ihrer Handlungen widerspiegelte. Die in diesem Punkt von ihnen vorgenommenen Korrekturen sollen anhand einer Lektüre der Texte verfolgt werden, die diese hinsichtlich des darin stattfindenden Durchdenkens der Rolle der historischen Akteure befragen soll, das beide Autoren zu einer neuen Einsicht in die menschliche Freiheit führen wird. Durch die Betonung der geschichtlichen Situiertheit einer solchen Freiheit werden Blumenberg und Foucault einerseits den Rückfall in eine naive Behauptung der Souveränität des historischen Subjekts im Sinne der überkommenen Geschichtsschreibung vermeiden können, ohne jedoch andererseits einer Auffassung der Geschichte als eines sich über die Köpfe der Menschen abspielenden Prozesses das Wort reden zu müssen, als deren Muster jene Seinsgeschichte zu gelten hat, der beide Autoren in einer bestimmten Phase ihres Denkens nahe standen. Da in dem Nietzsche der »Freigeisterei« ein ähnliches Freiheitsverständnis zutage tritt, wird sich der Verweis auf die Schriften seiner mittleren Schaffensperiode für die Vertiefung dieses Themas als besonders fruchtbar erweisen. Auf die durch die methodologische Entfaltung ihrer Geschichtsmodellen gewonnene Einsicht in den geschichtlichen Spielraum des Menschen wird eine beiden Autoren gemeinsame Betrachtung dessen zurückzuführen sein, was die konkreten Menschen aus sich in der Geschichte gemacht haben. Es bestehen freilich gewichtige Differenzen zwischen den jeweiligen Ansätzen, die zum Einen die unterschiedliche Betonung von materiellen respektive spirituellen Faktoren in der Geschichte, zum Anderen die bei ihnen anders geartete epochale Reihenfolge betreffen. Bei aller Unterschiede tritt bei beiden Autoren jedoch ein funktionalistischer Zugang zum Problem des historischen Wandels zutage, der ein ähnliches Verhältnis zwischen den historischen Zeiten postuliert, in welchem der Gegenwart nach Nietzsches Wort von deren „höchsten Kraft“ einen erkenntnistheoretischen Vorrang zukommt. Man wird sehen, dass solcher funktionalistischer Ansatz sich in der Tat bereits früh in den Arbeiten Blumenbergs und Foucaults abzeichnet, in seinem hermeneutischen Potential aber erst dann völlig ausgeschöpft wird, als sie ihn nicht mehr so radikal gegen die Methoden der traditionellen Geschichtsschreibung ausspielen und beispielweise die Bedeutung der historischen Quellen im Vergleich zu der Heidegger nahe stehenden Phase neu ermessen. Auf dieser Weise erschließen sie sich ein weites Feld der

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Anwendung jenes Ansatzes, was mit Blick auf die Moderne die Erwerbung eines deutlich tieferen Verständnisses der Motivationen der wissenschaftlichen Rationalität als zuvor begünstigt. Dem entspricht eine neue Aufgeschlossenheit für die moderne Wissenschaft, die in den geschichtlichen Untersuchungen Blumenbergs und Foucaults deutlich zutage tritt, ohne dass ihre problematischen Züge negiert werden. Während ihre früheren Arbeiten sich im Besitz eines der historischen Gelehrsamkeit überlegenen Wissens wähnten und der Unterminierung des modernen wissenschaftlichen Selbstverständnisses gegolten hatten, setzen sich Blumenberg und Foucault durch ihre Genealogien nun mit historischer Akribie zur Stärkung jenes Selbstverständnisses ein, wobei sie zugleich den Anspruch erheben, durch das erworbene Wissen auf dessen problematische Züge korrigierend einzuwirken. Insgesamt plädieren sie jedoch für eine Fortführung der Aufklärung. Der letzte Teil der Arbeit wird sich damit befassen, was man Blumenbergs und Foucaults historische Arbeit am modernen Selbstverständnis nennen könnte und die als Neujustierung des aufklärerischen Projekts zu gelten hat. Noch einmal wird sich der Vergleich mit dem Nietzsche der »aufklärerischen« Phase als wertvolles Hilfsmittel zum Verständnis ihres Anliegens erweisen, denn hier wie dort geht es um die Suche einer Lebensform, die als unmissverständlich modern aufgefasst werden soll: Es wird sich dann zeigen, in welchem Sinn Blumenberg und Foucault Nietzsches Ideal einer „Historie im Dienste des Lebens“ eine eigene Wendung gegeben haben, indem sie in einer von der Wissenschaft geprägten geschichtlichen Situation sich der Tradition nicht zum Zweck der Wiederholung einer vermeintlich besseren Vergangenheit zuwenden, sondern um den Spielraum auszuloten, den der gegenwärtige Mensch angesichts der Wissenschaft immer noch hat.

Diese Studie wurde im Rahmen eines Promotionsvorhabens über das Thema „Epochenschwelle: Hans Blumenberg und die philosophische Reflexion über die Logik des geschichtlichen Wandels“ durchgeführt, und versteht sich deshalb vor allem als Beitrag zur Blumenberg-Forschung. Sie nimmt jene Phase seines Denkens in den Blick, die von seinen akademischen Schriften bis zur *Legitimität de Neuzeit* reicht, in der sein hier interessierendes historisches Denken zur Entfaltung kommt. Der angestellte Vergleich mit Foucault wurde auf der Basis einer ausführlichen Rekonstruktion der frühen, teils neulich veröffentlichten, teils noch unpublizierten Arbeiten Blumenbergs möglich, die seinen Denkweg als eine zum Teil auch mühsame Suchbewegung erscheinen lässt, die ihn mit anderen Vertretern seiner Generation verbindet. Eine solche Denkbewegung kann wie diejenige Foucaults als repräsentativ für ein Orientierungsbedürfnis Mitte des 20. Jahrhunderts gelesen werden:

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell’Uomo (curriculum Scienze dell’Uomo), Università degli Studi di Sassari

die ersten Paragraphen dieser Arbeit versuchen abzubilden, wie das Philosophieren der zwei Autoren von diesem Bedürfnis sein Ausgang nahm. Bei seiner Suche scheut Blumenberg wie Foucault auch tiefe Selbstkorrekturen nicht. Diese treten in seinem Fall nicht nur in den in dieser Arbeit berücksichtigten Schriften zur Technik zutage, die 2015 in einem Band versammelt wurden und von bedeutenden inhaltlichen wie auch stilistischen Veränderungen in seinem Denken zeugen. Auch die vor allem im letzten Kapitel dieser Arbeit behandelten nachgelassenen Texte Blumenbergs, die zu einer noch weiteren Phase seiner Entwicklung gehören und auf der in dem Buch von 1966 erreichten Position gründen, greifen von ihm bereits früh behandelte Themen wie Fortschritt und Aufklärung wieder auf, tun dies aber unter deutlich geänderten Vorzeichen als in der Dissertation und der Habilitationsschrift. Die Einsichtnahme in solche wie in andere in den Text nicht eingeflossene Handschriften Blumenbergs erfolgte während zwei Aufenthalte beim Deutschen Literaturarchiv in Marbach am Neckar und hat eine wichtige Rolle in der Profilierung des Themas und der hier vorgeschlagenen Annäherung Blumenbergs an Nietzsche und Foucault gespielt, die wiederum als Beitrag zur Diskussion über die Verortung Blumenbergs im Kontext der Philosophie des 20. Jahrhunderts zu gelten beabsichtigt.

1: Die Kritik der wissenschaftlichen Rationalität und die Suche nach dem Ursprung

1.1: Erste Erfahrungen der Geschichtlichkeit

In einem seiner letzten Interview führt Foucault sein Interesse für das Problem der Geschichte auf den Eindruck zurück, die einige politischen Ereignisse wie der Mord des österreichischen Kanzlers Engelbert Dollfuß durch die Nationalsozialisten 1934 und der spanische Bürgerkrieg, aus dem viele Flüchtlinge nach Poitiers gekommen waren, auf ihn hinterlassen hatten, um dann hinzuzufügen:

Ich denke, dass die Jungen und die Mädchen meiner Generation eine durch diese großen historischen Ereignisse strukturierte Kindheit hatten. Der drohende Krieg war unser Hintergrund, der Rahmen unserer Existenz. Dann kam der Krieg. Weit mehr als die Szenen des Familienlebens sind diese die Welt betreffenden Ereignisse die Substanz unseres Gedächtnisses. Ich sage »unser« Gedächtnis, weil ich beinahe sicher bin, dass die Mehrzahl der jungen Franzosen und Französinen jener Zeit dieselbe Erfahrung durchlebt haben. Es lastete eine wirkliche Bedrohung auf unserem privaten Leben. Das ist vielleicht der Grund, weshalb ich von der Geschichte und von dem Verhältnis zwischen der persönlichen Erfahrung und den Ereignissen, in die wir uns einschreiben, fasziniert bin. Darin liegt, denke ich, der Kern meiner theoretischen Begierden.¹

Die erste Begegnung Foucaults mit der Geschichte ist also von der Erfahrung ihrer Mächtigkeit über die individuellen Existenzen geprägt. Als Verarbeitung einer solchen traumatischen Erfahrung lässt sich die nach dem Ende des zweiten Weltkriegs in Frankreich beginnende Diskussion über die Frage nach der Freiheit des Subjekts beziehungsweise seiner Bestimmung durch den geschichtlichen Kontext interpretieren, welche von Existentialisten wie Sartre und Merleau-Ponty auf der einen und von Kommunisten der strengeren Observanz wie Lukàcs auf der anderen Seite beherrscht wurde. Auf der Suche nach Orientierung in dieser schwierigen Frage trat wie viele junge französischen Intellektuellen auch Foucault 1950 in die Kommunistische Partei Frankreich (PCF) ein, um sie nur drei Jahre später zu verlassen, ohne befriedigende Antworten gefunden zu haben. Auf einer persönlichen Ebene litt er in besonderer Maße unter der repressiven Moral einer Partei, die trotz ihrer revolutionären Rhetorik die Homosexualität so wie jeden unkonformen Lebensentwurf stigmatisierte. In geschichtstheoretischer Hinsicht sollte er letztendlich in dem marxistischen Basis-Überbau-

¹ Foucault, Michel, *Michel Foucault, interviewt von Stephen Riggins, Schriften IV* SS. 645-646.

Schema keinen wesentlichen Unterschied zu der von ihm von Anfang an kritisierten Subjektphilosophie Sartres erblicken, sondern vielmehr lediglich deren materialistische Variante, die an die Stelle des individuellen Subjekts ein kollektives setzte. Die „Philosophie des Subjekts [betrachtete] als ihre Hauptaufgabe, die Abstammung aller Erkenntnis und aller Bedeutung von dem sinnstiftenden Subjekt aufzuzeigen“ und befragte „angesichts der Absurdität von Kriegen, Blutbädern und Despotismus“ bevorzugt ein solches Subjekt, was sich in „einem mit Teleologismen, Totalitäten und universalhistorischen Versatzstücken arbeitenden Geschichtsdenken“ niederschlug.² Diese Auffassung der Philosophie konnte sich in Frankreich auf Descartes berufen und verdankte sich direkter dem Einfluss der Phänomenologie Husserls, der, so Foucault rückblickend, vermittelt durch Sartre den „Reflexionshintergrund“ seiner Generation bestimmt habe. Gegenüber einer solchen um das Subjekt zentrierten Philosophie und ihren geschichtsphilosophischen Implikationen habe laut Foucault der Marxismus wegen seiner Prägung durch die Geschichtsphilosophie Hegels und der oben erwähnten Postulierung eines mit der Klasse identifizierten kollektiven Handlungsträgers keine wirkliche Alternative darstellen können. Foucault sieht nämlich beide Denkformen auf einen selben historischen Optimismus hinauslaufen, der den gegenwärtigen Geschichtserfahrungen nicht mehr gewachsen sei. Den wahren Dualismus jener Jahren erkennt dann Foucault in einem späteren Text in der Teilungslinie „zwischen einer Philosophie der Erfahrung, des Sinns, des Subjekts und einer Philosophie des Wissens, der Rationalität und des Begriffs“,³ welche letzte von den französischen Vertretern der Wissenschaftsgeschichte, allen voran Bachelard und Canguilhem, praktiziert wurde. Zu ihnen sollte dann der über das marxistische Geschichtsdenken bald desillusionierte junge Autor den Kontakt suchen, um mit deren Hilfe sich an die Neuformulierung des Problems der Geschichte zu machen, die mit ihrer Betrachtung aus der Optik des handelnden Subjekts brechen sollte.

Die Rede von Mächtigkeit der Geschichte trifft ziemlich genau auf die Erfahrung des jungen Hans Blumenberg, dessen Philosophieren in der unmittelbaren Nachkriegszeit von dem Bedürfnis ausgeht, Antworten auf eine Krise der Gegenwart zu finden, die er als Scheitern der Neuzeit in ihren Grundlagen fasste. Eine solche Krise hatte er als sogenannter „Halbjude“ am eigenen Leib gelitten: Er durfte nämlich nach der Abitur 1939 in Lübeck nicht studieren und musste auf eine katholisch-theologische Hochschule in Paderborn weichen, um dann nach Frankfurt zu wechseln, wo er sich an

² Brieler, Ulrich, *Die Unerbittlichkeit der Historizität. Foucault als Historiker*, Köln, Weimar, Wien: Böhlau 1998, S.

³ Foucault, Michel, *Das Leben: Die Erfahrung und der Wissenschaft*, in *Schriften IV*, S. 944.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

der Jesuitenhochschule St. Georgen einschrieb. Nachdem die Nationalsozialisten diese Einrichtung schlossen, setzte Blumenberg, wie aus dem seiner Dissertation beigelegten wortkargen Lebenslauf hervorgeht, seine „Arbeiten, insbesondere auf dem Gebiete der mittelalterlichen Philosophie bis 1943 privat fort“ um daraufhin „eine Tätigkeit in der Industrie“ aufzunehmen. Nach dem Ende des Krieges brachte er dann sein Studium der Philosophie in Hamburg bei Ludwig Landgrebe zum Abschluss. Als Landgrebe 1947 in Kiel Ordinarius wurde, folgte ihm Blumenberg und erlangte hier den Doktorgrad.

In seiner 2017 erschienenen Monographie über die Anfänge der Philosophie Blumenbergs berichtet Kurt Flasch von einer Unterhaltung mit dem zehn Jahre älteren Kollegen, die 1974 am Rand eines akademischen Festes in Münster stattfand. Von Flasch auf sein früheres Interesse für die Wissenschaft hin befragt, erzählte Blumenberg ihm in heiterem Ton von jener in dem *Curriculum Vitae* kurz erwähnten Zwischenspiel in der Industrie. Die Umstände waren eigentlich sehr ernst, weil nach 1942 mussten „Mischlinge“ wie er „in einem wehrwirtschaftlich wichtigen Betrieb arbeiten“, woraufhin Heinrich Dräger, ein Bekannter seines Vaters, ihn in seine Firma für optische Geräte einstellte, welche die in Krieg eingesetzten U-Boote mit Teleskopen ausrüstete. Da man ihn bei der Arbeit nicht brauchte, ließ Dräger für den zwangspausierten Studenten ein Zimmer mit Schreibtisch vorbereiten, „wo er machen könne, was er wolle“. Der junge Mann wollte aber auf seinen Arbeitsplatz „irgendwie Rücksicht nehmen“, und wenn nicht bei der Verfertigung von Teleskopen wenigstens durch das Studium der Geschichte der Optik seinen Beitrag leisten.⁴ Die Reaktionen der Arbeitskollegen sind nicht bekannt, an sie könnte Blumenberg jedenfalls viele Jahre später gedacht haben, als er in Bezug auf die Figur des Nachdenklichen schrieb, dass dieser „allenfalls Nachsicht genießt. Resultate werden von ihm nicht erwartet, wenn er sich erhebt. Es regt niemand auf, was er tut oder vielmehr nicht tut“.⁵ Wie dem auch sei, auf dieser Weise dürfte sich Blumenbergs erste Begegnung mit einem seiner Lebensthemen zugetragen haben. Einen zweiten Schwerpunkt seiner Beschäftigung mit der Wissenschaftsgeschichte führt Blumenberg im selben Gespräch mit Flasch auf die Lektüre der *Confessiones* Augustinus zurück: die Absage des Kirchenvaters an jeden über die liturgischen Bedürfnisse hinausgehenden Wissensdrang habe ihn früh nachdenklich gemacht und dazu veranlasst, sich mit den Konsequenzen des Curiositasverbots für die abendländische Geschichte

⁴ Flasch, Kurt, *Hans Blumenberg. Philosoph in Deutschland: die Jahre 1945 bis 1966*, Frankfurt am Main 2017, SS. 13-15.

⁵ Blumenberg, Hans, *Nachdenklichkeit*, Dankrede anlässlich der Verleihung des Sigmund-Freud-Preises für wissenschaftliche Prosa der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung, Darmstadt 1980.

zu befassen. Anscheinend hat sich Blumenberg gegenüber Flasch nicht in Details über sein damaliges Herangehen an dieses Thema ergangen. Wir werden sehen, dass dies in der anfänglichen Phase seiner Philosophie unter anderen Vorzeichen als in dem bekannten dritten Teil der *Legitimität der Neuzeit* steht.

Auch Foucaults erste Begegnung mit der Wissenschaft ist von einer eher exzentrischen Position charakterisiert. Zu Beginn der 50er fängt er nämlich an, als Praktikant in der psychiatrischen Klinik Saint Anne zu arbeiten, wo er seiner Freundin Jacqueline Verdaux bei verschiedenen Messungstesten an den Insassen des Krankenhauses hilft, vor allem bei der Herstellung von „elektroenzephalographischen »Profile«“ der Patienten. 1982 hat sich Foucault an diese Erfahrung erinnert und erzählt, wie der freundliche Abteilungschef „mich machen [ließ], was ich wollte“.⁶ Seine damals eingenommene „Mittelstellung zwischen Ärzten und Kranken“ verband sich bald mit einer „Art Unbehagen“ gegenüber der Ausübung der psychiatrischen Wissenschaft, und eben dieses Unbehagen habe sich später in *Wahnsinn und Gesellschaft*, seiner im »Exil« zwischen Uppsala, Warschau und Hamburg niedergeschriebenen *thèse principale*, in Form einer historischen Untersuchung Ausdruck verschafft. Zunächst einmal hat Foucault aber auf einer anderen Art und Weise versucht, „das, was das akademische psychiatrische Wissen an Schwerfälligem und Oppressivem hatte, besser zu erfassen und einzukreisen“, wie zwei 1954 erschienenen Schriften zeigen.⁷ Zum einen hat er sich zum Zeitpunkt seiner Tätigkeit am Hôpital Saint-Anne noch nicht vom Marxismus gelöst, und in seinem ersten Buch *Maladie mentale et personnalité* mehr als eine Huldigung an der marxistischen Sicht auf die pathologischen Aspekte der Geisteskrankheit erwiesen, wie wenn er diese als „Konsequenz der gesellschaftlichen Widersprüche, in denen der Mensch sich historisch entfremdet hat“, definiert.⁸ Zum anderen trachtet er danach, die „phänomenologische Psychiatrie“ von Ludwig Binswanger mit der marxistischen Auffassung zu integrieren. Foucault hatte mit dem Schweizer Psychiater über Jacqueline Verdaux Bekanntschaft gemacht, und zu der von seiner Freundin verfassten Übersetzung von Binswangers Aufsatz *Traum und Existenz* ein Vorwort geschrieben, das mit seinen 120 Seiten erheblich länger als der vorgestellte Text ausfällt. Foucault

⁶ Zit. in: Eribon, Didier, *Michel Foucault. Eine Biographie*, Frankfurt am Main 1991, S. 86. Die Stelle befindet sich im zitierten Interview mit Stephen Riggins.

⁷ Foucault, Michel, *Gespräch mit Ducio Trombadori*, in *Schriften IV*, S. 73. Zit. in: Eribon, Didier, *Michel Foucault*, S. 84.

⁸ Foucault, Michel, *Psychologie und Geisteskrankheit*, Frankfurt am Main 1968. Zit. in: Didier Eribon, *Michel Foucault*, S. 118.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell’Uomo (curriculum Scienze dell’Uomo), Università degli Studi di Sassari

fühlt sich von Binswangers an Heidegger anschließender Daseinsanalyse angezogen, die er nicht nur durch die Lektüre des Werks, sondern auch in mehrfachen persönlichen Gesprächen zu vertiefen Gelegenheit hat. Die Daseinsanalyse scheint ihm einen Zugang zu einer grundlegenden Dimension des Wahns zu eröffnen, als es die traditionelle klinische Psychiatrie zu tun vermochte, mit der er alltäglich zu tun hatte. Dies zu betonen ist wichtig, denn auch wenn die Begegnung mit Nietzsche bald den Vermittlungsversuchen zwischen dem Ansatz Binswangers und der marxistischen Psychologie ein Ende setzten und er den Weg einer Untersuchung von „Formen der Erfahrung in ihrer Geschichte“ einschlagen wird, Foucault sich weiterhin in einer Dankesschuld an Binswangers Projekt sehen wird, die „Methoden der Daseinsanalyse auf dem Gebiet der Psychiatrie und im Bereich der Geisteskrankheit zu benutzen“.⁹ Das Buch von 1954 wird hingegen, nachdem Foucault ihm 1962 eine neue, an *Wahnsinn und Gesellschaft* ausgerichtete Fassung gegeben hatte, ohne jedoch dass er mit dem Ergebnis zufrieden wurde, am Ende von seinem Autor definitiv verstoßen werden. Foucault wird sich nämlich später auf das Werk von 1961 als sein erstes Buch beziehen. Den marxistischen Glauben an die Heilung des Wahns durch die Überwindung der gesellschaftlichen Entfremdung des Menschen teilte er bereits zum Zeitpunkt der ersten Auflage nur halbherzig. Der größte Mangel von *Maladie mentale et personnalité* wird er aber darin erblicken, dass es mit dem Glauben der positivistischen Psychologie an ihre eigene Wissenschaftlichkeit noch nicht gebrochen hatte. Der positivistische Ansatz habe „die Negativität des Menschen außer acht gelassen“, jene Negativität, von der Foucault in seiner Begegnung mit den Bewohnern der psychiatrischen Anstalt Erfahrung gemacht hatte. Dort konnte es sich von der Tatsache überzeugen, dass „der Mensch sich nie souverän besitzt, ihm wesentliche Fragmente seiner Existenz entgehen, er von Kräften bestimmt wird, die sich dem reinen Bewußtsein entziehen“.¹⁰ Dies ins Auge zu fassen sollte aber dringend die Aufgabe der Psychologie werden, wie Foucault in einem Artikel für einen Sammelband zum zeitgenössischen Stand der Disziplin schreibt, der ebenfalls 1954 erschienen ist, aber im Vergleich zu dem verleugneten Buch durchaus andere Töne einschlägt, wie Eribon bemerkt:

Diese psychologische Wissenschaft, die ihrer Ursprünge nicht mehr eingedenk ist, muß an ihre »in Ewigkeit qualvolle« Bestimmung erinnert werden. Und Foucault schließt: »Die Psychologie heilt nur durch Rückkehr in die Hölle«.¹¹

⁹ Ebda, S. 85.

¹⁰ Brieler, Ulrich, *Die Unerbittlichkeit der Historizität*, S. 39.

¹¹ Ebda 121.

Das Motiv einer Besinnung auf die Ursprünge steht auch im Zentrum der ersten Entwürfe des jungen Hans Blumenberg. Wegen des ihm von den Nazis auferlegten Arbeitsdienstes hatte er Gelegenheit, die Indienstnahme der Wissenschaft für kriegerische Zwecke aus der Nähe zu beobachten. In der zitierten Unterhaltung mit Flasch lässt er aus der Distanz der Jahre kein Unbehagen hinsichtlich seiner damaligen Tätigkeit im Drägerwerk durchblicken, das demjenigen Foucaults angesichts dessen Erfahrung in der psychiatrischen Anstalt vergleichbar wäre. Ein mehr als unbehagliches Gefühl in Anbetracht der Abwege der modernen Wissenschaft und der Macht der Geschichte über die individuellen und kollektiven Schicksale lässt sich aber wohl aus einem von ihm nach Kriegsende geschriebenen und für eine Veröffentlichung gedachten Text entnehmen, der den Titel *Atommal* trägt. In ihm stellt sich der gerade sechszwanzig Jahre alte Autor dem nicht einfachen Problem einer noch zu erarbeitenden Ethik im atomaren Zeitalter. Dabei fällt auf, wie ihm schwerfällt, obwohl er dezidiert als Philosoph aufzutreten beansprucht, sich von seiner religiösen Ausbildung zu lösen. Diese kommt zum einen in dem von ihm angestellten Vergleich zwischen der durch „die Freimachung der atomaren Energie“ völlig entfesselten „Absolutheit der technischen Autonomie“ und der Allmacht Gottes zur Geltung, wobei die der Omnipotentia Dei inhärenten Prädikate der Weisheit und Güte mit der allmächtig gewordenen Technik „nur in zufälliger und loser Verbindung stehen“ würden.¹² Zum anderen scheinen Blumenberg am Ende seines Textes Zweifel über die „Aufstellung eines umfassenden normativen Horizonts“ aufzukommen, den er durch die Erhellung der verschiedenen Schichten der Wirklichkeit zu gewinnen versucht hat, denen das „Faktum“ der atomaren Energie zugehört. Er fragt sich nämlich, ob angesichts der mit einer solchen Energie einhergehenden Gefahren „die Besinnung auf die Moral der Atomtechnik“ nicht vielmehr „eine theologische zu sein hätte“. Dies würde heißen, den gerade „umgrenzten Raum moralphilosophischer Besinnung [...] zu überschreiten und alles auf die Unterwerfung unter ein göttliches Gebot, einen absoluten Anspruch und ein verheißenes Gericht zu setzen“.¹³ Blumenberg lässt hier die Frage offen, aber dass in diesem Schluss mehr als eine Bescheidenheitserklärung zu sehen ist, bestätigt ein von Flasch in Blumenbergs Nachlass herausgefundenes Typoskript, Juni 1945 datiert, der eine „Stellungnahme zu privaten Aufzeichnungen von Dr H D im Auftrage dess.“ enthält. Von seinem Bekannten Heimo Dolch um eine Meinung über dessen Arbeit um das Verhältnis zwischen

¹² Blumenberg, Hans, *Schriften zur Technik*, Berlin 2015, S.

¹³ Ebda, S. 16.

christlichem Glauben und moderner Naturwissenschaft gebeten, ermahnt Blumenberg in seinem Text den von der Physik kommenden und sich seit kurzer Zeit ins theologische Feld wagenden Dolch „zu neuscholastischer Korrektheit“. Vor allem stand er aber Dolchs Vermittlungen zwischen Theologie und Physik skeptisch gegenüber. So gibt Flasch den Tenor von Blumenbergs Kritik wieder:

Dolchs theologischer Entwurf war ihm zu liberal. Wenn Gott in der Bibel zum Menschen gesprochen habe, könne dessen Reaktion nur Gehorsam sein. Wir haben die göttliche Anrede „unter Aufgabe aller geistigen Souveränität“ hinzunehmen. [...] Blumenberg wörtlich: uns ziemt nur „Unterwerfung“.¹⁴

Flasch sieht in solchen Behauptungen „die bei den Jesuiten erlernten Theologie: Glaube als »Entscheidung«“. Dazu muss man nehmen, dass Blumenberg in seiner Stellungnahme unbefangenen Gebrauch der Kategorie der Säkularisierung in Bezug auf die Wissenschaft macht. Es ist daher nicht schwierig, in seinen ersten Wortmeldungen ein Echo der in der Nachkriegszeit wieder aufflammenden Untergangsvorhersagen zu erkennen, die den Bankrott des modernen Rationalismus und somit das Ende der Neuzeit diagnostizierten. Solche Phantasien waren insbesondere von katholischer Seite gehegt, und werden 1950 mit dem Buch von Romano Guardini *Das Ende der Neuzeit* große Resonanz erreichen. Mit ihnen wird Blumenberg in seinen Qualifikationsarbeiten noch liebäugeln, und sie mit dem Motiv einer Wiedergewinnung eines ursprünglichen, von der modernen Wissenschaft verdrängten Wirklichkeitsverständnisses verknüpfen, das er in Anschluss an Heidegger entwickeln wird. Sowohl für Heidegger als auch für Husserl, zu deren Studium Landgrebe Blumenberg angeregt hatte, war nämlich das Thema der Krise der Wissenschaften von zentraler Bedeutung. Dabei wollte der erste ihm mit seinem Projekt der *Destruktion* der ontologischen Tradition am Leitfaden der Seinsfrage begegnen, Husserl hingegen meinte die Krise der modernen Rationalität durch die Rückfrage „nach dem, was ursprünglich und je als Philosophie gewollt“ war,¹⁵ therapieren zu können. Beide wollten ihre geschichtlichen Rekapitulationen in Absetzung von »Historie« verstanden wissen. An diese Vorgabe dachte der junge Blumenberg sich halten zu müssen, als er in seiner Dissertation das Problem der Krise der Neuzeit in einer umfassenden geschichtlichen Perspektive in Angriff nahm, die in seiner Intention nicht mit einer bloßen Faktenhistorie verwechselt werden sollte.

¹⁴ Flasch, Kurt, *Hans Blumenberg*, S. 26.

¹⁵ Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hua VI, S.16. Zit. in: Flasch, Kurt, *Hans Blumenberg*, S. 66.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell’Uomo (curriculum Scienze dell’Uomo), Università degli Studi di Sassari

1.2: Nietzsches Misstrauen gegenüber der Wissenschaft

Nach dieser kursorischen Darstellung der ersten philosophischen Schritte von Foucault und Blumenberg haben wir zwei junge Autoren vor uns, die ihre emphatische Erfahrung der Geschichte zu verarbeiten suchen, dabei sehr früh in Berührung mit der Wissenschaft und ihren fragwürdigen Zügen kommen und fortan beide Probleme als zusammenhängende Konstellation behandeln wollen. Natürlich handelt es sich bei Blumenberg und Foucault keineswegs um sich deckende Erfahrungen, sie treten in Kontakt mit weit auseinanderliegenden Gebieten der Wissenschaft, so wie sie später wissenschaftliche Disziplinen zum Objekt ihrer Untersuchungen machen werden, die miteinander wenig zu tun haben. Und doch scheint es sich in beiden Fällen um Erfahrungen zu handeln, die einen skeptischen Blick auf die Wissenschaft entstehen lassen, der sich wiederum bald in einer Infragestellung des modernen wissenschaftlichen Selbstverständnisses überhaupt ausweitet. Dies ist ein Anliegen, das sie mit vielen Zeitgenossen teilen, sowie die Besinnung auf eine ursprüngliche, diesseits der Wissenschaft liegende Dimension der Erfahrung ein nicht nur von ihnen empfundenes Bedürfnis war. Was Blumenberg und Foucault auszeichnet, ist die dezidierte geschichtliche Wendung, die sie einem solchen Anliegen gegeben haben und für die seit ihren frühen Werken ein Überbietungsgestus gegenüber traditionellen Formen der Geschichtsschreibung konstitutiv ist. Dabei polemisiert Foucault mit einem in seinen Augen allgegenwärtigen Hegelschen Geschichtsoptimismus, während Blumenberg in der Nachfolge von Heidegger die Faktenhistorie ablehnt. Wir werden sehen, wie diese Haltung in beiden Autoren sich in eine Kritik des historischen Bewusstseins des 19. Jahrhunderts zuspitzen wird: dieses werden sie als wesentlichen Bestandteil des modernen wissenschaftlichen Selbstverständnisses darstellen, und zwar in einer Phase, in der sie einer Überwindung der Moderne zuzuarbeiten meinen.

Nachdem als gemeinsame Fragestellungen in den im Übrigen sehr unterschiedlichen frühen philosophischen Entwürfen von Blumenberg und Foucault die Anzweiflung der Wissenschaft, die Kritik an die herkömmliche Geschichtsschreibung und die Ursprungsbesinnung hervorgehoben worden sind, geht es nun darum, bevor wir diese Themen vertiefen, einen tragfähigen Bezugspunkt für den anzustellenden Vergleich zu gewinnen. Und an wen könnte sich die vorliegende Untersuchung zu diesem Zweck wenden, wenn nicht an jenen Philosophen, der genau dieselben Fragen als erster in der europäischen Kultur virulent gemacht und damit die »Entzauberung der Welt«, von der hier im Grunde die Rede ist, schon vor Max Weber thematisiert hat? Natürlich ist hier Friedrich Nietzsche gemeint, dessen philosophischer Anfang insofern analog zu denjenigen von

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Blumenberg und Foucault ist, als auch er schon früh Zweifel über eine bestimmte wissenschaftliche Tätigkeit zu hegen beginnt, um dann die wissenschaftliche Einstellung des europäischen Menschen zur Welt im Allgemeinen zu kritisieren. Diese Tätigkeit ist in seinem Fall die Philologie, zu der er aber keine externe Stellung bezieht und darum „machen kann, was er will“, ganz im Gegenteil! Aus dem Studium der Theologie davonlaufend hatte Nietzsche sich in Bonn den Philologen um Friedrich Ritschl angenähert. Als dieser nach Leipzig gerufen worden war, folgte Nietzsche ihm. Ritschl war aber nicht der eigentliche Grund gewesen, weshalb er dorthin ziehen wollte, sondern ein Vorwand gegenüber seiner Mutter, um seinen Freund Carl v. Gersdorff in jene Stadt erreichen zu können. Dort angekommen, ließ er sich doch von Ritschl zum Philologen ausbilden, obwohl sein Interesse damals schon der Philosophie galt und er Schopenhauer zu lesen begonnen hatte. Irgendwann plante er, auch von der Philologie zu fliehen, glänzte darin aber so sehr, dass ihm eine Professur in Basel in Aussicht gestellt wurde, ohne dass er einmal promoviert hatte. Vor diesem Angebot „hatte er nicht die Entschlußkraft, »nein« zu sagen [...], unterzog sich dem Zufall“ und nahm die Lehrtätigkeit in Basel fleißig auf.¹⁶ In der schweizerischen Stadt nahm „die Zwiespalt von Beruf und Berufung“¹⁷ aber noch zu, zumal er im nahegelegenen Tribschen definitiv in Bannkreis von Richard Wagner geriet. Nietzsche hatte dem Komponisten zum ersten Mal in Leipzig begegnet, wurde sofort von der Person und erst später von der Musik fasziniert, und entwickelte dann seit den ersten Semestern in Basel eine enge Beziehung zu Wagner und seiner Frau Cosima. Die häufigen Besuche bei den Wagner stellten für ihn eine mehr als willkommene Abwechslung zum nicht gerade aufregenden akademischen Leben dar, und das dort miterlebte künstlerische Lebensgefühl ließ ihm auf Dauer das philologische Beruf mit seinem „trockenen Gelehrtentum“ unerträglich erscheinen, bis wann Nietzsche 1871 sich erfolglos um einen vakanten philosophischen Lehrstuhl bewarb. 1869 hatte er gleichsam seiner Unzufriedenheit mit dem Fach Luft zu machen versucht, indem er in der Antrittsvorlesung »Über die Persönlichkeit Homers« darüber nachsann:

was Philologie ist und was sie sein soll, nämlich keine staubtrockene Verschrobenheit, sondern ein dynamisches Mischwesen, eine Synthese von Wissenschaft und Kunst, „ein Zaubertrank“, „aus den fremdartigsten Säften, Metallen und Knochen zusammen gebraut“. [...] Als einem wissenschaftlich-künstlerischen Zwittergebilde ist der Philologie von Anfang an ein produktiver Zwiespalt eingeschrieben: „Das Leben ist werth gelebt zu werden, sagt die Kunst, die schönste Verführerin; das Leben ist werth, erkannt zu werden, sagt die Wissenschaft. Bei dieser Gegenüberstellung ergibt sich

¹⁶ Janz, Curt Paul, *Friedrich Nietzsche. Biographie*, München 1978, S. 407 u. f.

¹⁷ Ebda, S.

der innere und sich oft so herzerreissend kundgebende Widerspruch im Begriff und demnach in der durch diesen Begriff geleiteten Tätigkeit der klassischen Philologie“.¹⁸

Dass so eine Disziplin nicht ohne weiteres zu haben war, die außerdem eine kritische Funktion gegenüber einer von ihm als verfallenen empfundenen Gegenwart auszuüben hatte, scheint demselben Nietzsche bewusst gewesen zu sein: er sendete zwar den Text der Vorlesung zum Weihnachten an die Frau von Friedrich Ritschl, jedoch mit dem Bitte, ihn von ihrem Mann „zu secretiren“, weil er sich vor seinem „gestrengen Lehrer und Meister“ fürchtete.¹⁹ Nachdem seiner Wechserversuch zur institutionellen Philosophie gescheitert war – auf den zuvor von Wilhelm Dilthey und dann von Gustav Teichmüller innegehabten Lehrstuhl wurde Rudolf Eucken berufen – überschritt Nietzsche mit seinem ersten Buch *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* die Grenzen seines angestammten Fachs, horte auf, für eine Synthese zwischen Wissenschaft und Kunst zu plädieren, und schlug sich unmissverständlich auf die Seite dieser letzten. In seiner Darstellung nimmt nun der Konflikt zwischen diesen Modi des Wirklichkeitsverständnisses epochale Ausmaße an, indem er als einen die gesamte Geschichte der Kultur durchziehenden Kampf zwischen den entgegengesetzten „Trieben“ des Dionysischen und des Apollinischen interpretiert wird. Die zeitgenössische philologische Kultur wird dabei einer bissigen Kritik unterzogen, es ist aber die Wissenschaft in ihrer Totalität, die in ihrem Ursprung und in ihrer modernen Prägung von Nietzsche angegriffen wird.

1.3: Die historischen Erzählungen im Vergleich

1.3.1: Erläuterung der Vorgehensweise

Die in Nietzsches Erstling zutage tretende historische Diagnose wollen wir nun genau in den Blick nehmen, und sie für einen Vergleich zwischen denjenigen von Blumenberg und Foucault in ihren ersten Arbeiten fruchtbar machen. Dabei werden wir zunächst durch eine Lektüre der Texte die »historischen Erzählungen« der jeweiligen Autoren rekonstruieren, um uns in einem zweiten Schritt auf ihre dahinterstehenden methodologischen Entscheidungen zu konzentrieren. Im Falle Foucaults werden wir mit *Wahnsinn und Gesellschaft* anfangen, weil abgesehen davon, dass er sein eigentliches Debütwerk verleugnet hat, eine geschichtliche Perspektive sich erstmal in der *thèse* abzeichnet. Eine solche Perspektive ist indes in Blumenbergs Dissertation *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit*

¹⁸ Sommer, Andreas Urs, *Nietzsche und die Folgen*, Stuttgart 2017, SS. 10-11.

¹⁹ Zit. in Sommer, Andreas Urs, *Nietzsche und die Folgen*, S. 11.

der mittelalterlich-scholastischen *Ontologie* bereits präsent, sodass diese unveröffentlichte, an Umfang und philosophische Reife mit *Wahnsinn und Gesellschaft* nicht vergleichbare Arbeit sich gut zu der hier angestrebten Parallele bietet, zumal in ihr viele der späteren Themen Blumenbergs in Keim bereits enthalten sind, wenn auch *ex negativo*. Dies gilt auch für seine Habilitationsschrift, *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls*, die in diesem Kapitel insofern einbezogen sein wird, als in ihr das historische Fresko der ersten Arbeit vervollständigt wird. Bevor wir auf die Texte eingehen, sind noch einige Präzisierungen nötig, und zwar was das Verhältnis von Blumenberg und Foucault zu Nietzsche in dieser Phase ihrer Denkleben angeht.

In *Wahnsinn und Gesellschaft* ist der Einfluss eines durch Blanchot und Bataille vermittelten Nietzsches sehr ausgeprägt, und Foucault bündelt hier jene dem menschlichen Bewusstsein sich entziehenden und es beherrschenden Kräfte, mit denen er in seiner psychologischen Tätigkeit in Berührung getreten war, in Anschluss an die *Geburt der Tragödie* unter dem Begriff des Dionysischen. Ihm geht es jedoch nicht darum, diese Tragödienschrift zu kommentieren, sondern:

"Dionysisch" ist für Foucault ein konkreter Terminus, welcher von einem strikten Bezug auf den Text Nietzsches abzusehen scheint, vielmehr dient er Foucault allgemein dazu, die Erfahrung von einem Konflikt zwischen der rationalen Ordnung der Sprache auf der einen und der Bedrohung derselben seitens der *Unvernunft* auf der anderen Seite zu bezeichnen.²⁰

Obwohl also die direkten Nietzscheanischen Bezüge eine wichtige Rolle spielen und zu berücksichtigen sind, wird unser Interesse hauptsächlich auf die originelle historische Rekonstruktion gerichtet sein, die Foucault dem Problem des Verhältnisses von Vernunft und Unvernunft gegeben hat. Dies wird auch für den weiteren Verlauf dieser Arbeit gelten, der nicht so sehr um den Nachweis eines Einflusses Nietzsches auf Foucault gehen wird, sondern vielmehr um den Gebrauch, den Foucault von bestimmten Theoriestücken Nietzsches gemacht hat. Um auf das Verhältnis von Vernunft und Unvernunft zurückzukommen, stellt dieses laut Foucault „für die Kultur des Abendlandes eine der Dimensionen ihrer Ursprünglichkeit“ dar.²¹ Damit scheint er in der Tat dieselbe Dimension adressieren zu wollen, die von Nietzsche mit dem Begriffspaar Apollinisch-Dionysisch abgesteckt wird. Sowohl Nietzsche als auch Foucault stellen außerdem bei aller Unterschiede in ihren jeweiligen Rekonstruktionen fest, nach einer Gleichgewichtsphase die sukzessive Verdrängung des

²⁰ Righetti, Stefano, *Foucault interprete di Nietzsche*, Modena 2012, S. 46.

²¹ Foucault, Michel, *Wahnsinn und Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1969, S. 9.

einen der beiden Elementen durch das andere, und deuten diese Entwicklung als Verlust, als Verengung einer ursprünglichen Weisheit über die Wahrheit der Existenz durch einen einseitigen Blick auf die Wirklichkeit. Ein ähnliches Schema bei einer anders gearteten historischen Erzählung lässt sich in der Dissertation sowie in der Habilitationsschrift Blumenbergs erkennen, wobei die erste die »Ursprünglichkeit« zum Gegenstand hat, eine Dimension, die in *Die ontologischen Distanz* mit dem Terminus »Inständigkeit« bezeichnet und mit demjenigen von »Gegenständigkeit« kontrastiert wird. Mit diesen von Heidegger entlehnten Begriffen will Blumenberg einen Erfahrungsraum erschließen, der wiederum die Wahrheit der Existenz betrifft und im Laufe der abendländischen Geschichte zumeist verdeckt worden ist.

Bei Blumenberg ist es schwierig, einen direkten Einfluss von Nietzsches *Geburt der Tragödie* nachzuweisen, und auch von einer durch Heidegger vermittelten Einwirkung kann für den hier berücksichtigten Zeitraum kaum die Rede sein, denn die Auseinandersetzung des Letzteren mit Nietzsche zum größten Teil erst ab der Mitte der 50er Jahre der Öffentlichkeit bekannt wurde, und in ihr ohnehin das hier interessierende Verhältnis zwischen Apollinischen und Dionysischen eine untergeordnete Rolle spielt.²² Eine Ausnahme stellt jedoch der Paragraph 76 von *Sein und Zeit* dar, wo in der „Analyse des »existentialen Ursprungs der Historie aus der Geschichtlichkeit des Daseins«“ Nietzsches Unterscheidung dreier „Arten der Historie“ in *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* zustimmend angeführt wird.²³ Wir haben bereits darauf verwiesen, dass der junge Blumenberg sich die Heideggersche Unterscheidung von Geschichte und Historie zu eigen macht, die eben in jenem Paragraphen vorgenommen wird. In seinen Qualifikationsarbeiten will Blumenberg nämlich den seines Erachtens von den mittelalterlichen Denkern erhellten ursprünglichen Charakter der Existenz eben nicht durch bloße Historie hervortreten lassen, sondern durch einen geschichtlichen Ansatz, für den die Betonung des Vorranges der Gegenwart in der Konstruktion von Geschichte bezeichnend ist. In diesem Sinne steht Blumenberg dann aber der „höchsten Kraft der Gegenwart“ sehr nah, aus der Nietzsche in der *Zweite Unzeitgemäße Betrachtung* die Vergangenheit betrachtet wissen wollte. Auf diese gewichtige methodologische Entscheidung Blumenbergs, die ihn mit Nietzsche (sowie mit Foucault) verbindet und die er nie widerrufen wird, werden wir ab dem zweiten Kapitel dieser Arbeit wiederholt eingehen. Vorerst soll auf einen anderen Aspekt

²² Siehe aber über Heideggers Interpretation des Gegensatzes zwischen Dionysischen und Apollinischen: Meyer, Katrin, *Auseinandersetzung mit Nietzsche II. Das Rettende der Kunst*, in: Thöma, Dieter (Hrsg.), *Heidegger Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, 2. Auflage, Stuttgart 2013, S. 181.

²³ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe Bd. 2, Frankfurt am Main 1977, S. 518 u. f.

aufmerksam gemacht werden, der die Verortung der eigenen geschichtlichen Perspektive betrifft: wir werden sehen, dass die in der *Historienschrift* von Nietzsche erträumte „Historie im Dienste des Lebens“ noch unter dem Zeichen von dem steht, was man die von ihm in der *Geburt der Tragödie* geförderte »Nachverhandlung« zwischen Apollinischen und Dionysischen zugunsten des letzten nennen könnte, wenn auch mit einigen signifikanten Akzentverschiebungen. In ähnlicher Weise steht bei Blumenberg der gerade umrissene Ansatz im engen Zusammenhang mit der von ihm erwogenen Möglichkeit der Wiedergewinnung eines von der modernen Wissenschaft angeblich vergessenen eigentlichen Sinns des menschlichen Lebens. Damit wollen wir Blumenberg keine Forderung einer Wiedergeburt des dionysischen Lebens unterstellen, dagegen spricht schon die Tatsache, dass er sich dem mittelalterlichen Christentum und nicht der Weisheit des Silens zuwendet. Nach dem Gesagten kann man aber wohl sagen, dass der junge Blumenberg sich Fragen stellt, die denjenigen Nietzsches ähnlich sind, und dass mit seinem Insistieren auf eine von Augustinus exemplarisch vertretene und der modernen Wissenschaft entgegengesetzte Weisheit er sich in origineller Weise in einem Problemkreis bewegt, der Nietzsche für die Nachwelt brisant gemacht hat. Um diesen von Nietzsche prominent gemachten Problemkreis und um die Art und Weise, wie Blumenbergs und Foucaults ihn im Vergleich zu Nietzsche originell entwerfen, wird es daher im Folgenden gehen.

Nachdem es deutlicher geworden sein sollte, aus welchem Blickpunkt wir die Konfrontation zwischen den drei Autoren führen wollen, sollen einige einleitende Worte über ihre jeweiligen historischen Erzählungen gesagt werden. Nietzsche widmet zwei Drittel seines ersten Werks den Anfängen und dem Niedergang der attischen Tragödie, wobei er von einem im Zeichen des Dionysischen stehenden „erzernen Zeitalter« [...] mit seinen Titanenkämpfen und seiner herben Volksphilosophie“ ausgeht. Aus dieser ersten Periode der griechischen Geschichte sei „unter dem Walten des apollinischen Schönheitstrieb die homerische Welt“ hervorgegangen, und nach einer erneuten Phase des Überwiegens des dionysischen Prinzips habe „sich das Apollinische zur starren Majestät der dorischen Kunst und Weltbetrachtung erhebt“, bis wann in den Tragödien von Aischylos und Sophokles im 5. Jahrhundert v. Chr. die zwei Prinzipien gleichsam eine gelungene Synthese erreicht haben.²⁴ Eine solche Balance sei aber von kurzer Dauer gewesen, denn schon vor dem Ende des Jahrhunderts sei die Tragödie durch eine sokratische Wendung zerstört worden, die Euripides ihr gegeben habe. Nachdem Nietzsche Sokrates als „den einen Wendepunkt und Wirbel der sogenannten

²⁴ Nietzsche, Friedrich, *Die Geburt der Tragödie*, KSA I, SS. 41-42.

Weltgeschichte“²⁵ erklärt hat, macht er einen Sprung von Jahrhunderten, um in den letzten Kapiteln der *Tragödienschrift* „unsere ganze moderne Welt“ unter die Lupe zu nehmen, die sich immer noch „im Netz der [von Sokrates eingeleiteten] alexandrinischen Cultur befangen“ befinde.²⁶ Nach Nietzsche steht aber eine weltgeschichtliche Wende bevor, die mit der Musik Wagners eine tragische Kultur einleiten wird und deren Vorbote er in Kant und Schopenhauer und weiter zurück in Luther zu erkennen meint: in der deutschen Reformation sei nämlich „der erste dionysische Lockruf“ zu hören. Was ihm vorausgegangen ist bleibt in der historischen Erzählung der *Geburt der Tragödie* in der Schweben, denn Nietzsche erwähnt das Mittelalter nur beiläufig und es ist nicht ganz klar, welcher Status in seiner Darstellung dieser Epoche zukommt.

Eben mit dem Mittelalter hingegen beginnt Foucault seine in drei Etappen gegliederte Narration der Geschichte des Wahnsinns. Diese lässt zwischen Spätmittelalter und Renaissance zwar Modifikationen aber keine grundlegende Veränderung in einem alles in allem von Aufgeschlossenheit geprägten Umgang mit dem Wahn erkennen. Ein Umbruch sei indes mit Descartes und dem von seiner philosophischen Vertreibung des Wahnsinns markierten Anfang des klassischen Zeitalters eingetreten, deren Pendant auf gesellschaftlicher Ebene von der staatlichen Repression des Wahnsinns dargestellt worden sei. Diese Epoche erstreckt sich bis zur Französischen Revolution, die „den modernen Umgang mit dem Wahnsinn in Form der Geisteskrankheit [inauguriert]“. Ein solcher Umgang beabsichtigt, den Wahn unter einer immer strengeren Kontrolle zu halten, kann jedoch dessen „lyrischen Ausbruch“ im 19. Jahrhundert nicht verhindern.²⁷ Das philosophische Mittelalter steht im Zentrum von Blumenbergs Dissertation, die vordergründig eine Arbeit über die Rezeption der antiken Philosophie von Augustinus an, der als Protagonist von Blumenbergs Narration zu gelten hat, über Thomas von Aquin bis zur Spätscholastik ist. Aus den wenigen Hinweisen auf die Gegenwart wird es jedoch klar, dass Blumenbergs Untersuchungen dort ihren Brennpunkt haben. Diesen Eindruck wird von seiner Habilitationsschrift bestätigt, welche die historische Erzählung sowohl nach hinten mit der Einbindung eines in den homerischen Epen sich bekundenden und der Epoche der griechischen Philosophie vorausgehenden mythischen Wirklichkeitsverständnisses als auch und vor allem nach vorne ergänzt: Die in der Dissertation kurz erwähnte Philosophie Descartes wird ausführlich behandelt als Anfang der modernen Aufklärung, die, von der Spätscholastik vorbereitet, sich bis zu der Phänomenologie Husserls erstreckte, hier

²⁵ Ebda, S. 100.

²⁶ Ebda, S. 116

²⁷ Brieler, Ulrich, *Die Unerbittlichkeit der Historizität*, S. 50.

jedoch ihr Scheitern erfahre, nachdem ihr Selbstbewusstsein bereits in der Philosophie Kants zu schwanken angefangen habe. Aus diesem von der Krise der Phänomenologie markierten Zusammenbruch habe Heidegger die Konsequenzen gezogen und mit seinem Denken den Rahmen der Moderne gesprengt.

1.3.2: Nietzsche und die heikle Balance zwischen Dionysischen und Apollinischen

1.3.2.1: Die Epochen des Griechentums als Resultat des Kampfes zwischen den zwei Trieben

Nietzsche führt zu Beginn seiner Abhandlung das Apollinische und das Dionysische als die der „Fortentwicklung der Kunst“ zugrundeliegenden und von der zeitgenössischen ästhetischen Wissenschaft übersehenen Prinzipien ein, deren Namen er den Griechen entlehnt, die „die tief sinnigen Geheimlehren ihrer Kunstanschauung zwar nicht in Begriffen, aber in den eindringlich deutlichen Gestalten ihrer Götterwelt dem Einsichtigen vernehmbar machen“. Durch den Verweis auf Apollo und Dionysus haben die Griechen den Gegensatz zum Ausdruck bringen wollen, der in ihrer Kulturwelt zwischen der Bildkunst und der Musik besteht. Zur Veranschaulichung dieser Kunstgattungen trennenden Zwiespaltes vergleicht sie Nietzsche mit den „physiologischen Erscheinungen“ des Traumes und des Rausches. Der „schöne Schein der Traumwelten“ sei die „Voraussetzung aller bildenden Kunst“, die im Apollo die für sie wesentliche „maßvolle Begrenzung, jene Freiheit von den wilderen Regungen, jene weisheitsvolle Ruhe“ bildhaft mache. Indem Nietzsche an dieser Stelle Schopenhauer zitiert und Apollo zum Symbol des menschlichen Vertrauens in dem *principium individuationis* erklärt, scheint er bereits in den ersten Seiten den Rahmen der ästhetischen Wissenschaft zu überschreiten, worin er gleich in der ersten Zeile der *Geburt der Tragödie* seine Abhandlung hatte verorten wollen. Diese Ausweitung der Perspektive auf eine Betrachtung der Kultur im Allgemeinen bestätigt die darauffolgende Gleichsetzung des Zerbrechens des *principii individuationis* mit dem Wesen des Dionysischen. Während Schopenhauer das „ungeheure Grausen“ geschildert hatte, das bei einem solchen Zerbrechen den Menschen ergreift, betont Nietzsche eine „wonnepolle Verzückung“, die mit diesem einhergeht, und die „uns am nächsten noch durch die Analogie des Rausches gebracht wird“. Im Rausch haben „die ursprünglichen Menschen und Völker“ die Steigerung des Subjektiven „zu völliger Selbstvergessenheit“ erfahren. Beispiele dafür stellen für Nietzsche „die bacchischen Chöre der Griechen“ dar, „mit ihrer Vorgeschichte in Kleinasien, bis hin zu Babylon und den orgiastischen Sakäen“, und in jüngerer Zeit die im Deutschen Mittelalter nicht selten zu treffenden Schaaren von

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

„Sanct-Johann- und Sanct-Veittänzern“. Ihre Erfahrung beschreibt Nietzsche als Versöhnung unter Menschen und zwischen diesen und der Natur:

Unter dem Zauber des Dionysischen [...] zerbrechen alle die starren, feindseligen Abgrenzungen, die Noth, Willkür oder »freche Mode« zwischen den Menschen festgesetzt haben. Jetzt, bei dem Evangelium der Weltenharmonie, fühlt sich Jeder mit seinem Nächsten nicht nur vereinigt, versöhnt, verschmolzen, sondern eins, als ob der Schleier der Maja zerrissen wäre und nur noch in Fetzen vor dem geheimnisvollen Ur-Einen herumflattere.²⁸

Mit der Rede vom Ur-Einen, die auch etwas weiter unten wiederholt wird, scheint Nietzsche bereits in diesem ersten Kapitel einen Vorrang des Dionysischen über das Apollinische zu suggerieren, lässt aber diese Überlegung in der Schwebel. Stattdessen wendet er sich einer genauen Betrachtung der Eigenart zu, die der Gegensatz zwischen jenen bis dahin, wie er sagt, als Naturmächte aufgefassten Prinzipien in der griechischen Kultur angenommen hat, und unterscheidet in ihr verschiedene Phasen, je nach dem Überwiegen des dionysischen oder des apollinischen Triebs. Dabei geht er von einem Zustand des Gleichgewichts aus, in dem die dionysische Macht sich in einer Form äußerte, die nicht mit den dionysischen Festen der Barbaren zu verwechseln ist, deren Zentrum eine von Nietzsche als „abscheuliche Mischung von Wollust und Grausamkeit“ geschilderte „überschwängliche geschlechtliche Zuchtlosigkeit“ bildet. Gegen diesen „Hexentrank“ seien die Griechen durch Apollo in Schutz genommen worden, der zwar über Dionysos nicht obsiegen konnte, aber ihm ohnehin „durch eine zur rechten Zeit abgeschlossene Versöhnung die vernichtenden Waffen aus der Hand zu nehmen“ vermochte, eine Versöhnung, die für Nietzsche den „wichtigste[n] Moment in der Geschichte des griechischen Cultus“ darstellt. Erst „unter dem Drucke jenes Friedenschlusses“ wird nämlich die Auflösung des principii individuationis zu einem künstlerischen Phänomen, zu jenem die Griechen zugleich erschreckenden und faszinierenden dionysischen Dithyrambus, in dem der Mensch seinen symbolischen Kräften freien Lauf lassen kann. Aus dem dritten Kapitel entnehmen wir jedoch, dass der die dionysische Bedrohung auffangende und den Inbegriff der olympischen Welt darstellende Apollo nicht am Anfang der griechischen Kultur steht, sondern einer späteren Phase derselben gehört. Die olympische Götterwelt mit ihrer den Nachgeborenen als ein Rätsel erscheinenden naiven Lebenslust ist ihrerseits das Resultat der Überwindung einer Weltbetrachtung, die nach Nietzsche bekanntlich in der Sage des von König Midas gefangenen Silens zum Ausdruck gebracht worden sei. In ihr ist von jener Lebenslust keine Spur zu hören, denn angesichts „der

²⁸ Nietzsche, Friedrich, *Die Geburt der Tragödie*, KSA 1, SS.29-30.

Schrecken und Entsetzlichkeiten des Daseins“ wird das Allerbeste für den Menschen in dem Nichtgeborenssein erkannt, da dies aber unerreichbar ist, sollte er sich, so der Begleiter von Dionysos an Midas gewandt, ein baldiges Sterben wünschen. An einer solchen „Philosophie des Waldgottes“ wären nach Nietzsche die Griechen zu Grunde gegangen, wie bei den Etruriern der Fall gewesen ist, wenn sie jenen von den titanischen Mächten der Natur dargestellten Gräuel dem Anblick nicht entzogen hätten. Dies wurde dadurch möglich, dass sie zwischen ihnen und jener schrecklichen Wirklichkeit die „künstlerische Mittelwelt der Olympier“ setzten. Nur von den Göttern verklärt schien das menschliche Leben ertragbar zu sein, dessen höchste Rechtfertigung nun darin gesehen wurde, dass die selben Götter es lebten, was allmählich zu einer „Umkehrung der silenischen Weisheit“ in den Satz führte, nach dem für die Menschen „das Allerschlimmste [...] bald zu sterben [sei], das Zweitschlimmste, überhaupt einmal zu sterben“. All dies beschreibt Nietzsche als Wirkung des apollinischen Schönheitstrieb, und gegen den modernen Glauben an eine ursprüngliche Harmonie der Griechen verallgemeinert er die ausgemachte Dynamik als charakteristische Verlaufsform jeder Kultur: so ist z.B. auch die bewunderte naive Kunst eines Homers nichts Anfängliches, sondern:

die höchste Wirkung der apollinischen Cultur [...]: welche immer erst ein Titanenreich zu stürzen und Ungethüme zu tödten hat und durch kräftige Wahnvorspielungen und lustvolle Illusionen über eine schreckliche Tiefe der Weltbetrachtung und reizbarste Leidenschaft Sieger geworden sein muss.²⁹

Dass es sich dabei nicht um einen endgültigen Sieg handelt, wissen wir bereits aus dem von Nietzsche im zweiten Kapitel geschilderten Zustand, in dem Apollo sich gleichsam genötigt sah, sich mit Dionysos zu vertragen. Im vierten Abschnitt vertieft Nietzsche seine historische Erzählung: der „apollinische Grieche“ konnte das Titanenzeitalter nicht ein für allemal hinter sich lassen, ihm blieb die Ahnung, dass „sein ganzes Dasein mit aller Schönheit und Mässigung [...] auf einem verhüllten Untergrunde des Leidens und der Erkenntnis [ruhte]“. Diese Ahnung wurde zu einer bestürzenden Gewissheit, als in „die künstlich gedämmte Welt der ekstatische Ton der Dionysusfeier in immer lockenderen Zauberweisen hineinklang“. Hier thematisiert Nietzsche eine zuerst nur beiläufig erwähnte Phase der griechischen Kultur, und zwar diejenige des dorischen Staats und der dorischen Kunst, durch deren Starrheit der delphische Gott den Ansturm von Dionysos auszuhalten im Stande war. Am Ende seines Überblicks fasst Nietzsche wieder zusammen:

²⁹ Ebda, S. 37.

Bis zu diesem Punkte ist des Weiteren ausgeführt worden, was ich am Eingange dieser Abhandlung bemerkte: wie das Dionysische und das Apollinische in immer neuen auf einander folgenden Geburten, und sich gegenseitig steigernd das hellenische Wesen beherrscht haben: wie aus dem »erzenen« Zeitalter, mit seinen Titanenkämpfen und seiner herben Volksphilosophie, sich unter dem Walten des apollinischen Schönheitstriebes die homerische Welt entwickelt, wie diese »naive« Herrlichkeit wieder von dem einbrechenden Strome des Dionysischen verschlungen wird, und wie dieser neuen Macht gegenüber sich das Apollinische zur starren Majestät der dorischen Kunst und Weltbetrachtung erhebt.³⁰

1.3.2.2: Der Ursprung der attischen Tragödie und ihr Untergang

Erst jetzt wendet sich Nietzsche dem eigentlichen Thema seiner Abhandlung zu, indem er sich fragt, ob die Periode der dorischen Kultur als „die Spitze und die Absicht jener Kunsttriebe“ zu betrachten sei, und diese Frage sogleich mit Nein beantwortet: nicht die starre dorische Kunst, sondern der den Kern der attischen Tragödie ausmachende dramatische Dithyrambus bildet in seinen Augen „das gemeinsame Ziel beider Triebe [...] nach langem vorhergehenden Kampfe“. Nietzsche spricht von einem „geheimnisvolle[n] Ehebündniss“, der Eindruck einer Dominanz des Dionysischen in seinem Diskurs bleibt beim Leser aber bestehen, sowohl in chronologischer als auch in sachlicher Hinsicht: der Dithyrambus ist eben ein dionysisches Phänomen. Darauf konzentriert sich Nietzsche ab Kapitel 5 seiner Untersuchung, welcher mit der antiken Gewohnheit abhebt, den Epiker Homer und den ersten Lyriker Archilochus als die „Urväter und Fackelträger der griechischen Dichtung“ zu betrachten. Nietzsche greift diese Nebeneinanderstellung wieder auf, um der Deutung der modernen Ästhetik zu widersprechen, die darin die Opposition zwischen dem von Homer dargestellten „objektiven“ Künstler und dem „subjektiven“ und daher schlechten Künstler Archilochus sah. Diesseits dieser oberflächigen Entgegensetzung sieht Nietzsche die Notwendigkeit einer Klärung der von der zeitgenössischen Ästhetik nicht gestellten Frage, wie denn der „»Lyriker« als Künstler möglich“ sei. Im Anschluss an Schillers Beschreibung seines eigenen dichterischen Schaffens als aus einer „musikalischen Stimmung“ ohne bestimmten Gegenstand entspringenden, stellt Nietzsche für die Antike eine „Identität des Lyrikers mit dem Musikers“ fest, um von ihm zu sagen:

Er ist zuerst, als dionysischer Künstler, gänzlich mit dem Ur-Einen, seinem Schmerz und Widerspruch, eins geworden und producirt das Abbild dieses Ur-Einen als Musik, wenn anders diese mit Recht eine

³⁰ Ebda, SS. 41-42.

Wiederholung der Welt und ein zweiter Abguss derselben genannt worden ist; jetzt aber wird diese Musik ihm wieder wie in einem gleichnissartigen Traum b i l d e , unter der apollinischen Traumeinwirkung sichtbar. Jener bild- und begrifflose Widerschein des Urschmerzes in der Musik, mit seiner Erlösung im Scheine, erzeugt jetzt eine zweite Spiegelung, als einzelnes Gleichniss oder Exempel. Seine Subjectivität hat der Künstler bereits in dem dionysischen Prozess aufgegeben: das Bild, das ihm jetzt seine Einheit mit dem Herzen der Welt zeigt, ist eine Traumscene, die jenen Urwiderspruch und Urschmerz, sammt der Urlust des Scheines, versinnlicht. Das „Ich“ des Lyrikers tönt also aus dem Abgrunde des Seins: seine „Subjectivität“ im Sinne der neueren Aesthetiker ist eine Einbildung.³¹

Im Unterschied zu den Bildern des epischen Dichters, zu denen er eine Distanz bewahren kann, sind diejenige des Lyrikers gleichsam „er selbst und nur Objektivationen von ihm“, sodass man berechtigterweise behaupten kann, dass dieser „immer »ich« sagt“, ein solches »ich« muss aber als „im Grunde der Dinge ruhende Ichheit“ verstanden werden in dem Sinne, dass der Lyriker mit diesem Urgrund verschmolzen ist, was gerade das Gegenteil der Archilochos von der modernen Ästhetik unterstellten Subjektivität ist. Der lyrische Künstler ist ein Medium, durch den der Urgrund der Dinge sich manifestiert, in ihm behält das Dionysische ein deutliches Übergewicht über den apollinischen Trieb, welcher nur der Artikulation des Ersteren dient, wie Nietzsche am Beispiel der in der Periode der dionysischen Strömungen wuchernden Volklieder veranschaulicht. In diesen Mischungen aus Musik und Dichtung bildet die erste als Melodie das wesentliche Element, während sich der sprachliche Teil „auf das Stärkste angespannt [ist], die Musik nachzuzahlen“, und auf dieser ständig angewiesen bleibt, wobei laut Nietzsche dieser „Prozess einer Entladung der Musik in Bildern“ Aufschlüsse über die frühe Entwicklung des Sprachvermögens der Griechen geben kann. Wenn Nietzsche die Musik als Ursprung der sprachlichen Entwicklung des griechen Volks betrachtet, ist das Primat des Dionysischen über das Apollinische in der Lyrik, trotz des behaupteten Gleichgewichts, offenkundig. Daher ist es nur konsequent, wenn Nietzsche behauptet, dass die Musik „das Bild und den Begriff nicht braucht, sondern ihn nur neben sich erträgt“, während das Gegenteil nicht gilt, denn:

Die Dichtung des Lyrikers kann nichts aussagen, was nicht in der ungeheuersten Allgemeinheit und Allgültigkeit bereits in der Musik lag, die ihn zur Bilderrede nöthigte. Der Weltsymbolik der Musik ist eben deshalb mit der Sprache auf keine Weise erschöpfend beizukommen, weil sie sich auf den Urwiderspruch und Urschmerz im Herzen des Ur-Einen symbolisch bezieht, somit eine Sphäre

³¹ Ebda, SS. 43-44.

symbolisiert, die über alle Erscheinung und vor aller Erscheinung ist. Ihr gegenüber ist vielmehr jede Erscheinung nur Gleichnis: daher kann die Sprache, als Organ und Symbol der Erscheinungen, nie und nirgends das tiefste Innere der Musik nach Aussen kehren, sondern bleibt immer, sobald sie sich auf Nachahmung der Musik einlässt, nur in einer äusserlichen Berührung mit der Musik, während deren tiefster Sinn, durch alle lyrische Beredsamkeit, uns auch keinen Schritt näher gebracht werden kann.³²

Eine wirkliche Balance ist auch in der eigentlichen griechischen Tragödie schwer zu erkennen, deren Ursprung Nietzsche als ein „Labyrinth“ bezeichnet. Er bezieht sich auf die antike Überlieferung, welche besagt, dass „die Tragödie aus dem tragischen Chore entstanden ist und ursprünglich nur Chor und nichts als Chor war“, lehnt aber zwei gängigen Interpretationen ab, die in ihm den idealischen Zuschauer sehen oder ihm die Funktion zuschreiben, „das Volk gegenüber der fürstlichen Region der Scene zu vertreten“. Diese letzte Erläuterung sei schon aus dem Grund unhaltbar, dass den frühen Griechen die Idee einer „constitutionellen Volksvertretung“ fremd war, die von A.W. Schlegel vorgeschlagene Auffassung des Chors als „idealischen Zuschauer“ sei hingegen in sich widersprüchlich, weil der ursprüngliche Chor genau genommen kein Schauspiel zuzuschauen hatte, bestand doch die frühe Tragödie nur aus ihm. Gegen solche „flachen Betrachtungsarten“ pflichtet Nietzsche noch einmal einer Einsicht Schillers bei, der den Satyrchor „als eine lebendige Mauer betrachtete, die die Tragödie um sich herum zieht, um sich von der wirklichen Welt rein abzuschliessen und sich ihren idealen Boden und ihre poetische Freiheit zu bewahren“. Was aus dieser Absonderung hervorgeht, ist aber, betont Nietzsche in Polemik mit „unser[em] sich überlegen wählende[n] Zeitalter“ und seinem naturalistischen Wirklichkeitsfetischismus, nichts Willkürliches, denn die religiös sanktionierte Wirklichkeit, in der die dionysischen Choreuten leben, besitzt für die Griechen den selben Grad von Realität wie die olympische Welt. Da auch diese Beziehung der Griechen zu ihren Göttern für die modernen Menschen ein schwer zu verstehendes Phänomen ist, veranschaulicht Nietzsche das Verhältnis zwischen der vom Satyrchor gelebten Wirklichkeit und derjenigen des „Culturmenschen“ – die nichts anderes ist als das der heutigen Zivilisation eigene Wirklichkeitsverständnis –, indem er es mit der Übermäßigkeit des Tageslichtes gegenüber einem Lampenschein vergleicht: wie dieser der Leuchtkraft der Sonne weicht, machen in der tragischen Erfahrung „die Klüfte zwischen Mensch und Mensch“, die die Zivilisation charakterisieren, „einem übermächtigen Einheitsgeföhle“ Platz. Nietzsche beschreibt ein solches Gefühl als den von der Tragödie bewirkten „metaphysische[n] Trost

³² Ebda, SS. 51-52.

dass das Leben im Grunde der Dinge, trotz allem Wechsel der Erscheinungen unzerstörbar mächtig und lustvoll sei, dieser Trost erscheint in leibhafter Deutlichkeit als Satyrchor, als Chor von Naturwesen, die gleichsam hinter aller Civilisation unvertilgbar leben und trotz allem Wechsel der Generationen und der Völkergeschichte ewig dieselben bleiben.³³

In diesem Sinne erweist sich die Figur des Satyrs als Ausdruck „einer auf das Ursprüngliche und Natürliche gerichtete Sehnsucht“. Diese sei durch ihn besser bedient als durch die blasse Figur des „idyllische[n] Schäfer[s] unserer neueren Zeit“. Zwischen diesem „weichgearteten Hirten“ und dem griechischen Waldmenschen ist derselbe Unterschied „wie zwischen dem ewigen Kern der Dinge, dem Ding an sich, und der gesammten Erscheinungswelt“. Mit diesem Vergleich unterstreicht Nietzsche noch einmal die größere Ursprünglichkeit des sich in der Tragödie bekundenden dionysischen Wirklichkeitsverständnisses gemessen an „der sich als einzige Realität gebärdenden Culturlüge“. Was in seinem Auge einen wesentlichen Zug dieser ursprünglichen Erfahrung ausmacht, ist eine gewisse Rezeptivität des künstlerischen Prozesses, auf den die Tragödie basiert, und die laut ihm der modernen Auffassung der Kunsttätigkeit „fast anstößig“ dünken soll. Für Nietzsche ist nämlich im frühen Griechentum „der Dichter nur dadurch Dichter [...], dass er von Gestalten sich umringt sieht, die vor ihm leben und handeln und in deren innerstes Wesen er hineinblickt“. Es handelt sich dabei für Nietzsche um eine Verzauberung, in der die „dionysisch erregte Masse“ wie in einem Traum den Gott vor sich sieht, und auch wenn dieses traumhafte Bild unter der Ägide Apollos steht und die Anwesenheit des Gottes auf der Bühne soeben des Mitwirkens des apollinischen Triebs bedarf, behalt das Dionysische in der Gesamtwirkung der tragischen Aufführung die Oberhand, denn die attische Tragödie muss als:

den dionysischen Chor [verstanden werden], der sich immer von neuem wieder in einer apollinischen Bilderwelt entladet. Jene Chorpartien, mit denen die Tragödie durchflochten ist, sind also gewissermaassen der Mutterschooss des ganzen sogenannten Dialogs d.h. der gesammten Bühnenwelt, des eigentlichen Dramas. In mehreren auf einander folgenden Entladungen strahlt dieser Urgrund der Tragödie jene Vision des Dramas aus: die durchaus Traumerscheinung und insofern epischer Natur ist, andererseits aber, als Objectivation eines dionysischen Zustandes, nicht die apollinische Erlösung im Scheine, sondern im Gegentheile das Zerbrechen des Individuums und sein Einswerden mit dem Ursein

³³ Ebda, S. 56.

darstellt. Somit ist das Drama die apollinische Versinnlichung dionysischer Erkenntnisse und Wirkungen und dadurch wie durch eine ungeheure Kluft vom Epos abgeschieden.³⁴

Um seine These zu stützen geht Nietzsche zu der Betrachtung der Sophokleischen und der Aeschylischen Tragödien über, um dieses Mal die unheimliche Seite des „Blickes in's Innere und Schreckliche der Natur“, also in „das Entsetzliche oder Absurde des Seins“ hervorzuheben, das in einer unlösbaren Beziehung zu der dionysischen Erfahrung des Ur-Einen steht. Angesichts dieser „grausigen Nacht“ stellen die „durch ihre apollinische Bestimmtheit und Helligkeit“ charakterisierten Helden Sophokles eine Art Gegenwehr. Ihre sich in dem „bewusste[n] Tichten und Trachten“ manifestierenden apollinischen Züge sind aber zweitrangig gegenüber der etwa in »Oedipus auf Kolonos« von einer „göttlichen Sphäre“ vermittelten Erkenntnis, dass „der Held in seinem rein passiven Verhalten seine höchste Activität erlangt“. Eine solche Passivität ist übrigens im Mythos von Ödipus als Vatersmörder und Gatte seiner Mutter überhaupt wesentlich: als Ausgeliefertsein des Helden an das sich über seine Taten vollziehende Gräuelschicksal, das von Ödipus „dionysischer Weisheit“ untrennbar ist und ein grelles Beispiel der sylenischen Entsetzlichkeit des Daseins abgibt. Ein solcher Hang zum Leiden erklärt dann Nietzsche anhand des Mythos vom Feuerraubs des Prometheus, so wie ihn Aeschylus auf die Bühne gebracht hat. Nietzsche schreibt der Prometheuslegende für „das arische Wesen“ eine ähnliche Funktion zu, wie sie der Sündenfallmythos für das semitische Volk besitzt, betont aber zugleich den Unterschied zwischen dem griechischen Frevel und der jüdischen Sünde. Indem der erste das menschliche Übel aktiv auf sich zieht, zeugt er von der Tatsache, dass „der beschauliche Arier nicht geneigt ist [das Unheil im Wesen der Dinge] wegzudeuteln, [den] Widerspruch im Herzen der Welt“. Näherhin erweist sich der Frevel als Versuch, die Kluft zwischen der menschlichen und der göttlichen Sphäre zu überbrücken und dadurch „über den Bann der Individuation hinauszuschreiten und das e i n e Weltwesen selbst sein zu wollen“. Eine durchaus unapollinische Vorstellung, denn, so Nietzsche:

Apollo will die Einzelwesen gerade dadurch zur Ruhe bringen, dass er Grenzlinien zwischen ihnen zieht und dass er immer wieder an diese als an die heiligsten Weltgesetze mit seinen Forderungen der Selbsterkenntnis und des Maasses erinnert. Damit aber bei dieser apollinischen Tendenz die Form nicht zu ägyptischer Steifigkeit und Kälte erstarre, damit nicht unter dem Bemühen, der einzelnen Welle ihre Bahn und ihr Bereich vorzuschreiben, die Bewegung des ganzen See's ersterbe, zerstörte von Zeit zu Zeit wieder die hohe Fluth des Dionysischen alle jene kleinen Zirkel, in die der einseitig apollinische

³⁴ Ebda, S. 62.

»Wille« das Hellenenthum zu bannen suchte. Jene plötzlich anschwellende Fluth des Dionysischen nimmt dann die einzelnen kleinen Wellenberge der Individuen auf ihren Rücken, wie der Bruder des Prometheus, der Titan Atlas, die Erde. Dieser titanische Drang, gleichsam der Atlas aller Einzelnen zu werden und sie mit breitem Rücken höher und höher, weiter und weiter zu tragen, ist das Gemeinsame zwischen dem Prometheischen und dem Dionysischen.³⁵

Die darauffolgende Anerkennung der Rolle von Apollo in der Tragödie von Aeschylus, die Nietzsche in seinem „tiefen Zuge nach Gerechtigkeit“ zu erblicken meint und aus der er die „zugleich dionysische und apollinische Natur des aeschyleischen Prometheus“ folgert, verfängt nicht wirklich, wenn damit Nietzsche ein Gleichgewicht der zwei Trieben nahelegen will. Denn in der Tragödie hat zwar Apollo die Funktion, „dem Chore seinen dionysischen Zustand durch jene gleichnissartige Erscheinungen“ zu deuten, die die handelnden Helden auf der Bühne sind. In ihr ist aber alles auf die Überwindung der apollinischen Individuation angelegt. Den besten Beweis dafür, dass es sich in der Tragödie um ein unausgewogenes Kraftverhältnis zugunsten des Dionysischen handelt, gibt Nietzsches historische Ansicht ab, dass in der Zeit von Sophokles und Aeschylus „unter dem übermächtigen Einflusse der tragischen Dichtung, [...] die homerischen Mythen von Neuem umgeboren [werden] und in dieser Metempsychose [zeigen], dass inzwischen auch die olympische Cultur von einer noch tieferen Weltbetrachtung besiegt worden ist“.

Auf diese Einsicht in die Logik des geschichtlichen Wandels werden wir zurückkommen, vorerst muss die Tatsache interessieren, dass Nietzsche eine solche Dynamik so liest, dass darin „das frühere Titanenzeitalter nachträglich wieder aus dem Tartarus ans Licht geholt“, und dank der dionysischen Musik den griechischen Mythen die „tiefsinnigste Bedeutsamkeit“ verleiht wurde, ja ihr Untergang erst einmal abgewendet werden konnte. Aus Nietzsches Rekonstruktion entnehmen wird jedoch, dass dieses Wiederblühen des Mythos von kurzer Dauer war, denn „nach diesem letzten Aufglänzen fällt er zusammen“, wobei die Gründe des Eintretens eines solchen Absterbens von Nietzsche nicht angeführt werden. Wir wissen von ihm nur, wer dem tragischen Mythos den Todesstoß versetzt hat, nämlich Euripides, den Nietzsche sofort einen frevelnden nennt, um gleich danach seine „gewaltsame Hände“ des Mordes der Tragödie zu beschuldigen. Denn bei ihr handelt es sich anders als im Falle von anderen Kunstgattungen, die gleichsam von einem natürlichen Tod gestorben sind, von einem Mord, genauer gesagt von einem in Euripides Werk vollendeten Selbstmord. Dies hatte zur unheimlichen Folge, dass während die übrigen antiken Künste durch ihr Ableben einem „schönen

³⁵ Ebda, SS. 70-71.

Nachwuchs“ Raum gegeben haben, die Nachfolgerin der Tragödie, nämlich die neuere attische Komödie, bereits bei ihrer Geburt zwar „die Züge ihrer Mutter [trug], aber dieselben, die jene in ihrem langen Todeskampfe gezeigt hatte“ als ihr wegen Euripides die Luft ausging. Nicht von ungefähr, so Nietzsche, tritt nun an die Stelle des stolzen Hellenen die Figur des Graeculus, unter der er jenen „gutmüthig-verschmitze[n] Haussclave“ versteht, der in den Mittelpunkt der darstellerischen Kunst rückt. Hier betont Nietzsche wie eben dieser Typus des Sklaven mit seiner Heiterkeit das Bild geprägt habe, das das frühe Christentum sich von dem Altertum gemacht und der Nachwelt überliefert hat. Anschließend gibt er dann eine Probe jenes Ansatzes, der seine späteren Arbeiten in stärkerem Maße charakterisieren wird und der darin besteht, die verschiedensten Phänomene einer historischen Epoche in einheitlicher Perspektive zu interpretieren: er drückt seine Verärgerung darüber aus, dass jenes Klischee der griechischen Heiterkeit sich so zäh durch die Jahrhunderte halten konnte,

als ob es nie ein sechstes Jahrhundert mit seiner Geburt der Tragödie, seinen Mysterien, seinen Pythagoras und Heraklit gegeben hätte, ja als ob die Kunstwerke der grossen Zeit gar nicht vorhanden wären, die doch — jedes für sich — aus dem Boden einer solchen greisenhaften und sklavenmässigen Daseinslust und Heiterkeit gar nicht zu erklären sind und auf eine völlig andere Weltbetrachtung als ihren Existenzgrund hinweisen.³⁶

Was für die Antike insgesamt nicht stimmt, erweist sich immerhin unter dieser die einzelnen, für sich genommenen Gebiete übergreifenden Gesamtschau Nietzsches, in Hinblick auf die hier betrachtete Phase teilweise als richtig, wenn auch nicht als das wesentliche Phänomen. Der Graeculus stellt für Nietzsche nämlich nun das Symptom des Sichbehauptens einer neuen Tendenz in der griechischen Kultur, die sich in der Tragödie in dem Versuch ausdrückt, aus ihr „jenes ursprüngliche und allmächtige dionysische Element [...] auszuschneiden und sie rein und neu auf undionysischer Kunst, Sitte und Weltbetrachtung aufzubauen“. Eine solche Tendenz fasst Nietzsche explizit nicht als sich Dursetzen des apollinischen Prinzips über das Dionysische, sondern als Zutage treten eines neuen Gegensatzes, und zwar desjenigen zwischen dem Dionysischen und dem Sokratischen. Hinter Euripides steht für Nietzsche nämlich Sokrates, und der Dramatiker ist gleichsam nur der Vollstrecker auf dem Kunstgebiet einer von Sokrates eingeführten Daseinsauffassung. Bevor wir auf Sokrates zu sprechen kommen, soll es gesagt werden, dass die von Euripides unternommene Veränderungen sich sowohl für die tragische Kunst als auch für die Rolle der Kunst insgesamt im menschlichen Selbstverständnis als verhängnisvoll erweisen. Nietzsche sieht in Euripides neben der dichterischen

³⁶ Ebda, S. 78

Veranlagung eine ausgeprägte kritische Gesinnung am Werk, auf deren Grund er als ein Denker in gleichem Maße wie als ein Dichter zu gelten habe. Diese Disposition ließ ihn vor den Aufführungen seiner Vorgänger ratlos stehen, weil ihm an ihnen viel unverständlich bleiben sollte; vor allem in der aeschyleische Tragödie gewährte er „etwas Incommensurables in jedem Zug und in jeder Linie, eine gewisse täuschende Bestimmtheit und zugleich eine räthselhafte Tiefe, ja Unendlichkeit des Hintergrundes“. Unfähig, seinen Verstand auszusetzen und sich dem Genießen jener Meisterwerke hinzugeben, traf Euripides unter vielen ihm wegen seiner Besonderheit misstrauenden Zeitgenossen „den anderen Zuschauer, der die Tragödie nicht begriff und deshalb nicht achtete“, Sokrates nämlich. Eine solche Begegnung ermunterte ihn, seine eigene Vorstellung der Tragödie zu entwickeln und mit seinen Stücken ins Feld gegen Aeschylus und Sophokles zu ziehen. Da jene von ihm als unerträglich empfundene Unermesslichkeit in der tragischen Darstellung aus dem in ihr beherrschenden dionysischen Element entsprang, machte er sich mit aller Kraft daran, es aus ihr zu eliminieren und seine Dramen „allein auf das Apollinische zu gründen“. Was dabei herauskam war aber weder Tragödie noch Drama nach dem apollinischen Ideal: Euripides versuchte, auf dem Terrain des Epos eine „tragische Wirkung“ zu erzielen, auf dieser Weise aber missbrauchte er es, weil eine solche Wirkung nur „aus dem Geburtschoosse der Musik“ möglich gewesen wäre, jener dionysischen Musik, die Euripides „aus dem hellenischen Boden“ ausrotten wollte.

Nach Nietzsche wurde Euripides am Ende seines Lebens von der Unausführbarkeit seines Vorhabens gewahr, aber die dahinterstehende Disposition, die als „sokratische Tendenz“ bezeichnet wird, hatte allerdings trotz des späteren Einlenkens des Dichters in der griechischen Kultur bereits gesiegt. Deswegen weitet Nietzsche nun seinen Blick von der Tragödie hin zu anderen Erscheinungen dieser Phase der griechischen Antike, um deren Zusammengehörigkeit hervortreten zu lassen. Dabei macht er anhand des die Weisheit Sokrates betreffenden berühmten delphischen Orakelspruches als einen wesentlichen Zug dieser Periode eine „neue und unerhörte Hochschätzung des Wissens und der Einsicht“ aus. Diese habe angefangen, sich bei Sophokles abzuzeichnen, der seine Überlegenheit über Aeschylus damit begründete, dass was dieser unbewusst machte er aus voller Einsicht tue. Dieselbe Verehrung der bewussten Einsicht zu Nachteil des Instinkts tritt für Nietzsche in den Dialogen Platons zutage, sowohl in der platonische Polemik gegen die Dichtung als auch in der Darstellung des mit seinen Mitbürgern debattierenden Sokrates, der ihnen eben eine mangelnde Einsicht über ihren jeweiligen Tätigkeiten vorwirft. Zusammenfassend kann Nietzsche dann von einer in jener Zeit sich durchsetzenden „Aufklärung“ sprechen, der „die alte marathonische vierschrotige Tüchtigkeit“ zum

Opfer gefallen sei. Einer solchen Entwicklung steht Nietzsche natürlich recht kritisch gegenüber: gegen Sokrates verteidigt er „die Macht des Wahns“, den er als eine kreative „instinctive Weisheit“ ansieht. Indem er sich auf das „Dämonion des Sokrates“ bezieht, stellt Nietzsche bei ihm eine auffällige Verkehrung des normalen Verhältnisses zwischen Instinkt und Bewusstsein fest:

In besonderen Lagen, in denen sein ungeheurer Verstand in's Schwanken gerieth, gewann [Sokrates] einen festen Anhalt durch eine in solchen Momenten sich äussernde göttliche Stimme. Diese Stimme m a h n t , wenn sie kommt, immer a b . Die instinctive Weisheit zeigt sich bei dieser gänzlich abnormen Natur nur, um dem bewussten Erkennen hier und da h i n d e r n d entgegenzutreten. Während doch bei allen productiven Menschen der Instinct gerade die schöpferisch-affirmative Kraft ist, und das Bewusstsein kritisch und abmahnd sich gebärdet: wird bei Sokrates der Instinct zum Kritiker, das Bewusstsein zum Schöpfer — eine wahre Monstrosität per defectum! Und zwar nehmen wir hier einen monstrosen defectus jeder mystischen Anlage wahr, so dass Sokrates als der spezifische N i c h t - M y s t i k e r zu bezeichnen wäre, in dem die logische Natur durch eine Superfötation eben so excessiv entwickelt ist wie im Mystiker jene instinctive Weisheit.³⁷

Aus Nietzsches Erzählung können wir folgern, dass eine so seltene und seltsame Figur wohl nicht so einen Umbruch in der griechischen Kultur hätte bewirken können, wenn einige Umstände ihm dabei nicht geholfen hätten: darunter natürlich die zündende Begegnung mit Euripides, der die sokratische Sentenz „nur der Wissende ist tugendhaft“ in die künstlerische Maxime übersetzte, nach der „alles verständig sein [muss], um schön zu sein“. Darunter aber auch die Wahl seiner Richter, ihn statt einfach zu verbannen zum Tode zu verurteilen: durch die Weise, auf der er dem Tod furchtlos entgegenging, bekräftigte Sokrates in den Augen der „edlen griechischen Jugend“ seine Weltbetrachtung und wurde erst recht ihr Ideal. Und vor allem war einer dieser jungen Hellenen, nämlich Plato, der die sokratische Daseinsauffassung zur dauerhaften Nachwirkung verhalf. Hierzu musste er seiner poetischen Veranlagung Gewalt antun und „seine Dichtungen verbrennen, um Schüler des Sokrates werden zu können“. Seine Dialoge legen allerdings Zeugnis dafür ab, dass sein angeborenes Talent zu mächtig war, um sich mit dem ihm auferlegten Schweigen abzufinden, und Plato am Ende eine Kunstform geschaffen hat, die viel näher an den von ihm mit Sokrates abgelehnten Kunstformen stand, als es ihm lieb gewesen wäre. Dementsprechend fällt Nietzsches Urteil über ihn milderer im Vergleich zu demjenigen über dessen Meister aus, und in einem schönen Bild beschreibt Nietzsche den Platonischen Dialog als den „Kahn, auf dem sich die schiffbrüchige ältere Poesie

³⁷ Ebda, S. 90.

samt allen ihren Kindern rettete: auf einen engen Raum zusammengedrängt und dem einen Steuermann Sokrates ängstlich unterthänig führen sie jetzt in eine neue Welt hinein, die an dem phantastischen Bilde dieses Aufzugs sich nie satt sehen konnte“. Diese neue Welt ist diejenige des modernen Menschen, und mit einem kurzen Schlenker weist Nietzsche darauf hin, dass der platonische Dialog das Vorbild des Romans abgegeben hat: Auch in ihm kann das poetische Element nur eine untergeordnete Existenz führen, denn hier wie dort „überwächst der p h i l o s o p h i s c h e G e d a n k e die Kunst und zwingt sie zu einem engen Sich-Anklammern an den Stamm der Dialektik. In dem logischen Schematismus hat sich die apollinische Tendenz verpuppt“. Mit diesem letzten Satz deutet Nietzsche an, dass es im Sokratismus für das Apollinische um einiges besser bestellt als für das Dionysische ist, welche letzteres mit dem der Dialektik wesentlichen Optimismus völlig unvereinbar sei. Damit sind wir auf den Tod der Tragödie zurückgeführt, der von den sokratischen Sätzen „»Tugend ist Wissen; es wird nur gesündigt aus Unwissenheit; der Tugendhafte ist der Glückliche«“ besiegelt wird: in der an diesen Prinzipien sich orientierenden Bühnenwelt hat der Chor als ursprünglicher dionysischer Element keinen Platz mehr. Die Verrückung seiner Position in der Darstellung zugunsten des dialektischen Helden kommt seiner Vernichtung gleich, und mit dieser ist die Tragödie erledigt.

Am Ende des 14. Kapitels fragt sich Nietzsche jedoch, ob der Sieg der Sokratismus als ein endgültiger aufzufassen sei, und erinnert an jene Stelle im platonischen Phaidon, in der Sokrates seinen Freunden von einem ihm wiederkehrenden Traum erzählt, in dem er daran gemahnt wurde, Musik zu treiben. Während er früher immer geglaubt hatte, mit seiner philosophischen Lebensweise jenem Gebot bereits zu genügen, entscheidet sich Sokrates jetzt in Kerker dafür, wirklich zu musizieren, und zwar „gemeine populäre Musik“. Nietzsche interpretiert diese Episode als das von Apollo in ihm bewirkte Aufdämmern des Zweifels, dass er Zeit seines Lebens sich an Dionysos versündigt habe und es ratsam sei, sich mit ihm vor dem Tod zu versöhnen. Dieses für Sokrates seltsame Verhalten ist für Nietzsche:

das einzige Zeichen einer Bedenklichkeit über die Grenzen der logischen Natur: vielleicht — so musste er sich fragen — ist das mir Nichtverständliche doch nicht auch sofort das Unverständige? Vielleicht giebt es ein Reich der Weisheit, aus dem der Logiker verbannt ist? Vielleicht ist die Kunst sogar ein nothwendiges Correlativum und Supplement der Wissenschaft?³⁸

³⁸ Ebda, S. 96.

1.3.2.3: Nietzsches Kritik der modernen Wissenschaft

Mit der Gegenüberstellung zwischen Kunst und Wissenschaft, die so pointiert in den vorhergehenden Kapiteln nicht vorgekommen war, leitet Nietzsche zu dem zweiten Teil seiner Schrift über, wo es nicht mehr um die Geburt der Tragödie im klassischen Griechenland geht, sondern um die Aussichten auf ihre Wiedergeburt in der Gegenwart, die Nietzsche als von dem Geist der Wissenschaft dominiert ansieht. Die Rolle Sokrates klärt sich nun nämlich als die des Ahnherrn der modernen Wissenschaft, der eine „vor ihm [Sokrates] unerhörten Daseinsform“ zugrunde liegt, diejenige „des theoretischen Menschen“. Als deren Hauptzug hebt Nietzsche „eine tiefsinnige *W a h n v o r s t e l l u n g [a u s]* , welche zuerst in der Person des Sokrates zur Welt kam, jene[n] unerschütterliche[n] Glaube, dass das Denken, an dem Leitfaden der Causalität, bis in die tiefsten Abgründe des Seins reiche, und dass das Denken das Sein nicht nur zu erkennen, sondern sogar zu *c o r r i g i r e n* im Stande sei.“

In mancher Hinsicht preist Nietzsche die Expansionskraft einer solcher Lebensform, die als universelle Wissensgier sich nach und nach als überindividuelles Unterfangen konstituiert und „ein gemeinsames Netz des Gedankens über den gesamten Erdball“ gespannt hat. Die menschlichen Kräfte, die sie zum Zweck der Erkenntnis gebündelt hat, könnte man sich, so Nietzsche, im Dienst der „egoistischen Ziele der Individuen und Völker“ vorstellen, um sich die positive Abwehrfunktion der theoretischen Sichtweise gegen einen grausamen Zustand der Menschheit vor Augen zu führen, und in diesem Sinne hat die dank ihr von den Griechen erlebte Heiterkeit durchaus etwas auf sich. Wegen dieser propulsiven Logik ist die Wissenschaft aber dazu verurteilt, an ihre Grenzen zu stoßen, was laut Nietzsche in der Gegenwart der Fall ist. Was solche Grenzen betrifft, ist der Text hier nicht überaus deutlich: abgesehen davon, dass sich die Wissenschaft als übersubjektive Anstrengung eine unendliche Aufgabe erweist, wird es festgestellt, dass der theoretische Mensch in seinen wissenschaftlichen Bestrebungen irgendwann „in das Unaufhellbare starrt“. An diesem Punkt soll der die moderne Kultur durchziehende logische Optimismus in eine „tragische Erkenntnis“ umschlagen, die die Kunst wieder auf ihren Platz ruft, sonst könnte sie nicht ertragen werden. Es kündigt sich also nach Nietzsche in der gegenwärtigen historischen Situation ein erneuter Konflikt zwischen der „tragischen Weltbetrachtung“ und der „optimistischen Wissenschaft“ an, von dem er sich erhofft, den Sieg Sokrates über die antike Tragödie rückgängig machen zu können. Die kommende Zeit scheint Nietzsche deshalb eine Zeit der „Übergänge“ zu sein, bevor er aber sich sie auszumalen beginnt, geht er auf den Urgegensatz zwischen Apollo und Dionysos zurück, um die ursprünglichen Hierarchien nochmals zu unterstreichen und den Abweg zu rekapitulieren, den ihr Verhältnis eingeschlagen hat.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Im Anschluss an Schopenhauer wird der Vorrang der Musik über die übrigen Kunstformen aus ihrem „innigen Verhältnis [...] zum wahren Wesen der Dinge“ erklärt, kraft dessen sie den anderen Gattungen eine „erhöhte Bedeutsamkeit“ verleihen kann. Dies geschieht vor allem im tragischen Mythos, in dem die bildlichen Komponenten eine ganz andere Funktion als in der plastischen Kunst bekommen, da aus ihnen die „instinctiv unbewusste dionysische Weisheit spricht“. Während der Maler nach dem Befehl von Apollo die Individuation verherrlicht, lässt die dionysische Kunst den in ihr Eingeweihten „in kurzen Augenblicken das Urwesen selbst“ werden. Was aus der Perspektive der Wissenschaft als das „Unaufhellbare“ Schrecken einjagt, wird hier als Urmutter erfahren: Nietzsche nennt das einen „metaphysischen Trost“, und sieht darin den Kern des tragischen Mythos. Um seine originelle Lektüre zu plausibilisieren, arbeitet er mit einem Instrument, das man mit einem Vorverweis auf Blumenberg die Argumentation der geschichtlichen Latenz nennen könnte: er gibt nämlich zu, „dass die vorhin aufgestellte Bedeutung des tragischen Mythos den griechischen Dichtern, geschweige den griechischen Philosophen, niemals in begrifflicher Deutlichkeit durchsichtig geworden ist“. So sollte es sich erklären lassen, dass die Übermacht der Musik in den Stücken der antiken Tragiker nicht auf Anhieb ersichtlich ist, was den gegenwärtigen Beobachter dazu nötigt, sich diese Übermacht „fast auf gelehrtem Wege rekonstruieren [zu müssen], um etwas von jenem unvergleichlichen Troste zu empfangen, der der wahren Tragödie zu eigen sein muss.“ Dies wird dadurch erschwert, dass nach einer kurzen Blütezeit die dionysische Weltbetrachtung ein untergründiges Dasein geführt und das überkommene Bild der Antike kaum geprägt hat. Ihr langes Schweigen und der Siegeszug des ihr entgegengesetzten wissenschaftlichen Wirklichkeitsverständnisses ist für Nietzsche jedoch kein Grund, um über die Möglichkeit ihres Wiedererwachens zu verzweifeln. Er ist indes sicher, die deutlichsten Anzeichen des baldigen Zusammenbruchs jener auf den wissenschaftlichen Geist sich gründenden „alexandrinischen Kultur“ zu vernehmen, sodass es ihm höchste Zeit scheint, mit deren moderner Gestalt abzurechnen. Im 18. Kapitel setzt Nietzsche »alexandrinisch« mit »sokratisch« gleich, und sieht »unsere ganze moderne Welt« in einer solchen Kultur befangen, denn sie

kennt als Ideal den mit höchsten Erkenntniskräften ausgerüsteten, im Dienste der Wissenschaft arbeitenden *t h e o r e t i s c h e n M e n s c h e n*, dessen Urbild und Stammvater Sokrates ist. Alle unsere Erziehungsmittel haben ursprünglich dieses Ideal im Auge: jede andere Existenz hat sich mühsam nebenbei emporzuringen, als erlaubte, nicht als beabsichtigte Existenz.³⁹

³⁹ Ebda, S. 116.

Man spürt nochmal Nietzsches Bedauern über die Inthronisierung der Wissenschaft als einzige Lebensform, deren anschaulichstes Beispiel er in der Figur von Faust erblickt, der mit seiner Bereitschaft, alles der Wissensgier zu opfern, einem alten Griechen hätte unbegreiflich vorkommen sollen. Gleichzeitig betont Nietzsche den Unterschied zwischen dem Sokrates immer begleitenden Optimismus und der permanenten Unzufriedenheit von Faust mit dem erreichten Wissenserwerb. Eine solche Unzufriedenheit spitzt sich immer mehr in einem Verlorenheitsgefühl angesichts des „weiten wüsten Wissensmeeres“ zu, und erklärt in dem Autor der bekanntesten Version des Fausts, Goethe, die Faszination für Napoleon als Menschen "der Thaten", was Nietzsche als die Suche nach einer alternativen Existenzweise zu dem Exklusivität beanspruchenden theoretischen Selbstverständnis interpretiert. Nicht lange Zeit nach Goethe „haben grosse allgemein angelegte Naturen, mit einer unglaublichen Besonnenheit, das Rüstzeug der Wissenschaft selbst zu benützen gewusst, um die Grenzen und die Bedingtheit des Erkennens überhaupt darzulegen und damit den Anspruch der Wissenschaft auf universale Geltung und universale Zwecke entscheidend zu leugnen“. Der größte Verdienst von diesen Naturen, die etwas weiter als Kant und Schopenhauer namhaft gemacht werden, ist es gezeigt zu haben, dass die anhand des Kausalitätsprinzips funktionierenden Wissenschaft an „das innerste Wesen der Dinge“ nicht heranreichen kann, ja eben dadurch dessen Erfahrbarkeit unmöglich macht. Wenn Nietzsche sagt, mit Kant und Schopenhauer sei die Epoche des wissenschaftlichen Optimismus im Grunde beendet und eine „tragische Cultur“ eingeführt, lässt sich dieser Übergang so lesen, dass eine an die Stelle der Wissenschaft tretende Weisheit die Erkenntnis des Wesens der Dinge in Form eines „Gesamtbilde[s] der Welt“ erzielen kann, und durch den auf dieses Bild gerichteten Blick zu jenem theoretisch unerreichbarem Grund der Wirklichkeit Zugang bekommt. Die mit einer solchen ursprünglichen Schicht gewonnene Vertrautheit ist durchaus mit der antiken musikalischen Erfahrung des Urwesens mitsamt des ihm inhärenten „ewige[n] Leiden[s]“ verwandt, und Nietzsche sieht sie als einer kommenden Generation vorbehalten, deren Merkmal ist, „resolut zu leben“, d.h. den Schrecken der Existenz nicht aus dem Weg zu gehen. Einer solchen Lebensweise gebührt dann der metaphysische Trost, den nur die Tragödie zu spenden imstande ist. Im Vergleich dazu nimmt sich der heutige theoretische Mensch recht dürftig aus, mit dem der Kapitel schließt. Dieser wagt nicht mehr,

sich dem furchtbaren Eisstrome des Daseins anzuvertrauen: ängstlich läuft er am Ufer auf und ab. Er will nichts mehr ganz haben, ganz auch mit aller der natürlichen Grausamkeit der Dinge. Soweit hat ihn das optimistische Betrachten verzärtelt. Dazu fühlt er, wie eine Cultur, die auf dem Princip der

Wissenschaft aufgebaut ist, zu Grunde gehen muss, wenn sie anfängt, u n l o g i s c h zu werden d.h. vor ihren Konsequenzen zurück zu fliehen.⁴⁰

Woher soll aber die neue Tragödie kommen? Aus der aus der Renaissance stammenden gegenwärtigen Opernkultur fürwahr nicht, die Nietzsche für das krasseste Missverständnis der „dionysische[n] Tiefe der Musik“ hält. Ihre idyllische Tendenz gründet auf nichts anderem als auf dem Optimismus der alexandrinischen Kultur, die sich die Anfänge der Menschheit als einen paradiesischen Zustand ausmalt. Mit einer solchen Idee des guten Menschen hatten die Humanisten „gegen die alte kirchliche Vorstellung vom an sich verderbten und verlorenen Menschen“ angekämpft, die Nietzsche wegen ihres Pessimismus als eine vergleichsweise ernstere Betrachtungsweise schätzt. Aus dieser letzten hätten ohnehin die „socialistischen Bewegung der Gegenwart“ nicht entstehen können, deren Forderungen sich eben aus dem Bild des „guten Urmenschen“ speisen. Ihre „paradiesischen Aussichten“ sind meilenentfernt von Nietzsches Vorstellung der künftigen Kultur. Um diese zu umreißen wendet er sich „an die deutsche Musik, wie wir sie vornehmlich in ihrem mächtigen Sonnenlaufe von Bach zu Beethoven, von Beethoven zu Wagner zu verstehen habe“. Hier meint er nämlich „die allersichersten Auspicien“ des „allmähliche[n] Erwachen[s] des dionysischen Geistes in unserer Gegenwart“ zu beobachten, denn die Tatsache, dass sie von den meisten zeitgenössischen Ästhetiker verabscheut wird, erbringt für ihn den besten Beweis ihrer Unzugehörigkeit zu der noch herrschenden alexandrinischen, sokratischen Bildung. Sie ist allerdings keine isolierte Erscheinung, denn, wie Nietzsche erinnert, ist die Kant und Schopenhauer zu verdankenden Vernichtung der „Daseinslust der wissenschaftlichen Sokratik“ von demselben dionysischen Geist inspiriert worden, ja ihre Philosophie könnte man „geradezu als die in Begriffe gefasste dionysische Weisheit bezeichnen“. Hoffnungsvoll kann sich Nietzsche dann fragen:

⁴⁰ Ebda, S. 118. Unter solchen Konsequenzen widmet Nietzsche seine Aufmerksamkeit auf die gesellschaftlichen Folgen des wissenschaftlichen Optimismus. Die sokratische Kultur braucht, wie jede andere, einen Sklavenstand, leugnet aber in ihrem "Glauben an das Erdenglück aller" dessen Notwendigkeit, und geht wegen dieser Selbsttäuschung über die wahre Natur des Daseins ihrer eigenen Vernichtung entgegen. Der Sklavenstand, der doch existiert, fühlt sich nämlich durch die Diskurse über die "Würde des Menschen" endlich legitimiert, die herrschenden Verhältnisse zu stürzen, und er besitzt die Kraft dazu: für Nietzsche gibt es "nichts Furchtbareres als einen barbarischen Sklavenstand, der seine Existenz als ein Unrecht zu betrachten gelernt hat und sich anschickt, nicht nur für sich, sondern für alle Generationen Rache zu nehmen. Wer wagt es, solchen drohenden Stürmen entgegen, sicheren Muthes an unsere blassen und ermüdeten Religionen zu appelliren, die selbst in ihren Fundamenten zu Gelehrtenreligionen entartet sind: so dass der Mythos, die nothwendige Voraussetzung jeder Religion, bereits überall gelähmt ist, und selbst auf diesem Bereich jener optimistische Geist zur Herrschaft gekommen ist, den wir als den Vernichtungskeim unserer Gesellschaft eben bezeichnet haben".

wohin weist uns das Mysterium dieser Einheit zwischen der deutschen Musik und der deutschen Philosophie, wenn nicht auf eine neue Daseinsform, über deren Inhalt wir uns nur aus hellenischen Analogien ahnend unterrichten können?⁴¹

An dieser Stelle erweist sich, wie die vorgehenden historischen Erörterungen hier ihren Brennpunkt haben: die Rekonstruktion des Übergangs von dem tragischen zu dem alexandrinischen Zeitalter hat ihren Wert gerade darin, dass sie dem gegenwärtigen Menschen Orientierung bieten kann in einer Umbruchsphase, die jedoch eine umgekehrte Richtung als in der Antike weist: es steht nämlich eine neue tragische Epoche bevor und die größte Gefahr wäre „weder zu wissen, woher sie kommt, noch uns deuten zu können, wohin sie will“.

Von den Griechen lernen: nach der Meinung des enttäuschten Philologen nicht gerade die Sache der zeitgenössischen Altertumsstudien, nachdem hier Figuren wie Winckelmann einen Anfang gemacht hatten. Um eine solche nützliche Orientierungsfunktion für die Gegenwart leisten zu können, was eine lebendige Aneignung der griechischen Antike voraussetzen würde, ist die heutige historische Bildung zu sehr in der sokratisch-alexandrinischen Weltbetrachtung verfangen. Sie ahnt, dass die Erweckung des Sinnes für die wahre Kunst, die nur eine dionysische sein kann, ihren Untergang bedeuten würde. Die Resistenz der Gelehrten ist für Nietzsche aber kein Grund zur Sorge, denn die Tragödie fängt an, wieder zu tönen, und selbst jene Resistenz zu brechen:

Aber wie verändert sich plötzlich jene eben so düster geschilderte Wildniss unserer ermüdeten Cultur, wenn sie der dionysische Zauber berührt! Ein Sturmwind packt alles Abgelebte, Morsche, Zerbrochne, Verkümmerte, hüllt es wirbelnd in eine rothe Staubwolke und trägt es wie ein Geier in die Lüfte. Verwirrt suchen unsere Blicke nach dem Entschwundenen: denn was sie sehen, ist wie aus einer Versenkung an's goldne Licht gestiegen, so voll und grün, so üppig lebendig, so sehnsuchtsvoll unermesslich. Die Tragödie sitzt inmitten dieses Ueberflusses an Leben, Leid und Lust, in erhabener Entzückung, sie horcht einem fernen schwermüthigen Gesange — er erzählt von den Müttern des Seins, deren Namen lauten: Wahn, Wille, Wehe. — Ja, meine Freunde, glaubt mit mir an das dionysische Leben und an die Wiedergeburt der Tragödie. Die Zeit des sokratischen Menschen ist vorüber.⁴²

Was die bevorstehende Zeit bringen soll, ist konsequent aus einem erneuten Streifzug im Wesen der antiken Tragödie zu erschließen, in dem Nietzsche auf die Ursprünglichkeit der Wirklichkeitserfahrung insistiert, die sie dem Individuum eröffnet. Sie besteht aus einem Wechselspiel

⁴¹ Ebda, S. 128.

⁴² Ebda, S.

von Annäherung und Distanzierung an den „Abgrund der Dinge“, die von Dionysos und Apollo symbolisiert werden: in der Erregung durch die dionysische Musik hat der Mensch die Möglichkeit, sein Ohr „gleichsam an die Herzkammer des Weltwillens“ zu legen, wird aber zugleich von dessen Mächtigkeit durch die apollinische Komponente des Mythos entlastet, die ihn davor bewahrt, in den Abgrund zu fallen. Nietzsche achtet aber darauf, immer wieder zu unterstreichen, dass die von Apollo im Drama bewirkte „Erlösung im Scheine“ nicht als Endpunkt aufgefasst werden soll, weil die beschriebene Dynamik nie zum Stillstand zu bringen ist. Darum beeilt er sich zu erklären, dass

in dem allerwesentlichsten Punkte [...] jene apollinische Täuschung durchgebrochen und vernichtet [ist] [...]. In der Gesamtwirkung der Tragödie erlangt das Dionysische wieder das Uebergewicht; sie schliesst mit einem Klange, der niemals von dem Reiche der apollinischen Kunst her tönen könnte. Und damit erweist sich die apollinische Täuschung als das, was sie ist, als die während der Dauer der Tragödie anhaltende Umschleierung der eigentlichen dionysischen Wirkung: die doch so mächtig ist, am Schluss das apollinische Drama selbst in eine Sphäre zu drängen, wo es mit dionysischer Weisheit zu reden beginnt und wo es sich selbst und seine apollinische Sichtbarkeit verneint. So wäre wirklich das schwierige Verhältniss des Apollinischen und des Dionysischen in der Tragödie durch einen Bruderbund beider Gottheiten zu symbolisiren: Dionysus redet die Sprache des Apollo, Apollo aber schliesslich die Sprache des Dionysus: womit das höchste Ziel der Tragödie und der Kunst überhaupt erreicht ist.⁴³

Kein Wunder, wenn die modernen Vertreter der Ästhetik zu dieser einzig ästhetisch zu nennenden Lesart der antiken Tragödie nicht durchdringen können. Bereits Aristoteles zeigt seine volle Zugehörigkeit zu der sokratischen Kultur, indem er die tragische Wirkung auf die sittliche Belehrung reduziert. Die Verselbständigung des apollinischen Moments in der Tragödie und im Selbstverständnis des Menschen hat zum „Verlust des Mythos, [...] der mythischen Heimat, des mythischen Mutterschoosses“ geführt, dessen Resultat die gegenwärtige unproduktive Kultur ist, die Nietzsche nicht aufhört zu kritisieren. Aus seiner historischen Erzählung ist jedoch nicht deutlich zu entnehmen, ob es sich in der europäischen Geschichte seit Sokrates um einen einzigen Verfallsprozess handelt, oder ob er einzelne Phasen von seinem negativen Urteil ausnimmt. Obwohl Nietzsche in seiner Schrift oft den Eindruck wecken zu wollen scheint, der Sokratismus habe die Totalität unserer Kultur geprägt, ist die zweite Möglichkeit die plausibelste: zum einen ist wiederholt von den Mysterien als den Rettungsvehikeln der dionysischen Weisheit bis zum heutigen Zeitpunkt

⁴³ Ebda, S.

die Rede. Zum anderen datiert Nietzsche etwas unerwartet am Ende des 23. Kapitel das Wiederaufleben einer dem Leichtsinns des Graeculus ähnlichen Denkweise „seit der Wiedererweckung des alexandrinisch-römischen Alterthums im fünfzehnten Jahrhundert, nach einem langen schwer zu beschreibenden Zwischenacte“. Diese lange Periode fällt mit dem christlichen Mittelalter zusammen, und wenn man an Nietzsches oben erwähnte relative Hochschätzung des Pessimismus der alten Kirche im Vergleich zu den naiven Vorstellungen der Humanisten erinnert, kann man wohl sagen, dass der Sokratismus nicht im gesamten Verlauf der abendländischen Geschichte alleinbeherrschend gewesen ist. Noch in den letzten Seiten wird außerdem das Wiedererwecken der Tragödie auf die deutsche Reformation antizipiert, die als „der erste dionysische Lockruf“ präsentiert wird. Auf dieser Weise gewinnt Nietzsches Darstellung zum Schluss einige Nuancen. Dies macht einen Vergleich mit Foucault und Blumenberg besonders interessant, weil in ihren frühen historischen Kritiken der modernen Rationalität das Mittelalter eine wichtige Rolle spielt. Wenn auch beide Autoren sich jeweils an andere Aspekte und Protagonisten dieser langen Epoche wenden, gilt sie ihnen wie Nietzsche als Zeitraum, in dem das wissenschaftliche Selbstverständnis obwohl bereits entwickelt sich noch nicht als alleinbeherrschend durchzusetzen vermochte.

1.3.3.: Foucault: das geschichtliche Verhältnis zwischen Vernunft und Unvernunft

1.3.3.1: Spätmittelalter und Renaissance

Fangen wir mit Foucault an, der in *Wahnsinn und Gesellschaft* gleichsam jene Reise in die Hölle selbst unternimmt, die er 1954 in seinem Artikel der Psychologie zu ihrer Rettung empfohlen hatte. In diesem Werk arbeitet er wie schon gesehen mit dem Begriff des Dionysischen, und obwohl er seine Rekonstruktion nicht mit der griechischen Antike, sondern mit dem Übergang vom Mittelalter zur Renaissance beginnt, knüpft Foucault schon in dem Vorwort an Nietzsche an. Dabei hat er zwar vor allem den Nietzsche des psychischen Zusammenbruchs im Sinne. Der Verweis auf Sokrates und auf die Art und Weise, wie dieser durch seine Dialektik der *hybris* seiner Kontrahenten Widerpart hielt, deutet aber darauf hin, dass es in *Wahnsinn und Gesellschaft* um denselben, die ganze abendländische Geschichte durchziehenden Gegensatz wie in der *Geburt der Tragödie* geht. Dabei figuriert Nietzsche als einer der Protagonisten einer solchen Geschichte. Zunächst konzentriert sich Foucault aber, wie gesagt, auf den Moment, in dem dieser Gegensatz sich als Opposition zwischen Vernunft und Wahnsinn abzuzeichnen beginnt.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Dies geschieht am Ende des Mittelalters, als die bis dato die Ängste der Menschen auf sich ziehende Lepra durch die auf die Betroffene gerichtete Ausschlussmaßnahme erfolgreich eingedämmt und fast ausgerottet wird. Dem Verschwinden der Krankheit entspricht nicht dasjenige der Ausschlussmechanismen, die oft die Form eines Rituals hatten und eine starke symbolische Komponente besaßen. Diese suchten sich nach Foucault ein neues Objekt, finden es aber nicht in den damals zunehmenden Geschlechtskranken, sondern in dem Wahnsinn, „der erst nach einer fast zwei Jahrhunderte währenden Latenzzeit die Rolle der Lepra als Heimsuchung in den Ängsten der Menschen übernimmt und gleich ihr Reaktionen der Trennung, des Ausschlusses und der Reinigung hervorruft, die sich jedoch ganz klar mit ihr verbinden“.⁴⁴ Davon zeugt nach Foucault das in der Fantasie der Renaissance sehr verbreitete Bild des *Narrenschiffs*, ein literarisches Motiv, das Anknüpfungspunkte in der Wirklichkeit durchaus hatte: es war nämlich nicht unüblich, dass um die herumlaufenden Irren loszuwerden die Gemeinde sie an Schiffern anvertrauten, die die Kranken dann oft am nächsten Ort wieder absetzten, sodass insbesondere Handelszentren mit einer starken Konzentration von Wahnsinnigen zu tun bekamen. Für diejenigen Städte, die sich von ihnen befreiten, lässt sich die Vertreibung zu Wasser laut Foucault nicht nur mit dem „Aspekt gesellschaftlicher Nützlichkeit“ erklären, denn eigentlich hatten viele dieser Städte die Möglichkeit, die Geisteskranken unterzubringen, und sie taten es auch in bestimmten Fällen. Vielmehr gehorcht dieser Brauch dem Bedürfnis einer menschlichen Gruppe, eine „rigorose Trennung“ zwischen sich und etwas zu vollziehen, das als radikal Andere verstanden wird. In diesem Sinne wurde den Wahnsinn ins Meer als in die Schwelle verwiesen, diesseits deren eine Gesellschaft sich ihrer Identität zu vergewissern versuchte, freilich ohne die endgültige Sicherheit erreichen zu können, dass nichts oder niemand aus dem Meer komme und diese Identität bedrohe. Die Verbreitung des Topos des Narrenschiffs ist ein Zeichen dafür, dass eine solche Bedrohung in den europäischen Gesellschaften zu einem bestimmten Zeitpunkt sehr stark empfunden wurde. Das Bild steht für „eine große Unruhe, [...] die plötzlich, gegen Ende des Mittelalters am Horizont der europäischen Kultur aufsteigt. Der Wahnsinn und der Wahnsinnige werden bedeutendere Gestalten in ihrer Doppeldeutigkeit: Drohung und Verlächen, schwindelerregende Unvernunft der Welt und unbedeutende Lächerlichkeit des Menschen“.⁴⁵ Eine derartige Unruhe wurde bis in die zweite Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts vom Thema des Todes zum Ausdruck gebracht, wobei die verschiedenen Totentänze das Ende des Menschen und der Zeiten

⁴⁴ Foucault, Michel *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 25.

⁴⁵ Ebda, S. 31.

anschaulich beschworen. Am Ende des Jahrhunderts ersetzt plötzlich der Wahnsinn den Tod als Figur für die „Nichtigkeit der Existenz“, in ihm wird aber „diese Nichtigkeit [...] nicht mehr als äußere endgültige Grenze, die Drohung und Abschluß zugleich ist, anerkannt. Sie wird vom Inneren her verstanden als die fortgesetzte und konstante Form der Existenz“.⁴⁶ Als Beispiele dieser Ersetzung „des Todesthemas, durch das des Wahnsinns“, die, so Foucault, „keinen Bruch, sondern eher eine Torsion innerhalb der gleichen ängstlichen Unruhe“ darstellt, werden *Das Lob der Torheit* des Erasmus und Sebastian Brants *Narrenschiff* für die Literatur, das gleichnamige Gemälde von Hieronymus Bosch für die Malerei angeführt. Nur die bildliche Kunst erweist sich für Foucault aber dem tragischen Aspekt des Wahnsinns völlig gewachsen, das in der radikalen Anerkennung jener Nichtigkeit der Existenz besteht, von der gerade die Rede war. In der Explosion der Bedeutungen von Figuren wie derjenigen des Gryllos und anderer phantastischen Tiere bemächtigt sich der Wahnsinn der ganzen Welt, von dieser wird jede Vernünftigkeit ausgelöscht. Diese Bilder kündigen „die Herrschaft Satans und das Ende der Welt“ an, exemplarisch sind in diesem Sinne die apokalyptischen Visionen eines Albrecht Dürers, von denen der Mensch in seiner Totalität ergriffen wird. Nicht so in den zeitgenössischen „literarischen, philosophischen, moralischen“ Darstellungen des Wahnsinns, wo dieser zwar den Vorrang unter den Lastern bekommt, „dieser Königtum“ allerdings „wenig gemeinsam mit der dunklen Herrschaft [hat], [...] die den Wahnsinn mit den großen tragischen Kräften der Welt verbindet“. In diesem Kontext stellt er vor allem den Irrtum dar, dem der Mensch wegen seiner Schwäche, seines Hanges zur Illusion und der Anmaßung des Wissensbesitzes immer verfallen kann, der auf dem Weg zum wahren Wissen jedoch letztendlich leicht zu überwinden ist, was der Grund dafür ist, dass über ihn gelacht werden kann. Um den Unterschied zwischen der malerischen und der literarischen Erfahrung des Wahnsinns auf den Punkt zu bringen schreibt Foucault:

Während Bosch, Bruegel und Dürer sehr irdische Betrachter und in den Wahnsinn, den sie um sich herum aufsteigen sahen, verwickelt sind, nimmt Erasmus ihn aus genügender Entfernung wahr, um außer Gefahr zu sein. [...] Der Wahnsinn ist nicht länger die vertraute Fremdheit der Welt, er ist nur noch ein wohlbekanntes Schauspiel für einen fremden Betrachter, nicht mehr die Gestalt des *Kosmos*, sondern ein Charakterzug des *Aevum*.⁴⁷

⁴⁶ Ebda, S. 34.

⁴⁷ Ebda, S. 46.

Foucault räumt zwar ein, dass es insbesondere am Anfang zwischen diesen zwei Erfahrungsmodi keine klare Demarkationslinie besteht, und sowie man einerseits in der Literatur das Thema des Weltendes finden kann, so erfüllen andererseits die Abbildungen des Wahnsinns durchaus auch eine moralische Funktion. Und doch entfernen sich diese Sphären zunehmend voneinander und lassen die Trennung zwischen einer *tragischen* und einer *kritischen* Erfahrung des Wahnsinns immer deutlicher zutage treten. In der ersten kann der Wahnsinn seine bedrohliche Kraft entfalten, in den Bildern von Bosch, Bruegel, Dürer sieht man den Menschen und die ganze Welt ihm ausgeliefert. Für die andere erreicht das Narrenschiff am Ende einer langen Odyssee den Hafen des Wissens, hier wechselt der Wahnsinn „die Skala“, der Mensch trägt ihn zwar in seinem Herzen, und kann von ihm verwirrt werden, aber schon durch die Tatsache, dass der „Blick des Weisen“ den Wahnsinn zum Objekt machen kann, ist dieser unweigerlich entwaffnet. Die Balance zwischen tragischem und kritischem Bewusstsein hält für Foucault nicht lange, weil die Renaissance „in immer stärkerem Maße“ das zweite Element des Systems privilegiert, sodass am Ende des sechszehnten Jahrhunderts die tragische Einstellung zum Wahnsinn aus dem menschlichen Selbstverständnis fast verdrängt ist. Diesbezüglich zitiert er Artaud, der in *Vie et mort de Satan le Feu* schreibt:

Mit einer Wirklichkeit, die ihre vielleicht übermenschlichen, aber natürlichen Gesetze hatte, hat die Renaissance des sechszehnten Jahrhunderts gebrochen; und der Humanismus der Renaissance war keine Vergrößerung des Menschen, sondern bedeutete seine Herabsetzung.⁴⁸

Dieses Urteil erinnert an Nietzsches Kritik an die von den Humanisten gehegte Idee des guten Menschen, die sie dem pessimistischen Bild der mittelalterlichen Kirche entgegenstellten. Nicht von ungefähr nennt Foucault des Öfteren Nietzsche und den französischen Dramatiker nebeneinander. Davon aber später mehr. Vorerst muss betont werden, dass er sich mit den genannten Autoren einig ist, dieses Geschehen als Verlust zu interpretieren, weil er den von der tragischen Erfahrung des Wahnsinns freigesetzten Einblick in die Nichtigkeit der Existenz als einen angemessenen Zugang zu deren tiefsten Wahrheit fasst. Wir haben gesehen, dass Nietzsche auf die christliche Weltbetrachtung in der *Geburt der Tragödie* nicht wirklich eingeht und sich darauf beschränkt, sie als Kontrastfolie für die von ihm angeprangerten Ideale der Renaissance zu skizzieren. Foucault schildert indes die allmähliche Vertreibung des tragischen Verständnisses des Wahnsinns im christlichen Denken. Dabei bezieht er sich allerdings auf eine spätere Phase seiner Entwicklung als diejenige, die Nietzsche anscheinend im Blick hat: er konzentriert sich auf das im sechszehnten Jahrhundert wiederbelebte

⁴⁸ Artaud, Antonin, *Vie et mort de Satan le Feu*, Paris 1949, zit in: Foucault, Michel, *Wahnsinn und Gesellschaft*. S. 50.

Thema der menschlichen und der göttlichen Weisheit, die sich einander gegenübergestellt als Wahnsinn ausnehmen, sowie auf die große Aufmerksamkeit, die damals die Stelle des zweiten Briefs des Paulus an die Korinther genießt, in der es heißt: „ich rede töricht; ich bins wohl mehr (als sie)“. Nach Foucault sprechen diese Befunde nur scheinbar zugunsten einer größeren Bedeutung des Wahnsinns in der christlichen Weltbetrachtung jener Zeit: zwar ist für diese der „Wahnsinn [...] auch [...] Verzicht auf die Welt, ist auch die vollständige Hingabe an dunklen Willen Gottes, ist auch jene Suche, deren Endpunkt man nicht kennt, und dies sind alte, den Mystikern vertrauten Themen“. Demnach kann für diese noch mittelalterliche Beziehung zum Heiligen nicht eine Trennung zwischen Vernunft und Unvernunft wie diejenige vermutet werden, die Descartes vornehmen wird. Und doch wird der immer wieder hervortretende Wahnsinn in die große Vernunft Gottes reabsorbiert und somit in seiner Bedrohlichkeit aufgefangen. Mit anderen Worten, er ist noch nicht der vom klassischen Zeitalter zum Schweigen verurteilte Wahnsinn, aber er wird nicht mehr in seiner Tragik ausgehalten. Für Foucault wird

unter dem starken Einfluß des christlichen Denkens, die große Gefahr, die das fünfzehnte Jahrhundert hatte aufsteigen sehen, beschworen. Der Wahnsinn ist keine stumme Macht, die die Welt zum Platzen bringt und phantastischen Blendwerk enthüllt; er enthüllt im Aufbrechen der Zeiten nicht die Gewalttaten der Bestialität oder den großen Kampf zwischen Wissen und Verbot. Er ist in den unbestimmten Zyklus eingebaut, der ihn an der Vernunft bindet. Beide bestätigen und verneinen sich gegenseitig. Der Wahnsinn besteht nicht mehr losgelöst in der Nacht der Welt: er besteht nur durch eine Relativität zur Vernunft, die sie sich gegenseitig vernichten läßt, indem sie sie einander retten läßt.⁴⁹

Auf dieser Linie liegt für Foucault die „Arbeit, die mit Erasmus begonnen hat“, die er als eine Anerkennung der „Stadtrechte“ des Wahnsinns als untergeordnete Größe innerhalb einer Vernunft deutet, die sich dadurch vor ihm stärkerer schützt, als wenn sie gegen ihn offen kämpfen würde.

1.3.3.2: Die restriktive Wende des klassischen Zeitalters

Ein noch stärkeres Bedürfnis nach Schutz gegen den Wahnsinn prägt in Foucaults Erzählung das Denken von Descartes, dem eine kurze aber bedeutende und bekannte Stelle im zweiten Kapitel von *Wahnsinn und Gesellschaft* gewidmet ist. Der Autor der *Meditationen* habe nach Foucault durch seine

⁴⁹ Ebda, S. 54-55.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Geste der Abwehr des Wahnsinns die abendländische Rationalität langfristig geprägt. Obwohl von dem kritischen Bewusstsein des Wahnsinns vorbereitet, das in Renaissance überhandgenommen hatte, stellt eine solche Geste für Foucault einen Einschnitt dar, der den Anfang einer neuen Epoche markiert. Diese Zäsur konnte man damit wiedergeben, dass Descartes im Unterschied zu Erasmus über den Wahnsinn nicht einmal zu lachen bereit ist, weil er in ihm nur eine Bedrohung für das rationale Selbstverständnis des Menschen sieht, was ihn dazu bringt, den Wahnsinn aus dem philosophischen Diskurs zu verbannen. Um die Dringlichkeit dieser Abwehr bei Descartes nachzuweisen, unterstreicht Foucault die Tatsache, dass während Descartes in seinem Weg des Zweifels die Möglichkeit des Traumes und der Täuschung durch einen bösen Geist in der Überzeugung einräumt, ihnen im Laufe der denkerischen Übungen entkommen zu können, es sich im Fall des Wahnsinns anders verhält: er wird zwar in Betracht gezogen, die Möglichkeit der Verwicklung in ihm wird aber sofort als Absurdität abgetan. Dies deutet für Foucault darauf hin, dass Descartes den Wahnsinn als die größte Gefahr empfunden haben soll, „die die Beziehungen der Subjektivität und der Wahrheit [hätte] kompromittieren [können]“ und daher aus dem Bereich des Denkens ohne weiteres auszuschließen war. Für Foucault ist mit Descartes

eine Trennungslinie gezogen worden, die die der Renaissance so vertraute Erfahrung mit einer unvernünftigen Vernunft und einer vernünftigen Vernunft unmöglich machen wird. Zwischen Montaigne und Descartes ist etwas wie das Heraufkommen einer *Ratio* geschehen. Es fehlt aber daran, daß die Geschichte einer *Ratio* wie der der abendländischen Welt sich in dem Fortschritt eines »Rationalismus« erschöpft; zu einem ebenso großen, vielleicht geheimen Teil besteht sie aus jener Bewegung, durch die die Unvernunft sich in unseren Boden gegraben hat, um wahrscheinlich darin zu verschwinden, um aber Wurzel zu fassen.⁵⁰

Diese restriktive Wende im philosophischen Umgang mit dem Wahnsinn spiegelt sich nach Foucault in den sozialen Entwicklungen der Zeit wider. Die von ihm gezogene Parallele zeigt, dass er ähnlich wie Nietzsche bereits in seinem Erstling dazu neigt, die verschiedenen Aspekte einer Epoche in ihrem Zusammenhang zu betrachten, obwohl hier keine einheitlichen epochalen Strukturen wie in der *Ordnung der Dinge* angestrebt werden. Im Vergleich zu dem Werk von 1966 macht sich hier ein größeres Bedürfnis nach historischer Differenzierung bemerkbar, und Foucault führt mehrmals Befunde für widerstrebende Motive zu den von ihm ausgemachten Haupttendenzen einer Epoche an. In diesem Fall allerdings signalisiert Foucault im siebzehnten Jahrhundert die Entstehung von großen

⁵⁰ Ebda, S. 71.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Internierungshäusern, und stellt zwischen ihnen und den Narrenschiffen der vorhergehenden Epoche dieselbe Differenz als zwischen der Einstellung Pascals und derjenigen Descartes zum Wahnsinn fest: im Unterschied zur Gesellschaft des fünfzehnten Jahrhunderts, die zwar durch die Vertreibung zu Wasser die Wahnsinnige loszuwerden trachtete, wenn diese aber ans Land kamen sich auch zur Gastlichkeit bereit zeigte, stehen in der Gesellschaft der Klassik Einrichtungen wie der 1656 gegründete Hôpital général in Paris für deren Verweigerung, sich mit dem Wahnsinn auch auf minimaler Weise einzulassen. Dieser löst sich in dieser Zeit in dem allgemeineren Begriff der Unvernunft auf, der neben den Geisteskranken andere asoziale Typen wie Prostituierte Homosexuelle und Libertins umfasst, die nun auch interniert werden. Der staatlichen Repression des Wahns und den mit ihr verbundenen wirtschaftlichen und moralischen Überlegungen widmet Foucault einen großen Raum: die Mannigfaltigkeit seiner Bezüge und der Reichtum seiner Analyse können hier nicht wiedergegeben werden; was für unseren Kontext wichtig ist: Foucault ist in seinem historischen Streifzug ständig darum bemüht, der gängigen Darstellung des Umgangs mit dem Wahnsinn als einen Fortschritt im Sinne einer immer humaneren Behandlung der Irren zu widersprechen, um im Gegensatz dazu insbesondere die „Schattenseiten der Aufklärung“ und ihre „herrschaftsverhaftete Dialektik“ ans Licht zu bringen, wie Ulrich Brieler bemerkt.⁵¹ Das kommt in Foucaults These zutage, dass die Internierung keineswegs von einer medizinischen Sorge um die Patienten, sondern von ökonomischen Kalkülen motiviert wurde, da die Insassen dort zu arbeiten gezwungen waren. Foucault unterstellt dem klassischen Zeitalter, es „habe den Wahnsinn aus der Vertrautheit mit der Welt gerissen und einem neuen Kalkül der sozialen Desintegration unterworfen“.⁵²

1.3.3.3: Die moderne Rationalität und ihre Sprengung

Seine polemische Absicht gegen den Mythos des zunehmend humaneren Umgangs mit den Irren tritt aber am deutlichsten dort hervor, wo Foucault jenen neuen Wendepunkt in der Geschichte des Wahnsinns thematisiert, der von der bekannten Befreiung der Irren aus den Ketten markiert wurde, die Philipp Pinel 1794 verordnet hatte. Foucault bestreitet die Legende, die in dieser Tat eine Emanzipationsgeste sehen will. Sie sei dagegen als die Antwort auf eine Angst zu interpretieren, die die damalige Gesellschaft fasste, von dem Wahnsinn gleichsam infiziert zu werden: die einfache Praxis der Internierung schien plötzlich keine ausreichende Schirmwirkung erzielen zu können,

⁵¹ Brieler, Ulrich, *Die Unerbittlichkeit der Historizität*, S.

⁵² Gaisenhanlücke, Achim, *Wahnsinn und Gesellschaft*, in: Kammler, Clemens; Parr, Rolf; Schneider, Ulrich Johannes (Hrsg), *Foucault Handbuch. Leben-Werk-Wirkung* Stuttgart 2013, S. 23.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

sodass die Internierungshäuser von der Struktur des Asyls ersetzt wurden. In dieser neuen Anstalt wird der Geisteskranke von den anderen Formen der Unvernunft wieder abgesondert, nicht aber um seines Wohlergehens willen, sondern damit er besser unter Kontrolle gehalten werden kann. Eine solche Kontrolle nimmt nun die umgekehrte Form gegenüber dem Schweigen an, das bis dahin dem Wahnsinn auferlegt worden war: er wird gezwungen, seine Wahrheit auszusprechen, um anschließend „angeklagt, beurteilt, verurteilt“⁵³ zu werden. Wie Ulrich Johann Schneider schreibt, setzt in der Moderne

ein neues Spiel von Gegensätzen zwischen Vernunft und Unvernunft ein, sobald in der ärztlichen Praxis Diagnose und Therapie miteinander verbunden und aufeinander bezogen gedacht werden. Der Wahnsinn wird behandlungs- und damit wahrheitsfähig, indem er nicht mehr als ganz andere Unvernunft, sondern als von der Vernunft abweichende Form des Denkens angesehen wird.⁵⁴

Eben wegen dieser Absicht der Therapierung, kann die Moderne über die Natur der von ihr dem Wahnsinn erzwungenen Rede nicht hinwegtäuschen: da eine solche Rede sich in den Bahnen einer normierenden Vernunft abzuspielen hat, ist der Wahnsinn am Ende zu einem noch radikalerem Schweigen verurteilt als es dasjenige war, das ihm von der Klassik auferlegt wurde. Das Schweigen des Wahnsinns wird nun erst recht absolut: am liebsten möchte man ihn aus der Welt schaffen, während die alte Internierung zwischen Vernunft und Wahnsinn zumindest „einen stummen Dialog [...], der Kampf war“, ermöglicht hatte. Die moderne Psychoanalyse, die danach trachtet, soviel wie mögliche „Wahnsinnformen aufzulösen [...] bleibt der souveränen Arbeit der Unvernunft fremd“.⁵⁵ Damit unterzieht sie die Erfahrung des Menschen gravierenden Verengungen, weil diese in den Augen Foucaults

darin besteht, Wahnsinn wie Tod grundsätzlich ausgeliefert zu sein, ihnen jederzeit und überall begegnen zu können. Zugleich enthält sie das Wissen darum, dass der Wahnsinnige nicht aus einer Welt herausfällt, die die Welt der Normalität wäre, sondern dass es gewissermaßen offene Grenzen der Welt in Hinblick auf andere, imaginäre, aber nicht weniger vollständige Welten gibt, die ebenso aus Vernunft wie Unvernunft erschafft sein können.⁵⁶

⁵³ Eribon, Didier, *Michel Foucault*, S.153.

⁵⁴ Schneider, Ulrich Johann, *Michel Foucault*, Darmstadt 2004, S. 37.

⁵⁵ Foucault, Michel, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 536.

⁵⁶ Ebda, S. 35.

Die in dieser Epoche viel beklagte Entfremdung des Menschen führt Foucault auf diese Konstellation zurück, in der er die Literatur als die einzige Instanz sieht, die das Gespräch mit dem Wahnsinn nicht hat abbrechen lassen. Damit nimmt er den Hinweis auf Artaud wieder auf, den er im Rahmen seiner Rekonstruktion der Entzweiung zwischen tragischer und kritischer Erfahrung des Wahnsinns beiläufig erwähnt hatte und dessen Rolle nun sich klären soll. Dort deutete er an, dass es sich bei der Behauptung der kritischen Einstellung zum Wahnsinn um einen defizienten Umgang mit dem Wahnsinn handelt, denn er schreibt, dass „die klassische und durch sie hindurch die moderne Erfahrung des Wahnsinns nicht als eine vollständige Figur betrachtet werden [kann]; sie ist eine fragmentarische Figur, die sich mißbräuchlich als erschöpfend gibt“. Immerhin behauptete er an jener Stelle, „ein taubes tragisches Bewußtsein“ sei „unter dem kritischen Bewußtsein des Wahnsinns und seinen philosophischen und wissenschaftlichen, moralischen oder medizinischen Formen“ immer noch wach geblieben und habe nicht aufgehört, das moderne wissenschaftliche Selbstverständnis zu unterminieren.⁵⁷ Die tragische Erfahrung des Wahnsinns hat ein untergründiges Weiterleben in den ästhetischen Erfahrungen von De Sade und Goya geführt, um dann im 19. Jahrhundert mit Figuren wie Hölderlin und eben Nietzsche auf dem Höhepunkt der wissenschaftlichen Epoche ein „Aufsplittern“ der modernen Rationalität einzuleiten, „dem wir seit Nietzsche bewohnen“ und das im zwanzigsten Jahrhundert noch andauert, wie laut Foucault das Werk Artauds zeigt. Am Ende des Buchs nennt er dieses Ereignis einen „lyrischen Ausbruch“, der plötzlich jene „archaische“ und „bedrohliche“ Wahrheit wieder erklingen lässt, die gegen den wissenschaftlich-rationalen Geist und den von ihm untrennbaren geschichtlichen Optimismus dem Menschen seine Angewiesenheit auf ihn transzendierende und bestimmende Kräfte spürbar werden lässt. Es handelt sich für Foucault um „eine Wahrheit unterhalb jeder Wahrheit, der Entstehung der Subjektivität äußerst benachbart und auf der Ebene der Dinge sehr verbreitet; eine Wahrheit, die der völlige Rückzug der Individualität des Menschen und die inchoative Form des Kosmos ist“.⁵⁸ Die Beschäftigung mit der Literatur ist für den frühen Foucault kein sekundäres Anliegen, und sie wird bis zu der *Ordnung der Dinge* fort dauern. In der literarischen Sprache meint er, das Wiedererscheinen des Tragischen erblicken zu können, dessen polemische Funktion gegenüber der modernen Vernunft er nicht müde wird zu unterstreichen. Die Aufgabe dieser Sprache sieht er auf der Linie Nietzsches in der Rückbesinnung auf ein ursprüngliches Moment der Geschichte, das in der Moderne in Vergessenheit geraten war. Gegen die

⁵⁷ Foucault, Michel, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 49.

⁵⁸ Ebda, S. 544.

dialektischen Modelle der Geschichtsdeutung, die mit ihren Optimismus den Mitschuld für dieses Vergessen tragen, schreibt er in dem Vorwort von *Wahnsinn und Gesellschaft*, dass die Geschichte nur auf dem Hintergrund einer verborgenen Sprache und ihres „obstinate[n] Gemürmel[s]“ möglich ist, eine Sprache, „die *von allein* spricht, ohne sprechendes Subjekt und ohne Gesprächspartner, auf sich selbst gehäuft, in der Gurgel geballt“.⁵⁹ Mit Artaud sieht er in dieser Sprache der Unvernunft die verlorene Feuerstelle unserer Kultur, und will seinerseits der Stimme deren Gehör verschaffen, die „ihre Fackel wiederaufnehmen – eine Fackel der Finsternis, der Nacht und der unbegrenzten Negation“.⁶⁰ In Sätzen wie diesen, die in der deutschen Übersetzung von *Wahnsinn und Gesellschaft* nicht aufgenommen wurden, klärt sich die nicht gerade bescheidene Absicht des jungen Foucaults am deutlichsten, „die Trennung von tragischer und kritischer Erfahrung des Wahnsinns wieder rückgängig zu machen, um eine in der Geschichte verlorengegangene kosmische Verbundenheit mit dem Wahnsinn wiederherzustellen und darin das Privileg der modernen Vernunft aufzulösen“.⁶¹ Man könnte sagen, dass mit der von ihm geleisteten Archäologie des Wahnsinns Foucault sich selbst als einen Verbündeten von Goya, Nietzsche und Artaud sieht, in deren Werken „vom Nichts und von der Nacht“ die Rede sei, von einer Leere, die zugleich die fundamentalste Dimension der Geschichte darstellt. Am Ende der Originalausgabe schlägt Foucault fast exhortative Töne ein, die denjenigen von der *Geburt der Tragödie* durchaus nicht fern sind: ähnlich wie Nietzsche im Glauben an das baldige Vorübersein des sokratischen Menschen seine Leser zu „hartem Streite“ auffordert, nachdem ein dionysisches Leben wieder möglich sein soll, verkündet Foucault eine bevorstehende „totale Anfechtung“ des Wahnsinns gegen die ihn zähmende Vernunft, und prophezeit sogar seinen „Triumph“. Die moderne Welt, die den Wahnsinn

mit den Mitteln der Psychologie zu messen und zu rechtfertigen glaubte, muß sich ihrerseits vor ihm rechtfertigen; weil sie sich in ihren Anstrengungen und Auseinandersetzungen an der Maßlosigkeit von Werken wie denen von Nietzsche, Van Gogh oder Artaud mißt. Und nichts an ihr, vor allem nicht das, was sie vom Wahnsinn erkennen kann, gibt ihr die Gewähr, daß diese Werke des Wahns sie rechtfertigen.⁶²

1.3.4: Blumenbergs Auseinandersetzung mit der Krise der Neuzeit

⁵⁹ Ebda, S. 12.

⁶⁰ Zit. in: Eribon, Didier, *Michel Foucault*, S. 158.

⁶¹ Gaisenhanlücke, Achim, *Wahnsinn und Gesellschaft*, in: *Foucault Handbuch*, S. 21.

⁶² Eribon, Didier, *Michel Foucault*, S. 159.

1.3.4.1: Literatur und Nihilismus

Auf Foucaults eigenwilligen Begriff von Literatur werden wir im Rahmen der Analyse der *Ordnung der Dinge* zurückkommen müssen, wo die Valenz derselben als „ständige Alternative zur Wissenschaft“⁶³ am deutlichsten zur Geltung kommt, vorerst erlaubt uns das Thema der Literatur auf Blumenbergs frühe Kritik der modernen wissenschaftlichen Rationalität überzugehen. Der 2017 erschienene Band *Schriften zur Literatur* sammelt Texte, die Blumenberg im Zeitraum von 1945 bis 1958 geschrieben hat. Es handelt sich dabei um Rezensionen, Reden und Vorträge, unter denen vor allem diejenige, die ungefähr zur Zeit der Arbeit an der Qualifikationsschriften entstanden sind, von einer Einstellung Blumenbergs zum modernen Selbstverständnis zeugen, die fast diametral entgegengesetzt zu derjenigen ist, die in seinen späteren und bekannteren Werken zutage tritt. Dabei kommt der Literatur eine ähnliche kritische Funktion gegenüber der wissenschaftlichen Rationalität wie bei Foucault zu. Da in diesen zumeist Gelegenheitstexten Blumenberg sich pointiertere Formulierungen als in den akademischen Arbeiten erlaubt, lohnt es sich, sie näher zu berücksichtigen, bevor wir uns an die Dissertation und an die Habilitationsschrift wenden. In dem ersten von den zwei Texten, auf die wir eingehen wollen, geht es um das Problem des gegenwärtigen Nihilismus und um die Art und Weise, wie sich die deutsche Literatur des 20. Jahrhunderts ihm stellt. Eingangs zitiert Blumenberg Nietzsches Sentenz »Gott ist tot« zur Bezeichnung der „ungeheuren geschichtlichen Krise, in der wir noch mitten darin stehen“. Diese sei von „unerwarteten, nicht zu bewältigenden Erfahrungen“ ausgelöst worden, die innerhalb der Koordinaten der auf Objektivität, Verfügbarmachung der Wirklichkeit und Fortschritt gründenden Wissenschaft nicht zuzuordnen seien, ja den wissenschaftlichen Anspruch auf Gewissheit und Kontrolle zunichtemachen. Die Aufgabe, in dieser prekären Lage ein neues, „die ruinenten Erfahrungen des letzten halben Jahrhunderts“ auffangendes Wirklichkeitsverständnis vorzubereiten weist Blumenberg nicht der Philosophie, sondern der modernen „Kunst und Dichtung“ zu. Nur diese letzten haben sich in seinen Augen nämlich jenen Erfahrungen gewachsen erwiesen, die er nun unter dem Titel von *Inobjektiven* zusammenfasst. Insbesondere mit Bezug auf den ersten der von ihm in diesem Vortrag berücksichtigten Autoren, Franz Kafka, drückt sich Blumenberg in einer Weise aus, die aus nächster Nähe an die zitierten Formulierungen Foucaults erinnert, mit denen dieser seine Geschichte des Wahnsinns abschließt. Wenn Foucault die gegenwärtige Verunsicherung der Psychologie über die Objektivierbarkeit des Wahnsinns angesichts der Maßlosigkeit schildert, die sich in Werken wie

⁶³ Schneider, Ulrich Johann, *Michel Foucault*, S. 159.

denjenigen Nietzsches vernehmbar macht, sieht Blumenberg mit Kafka den Grundzug des Nihilismus darin, dass

der großangelegte Versuch der modernen Wissenschaft, den Menschen und sein Schicksal zu begreifen, gescheitert [ist]. Programmatisch schreibt [Kafka] in sein Tagebuch „Zum letzten Mal *Psychologie!*“
Der *Zerfall des objektiven Menschen*, des Menschen, der von einer Psychologie erfaßt werden konnte, ist der nihilistische Grundvorgang bei Kafka.⁶⁴

An dieser Stelle fällt ein Wort, mit dem wir bei Nietzsche und Foucault die menschliche Erfahrung mit dem Dionysischen respektive dem Wahnsinn charakterisiert haben. Die gegenwärtige Situation des Menschen definiert Blumenberg als radikale Ausgeliefertheit, die bei Kafka am anschaulichsten in der Figur von Gregor Samsa als des Menschen dargestellt worden sei, der „der *Substanz* seines Wesens“ nicht mehr sicher sein kann und ohne ersichtlichen Grund eines Morgens sich in einen Käfer verwandelt vorfindet. Ein solches Ausgeliefertsein, das Nietzsche als Kern der Peripetie des tragischen Helden und Foucault als ständige Möglichkeit des Rutschens in den Wahnsinn darlegen, konturiert Blumenberg als „*unausweichliche Dringlichkeit* eines Rufes von nicht befragbarer Herkunft und von niederschmetternder *Widerläufigkeit* für den Willen des Menschen“. Und wie für den französischen Autor man in der Bildkunst der Renaissance und später in der gegenwärtigen Literatur sieht, wie der Wahnsinn sich der ganzen Welt bemächtigt, „ergreift“ Blumenberg zufolge der nihilistische Grundvorgang in der Prosa Kafkas „die ganze Menschenwelt“, sowie diese nach Maßstäben der Vernunft in der Neuzeit errichtet worden war. Was hier in seiner Unheimlichkeit dargestellt wird, erschließt sich aber als tieferer Sinn des Lebens für einen Blick, der die moderne Illusion der Willensfreiheit abgestreift hat und seine einzige Freiheit annimmt: „nicht anders als er selbst zu sein, nur in der Bahn des einzig an ihn ergangenen Rufes zu bleiben“. Diese zwei Konzeptionen der Freiheit prallen laut Blumenberg in Kafkas Romanfragment »Das Schloss« aufeinander. Der sein Leben an Objektivität und Leistung orientierende Landvermesser K. vermag bis zum Ende nicht, zu jenem tieferen Sinn vorzudringen oder, besser gesagt, es auf sich ergehen zu lassen. Ein solcher Sinn wird von Kafka als totale Unterwerfung eines Dorfes unter der Herrschaft eines Schlosses dargestellt, dessen Gesetz der fremde K. nur als Willkür empfinden mag. In der Zerrissenheit des Protagonisten vor dem, was er als paradox erlebt und sich als absolutes,

⁶⁴ Blumenberg, Hans, *Schriften zur Literatur. 1945-1958*, herausgegeben von Alexander Schmitz und Bernd Stiegler, Berlin 2017, S. 47.

transzendentes Ereignis ankündigt, spiegelt sich nach Blumenberg die nihilistische Lage der Gegenwart wider:

Eine Welt zerfällt in Nichts an neuen, zerstörerischen Erfahrungen, aber diese Erfahrungen enthalten das neue Sein, das die anzukündigen scheinen, in einer *unerträglichen Verborgenheit*, von der die ratlose Zeit nicht weiß, ob sie Leere oder Fülle verbirgt.⁶⁵

Das neue Sein, um das es hier geht, adressiert eine grundlegende und von der neuzeitlichen Rationalität verdrängte Dimension der Wirklichkeitserfahrung, auf die nach der hier vorgeschlagenen Lektüre Nietzsche und Foucault ebenso abzielen. Auch der französische Autor unterstreicht in seinen Bezügen zur Literatur, „in denen es ihm immer wieder um die geheimnisvolle Öffnung eines zugleich leeren und fundamentalen Raums geht“⁶⁶, den ungewissen Charakter, den ein solcher Raum für den heutigen Menschen besitzen muss. Man könnte sagen, dass bei beiden Autoren die Wahl zwischen Leere oder Fülle von der Haltung abhängt, die man angesichts der Erfahrung der menschlichen Ausgeliefertheit an Kräfte einnimmt, die seinen Anspruch auf Kontrolle transzendieren. Wir haben gesehen, dass sich Foucault von der Sprengung der Koordinaten der auf Kontrolle pochenden modernen Rationalität eine Erweiterung des menschlichen Selbstverständnisses erhofft, ja die letzten Seiten seines Erstlings von einer gewissen Aufbruchstimmung durchgezogen sind. Ähnlich bei Nietzsche, der den bevorstehenden Zusammenbruch des Sokratismus heraufbeschwört, nachdem auf das Sich-Gehen-Lassen in dionysische Zustände nicht mehr mit Erschrecken geblickt sein wird, sondern mit dem Verständnis, dass von dort einer Kultur ihre Stärke kommt. Blumenberg lässt sich in diesem Vortrag nicht zu verklärenden Visionen der Zukunft reißen, insistiert aber auf die Notwendigkeit einer „positive[n] Auseinandersetzung mit dem Nihilismus“, die nicht darin bestehen kann „seine Macht und seine Durchdringung unserer gegenwärtigen Welt zu leugnen oder zu ignorieren“. Vielmehr geht es auch ihm, wie schon angedeutet wurde, um eine Erweiterung der gewöhnlichen Horizonte der menschlichen Erfahrung im Sinne der Akzeptanz von Kräften, die den Menschen wider seinen Willen bestimmen. In dieser Richtung würden sich Blumenberg zufolge die Autoren bewegen, denen er den letzten Teil seiner Rede widmet, Hermann Kasack, Ernst Jünger und Elisabeth Langgässer. Zuletzt fällt noch, etwas überraschend in diesem Kontext, der Name Martin Heideggers, dessen *Holzwege* Blumenberg in der Vortragsankündigung als „erstes dem Problem [des Nihilismus] adäquates philosophisches Zeugnis“ bezeichnet hatte.⁶⁷

⁶⁵ Ebda, S. 49.

⁶⁶ Gaisenhanslücke, Achim, *Wahnsinn und Gesellschaft*, in: *Foucault Handbuch*, S. 30.

⁶⁷ Blumenberg, Hans, *Schriften zur Technik*, S. 42.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Bevor wir auf die wenigen aber an Bedeutung kaum zu überschätzenden Zeilen über Heidegger eingehen, mit denen Blumenberg seine Erkundung des Phänomens des Nihilismus abschließt und die ins Herz der geschichtstheoretischen Problematik führen, wollen wir noch kurz beim Thema Literatur verweilen, und zwar bei einem 1951 vor der Goethegesellschaft gehaltenen Vortrag, der „Die Krise des Faustischen im Werk Franz Kafkas“ betitelt ist. In diesem Text ist das Thema einer Kritik der modernen Rationalität als Einengung einer ursprünglichen und in der Gegenwart wiederzugewinnenden Schicht der menschlichen Erfahrung zentral, welchem wir in anderer Form auch bei Nietzsche und Foucault begegnet sind.

Blumenberg geht von einem 1947 entdeckten Bild vom sterbenden Goethe aus, das von demselben Friedrich Prellers gezeichnet wurde, aus dem zwei die gleiche Szene abbildenden und in der Propyläen Ausgabe enthaltenen Zeichnungen stammen. Während diese dem Dichterstürzen seine olympische Haltung auch angesichts des Todes hatten bewahren wollen, eine Souveränität, die laut Blumenberg den gegenwärtigen Menschen noch mehr als Goethes Zeitgenossen befremden muss, zeigt der neue Befund, dass doch auch Goethe nicht über den Tod triumphieren konnte: in dem 1947 ans Licht gekommenen Bild ist

hinter der Täuschung des apollinischen Schlafes [...] die Wahrheit des Todes sichtbar geworden, das Vorläufige, die lächelnd unerreichbar Unverweslichkeit, die unendlichen Bestand zu erwarten vorgab, ist der entsagendem, sich ins Endgültige findenden Müdigkeit gewichen, die dem Tod sein Recht auf alles, auch dieses Menschliche einräumt. Auf diesem Totenanzicht hat die Endlichkeit ihre Marken eingegraben.⁶⁸

Nun nimmt Blumenberg diese kleine kunstgeschichtliche Sensation zum Anlass, eine Unterscheidung zwischen dem »Faust« Goethes und dem »Faustischen« als der am Goetheschen Werk gewonnenen Metapher des geschichtlichen Selbstverständnis der modernen Epoche zu treffen, dessen Ablauf eben das Bild von dem dem Tode wehrlos ausgelieferten Goethe versiegeln würde. Ein solches Selbstverständnis charakterisiert Blumenberg wie im vorher besprochenen Vortrag als eine auf dem „grenzenlose[n] Vertrauen in die beinahe automatische Zuordnung von wissenschaftlich-technischen Anstrengung und Leistung *und* Erlösung von der Schwäche und Hinfälligkeit der menschlichen Natur“ gründende Haltung, für deren Darstellung die Figur des Fausts sich exemplarisch anbot. Das baldige „Hineingezogenwerden“ der Faustgestalt in das Schwanken der genannten epochalen Grundlagen deutet laut Blumenberg daraufhin, dass ihre Krise schon im Faust Goethes angelegt war.

⁶⁸ Ebda, S. 58.

Man erinnere sich an Nietzsches Nebeneinanderstellung von Faust und Sokrates: Mit seinem ins Extrem gesteigerten Wissenstrieb wird Faust von Nietzsche als Inbegriff des modernen Menschenbildes präsentiert, in seinem Unterschied von Sokrates zugleich aber als Zeichen der Krise des wissenschaftlichen Selbstverständnisses interpretiert, deren Symptom in seinem unbefriedigten Stürmen „durch alle Facultäten“ erblickt wird, das ihn zuletzt zum Pakt mit dem Teufeln veranlasst. Dass auch Blumenberg die Faust-Figur als Symptom des Problematisch-Werdens der modernen Ideale fasst, beweist seine Relativierung der gerade vorgenommenen Differenzierung zwischen »Faustischen« und »Faust«, denn er sagt, die Krise des Ersten sei eigentlich schon bei Goethe sichtbar, ja sie sei „der eigentliche Sinn dessen [...], was dem alten Faust in der Gestalt der Sorge begegnet“. Statt dieser Spur in einer Interpretation der Goetheschen Tragödie nachzugehen, will Blumenberg jedoch die Krise dort reflektieren, wo diese sich völlig ausgebreitet hat, und zwar erneut im Werk Kafkas. Nun nennt Blumenberg »Das Schloß« den »Faust« des böhmischen Schriftstellers und sagt, in diesem Fragment werde die „Tragödie des Unfaustischen“ ausgetragen. Diese rühre auf einem von dem Protagonist K. verkörperten „Selbstmißverständnis des Menschen hinsichtlich seiner Möglichkeiten in der Welt, letztenendes hinsichtlich seiner *Freiheit*“, das „in der Erhebung einer partiellen faktischen *Erfahrung* zu einer totalen *Selbstverständlichkeit*“ bestehe. In Bezug auf diese Stelle lässt sich wieder eine Parallele mit dem 18. Kapitel der *Geburt der Tragödie* ziehen, denn da geht es auch Nietzsche um den bei demselben Goethe Überdruß hervorrufenden Ausschließlichkeitsanspruch der wissenschaftlichen Einstellung zur Wirklichkeit als die einzig gültige. Ferner kann man in diesem Kontext Foucaults Polemik gegen die in der Klassik und in der Moderne „sich mißbräuchlich als erschöpfend“ gebende kritische Erfahrung des Wahnsinns heranziehen. Neben dem Anspruch auf Ausschließlichkeit ist derjenige auf Kontrolle über einer als bedrohlich empfundenen Wirklichkeit das, was Blumenberg wie Nietzsche und Foucault kritisiert. Was Nietzsche den Glauben an „die Universalheilkraft der Wissenschaft“ (GT 17) genannt hatte, der seit Sokrates eine Korrekturfunktion gegenüber dem Sein zugesprochen wurde, und Foucault vor allem als den modernen Willen zur Heilung des Wahnsinns untersucht, fasst Blumenberg unter dem Begriff der Technik zusammen. Mit ihm meint er die fraglos gewordene „Form unserer Weltbeziehung“, welche voraussetzt, „daß wir einen sich ständig vermehrenden Fonds von Erkenntnis der Wirklichkeit besitzen, mit dessen Hilfe wir in zunehmender Sicherheit, die sich auf eine endgültige und absolute Vollendung hin integriert, die Wirklichkeit meistern, beherrschen, in

unsere Gewalt bringen können“.⁶⁹ Eben dies bedeutet das »Faustische«, das Vertrauen in der Möglichkeit der „technischen Weltgestaltung“, das die moderne Lebensform von der mittelalterlichen insofern trennt, als sie mit den im Mittelalter zentralen Begriffen von »Gnade« und »Geschenk« nichts anfangen kann. Der Nihilismus hat aber gezeigt, dass die moderne Rechnung mitnichten aufgehen muss, weil die Wirklichkeit, wie in den Werken Kafkas dargestellt, sich den ihr auferlegten Vorschriften widersetzt und die Herrschaft über den Menschen wieder verlangt, der sie in der Form des Paradoxes, des Skandalons erfährt. In dieser Lage scheint Blumenberg am Ende seines Aufsatzes das Potential der von den Modernen abgestreiften Begriffen des »Geschenks« und der »Gnade« ausloten zu wollen. Dies geschieht wiederum anhand der Lektüre von »Das Schloss«, denn der Protagonist findet erst dann im Dorf seine Heimat, als er von seinem Selbstbehauptungswillen loszulassen lernt und sich bereit zeigt, sich etwas schenken zu lassen, das in keiner Zuordnung mit seinen Leistungen steht. An diesem Einzelschicksal wird die Richtung sichtbar, auf der „ein ganz neues Prinzip“ zu suchen ist „aus dem heraus die menschliche Existenz gestaltet werden soll“. Da es hier die Rede von einem neuen Prinzip ist, kann es sich nicht, zumindest ausdrücklich, um die Gnade mittelalterlicher Provenienz handeln. Nach den Anmaßungen der Aufklärung, für deren Selbstverständnis Faust das Bild abgegeben hat, wird für Blumenberg das Bewusstsein der bevorstehenden Epoche unter dem Zeichen der Unterwerfung stehen. Was dieser Titel näherhin heißt, ist aus diesen Seiten nicht mit Sicherheit zu erschließen. Jedoch wissen wir, dass das Wort einige Jahre zuvor in seinen ersten Schriften in Verbindung mit Gott und der Theologie vorgekommen war. Wenn wir nun uns Blumenbergs Qualifikationsarbeiten zuwenden, wird es deutlich, dass der junge Autor das von ihm gesuchte neue Prinzip doch in Anschluss an der Theologie des Mittelalters zu konturieren versucht. Dort wird das Problem des Nihilismus in einer geschichtlichen Perspektive in Angriff genommen, die mit denjenigen von Nietzsche und Foucault zu konfrontieren deshalb sich lohnt, weil bei aller Unterscheidungen in den historischen Rekonstruktionen diesen Arbeiten Blumenbergs dieselbe Absicht der Freilegung einer ursprünglichen Dimension der menschlichen Erfahrung zugrunde liegt, die auch Nietzsche und Foucault verfolgen. Mit ihnen verbindet ihn zudem die Überzeugung, dass einige Perioden der abendländischen Geistesgeschichte an einer solchen Schicht näher standen als andere, und dass die Moderne mit ihrer wissenschaftlichen Rationalität unter allen Epochen diejenige ist, die sich davon am weitesten entfernt befindet.

⁶⁹ Ebda, S. 62.

1.3.4.2: Die Ursprünglichkeit des christlichen Denkens des Mittelalters

Das Wort »Ursprünglichkeit« steht sogar im Titel der Dissertation Blumenbergs, der diesen Begriff von Heidegger entnimmt und darunter »die fundamentale Offenheit für das Sein in seinen Totalstrukturen«⁷⁰ versteht, als das Gegenteil dessen, was das Wirklichkeitsverständnis der modernen Wissenschaft ausmacht. Eine solche Offenheit meint er aber im Unterschied von Heidegger nicht bei der vorsokratischen Philosophie anzutreffen – diesbezüglich wirft er Heidegger vor, die Ursprünglichkeit von einem romantischen Ursprünglichkeitsdenken nicht immer sauber getrennt gehalten zu haben, das den Ursprung als Vorbehalt eines vorgeschichtlichen Zustandes betrachtet – sondern bei den christlichen Denkern des Mittelalters. Während Heidegger die scholastisch-mittelalterliche Ontologie als bloße Erstarrung der antiken Seinsauffassung verstanden hatte, betont Blumenberg deren Neuigkeit, vor allem aber ihre im Vergleich zum griechischen Denken überzeugendere Interpretation des „lebendig-gegenwärtige[n] Wirklichkeitsbewußtsein[s]“ des Menschen. Für ein solches Bewusstsein sind die „Erfahrungen der Geschichtlichkeit, der Faktizität, der Verfangenheit in die nächste Um- und Mitwelt“ prägend, die nichts Anderes als die von Heidegger erhellten Grundstrukturen der menschlichen Existenz sind.⁷¹ Demnach glaubt Blumenberg, dass Heideggers Forderung der »Destruktion« der scholastischen Ontologie zum Ziel der „Freigabe einer angemessenen Auslegung des lebendig-gegenwärtigen Seinsverständnisses“ ins Leere treffe, und dass Heidegger diese Forderung besser gegen das griechische Denken hätte erheben sollen. Dies sei es nämlich, das wegen seiner Orientierung am Kosmos zu einer solchen Auslegung unfähig sei. Das christliche Denken hingegen mit seiner Insistenz auf die menschliche Sorge um das Heil habe jene Erfahrungen, von denen oben die Rede war, geradezu ins Zentrum seines Horizonts gerückt, ohne dass diese Leistung jedoch im „Endergebnis“ der Scholastik „zu Wort“ gekommen sei. Blumenberg führt dieses Ausbleiben auf die Rezeption der antiken philosophischen Tradition in der Scholastik zurück, und sieht darin den Grund für die zunehmende Verdeckung der ursprünglichen Dimension der menschlichen Erfahrung. Um diesen Prozess zu rekonstruieren geht er von Augustinus aus, an dem er die Wesenszüge der christlichen Weltbetrachtung kenntlich macht.

Blumenberg leugnet zwar nicht, dass bereits bei Augustinus wie in der ganzen Patristik eine starke Rezeption der griechischen Philosophie zu verzeichnen ist, es handele sich jedoch dabei um eine

⁷⁰ Blumenberg, Hans, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie*, Kiel 1947 [unveröffentlichtes Typoskript], S. 10.

⁷¹ Ebda, S. 4.

„indirekten Rezeption“, d. h. eine, in der die Übernahme der antiken Elementen bloß die Funktion besitzt, Kontinuität mit dem Weltverständnis der Antike zu stiften, in der aber diese Elementen der christlichen Glaubenserfahrung keine Richtung vorschreiben. Es ist der Glaube umgekehrt, der die alten Philosopheme um sich reorganisiert und ihnen seinen Sinn unterschiebt, welcher Vorgang Blumenberg zufolge eine „Neuzentrierung des Wirklichkeitshorizonts von geschichtlich einzigartiger Radikalität“ bedeutet.⁷² Um den christlichen Horizont abzustecken, bemüht Blumenberg allerdings zunächst als Kontrastfolie nicht die antike, sondern die neuzeitliche Wirklichkeitsauffassung, die eine klare Trennung zwischen den Sphären des Glaubens und des Wissens vornimmt und nur der zweiten „Gewißheitsrang“ anerkennt. Im Vergleich dazu waren laut Blumenberg die „Möglichkeiten von Wirklichkeitsgegebenheit [des Christentums] ungleich weiter gespannt, der Wirklichkeitshorizont hatte einen größeren Radius“, eben weil das frühchristliche Bewusstsein keine Grenze zwischen Wissen und Glauben kannte.⁷³ Als Beleg seiner These führt Blumenberg die Tatsache an, dass die ersten christlichen Autoren sich das Problem des Beweises der Glaubenswahrheiten gar nicht stellten, dessen Auftauchen ein Indiz dafür ist, dass die Scheidung zwischen Wissen und Glauben, Philosophie und Theologie sich abzuzeichnen beginnt.

Aber wie lässt sich die behauptete Einheit des Wirklichkeitshorizonts des Christentums näher charakterisieren, die Blumenberg „in der augustinischen Denklinie des Mittelalters“ am deutlichsten zu erblicken meint? Augustinus verstand Philosophie als von göttlicher Illumination gewährte Weisheit, welche von einem Moment der radikalen „Innenwendung“ seinen Anfang nimmt, und von hier aus zwar auf das „Außen“ zugehen kann, ohne jedoch der äußerlichen Wirklichkeit verhaftet zu bleiben, wie in der griechischen Philosophie der Fall gewesen sei. Blumenberg spricht diesbezüglich von der „ursprünglichen Homogenität der christlichen Wirklichkeitserfahrung“. Ihre Voraussetzung liegt darin, dass der Mensch sich von der Wirklichkeit berühren, betreffen lässt, ohne gleich den Anspruch zu erheben, sie in den Griff zu bekommen, wie in der griechischen Philosophie der Fall war, die diesem Anspruch durch ihre theoretische Haltung zu genügen suchte. Blumenberg nennt eine solche Einstellung eine „Verkürzung des Seinsverständnisses“ und hebt hervor, dass es für die Christen umgekehrt die Wirklichkeit ist, die „den Menschen mit äußerster Intensität in Anspruch

⁷² Ebda, S.12.

⁷³ Ebda, SS. 13-14. Diese Betrachtungsart, wonach jeder Wirklichkeitshorizont der Vergangenheit in seiner inneren Kohärenz zu untersuchen ist, verbindet Blumenberg deutlich mit Nietzsche: man erinnere sich an dessen Ausführungen über die vom dionysischen Choreut erlebte religiöse Wirklichkeit, an die man mit Projektionen des modernen Bewusstsein nicht heranzukommen sei, welche den antiken Erfahrungen deren Wirklichkeitsgrad von vornherein absprechen.

nimmt“. Sie ist nämlich jedem „intellektuellen Zugriff“ unzugänglich, und will mit absolutem Pathos von der Totalität der menschlichen Existenz gelebt werden, denn sie fordert „tätige Nachfolge“, liebende Hingabe und kultisch-symbolische Haltung, erweist sich indes für „jedes nur im Hinsehen und Anschauen verbleibende Begreifenwollen“ als undurchdringbar.⁷⁴ Wir glauben, dass es an dieser Stelle nicht abwegig ist, noch einmal einen Bezug zu Nietzsche herzustellen: einerseits zu seiner Beschreibung der in Kulte und durch ein gesteigertes symbolisches Vermögen erfahrenen dionysischen Wirklichkeit, denn in ihr scheint es um eine ähnliche Dimension wie in diesen Zeilen von Blumenberg zu gehen, andererseits kann man Nietzsches Darstellung von Sokrates in Erinnerung rufen, der mit der Tragödie wegen seines Begreifenwollens nichts anzufangen weiß und auf diesem Grund jener ursprünglichen Dimension fremd bleibt. Nun scheint in dieser Hinsicht Blumenbergs Augustinus den Gegentypus zum nietzscheanischen Sokrates abzugeben, auch wenn die Dissertation den Autor der *Confessiones* vor allem Aristoteles entgegensetzt. Diesem Vergleich liegt die Absicht zugrunde, Heideggers Charakterisierung des mittelalterlichen Seinsverständnisses als eines solchen, das am Herstellungsschema orientiert gewesen war, zu widerlegen. Heidegger hatte in *Sein und Zeit* den scholastischen Begriff des *ens creatum* als das Vehikel interpretiert, durch das die antike Erklärung des Seienden im Sinne der »Herstellung« bis in die Neuzeit hineingewirkt habe. Es handelt sich in seinen Augen um einen verhängnisvollen Prozess, denn Heidegger verwirft das Aufweisen des Grundes von Sein „im Zurückverfolgen des Herkunftszusammenhanges zwischen Seiendem“. Nun will Blumenberg zeigen, dass der biblische Begriff der Schöpfung gerade nicht als Übernahme der Herstellung als eines „wesentliche[n] Strukturmoment[s] des antiken Seinsbegriffes“ gelesen werden kann. Er stimmt zwar mit Heidegger darin überein, dass die „Konzeption des Seins als Hergestelltsein“ für die griechische Ontologie bestimmend gewesen sei, hebt aber zugleich die Unterschiede zwischen einer solchen Konzeption und dem Schöpfungsgedanken hervor. Er findet die „klassische und in ihrer Wirkung nachhaltigste“ Ausprägung der antiken Auffassung bei Aristoteles, der „das Woher als die ontologische Kernfrage“ angesehen, die darin enthaltenen und von ihm selbst erblickten Möglichkeiten zur Befragung des Seienden – nach seinem Überhauptsein, nach seiner gestaltlichen Bestimmtheit und nach seiner Erkennbarkeit – jedoch sogleich eingeengt habe: nur die zweite „der drei von Aristoteles unterschiedenen Weisen des Woher“ sei nämlich von ihm wirklich untersucht worden, und zwar indem Aristoteles jene Kernfrage durch den Begriff der Ursache spezifiziert und sich auf das Seiende nach dem Aspekt seines Gewordenseins konzentriert habe. Dies

⁷⁴ Ebda, SS. 14-16.

hat nach Blumenberg zur Folge, dass bei Aristoteles „das ontologische Gewicht der ursprünglichen Fragemöglichkeiten nach dem Grunde [...] nicht durchgehalten“ wird.⁷⁵ Dabei ist es ihm vor allem darum zu tun, dass das Problem des Überhaupt-Seins in der aristotelischen Metaphysik unterbelichtet bleibt, für selbstverständlich gehalten wird. Zu dieser Verdeckung der eigentlichen Frage nach dem Seinsgrund war Aristoteles durch die traditionelle kosmische Ausrichtung des griechischen Denkens verleitet, eine Orientierung die er wiederum „zu höchster Universalität“ führte, denn er machte die kosmischen Phänomene zum vorzüglichen Anwendungsfeld seiner Ursachlehre. Der Inbegriff der kosmischen Verläufe aber, so Blumenberg, ist eben jenes „Auseinander-Hervorgehen von Seiendem aus Seiendem“, das Heidegger als unzulänglichen ontologischen Ansatz ablehnt:

Die uneingeschränkte Ableitbarkeit der Konstellationen, Phasen und Formbildungen läßt die Frage nach dem Grund des Überhauptseins nicht aufkommen; sie ist eine den kosmologischen Horizont absolut transzendierende Frage. Hier kann das Werden und Gewordensein, nicht als das Sein als solches fragwürdig werden.⁷⁶

Demnach erübrigt es sich für Blumenberg zu sagen, dass auch das aristotelische „erste Bewegende“ keinesfalls als „Antwort auf die ontologische Grund-frage“ verstanden werden darf, und er meint, dass auch die mittelalterlichen Autoren es ebenso gesehen hätten. Mit der Rubrizierung dieses Lehrstücks als Behauptung der »aeternitas mundi« hätten sie nämlich die „Unfragwürdigkeit eines absoluten Seinsgrundes bei Aristoteles“ unterstreichen wollen. Nachdem Blumenberg auch die aristotelischen Begriffe der Kraft und des Nichts in ihren verdeckenden Implikationen hinsichtlich des Problems des Seinsgrundes entlarvt hat, geht er auf den „biblischen Schöpfungsgedanken“ über, und spricht sogleich von dem „außerordentlichen Impuls, den die Weiterführung der Frage nach dem Seinsgrund in Richtung auf ihre ontologische Radikalität aus dem Gehalt der biblisch-christlichen Verkündigung empfindet“.⁷⁷ Um die Einzigartigkeit der Idee der Schöpfung zu belegen, konfrontiert Blumenberg sie mit dem „demiurgischen Schema“, das nicht nur den entsprechenden platonischen Mythos, sondern auch das „erste Bewegende“ von Aristoteles bestimme. Während in allen Ausführungen dieses Modells „das Fragen nach dem Grund von Sein nicht über die Ursächlichkeit der Herstellung“ hinausgegangen sei, rückt im Alten Testament die Frage nach dem Überhaupt-Sein in den Vordergrund. Gott wird hier nämlich „nicht primär [als] »Anfang« der kosmischen Wirklichkeit gesucht“, sondern als Person in seiner „Geschichtsmächtigkeit“ erfahren. Das Sein wird

⁷⁵ Ebda, S. 21.

⁷⁶ Ebda, S.22.

⁷⁷ Ebda, S. 23.

in der Bibel vornehmlich am Leitfaden der Geschichte befragt, was Folgen für die Auffassung des Kosmos hat, denn

Die in der Geschichte als dem gottverhängten Geschick erfahrene Macht, diese absolut und frei setzende Hoheit, ist exemplarisch für die Erfassung der in der Gründung des Kosmos wirkenden Macht, nicht umgekehrt. [...] Die Macht über den Kosmos und seine Ursprünge ist hier gesehen von der Erfahrung der göttlichen Souveränität über Geschichte und Geschick her.⁷⁸

Auf die göttliche Macht angewiesen, verliert das Sein jenen Selbstverständlichkeitscharakter, den es für die Griechen hatte, sodass das ontologische Problem des Überhaupt-Seins der Welt seine von Aristoteles nur gestreifte Fragwürdigkeit völlig erlangt und sich für Blumenberg geradezu als den eigentlichen Kern des Schöpfungsgedanke erweist. Der an diesem Gedanken gewonnene ontologische Spielraum sieht Blumenberg vor allem bei Augustinus ausgeschöpft, der trotz seiner Bezugnahme auf das kosmologische Bewegungsschema sowie generell auf die Bestände der antiken Philosophie ganz und gar an der biblischen Sein- und Weltauffassung festhält, ja diese radikal versteht. Indem er den Aspekt der willentlichen Setzung akzentuiert, entkoppelt Augustinus Gott von jener Erklärungsfunktion, die der Demiurg für das griechische Denken hatte. Als willentlicher, personaler Seinsgrund sperrt sich der Gott Augustinus gegen alle Versuche, sein Tun zu „rationalisieren und motivieren“, was Blumenberg mit Heideggerschen Formulierungen als die klare Einsicht Augustinus interpretiert, „daß die Frage nach dem Seinsgrund nicht wiederum auf Seiendes zurückgehen kann, das heißt, daß das Gründen von Sein nicht nach dem Schema der Ursachzusammenhanges zwischen Seiendem interpretiert werden darf“.⁷⁹ In diesem Sinne liest Blumenberg Augustinus Suche nach einer angemessenen Terminologie, mit der sich der Schöpfungsgedanken von dem Herstellungsschema abheben lassen sollte, eine Suche, die zwischen den Begriffen von *creare*, *facere*, und *condere* zur Bezeichnung der Schöpfung schwankt. Was für unseren Zusammenhang am beachtenswertesten ist, weil es den Vergleich mit Nietzsches Thematisierung des Dionysischen und Foucaults Schilderung der ursprünglichen Erfahrung des Wahnsinns weiterzuführen gestattet – beide in ihren wissenschaftskritischen Implikationen betrachtet – ist Blumenbergs Charakterisierung des augustininischen „Durchhaltens“ des *ex nihilo*. Dieses wesentliche Moment des Schöpfungsgedanken sei von Augustinus in seiner absoluten Unbegreiflichkeit verstanden worden, da, so Blumenberg, darin „doch nichts zu »begreifen« ist“.⁸⁰

⁷⁸ Ebda.

⁷⁹ Ebda, S. 25.

⁸⁰ Ebda.

Den weiteren Ausführungen in der Dissertation ist zu entnehmen, dass Blumenberg an Augustinus eben seine Fähigkeit schätzt, mit einer solchen prinzipiellen Unbegreiflichkeit leben zu können. In diesem Punkt sollte sich unsere Rede von dem Blumenbergschen Augustinus als dem Gegentypus des Sokrates klären, sowie dieser von Nietzsche dargestellt wird. Was letzterem fehlt, ist eben diese Fähigkeit der Akzeptanz einer das Begreifen transzendierenden Dimension der Wirklichkeit, und darin sieht Nietzsche auch das verhängnisvolle Vermächtnis Sokrates an der Nachwelt, denn die moderne Wissenschaft lebt von diesem Argwohn gegen das Unerklärliche, der die gegenwärtige Kultur zu ihrer Unfruchtbarkeit verurteilt. Blumenberg bezieht sich in der Dissertation kaum auf Sokrates, hat aber die moderne Wissenschaft als diejenige Lebensform im Visier, die dem von Augustinus exemplarisch dargestellten offenen Seinsverständnis sich nicht gewachsen erwiesen und dieses wieder eingeengt hat, eine Kritik, die an diejenige Nietzsches erinnert. Nach Blumenbergs Rekonstruktion konnte sich das augustinische Wirklichkeitsverständnis nicht durchsetzen, dafür war die Beharrlichkeit der antiken Tradition zu stark: ihre Aneignung wurde bald nach Augustinus nicht mehr in Form einer „indirekten Rezeption“ vollzogen, d.h. als „Einschmelzung“ der antiken Elemente in einer genuinen christlichen Weltsicht, sondern gleichsam als Verbeugung der scholastischen Autoren vor der Autorität der griechischen Denker, was nach und nach zum Wiederüberhandnehmen der kosmologischen Seinsauffassung führte. Zwar sind nach Blumenberg „Züge ursprünglicher Existenz Erfahrung“ auch fortan in der augustinischen Denklinie lebendig geblieben: wo immer das Seiende „als entworfene Wirklichkeit voraus verstanden ist“, bricht die Möglichkeit dessen Befragung „nach seinem absoluten Grund“ auf, wie vor allem bei Bonaventura und Duns Scotus der Fall ist.⁸¹ Blumenberg sieht aber ein, wie diese Autoren es immer schwieriger haben, die eigentlichen Gehalte des Glaubens mit den Kategorien der griechischen Philosophie zum angemessenen Ausdruck zu bringen, denn diese waren innerhalb einer „kosmologisch orientierten Metaphysik“ entfaltet worden, deren höchste Interesse der Anordnung der Wirklichkeit durch „klassifikatorische Gliederung“, „Gewinnung von Art- und Gattungseinheiten“ und induktive Erfassung des Realen galt.⁸² Weil in einem solchen Erfahrungshorizont „das Einzelne und Konkrete“ nur als „Fall“ in Betrachtung kam, waren die genannten Konzepte extrem ungeeignet, das Selbstverständnis des christlichen Menschen adäquat auszulegen: dieser versteht sich eben gerade nicht

⁸¹ Ebda, S. 51.

⁸² Ebda, S. 53.

als kosmisches Wesen unter Wesen, durch die Zugehörigkeit zu einer Formeinheit bestimmt, oder als Beziehungspunkt von Kausalzusammenhängen [...] sondern als je einmalige und einzige Wirklichkeit, der es um sich selbst geht, die sich selbst zur Entscheidung aufgegeben ist.⁸³

Trotz dieser gewaltigen Unterschiede, soll es Augustinus gelungen sein, durch eine untergründige aber zugleich grundlegende Torsion der antiken Konzepte seine „Metaphysik der inneren Erfahrung und der personalen Seinsetzung“ – die Blumenberg weiterhin mit den Kategorien der Fundamentalontologie Heideggers aufzuwerten bemüht ist – zu formulieren. Die Notwendigkeit dazu ergab sich aus dem Bedürfnis, ein Minimum an Kontinuität mit der antiken Weltbetrachtung zu gewährleisten, was Blumenberg wie schon angedeutet in der Dissertation als einen wesentlichen Zug alles geschichtlichen Lebens erklärt und in diesem Fall der christlichen Botschaft eine breite Akzeptanz in einer noch heidnischen Kultur versichern konnte. Blumenberg zufolge handelte es sich dabei jedoch um eine gefährliche Tarnung, denn das ursprüngliche, auf „der Glaubenserfahrung des personalen Gottes“ ruhende Seinverständnis „stößt, ohne selbst eine angemessene Artikulation bereits gefunden zu haben, in der Hochscholastik mit dem nun in ausdrücklicher Autorität rezipierten Aristotelismus zusammen“.⁸⁴ Dieser Zusammenstoß findet exemplarisch bei Thomas von Aquino statt, der aristotelische und christliche Metaphysik zu harmonisieren sucht. Indem er aber sich dabei daran macht, den authentischen Sinn der nun umfassend zugänglichen Texte von Aristoteles zu rekonstruieren, fördert er letztendlich die Unvereinbarkeit der antiken Philosophie und der christlichen Offenbarung zutage, und lässt auf dieser Weise dem griechischen Seinsverständnis eine gefährliche „Sprengkraft“ gewinnen,⁸⁵ die zur Spaltung des einheitlichen Erfahrungshorizonts des Christentums führt. In diesem Sinne interpretiert Blumenberg die thomistische Annahme einer doppelten Wahrheit, mit dem der Aquinate – trotz seiner Absicht, Offenbarung und natürlichem Wissen ihre jeweilige unantastbare Geltung zu verschaffen – der neuzeitlichen Trennung zwischen Wissen und Glauben zugearbeitet habe, der auf der institutionellen Ebene diejenige zwischen Philosophie und Theologie entspricht. Der in der Spekulation von Thomas sich einschleichenden und von der modernen Wissenschaft nicht mehr fern liegenden „substantiellen“ Interpretation des Seins als das schlechthin „Klassifizierbare und in der Definition endgültig »Festzustellende«“, stellt dann Blumenberg wieder die Ursprünglichkeit der augustiniischen Erfahrung gegenüber. Indem sie sich an

⁸³ Ebda, S. 54.

⁸⁴ Ebda, S. 55.

⁸⁵ Ebda, S. 17.

der Geschichte und nicht am Kosmos orientiert, gibt diese Erfahrung den Anspruch auf Kontrolle auf, der das antike und das neuzeitliche Selbstverständnis verbindet. In der Anthropologie Augustinus wird der Mensch nicht als Glied eines geordneten Kosmos, sondern als ein „»Wesen« erfahren, das radikalen Metakinesen ausgeliefert sein kann und darin seine konstitutive Faktizität offenbart“.⁸⁶ Die Anzeige einer solchen Faktizität stellt den Ausgangspunkt dar, von dem aus Blumenberg die Entfaltung der verschiedensten geistigen Leistungen, inklusive der philosophischen, erklärt. Ihm zufolge ist es nämlich so, dass der Mensch nicht einfach in dieser vom Christentum in besonderem Maße gewahrte Faktizität verbleibt. Dieser wohnt ein Moment der Benommenheit und der Spannung inne, das so nicht ausgehalten werden kann. Anders ausgedrückt, die ursprüngliche Erfahrung drängt zur Artikulation, und veranlasst gleichsam aus sich selbst eine Abstandsbewegung von ihrer Unmittelbarkeit. Blumenberg schildert diese Dynamik wie folgt:

Ist die Forderung jener Gespanntheit, die in dem Anspruch eines stets auf volle Konkretion und faktische Existenz gerichteten Denkens liegt, nicht letztlich unerfüllbar? Die Verfestigung zu »allgemeinen« Bestimmungen, die Abgrenzung von »Wesens«gehalten scheint eine Art »Kunstgriff« zur Erleichterung jener Anspannung zu sein.⁸⁷

Derselbe Augustinus liefert das beste Beispiel dafür, was Blumenberg hier das »Ableiten der Auslegung ursprünglicher Erfahrungen in einen wesensontologischen Modus« nennt, von dessen Unausweichlichkeit auch Heidegger zeugen würde, und zwar an jenen Stellen, wo ihm nach Blumenberg nicht gelingt „die Analyse der Existenz als je meiniger durchzuhalten“ und er ein „»Wesen« von Dasein“ postulieren muss. Verallgemeinernd lässt sich sagen, dass

Wo die von ihrer Faktizität benommene Erfahrung beginnt, das ihr erschlossene Sein verstehend auslegen zu wollen, muß sie sich schon von dieser Benommenheit freimachen: philosophisches Verhalten ist unmöglich ohne das Heraustreten aus dieser Unmittelbarkeit.⁸⁸

Augustinus ist in diesem Sinne unzweideutig Philosoph, da wo er die „ursprüngliche Ergriffenheit“ seiner Glaubenserfahrung gleichsam in Worte zu fassen versucht und als »amor Dei« auslegt. Insbesondere die einschlägige Frage „Quid autem amo, cum te amo?“ thematisiert nach Blumenberg „das in der ursprünglichen Ergriffenheit Begegnende hinsichtlich seines »Was« und sucht diese Grunderfahrung ins Gegenständlich-Intelligibile zu rücken. Das »quid« sucht aus der unmittelbaren

⁸⁶ Ebda, S. 63.

⁸⁷ Ebda, 65.

⁸⁸ Ebda.

Ergriffenheit heraus theoretische Distanz zu gewinnen“.⁸⁹ Nichtsdestotrotz gehorcht Augustinus damit keineswegs dem „theoretischen Erkenntnisideal“,⁹⁰ der die Antike und die Neuzeit verbindet und dessen Kritik Blumenberg nicht abmildern will. Das philosophische Verhalten Augustinus distanziert sich zwar von der ursprünglichen Betroffenheit, nabelt sich aber in Unterschied zu der griechischen Philosophie und der modernen Wissenschaft von ihr nie völlig ab. Auf dieser Weise nimmt es „die Möglichkeit eines [...] totalen Seinsbezuges“ auf, die Aristoteles verfehlt hatte. Mit diesem Titel bezeichnet Blumenberg eine vorthoretische Vertrautheit mit der Wirklichkeit, und wie Nietzsche gegen das Ideal des theoretischen Menschen das Wiederaufdämmern der dionysischen Weisheit heraufbeschwört hatte, „die sich, ungetäuscht durch die verführerischen Ablenkungen der Wissenschaften, mit unbewegtem Blicke dem Gesamtbilde der Welt zuwendet“,⁹¹ so charakterisiert Blumenberg die „Totalität des Seinsbezuges“ ausdrücklich als „Weisheit“.⁹² Davon findet Blumenberg in der „theoretischen Haltung“ des die Disposition der neuzeitlichen Wissenschaft zuspitzenden Phänomenologen Edmund Husserl anders als bei Heidegger keine Spur. Zugleich beteuert Blumenberg, ihm sei es nicht um das Herzeigen von „Parallelen“ zwischen der mittelalterlichen Haltung und Heideggers Analysen zu tun. Anhand der abschließenden Erörterungen der Dissertation lässt sich jedoch der Unterschied beider vor allem auf den geschichtlichen Zusammenhang zurückführen, in dem sie auftauchen, was ihrem der Sache nach gemeinsamen Anliegen gleichsam eine andere Färbung verleiht. Hier wie dort geht es nämlich um eine Existenzform, in der der Mensch sein mit dem totalen Seinsbezug konstitutiv verbundenes Ausgeliefertsein anerkennt, diese Anerkennung ist aber mit einer unterschiedlichen Stimmung verbunden. Für Blumenberg ist die mittelalterliche Ontologie die Auslegung eines Selbstverständnisses,

das sich als »erleuchtete Existenz« charakterisieren läßt. Der christliche Mensch weiß sich im schöpferischen Entwurf Gottes in seine Nichtigkeit geworfen und ihr überantwortet. Diese nichtige Existenz ist ihrer letzten Möglichkeiten nicht mächtig. In das Bewußtsein dieser Grundverfassung stößt die einzigartige Erfahrung, daß in der menschlichen Nichtigkeit »Wahrheit« möglich ist, daß Sein erschlossen und vertraut sein kann.⁹³

⁸⁹ Ebda, S. 82

⁹⁰ Ebda, S. 78.

⁹¹ Nietzsche, Friedrich, *Die Geburt der Tragödie*, KSA I, S.

⁹² Blumenbrg, Hans, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit in der mittelalterlich scholastischen Ontologie*

⁹³ Ebda, S. 91.

Wenn diese nichtige Existenz im Mittelalter unter dem Zeichen der Gottesliebe gelebt werden konnte, da Gott als personaler Seinsgrund sie sozusagen aufhieb, ist diese Möglichkeit in der Gegenwart versperrt, wo die von Heidegger wiederentdeckte Nichtigkeit mit »Angst« erfahren wird. Dazwischen lag nämlich das moderne Selbstverständnis, das vor allem auf die eigene Selbst- und Geschichtsmächtigkeit pochte. Blumenberg hatte gleich am Anfang seiner Dissertation den Zusammenbruch eines solchen Selbstverständnisses als das jähe Erwachen des Menschen der Aufklärung „aus dem Traum des Fortschrittsglaubens und der Existenzsicherheit“ beschrieben, und als dessen Überfallenwerden von der „Erfahrung seiner Nichtigkeit“ inmitten „der kraft seines Vertrauens freigesetzten technischen Welt“.⁹⁴ In den letzten Seiten der Arbeit greift er dieses Thema wieder auf, um zu behaupten, dass „das moderne Bewußtsein [...] durch geschichtliche Erfahrungen von Selbstmächtigkeit zur Konzeption einer absoluten Subjektivität gelangt [ist]“, bei diesem Machtgefühl aber nicht stehen bleiben konnte: „Es wurde zurückgeworfen in zuvor unbekannte Tiefen von Entmächtigung und Verzweiflung. Nichtigkeit, Geworfenheit und Faktizität wurden die beherrschenden Momente der existenziellen Selbsterfahrung“.⁹⁵ Das, was man das Ohnmachtsgefühl des spätmodernen Menschen nennen könnte, hat selbstredend, wie man aus der von Blumenberg eingesetzten Terminologie entnehmen kann, Heidegger ausgelegt, und zwar als die „auf sich geworfene Existenz“. Von ihr kann der moderne Mensch nicht einfach zu einer erleuchteten Existenz zurückkehren, weil es der geschichtliche Horizont ist, der für die eine oder die andere Möglichkeit entscheidet: diese Behauptung ist für Blumenberg nur konsequent, denn aus ihr klingt das Motiv der konstitutiven menschlichen Ausgeliefertheit wieder, nun aus einer geschichtstheoretischen Perspektive, auf die wir bald zurückkehren werden. Immerhin, Blumenberg scheint sich mit der düsteren Perspektive Heidegger nicht ganz abfinden zu wollen. Er erwägt nämlich einen dritten Standpunkt, und zwar denjenigen „der ihrer selbst nicht mächtigen Existenz“,⁹⁶ die wie die beiden anderen an dem Aspekt festhält, der Blumenberg primär ans Herz liegt, die Kontestation des auf Selbstmächtigkeit bedachten Selbstbewußtseins der Aufklärung. Die daraus resultierende und die Wahrheit des Menschen ausmachende Entmachtung würde eine solche Existenz zwar nicht mit dem augustinischen Vertrauen in der »amor Dei« erfahren, ihr würde aber jenes Schrecken erspart bleiben, das nach Blumenberg das aus der Uneigentlichkeit des modernen Lebens vom Ruf des Todes gerissene Dasein bestimmt. Wie man sieht, schließt dieser Text Blumenbergs nicht mit erregten

⁹⁴ Ebda, S. 3.

⁹⁵ Ebda, SS. 91-92.

⁹⁶ Ebda, S. 92.

Vorstellungen einer neuen Epoche nach der Überwindung der wissenschaftlichen Rationalität, wie wir für Nietzsche und teilweise für Foucault registriert haben, sondern eher mit Ratlosigkeit angesichts des „Zusammenbruch[s] der Aufklärung“. Aus den letzten Zeilen der Dissertation schimmert immerhin die Hoffnung, dass die „radikale Niederlage“ der Aufklärung „die Wiedereinsetzung der »ihrer selbst nicht mächtigen Existenz«“ bedeuten könnte.⁹⁷

1.3.4.3: Die verhängnisvolle Distanzierung der Neuzeit von dem Ursprung

Was es mit der von der letztgenannten Formel bezeichneten Lebensweise und ihrer mutmaßlichen Nähe an einer ursprünglichen Dimension der menschlichen Erfahrung auf sich hat, ist das Thema auch der Habilitationsschrift Blumenbergs. *Die ontologische Distanz* ersetzt den Begriff von »Ursprünglichkeit« mit demjenigen von »Inständigkeit«, der eine direkte Anleihe aus Heideggers *Einleitung zu: »Was ist Metaphysik«* ist, wo die Inständigkeit als „das Innestehen in der Offenheit des Seins“ (Heidegger 1976, 374) charakterisiert wird. Der Inständigkeit wird die »Gegenständigkeit« gegenübergestellt, und beide Begriffe zusammen werden von Blumenberg als die „Termini der ontologischen Distanz“ eingeführt, die wiederum die Dimension der „geschichtliche[n] Metakinetik“ (OD, 10d) des Seinsverstehens definiert. Letzteres bewegt sich nämlich zwischen den Grenzen der Inständigkeit und Gegenständigkeit, d.h. zwischen der ursprünglichen Betroffenheit des Menschen durch die Wirklichkeit auf der einen und dessen auf Artikulation dieser Erfahrung abzielenden Distanzierung von der Unmittelbarkeit einer solchen Wirklichkeit auf der anderen Seite. Es handelt sich um jene Dynamik, der Blumenberg in der Dissertation am Beispiel des Augustinus illustriert hatte. Nun spannt er zum Zweck ihrer Veranschaulichung im zweiten Teil der Habilitationsschrift einen deutlich breiteren historischen Bogen, und lässt dabei die Hauptstationen der geistigen Geschichte des Abendlandes Revue passieren, um an ihnen die Momente der Inständigkeit und der Gegenständigkeit hervortreten zu lassen. Auf diesen Überblick wollen wir unsere Aufmerksamkeit richten, denn er erlaubt, den Vergleich mit Nietzsche und Foucault ein Stück weiterzuführen, insbesondere was die Stelle einiger historischen Figuren hinsichtlich der ihnen angeblich verschuldeten Einengung eines originären und reicheren Erfahrungsmodus angeht, namentlich Sokrates und Descartes. Zu Beginn sei an Nietzsches Charakterisierung der entlastenden Funktion des tragischen Mythos gegenüber einer als übermächtig empfundenen Wirklichkeit erinnert. Eine solche Entlastung hat wie bereits gesagt die Form eines Wechselspiels von Annäherung und

⁹⁷ Ebda, S. 92.

Distanzierung an den „Abgrund der Dinge“, die von Dionysos und Apollo symbolisiert werden: in der Erregung durch die dionysische Musik hat der Mensch die Möglichkeit, sein Ohr „gleichsam an die Herzkammer des Weltwillens“ zu legen, wird aber zugleich von dessen Mächtigkeit durch die apollinische Komponente des Mythos entlastet, die ihn davor bewahrt, in den Abgrund zu fallen. Man liegt unseres Erachtens nicht falsch in der Annahme, dass diese Dynamik auffällig ähnlich derjenigen der ontologischen Distanz Blumenbergs ist. Dieser Eindruck wird vom ersten Kapitel des zweiten Teils der Habilitationsschrift Blumenbergs bestätigt, das den Titel „»Mythos« und »Logos«“ trägt – eine Opposition oder besser einen Übergang, den Nietzsche mit seinem Begriffspaar Apollinisch-Dionysisch wohl in dem Blick hat –, und das in den homerischen Epen sich bekundende mythische Seinsverständnis zum Thema hat.

Die homerische Mythenwelt präsentiert Blumenberg als das „schon recht spätere Niederschlag des Wirklichkeitsbewußtseins eines weiten Zeitraumes menschlicher Geschichte“. Letzterer wird nicht direkt charakterisiert, aus der folgenden Betrachtung des Mythos kann man gleichwohl erraten, dass er nicht nur chronologisch dem »eisernen Zeitalter« Nietzsches entspricht. Im Mythos erfährt der Mensch nämlich sich selbst und seine Welt als einen „Wirkraum von Mächten, deren Namen zu nennen für ihn schon die Grenze des Verstehens ist“.⁹⁸ Dies ist bereits eine Weise, von der Unmittelbarkeit einer »übermächtigen« Wirklichkeit Abstand zu gewinnen, innerhalb welcher die Namensgebung erste Differenzierungen zu setzen erlaubt. Es soll sich dabei allerdings um einen recht geringen Abstand handeln, denn Blumenberg hebt als wesentliche Momente der mythischen Weltbetrachtung die Ergriffenheit und die Betroffenheit – die, wie wir aus der Dissertation wissen, immer eine Ursprungnähe signalisieren – des Menschen heraus. Da dieser von Mächten bestimmt wird, die keine Distinktion zwischen den „Dimensionen von Außen und Innen“ erlauben, gleicht die Leistung des Namens in etwa derjenigen, die Nietzsche in Anschluss an Schopenhauer dem *principium individuationis* zuschreibt:

Wie auf dem tobenden Meere, das, nach allen Seiten unbegrenzt, heulend Wellenberge erhebt und senkt, auf einem Kahn ein Schiffer sitzt, dem schwachen Fahrzeug vertrauend; so sitzt, mitten in einer Welt von Qualen, ruhig der einzelne Mensch, gestützt und vertrauend auf das *principium individuationis*.⁹⁹

⁹⁸ Blumenberg, Hans, *Die Ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls*, Kiel 1950 [unveröffentlichtes Typoskript], S. 38.

⁹⁹ Nietzsche, Friedrich, *Die Geburt der Tragödie, KSA I*, S.

Nietzsche setzt das apollinische Prinzip mit diesem *principium* gleich und sieht historisch aus ihm die schöne homerische Welt entspringen. Obwohl er eher von dem Zerschneiden der Individuationsprinzips in dionysischen Zuständen fasziniert ist, bestreitet Nietzsche mitnichten das menschliche Bedürfnis nach Entlastung von derartigen intensiven Erfahrungen, in denen der Mensch die Kontrolle über sich selbst verliert. Da die homerischen Mythen dieses Bedürfnis befriedigen, sind sie für Nietzsche völlig legitim, ja er weiß deren Größe zu schätzen, aber gleichsam nur insofern, als sie den Bezug auf den ursprünglichen dionysischen Moment nicht kappen. In ähnlicher Weise attestiert Blumenberg – der den Zustand der Betroffenheit in der ursprünglichen Begegnung des Menschen mit der Wirklichkeit durch einen expliziten Hinweis auf die griechische Tragödie unterstreicht – dem Mythos trotz seiner unvermeidlichen Distanzierung von der Unmittelbarkeit des Ursprungs „einen originären Weltbezug“.¹⁰⁰ Dieser würde hingegen der gegen den Mythos sich absetzenden griechischen Philosophie fehlen, die den Menschen der „»Besessenheit« von der Welt“ dadurch entreißt, dass sie diese Welt als einen in einer Vielfalt von Gegenständen begegnenden und somit den menschlichen Selbststand gewährenden »Kosmos« interpretiert. Im Begriff des »Logos« artikuliere sich seit den Vorsokratikern ein „Denken der gegenständlichen Distanz“: die griechische Geistesgeschichte interpretiert Blumenberg demgemäß als „die Bewahrung des menschlichen Selbststandes gegen das im Mythos waltende Seinsverständnis“.¹⁰¹ In der Dissertation hatte Blumenberg den Anspruch auf Selbststand bzw. auf Kontrolle beanstandet, sowohl in der aristotelischen als auch in der modernen Ausprägung. In der Habilitationsschrift führt er ihn bereits auf die Vorsokratiker zurück, mildert aber zugleich angesichts der frühen Konzeption des Logos seine Kritik, indem er sie in der „Mitte“ der die ontologische Distanz ausmachenden Bewegung zwischen Inständigkeit und Gegenständigkeit verortet.¹⁰² Und interessanterweise erscheint anders als bei Nietzsche Sokrates in seiner Darstellung in einem besonderen guten Licht. Blumenberg ordnet Sokrates innerhalb der Dynamik der ontologischen Distanz ausgerechnet auf der Grundlage seines Verhältnisses zur attischen Tragödie ein. In einer polemischen Wendung hatte Nietzsche Sokrates als die „fragwürdigste Erscheinung des Alterthums“ gegeißelt, der es wagte „als ein Einzelner das griechische Wesen zu verneinen, das als Homer, Pindar und Aeschylus, als Phidias, als Perikles, als Pythia und Dionysus, als der tiefste Abgrund und die höchste Höhe unserer staunenden Anbetung gewiss ist“. Darum hatte Nietzsche von diesen „Edelsten der Menschheit“ ihm zurufen lassen: „Weh!

¹⁰⁰ Blumenberg, Hans, *Die ontologische Distanz*, S. 40.

¹⁰¹ Ebda, SS. 39-41.

¹⁰² Ebda, S. 41.

Weh! Du hast sie zerstört, die schöne Welt, mit mächtiger Faust; sie stürzt, sie zerfällt!“.¹⁰³ Blumenberg sieht indes keinen Bruch zwischen Sokrates und dem Wesen der Tragödie ein, in der nach seiner Lektüre das mythische Wirklichkeitsverständnis fortlebt, nur dass sie die ursprüngliche Ergriffenheit „aus ihrer Bezogenheit auf die übermächtigen Gewalten, die Götter, gelöst und ganz in den Menschen selbst“ verlegt. Als Artikulation jener Ergriffenheit und somit als Wesenszug der Tragödie hat eine radikale Infragestellung des Menschen zu gelten, und zwar „in seiner Freiheit, in der Rechtheit seines Handelns, in seiner Frömmigkeit durch die furchtbaren Versuchungen des Schicksals, durch die Entscheidungen, in die er sich gestellt sieht“. Es ist aber gerade das Aushalten einer solchen „schicksalhaften“ Infragestellung, das die „sokratische Situation der Philosophie“ ausmacht, die dadurch „sich völlig von der jonischen und eleatischen Vorsokratik unterscheidet und durchaus originär ist“.¹⁰⁴ So gesehen, scheint in der Interpretation Blumenbergs Sokrates recht fern von dem ihm von Nietzsche zugeschriebenen Anspruch zu sein, am Leitfaden des Kausalitätsprinzips das Sein nicht nur zu erkennen, sondern auch zu korrigieren, ein Anspruch, den er der modernen Wissenschaft vererbt hätte. Vielmehr würde es laut Blumenberg Sokrates darum gehen, das Denken in »Situationen« hineinzustellen, in denen es der Ratlosigkeit und Konfliktualität der Existenz, ihrer Unheimlichkeit nicht ausweichen kann, sondern sich ihnen ernsthaft zu stellen hat. Wenn wir vorher also behauptet haben, dass Blumenbergs Augustinus den Gegentypus zum Nietzscheanischen Sokrates darstellt, so gilt dasselbe nicht für sein eigenes Bild von Sokrates, der sich in seiner Darlegung der Sache nach ziemlich nah an Augustinus befindet. Um Blumenbergs »Sündenbock« für den Verlust der die attische Philosophie noch bestimmenden Ursprünglichkeit zu finden muss man allerdings nicht weit suchen. Es sei nämlich Plato gewesen, der mit seiner Flucht vor der sokratischen situationalen Intensität des Philosophierens in die »Logoi« bzw. in eine bloß theoretische Betrachtung der Wirklichkeit, das vorsokratische „Denken der gegenständlichen Distanz“ sanktioniert und verschärft habe. Als Streben, das Sein auf Distanz zu bringen, sei dieses Denken von nun an in der abendländischen Philosophie herrschend gewesen, obwohl es an Brechungen einer solchen Gesamteinstellung nicht gefehlt habe. Gemeint ist von ihm dabei freilich in erster Linie das Christentum, bevor er aber darauf zu sprechen kommt, erwähnt Blumenberg die am Ausgang der hellenistischen Epoche entstehenden gnostischen Systemen, in welchen die Exemplarität des Kosmos für das Selbstverständnis des Menschen außerkraftgesetzt wurde. In der gnostischen Lehre tritt das

¹⁰³ Nietzsche, Friedrich, *Die Geburt der Tragödie, KSA I*, S.

¹⁰⁴ Blumenberg, Hans, *Die ontologische Distanz*, S. 43.

konstitutive Ausgeliefertsein des Menschen in seinen bedrohlichsten Zügen zutage, denn in ihr „erweist sich die »Welt« als das befremdend Unheimliche, das ängstend Unheimliche, worin als in einem unversterhbaren Aufenthalt der Mensch sich vorfindet“.¹⁰⁵ Anders im Christentum: am Leitfaden der Überbietung des für die theoretische Grundhaltung des Griechentums wesentlichen Sehens durch das Hören des Gotteswortes hebt Blumenberg in diesem Fall die menschliche Geborgenheit in der göttlichen Liebe hervor. Dabei möchte er eine der Faktizität der Wirklichkeit und der Kontingenz der Existenz gewachsene Erfahrung zur Geltung bringen, die hier wie in der Dissertation am deutlichsten von Augustinus vertreten wird: Blumenberg greift das augustinische »Amor Dei« als Artikulation der „ursprüngliche[n] Betroffenheit“ wieder auf, und betont noch einmal, dass letztere dem Christentum als ein vor jeder theoretischen Distanzierung liegendes und diese fundierendes Moment besonders präsent gewesen sei:

Was den augustinischen vom antiken und modernen Erfahrungsbegriff unterscheidet, ist das Moment der Vorbetroffenheit, die aller intellektualen Aktivität zugrunde liegt. Darin ist die Konzeption einer theoretischen Haltung, die aus unbenommener Distanz heraus allererst auf Seiende ausgreift, die sich als im Erkennen primär aktualisierte potentiale "Leere" verstehen kann, ausgeschlossen.¹⁰⁶

Sowie in der Dissertation stellt Blumenberg in diesem Teil des historischen Überblicks fest, dass die christlichen Keime einer offenen Erfahrung der Inständigkeit nicht zum Tragen kamen. Er zeigt dies am Zu-Tage-Treten des Gewissheitsproblems im Verlauf der scholastischen Aristotelesrezeption, die zu einer Unterordnung des von der augustinisch-franziskanischen Linie betonten Moments des göttlichen Willens unter dasjenige der Rationalität Gottes führte und eine „Szientifizierung der Theologie“ einleitete.¹⁰⁷ Eine solche Entwicklung lässt sich Blumenberg zufolge mit dem erneuten Anspruch des Denkens auf seinen Selbststand erklären, dem die Fundierung der Gewissheit in der Allmacht Gottes – eine Allmacht, die mittlerweile von dem für Augustinus wesentlichen Aspekt der göttlichen Liebe entkoppelt worden war – nicht mehr genügt. Hier bahnt sich für Blumenberg im Grunde bereits die Aufklärung der Neuzeit an, die nach den Andeutungen der Dissertation nun direkt thematisiert wird. Dabei richtet er sein Augenmerk in erster Linie auf den Begründer und auf den Vollender der Epoche, auf Descartes und Husserl.

¹⁰⁵ Ebda, S. 52. Neben dem Mythos ist die Gnosis ein weiteres Lebensthema Blumenbergs, die sich in der Habilitationsschrift abzuzeichnen beginnt. Beiden Themen wird er aber später im Vergleich zu dieser frühen Arbeit eine andere Wendung geben.

¹⁰⁶ Ebda, S. 69

¹⁰⁷ Ebda, S. 76.

Mit Blick auf den ersteren können wir an diesem Punkt die historische Bestandsaufnahme Blumenbergs mit Foucaults Geschichte des Wahnsinns zu konfrontieren versuchen. Wie bereits gesehen, erwähnt der französische Autor im Vorwort seines Buchs kürzlich Sokrates, um seine Darlegung in einem breiteren historischen Kontext einzurahmen. Dabei figuriert Sokrates im Sinne Nietzsches als »Bezähmer« der *hybris* seiner Mitbürger. Dann setzt Foucaults Studie aber mit der späteren Phase des Mittelalters ein. Und wie in seiner Darstellung Descartes zwar den Anfang eines neuen Zeitalters markiert, dessen Leistung aber hauptsächlich in der Verschärfung der bereits von ihm ansetzenden Trennung zwischen tragischer und kritischer Erfahrung des Wahnsinns erblickt wird, so zieht für Blumenberg Descartes die Folge aus einer ihm vorhergehenden, der scholastischen Theologie inneren Entwicklung. Ihre Szientifizierungstendenz habe Descartes „in methodische Explizität übersetzt“,¹⁰⁸ um damit den von der Spätscholastik hinterlassenen Anspruch auf Selbststand durch seinen Gewissheitsentwurf einzulösen.¹⁰⁹

An der cartesischen Philosophie hatte Blumenberg im ersten, der „Aufweisung und Entfaltung des Distanzproblems“ geltenden Teil seiner Arbeit die Dynamik der ontologischen Distanz veranschaulicht: eine solche Philosophie stellte sich mittels des Rückgangs auf das »Cogito« und der Berufung auf die Instanz des »Deus verax« einer gesicherten Realität gegenüber, die im Modus einer zwischen »res cogitans« und »res extensa« liegenden Distanz erscheint. Eine solche Distanz bildete als Abstand zwischen Subjekt und Objekt Blumenberg zufolge die Grundvoraussetzung aller neuzeitlichen Philosophie, mit dem für sie bezeichnenden Vorrang der Erkenntnistheorie und der Bedeutung, die in ihr dem Experiment zukommt. Alle diese Aspekte sind für ihn in einer „Auffassung des Seienden als mögliche pure Gegenständlichkeit“ (OD, 19) begründet, die als ontologische „Aufklärung“ dem die geschichtliche Aufklärung ausmachenden „Unterfangen der Sicherung

¹⁰⁸ Ebda, S. 79.

¹⁰⁹ In der Darstellung Blumenbergs, der in der Habilitationsschrift das Thema einführt, gehorcht die nominalistische Verschärfung der voluntaristischen Motive im Gottesbegriff dem Anspruch auf Selbststand, denn sie verliert jenes religiöse Pathos, das für Augustinus wesentlich war, und steht schon im Dienst der Seinsentbindung und der selbständigen Ökonomie des Denkens, die erst recht für den Gewissheitsentwurf von Descartes bestimmend sein werden. Mit Blick auf die spätere Entwicklung seines Denkens ist es bemerkenswert, dass Blumenberg hier, im Unterschied zu seinen späteren Arbeiten zur Entstehung der Neuzeit, neben der auf Descartes zulaufenden Linie des »Wissens« auch die ebenso „aus der Zerfall des mittelalterlichen Wirklichkeitshorizontes“ (OD, S. 87) hervorgehende „Linie des »Glaubens«“ (OD, S. 88) zum Thema macht. Er widmet nämlich einige Seiten der reformatorischen Theologie Luthers, in welcher die Gewissheitsnot als Frage nach der Heilsgewissheit ausgetragen wird. Blumenberg bewertet ähnlich wie Nietzsche die Rolle Luthers als positiv im Vergleich zu der neuzeitlichen Wissenschaft, in der Folge geht es aber hauptsächlich um die cartesische Antwort auf das Problem der Gewissheit, sodass wie in der *Geburt der Tragödie* das Thema nicht weitergeführt wird.

absoluter Gewißheit, universalen Erkenntnis, technischer Wirklichkeitsbemächtigung und moralischer Selbstbeherrschung und Bildung“ zugrunde liegt.¹¹⁰

In seinem historischen Durchblick führt Blumenberg zur Bezeichnung des neuzeitlichen Gewissheitsentwurfs den Titel „Selbstbehauptung der Vernunft“ ein „und sieht deren Grundzug ähnlich wie Heidegger darin, dass innerhalb ihrer Koordinaten alles Seiende sich als notwendig und berechenbar zu zeigen hat. Das Programm der Selbstbehauptung zielt auf die Eliminierung jeder Faktizität und realisiert sich in der Verlaufsform des Fortschrittes. An dieser Stelle zündet sich die Modernekritik Blumenbergs, für den die an sich legitime Distanzierung von der Dimension der Inständigkeit in der modernen Wissenschaft zu weit gegangen ist. Während bei Augustinus „das theoretische Erkennen [...] nur ein »Zurückkommen« auf die gründige Betroffenheit“ in dem Sinne sein kann, dass dieses Erkennen sich „als sekundär und fundiert“ in der „unmittelbaren Ergriffenheit“ weiß, verliert die Wissenschaft einen solchen Bezug zum Ursprung. Dies aber heißt, dass sie den Kern des Menschen verfehlt, was diesem fürwahr nicht zugutekommt: in der unendlichen Struktur des wissenschaftlichen Fortschritts ist der konkrete Mensch nämlich das:

Ausgelassene und Unbedeutende, der »Rest«, der bis zur Winzigkeit einer punktuellen Zeitphase aufgelöst werden kann. Hier artikuliert sich das Paradox des neuzeitlichen Gewissheitsentwurfes: der Mensch, von dessen Gewissheitsnot doch dieser Entwurf seinen Ausgang nahm und der Gewißheit für die Gegenwart seines Daseins sucht, ist gerade in seiner »Daseinszeit« aus dem wissenschaftlichen Weltbild herausgefallen, zur vernachlässigten Größe geworden, die in den Operationen des Denkens ohne Beeinträchtigung der Stringenz unterdrückt werden kann.¹¹¹

Diese Überförderung des Menschen durch den unendlichen wissenschaftlichen Fortschritt hat für Blumenberg die Phänomenologie Husserls ins Extrem gesteigert: In seiner Erzählung stellt nämlich die phänomenologische Methode die Zuspitzung der von der ganzen modernen Wissenschaft angestrebten Bewältigung der Faktizität dar. Im zweiten Teil der Arbeit hatte Blumenberg gezeigt, wie das Moment der Distanz für die Phänomenologie Husserls prägend ist, und zwar nicht wie bei Descartes als Kluft zwischen Subjekt und Objekt, sondern in einem noch radikaleren Sinn als „Auf-Distanz-Bringen“ der Andringlichkeit, Unsicherheit und Faktizität der Erfahrung, d.h. dessen, was dem Menschen in seinem Leben am nächsten erscheint.¹¹² Als Zuspitzung des Gewissheitsstrebens der Neuzeit sei die Phänomenologie die konsequenteste Gestalt der ontologischen Aufklärung. Diese

¹¹⁰ Ebda, S. 19.

¹¹¹ Ebda, S. 101.

¹¹² Ebda, S. 25.

phänomenologische Methode sollte in den Augen Husserls dem Menschen erlauben, „die Aufgabe der Gewißheitsbildung als eine unendliche zu verstehen und zu übernehmen“. Da einem solchen unendlichen Unternehmen nur das unendliche Subjekt der »Menschheit« entsprechen kann, wird der einzelne Mensch „zum akzessorische[n] Funktionär im Ganzen des szientifischen Prozesses“ degradiert, über dessen „Zufälligkeit und Endlichkeit“ die Wissenschaft hinwegsieht.¹¹³ Wie gesagt steht Blumenberg einer solchen Funktionalisierung des Menschen recht kritisch gegenüber. Deshalb stellt er nicht ohne eine gewisse Genugtuung das Scheitern des phänomenologischen Projekts fest. In der Terminologie der ontologischen Distanz wird dieses Projekt als der Versuch interpretiert, „die reine und absolute Gegenständigkeit“ zu gewinnen.¹¹⁴ Ein solcher Anspruch auf Kontrolle über die Wirklichkeit, musste aber als Blockierung des Spielraums der ontologischen Distanz der Phänomenologie versagt bleiben, sodass ihre Krise als „Zurückwerfung“ der Gegenständigkeit in die Inständigkeit charakterisiert werden kann: bei der stetigen Verfeinerung der Methode der phänomenologischen Reduktion musste Husserl immer wieder auf die geschichtliche Situiertheit und Endlichkeit der Erkenntnis stoßen, die nichts anderes als ihre konstitutive Ausgeliefertheit darstellen. Diese ließ sich nicht mehr beseitigen, was für das Wirklichkeitsbewusstsein der Phänomenologie und der Neuzeit im Ganzen eine tiefe und unumkehrbare Erschütterung zur Folge hatte.

Um diese Situation zu bezeichnen verwendet Blumenberg das Wort »Nihilismus«,¹¹⁵ und meint es genau in dem Sinne, in dem er es auch in dem Aufsatz über den Nihilismus in der deutschen Literatur der Gegenwart versteht. Daher können wir nun jene Stelle aufgreifen, die dort Heidegger gewidmet war und die wir fürs Erste eingestellt hatten. Dort heißt es, im Nihilismus treten Erfahrungsfelder auf, die sich „dem neuzeitlichen Anspruch universaler Objektivierung“ nicht mehr fügen. Darunter kommt der Geschichte eine prominente Stelle zu, denn sie erweist sich „als ein unleitbares, in sich letztes Geschehen“ – einer Lage, der Heidegger „in seiner philosophischen Entwicklung nach »Sein und Zeit« durch seine Interpretation der Geschichte als das Geschehen des Seins“ Rechnung getragen habe.¹¹⁶ Wenn in dem Vortrag diese Behauptung in der Schwebe bleibt, klärt sich in der Habilitationsschrift die Position Heideggers in dem abendländischen Geschehen als eine an Bedeutung kaum zu übertreffende. Mit *Sein und Zeit* und seinen späteren Schriften habe Heidegger nämlich nichts weniger getan, als die Konsequenzen aus der Krise nicht nur der Phänomenologie zu

¹¹³ Ebda, S. 85.

¹¹⁴ Ebda, S. 188.

¹¹⁵ Ebda, S. 189.

¹¹⁶ Blumenberg, Hans, *Schriften zur Literatur*, SS. 53-54.

ziehen, sondern des seit Plato beherrschenden Denkens der gegenständlichen Distanz. Indem er die Endlichkeit und radikale Geschichtlichkeit des Daseins zum ausdrücklichen Thema der Philosophie machte, habe er die Gegenständigkeit zugunsten der Suche nach der Inständigkeit preisgegeben. In dieser Weise habe er den Rahmen der Moderne gesprengt und dem Selbstverständnis der Epoche seine eigene Faktizität vor Augen geführt. Die einzigen Zweifel, die Blumenberg über Heidegger aufzukommen scheinen, beziehen sich auf die Tatsache, dass dieser seinerseits die Inständigkeit absolut setzen und somit aus der Bewegungsstruktur der ontologischen Distanz herausspringen zu wollen scheint, die den Gang der Geschichte durchzieht. Auf jedem Fall sind es heideggersche Themen wie Endlichkeit, Benommenheit, Faktizität, Geschichtlichkeit des Menschen, mit denen Blumenberg das moderne Selbstverständnis zu unterminieren trachtet. Hinsichtlich des letzten Punkts meint er übrigens auf gutem Weg zu sein, denn seiner Arbeit liegen ein emphatisches Verständnis der Geschichte und einige geschichtstheoretischen Optionen zugrunde, mit denen Blumenberg meint, sich in gewisser Weise bereits jenseits der von Heidegger eingeleiteten „Metakinese des Denkens“ zu befinden. Mit ihnen erhebt Blumenberg mit anderen Worten den Anspruch, zumindest auf dem Feld der philosophischen Geschichtsschreibung das Selbstverständnis der Neuzeit überwinden zu können. Auf solche methodologischen Entscheidungen haben wir mit einem Bezug auf den Vorrang der Gegenwart in der Geschichtsperspektive Blumenbergs flüchtig hingewiesen, als wir den Rahmen für den Vergleich zwischen ihm und Nietzsche und Foucault abgesteckt haben. In der Folge haben wir »Geschichtlichkeit« als ein Synonym für Endlichkeit und Faktizität verwendet, die Implikationen dieses Begriffs aber fürs Erste beiseitegelassen, um uns auf die »Erzählungen« der drei genannten Autoren über die progressive Verengung einer originären menschlichen Erfahrung zu konzentrieren. Nun ist es erforderlich, die ersten Arbeiten Blumenbergs in dieser Hinsicht wieder aufzurollen, und dies nicht nur wegen des Gewichts, das er dem Problem der Geschichte verleiht, sondern weil genau dasselbe Problem auch für Nietzsche und Foucault von eminenter Bedeutung ist, sowohl was die Kritik der Moderne als auch was die Sondierung der Möglichkeiten deren Überwindung angeht. Dieses Problembewusstsein kommt bei ihnen jedoch nicht so sehr in der *Geburt der Tragödie* und in *Wahnsinn und Gesellschaft* völlig ans Licht, sondern in Nietzsches zweite Unzeitgemäße Betrachtung über *Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* und in Foucaults *Die Ordnung der Dinge*, an die wir daher unsere Aufmerksamkeit richten werden.

2: Die Kritik am historischen Bewusstsein der Moderne

Bisher haben wir auf eine Nietzsche, Foucault und Blumenberg gemeinsame Suche nach einer ursprünglichen Dimension der menschlichen Erfahrung und auf der Tatsache insistiert, dass für alle drei ein Wesenszug einer solche Erfahrung das konstitutive Ausgeliefertsein des Menschen an einer Wirklichkeit ist, die ihn transzendiert und mächtiger als jeder Anspruch auf Kontrolle ist. Ferner haben wir an ihren jeweiligen historischen Erzählungen die Rekonstruktion der progressiven Verdeckung eines solchen originären Felds durch eine sich behauptende Rationalität wissenschaftlichen Typs hervorzuheben versucht, welche in der Moderne als einzig gültige Einstellung des Menschen zur Wirklichkeit zu gelten beansprucht, um schließlich ihr eigenes Scheitern erleben zu müssen. In diesem Kapitel soll das Problem der Geschichte in den Vordergrund treten: Wir waren von den Erfahrungen der jungen Foucault und Blumenberg von der Mächtigkeit der Geschichte ausgegangen, und es geht nun darum, die Verbindung zwischen diesen Erfahrungen und jener das Thema des vorigen Kapitels bildenden Ursprungssuche zu klären. Man könnte sagen, dass letztere von einem sowohl von Foucault als auch von Blumenberg empfundenen Verlangen nach einem Wirklichkeitsverständnis motiviert ist, das sich der zutage getretenen Mächtigkeit der Geschichte gewachsen erweisen sollte, eine Mächtigkeit, die sie in erster Person erlitten hatten und die in ihren Augen den wissenschaftlichen Anspruch auf Kontrolle über die Wirklichkeit zunichte gemacht hatte, die den modernen Menschen auszeichnet. In dieser Lage gilt es für die jungen Autoren nicht, jenen Anspruch zu erneuern oder gar zu stärken, um gleichsam auch noch die Macht der Geschichte aufzufangen, sondern es geht vielmehr darum, diese Macht ohne weiteres anzuerkennen. Diese Anerkennung meinen Foucault und Blumenberg durch die Entfaltung einer dieser Einsicht entsprechenden Auffassung der Logik des geschichtlichen Wandels zu bewirken. Freilich muss man Foucault und Blumenberg bei dieser Schwächung des Menschen nicht die Absicht unterstellen, ihm sozusagen den Garaus zu machen. Vielmehr denken sie, dass es der moderne Anspruch auf eine durch die Wissenschaft zu erzielende Kontrolle über die Wirklichkeit ist, inklusive der geschichtliche, der sich negativ auf die konkreten Menschen ausgewirkt hat, indem er für sie mehr und mehr eine schwere Hypothek dargestellt hat. Da wo eine Kultur hingegen eine den Menschen transzendierende und ihn zugleich betreffende Macht anzuerkennen bereit ist, wie es für Blumenberg im mittelalterlichen Christentum und für Foucault in der tragischen Erfahrung des Wahnsinns in der Renaissance geschehen ist, hätte auch eine erfüllte – weil von einer reicheren Wirklichkeitserfahrung gekennzeichnete – menschliche Existenz möglich werden sollen: diese zumindest die – obwohl hier

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

noch nicht explizit formuliertem – Annahme beider Autoren. Zur Realisierung einer solchen über die Moderne hinausgehenden Existenz wollen sie dann mit ihren frühen Geschichtsauffassungen beitragen, und dabei ist das polemische Ziel beiden gemeinsam: das geschichtliche Bewusstsein einer weit gefassten Aufklärung mit der dazu gehörenden historischen Wissenschaft. Blumenberg und Foucault attackieren ein solches Bewusstsein sowohl direkt als auch durch den Entwurf von alternativen Konzepten der Geschichtsschreibung. Damit folgen sie wiederum einer Strategie, mit der als erster Nietzsche ins Feld gegen die historische Kultur des 19. Jahrhunderts gezogen war. Wie Nietzsche verstehen auch Foucault und Blumenberg die Geschichtsdiskurse dieser Epoche als einen wesentlichen Bestandteil der Wissenschaft an, und trachten offensichtlich danach, durch ihre Kritik eine Bresche in das moderne Selbstverständnis zu schlagen. Dabei unterscheiden sich die Historismus-kritiken der drei Autoren unter machen Aspekten auch erheblich, sodass es nicht immer klar sein mag, ob das, wogegen sie kämpfen, immer dasselbe ist – und vor allem aus welchen Gründen und mit welchen Zielen sie es tun. Ein frappierendes Beispiel solcher Differenzen besteht in Bezug auf Nietzsche und Blumenberg: während der erste gegen den Historismus für die Besinnung auf die unhistorischen bzw. überhistorischen Kräfte des menschlichen Lebens plädiert, will Blumenberg die historische Wissenschaft durch eine radikalere Auffassung der Geschichtlichkeit als diejenige überbieten, die dem modernen Bewusstseins eigen war – was ihn zum Teil mit dem Ansatz Foucaults in der Ordnung der Dinge verbindet. Das heißt wiederum nicht, dass die Entwürfe der zwei Letzteren völlig koinzidieren: man denke nur daran, dass Foucault in *Wahnsinn und Gesellschaft* ähnlich wie Nietzsche auf den Punkt abzielte, in dem die Geschichte sich immobilisiert. Wir werden der Irreduzibilität der jeweiligen Perspektiven Rechnung tragen, und doch am Ende des Vergleichs so etwas wie eine gemeinsame Richtung in der Kritik der Moderne zur Geltung kommen lassen, um davon ausgehend dann die spätere Entwicklung unserer Autoren in Bezug auf dieses Problem weiter zu verfolgen. Was Foucault und Blumenberg betrifft, werden wir uns zunächst auf ihre kritische Lektüre der exzessiven Entwicklung des historischen Bewusstseins im 19. Jahrhundert konzentrieren, um dann im nächsten Kapitel die von ihnen entworfene Alternative zu der ihrer Meinung nach bis heute herrschenden historistischen Einstellung zur Wirklichkeit eingehend zu untersuchen. In diesem zweiten Schritt werden wir den Vergleichsmaßstab wechseln und uns statt an Nietzsche an Heidegger wenden. Da es aber zunächst um den Historismus als negativen Bezugspunkt der Ansätze Foucaults und Blumenbergs geht, fangen wir mit der Historismus-Kritik par excellence an, und zwar mit Nietzsches zweiter unzeitgemäßen Betrachtung über *Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

2.1: Nietzsches Wissenschaftskritik in der Historienschicht: erste Anzeichen einer Öffnung?

Dass die Überwindung der Moderne für Nietzsche auch über eine Kritik der Historie erfolgen sollte, zeigt sich bereits in der *Geburt der Tragödie* deutlich. In diesem Werk gibt es nämlich einige Seiten, die auf die Historienschicht vorausdeuten: sie betreffen nämlich die „jetzige gebildete Geschichtsschreibung“ und prangern deren Unfähigkeit an, sich das griechische Altertum in einer lebendigen Weise anzueignen, sodass sie Nietzsche eher im Wege als im Dienst der von ihm angestrebten Wiedergeburt der dionysischen Weisheit zu stehen scheint. Dabei dachte er freilich an die Mehrheit seiner Kollegen Philologen, die „am besten gelernt“ hätten „sich mit den Griechen zeitig und in bequemer Weise abzufinden, nicht selten bis zu einem sceptischen Preisgeben des hellenischen Ideals und bis zu einer gänzlichen Verkehrung der wahren Absicht aller Alterthumsstudien“.¹ Große Hoffnungen setzt Nietzsche indes, wie wir wissen, in die dieser gegenwärtigen „sogenannt[en] Bildung“ diametral entgegengesetzte Kunst, insbesondere in die „wiedererweckte[...] Tragödienmusik“.² Diese soll nach ihm die Kraft besitzen, selbst jene ermattete Kultur zu erschüttern, die er mit dem Bild des zum „Journalisten“ entarteten Historikers auf den Punkt bringt, dessen höchste Bestrebung nunmehr darin liegt, sich „mit der »leichten Eleganz«“ der journalistischen Sprache auszudrücken, einer durchaus unfruchtbaren Eleganz. Den Menschen der Gegenwart als Ergebnis des „auf Vernichtung des Mythos gerichteten Sokratismus“ beschreibt Nietzsche etwas weiter als den „ewig hungernd[en], [der] unter allen Vergangenheiten [steht] und grabend und wühlend nach Wurzeln [sucht], sei es dass er auch in den entlegensten Alterthümern nach ihnen graben müsste“. Hier führt er „das ungeheure historische Bedürfniss der unbefriedigten modernen Cultur“ auf „den Verlust des Mythos, auf den Verlust der mythischen Heimat, des mythischen Mutterschoosses“ zurück.³

Man könnte sagen, dass in der zweiten unzeitgemäßen Betrachtung Nietzsche die Möglichkeit erwägt, ob der in seinem Erstling hauptsächlich von der Musik ausgehende „dionysische Zauber“⁴ auch zum Fundament einer lebendigen Geschichtsschreibung gemacht werden könnte. Dabei ist seine Antwort nicht eindeutig, wie wir gleich sehen werden. Wenn auch die Begriffspaare Apollinisch-

¹ Nietzsche, Friedrich, *Die Geburt der Tragödie*, KSA I, S. 130.

² Ebda, S. 131.

³ Ebda, S. 146.

⁴ Ebda, S. 132.

Dionysisch und Dionysisch-Sokratisch in diesem Text kaum eine Rolle spielen, und er seine geschichtlichen Thesen nicht direkt aus dem seine erste Arbeit durchziehenden Gegensatz deduziert, lässt sich die von Nietzsche entworfene Alternative zur modernen Geschichtsschreibung mindestens zum Teil in der in der Tragödienschrift heraufbeschworenen dionysischen Kultur einordnen. Die stärksten Indizien dafür sind aus der Kontrastfolie der abgewiesenen „Historie“ abzuleiten, die den Inbegriff alles „Abgelebten, Morschen, Zerbrochnen, Verkümmerten“⁵ der modernen Kultur darstellt, von der 1872 die Rede war. Nietzsches Invektiven richten sich nämlich gegen das zeitgenössische „Verhalten zum historisch Überlieferten [...], nämlich unter dem Alleinherrschaftsanspruch des wissenschaftlichen Weltbezugs“.⁶ Seine Kritik ist für unseren Kontext besonders da vom Interesse, wo er der Historie ihr Streben nach wissenschaftlicher Objektivität zum Vorwurf macht und die damit verbundene beruhigende, optimistische und das 19. Jahrhundert beherrschende Vorstellung des Weltprozesses einer destruktiven Verspottung unterzieht. Besonders in Bezug auf diese Vorstellung lassen sich allerdings einige Verschiebungen in Nietzsches Auffassung der Wissenschaft beobachten, die unseres Erachtens auf seine spätere größere Aufgeschlossenheit ihr gegenüber vorausweisen. Diese Entwicklung kann wie folgt antizipiert werden: Während in der *Geburt der Tragödie* Nietzsche der Wissenschaft unter anderem ihren Aktivismus zum Vorwurf gemacht hatte, hebt er nun in Bezug auf die historische Wissenschaft fast ausschließlich eine ihr innewohnende Passivität hervor, um sie dann zu kritisieren sie. Er betont indes die Wirkungen, die die ihm vorschwebende Geschichtsschreibung im Sinne einer aktiven Gestaltung des menschlichen Selbstverständnisses zeitigen würde, sodass in seinem Entwurf bei bleibender Orientierung an das Dionysische von der mit diesem verbundenen Bejahung der Ausgeliefertheit des Menschen an der Wirklichkeit noch wenig zu spüren ist. Dies wird ihn zu seiner späteren Neueinschätzung der Wissenschaft führen, wenn ihre Impulse zur tätigen Veränderung der Wirklichkeit wieder in den Vordergrund treten werden und sich mit seinem Ideal der Geschichtsschreibung als durchaus kompatibel erweisen werden. Nach diesen Antizipationen wollen wir nun auf die von Nietzsche in dieser Zeit kritisierten Annahmen der historischen Wissenschaft kommen. Die ihnen von Nietzsche entgegengesetzten Einsichten waren zum Teil bereits in der *Geburt der Tragödie* wirksam und er wird sie in der späteren Phase seines Denkens weiterführen. In *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* bleiben diese Einsichten jedoch gleichsam auf dem

⁵ Ebda.

⁶ Schmid, Holger, *Von der Geburt der Tragödie bis Richard Wagner in Bayreuth (1971-1978)*, in: Ottman, Henning (Hrsg.), *Nietzsche-Handbuch*, Stuttgart 2000, S. 80.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Niveau von Einfällen, und werden nicht an irgendein geschichtliches Material angewendet. Dies mag daran liegen, dass hier Nietzsche eher die Nachteile als die Segen der historischen Bildung hervorzuheben beabsichtigt und deshalb wenig geneigt ist, durch die eigene Arbeit dem „historischen Sinn“ explizite Zugeständnisse zu machen.

Nachdem er die Historizität als ein distinktives aber keineswegs ausschöpfendes Merkmal des menschlichen Lebens im Vergleich zu demjenigen der Tiere erläutert hat, definiert Nietzsche die Grenze, innerhalb deren einer solchen unausweichlichen Historizität Raum gegeben werden kann – indem sie in Historie umgesetzt wird – ohne dass sie für das Leben schädlich wird. Als monumentalische, antiquarische und kritische leistet die Historie dem Menschen wertvolle Dienste, sei es, dass sie ihn durch das Aufzeigen von Vorbildern zur Tat ermuntert, sei es, dass sie ihm seine Zugehörigkeit zu einer Tradition fühlen lässt und auf dieser Weise Orientierung bietet, sei es letztlich, dass mittels der historischen Kritik der Mensch sich von einer erdrückenden Vergangenheit zu befreien vermag. Zugleich betont Nietzsche neben diesen positiven Funktionen auch die Gefahren, die jede von diesen Arten von Historie in sich birgt.⁷ Von einer solchen Übersicht dieser drei Modi der Historisierung, bei der es so aussieht, als hätten ihre nützlichen Aspekte im Verlauf der menschlichen Kultur insgesamt überwogen, weil die Historie dem Leben zugeordnet blieb, springt

⁷ Unter diesen Gefahren betont Nietzsche z.B. diejenige, die von der monumentalischen Geschichtsbetrachtung ausgehen, welche zum Einen gleichsam in einer exzessiven Funktionalisierung der Vergangenheit unter den gegenwärtigen Bedürfnissen bestehen: „Regiert also die monumentalische Betrachtung des Vergangenen über die anderen Betrachtungsarten, [...] so leidet die Vergangenheit selbst Schaden: ganze grosse Theile derselben werden vergessen, verachtet, und fließen fort wie eine graue ununterbrochene Fluth, und nur einzelne geschmückte Facta heben sich als Inseln heraus: an den seltenen Personen, die überhaupt sichtbar werden, fällt etwas Unnatürliches und Wunderbares in die Augen, gleichsam die goldene Hüfte, welche die Schüler des Pythagoras an ihrem Meister erkennen wollten. Die monumentale Historie täuscht durch Analogien: sie reizt mit verführerischen Aehnlichkeiten den Muthigen zur Bewegtheit, den Begeisterten zum Fanatismus, und denkt man sich gar diese Historie in den Händen und Köpfen der begabten Egoisten und der schwärmerischen Bösewichter, so werden Reiche zerstört, Fürsten ermordet, Kriege und Revolutionen angestiftet“ (siehe Nietzsche, Friedrich, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, KSA I, SS. 262-263). Zum Anderen kann dieselbe monumentalische Geschichtsart dazu neigen, nach folgender Argumentation die Gegenwart ins Unrecht zu setzen: „das Monumentale soll durchaus nicht wieder entstehen, und dazu nützt gerade das, was einmal die Auctorität des Monumentalen aus der Vergangenheit her hat.“ Die monumentale Historie kann zum Instrument derer werden, die die Entstehung des Neuen verhindern wollen. Nietzsche erläutert das am Beispiel der Kunstkenner, die nicht wollen „dass das Grosse entsteht: ihr Mittel ist zu sagen „seht, das Grosse ist schon da!“ In Wahrheit geht sie dieses Grosse, das schon da ist, so wenig an, wie das, was entsteht: davon legt ihr Leben Zeugnis ab. Die monumentalische Historie ist das Maskenkleid, in dem sich ihr Hass gegen die Mächtigen und Grossen ihrer Zeit für gesättigte Bewunderung der Mächtigen und Grossen vergangener Zeiten ausgiebt, in welchem verkappt sie den eigentlichen Sinn jener historischen Betrachtungsart in den entgegengesetzten umkehren; ob sie es deutlich wissen oder nicht, sie handeln jedenfalls so, als ob ihr Wahlspruch wäre: lasst die Todten die Lebendigen begraben“ (S. 264). Wir machen auf diese Überlegungen Nietzsches aufmerksam, weil die von ihm angezeigten Gefahren auch für Blumenberg im Rahmen seiner zur Reife gekommenen geschichtlichen Methode problematische Aspekte einer von ihm kritisierte Art der Geschichtsschreibung (sprich Säkularisierungstheorem) darstellen werden.

Nietzsche zu der Betrachtung der gegenwärtigen Lage der historischen Forschung mitsamt deren Wirkungen über die moderne Kultur:

Und nun schnell einen Blick auf unsere Zeit! Wir erschrecken, wir fliehen zurück: wohin ist alle Klarheit, alle Natürlichkeit und Reinheit jener Beziehung von Leben und Historie, wie verwirrt, wie übertrieben, wie unruhig fluthet jetzt dies Problem vor unseren Augen! [D]ie Constellation von Leben und Historie [...] [hat sich] verändert — durch die Wissenschaft, durch die Forderung, dass die Historie Wissenschaft sein soll. Jetzt regiert nicht mehr allein das Leben und bändigt das Wissen um die Vergangenheit: sondern alle Grenzpfähle sind umgerissen und alles was einmal war, stürzt auf den Menschen zu. So weit zurück es ein Werden gab, soweit zurück, ins Unendliche hinein sind auch alle Perspektiven verschoben. Ein solches unüberschaubares Schauspiel sah noch kein Geschlecht, wie es jetzt die Wissenschaft des universalen Werdens, die Historie, zeigt: freilich aber zeigt sie es mit der gefährlichen Kühnheit ihres Wahlspruches: fiat veritas pereat vita.⁸

Handelt es sich bei dieser Historie als Wissenschaft um einen besonderen Fall jener in der Tragödienschrift auf Sokrates zurückgeführten und als Einengung der menschlichen Erfahrung dargestellten Weltbetrachtung? Wenn wir uns nun an Nietzsches Charakterisierung des Lebens wenden, glauben wir auf diese Frage mit »ja« antworten zu können. Die verhängnisvolle Wirkung der historischen Wissenschaft sieht nämlich Nietzsche in der von ihr bedingten Zerstörung eines „umhüllenden Wahns“,⁹ der sich zwar nicht eins zu eins mit dem Dionysischen übersetzten lässt, mit ihm aber viele gemeinsame Züge hat. Zur Charakterisierung des Vorranges des Unhistorischen auch im Hinblick auf den Menschen vergleicht es Nietzsche mit „einer umhüllenden Atmosphäre [...], in der sich Leben allein erzeugt, um mit der Vernichtung dieser Atmosphäre zu verschwinden“.¹⁰ Zwar kann sich der Menschen im Unterschied zu dem Tier nicht in diesem ursprünglichen Gebiet halten, denn das, was ihn ausmacht, ist gerade die Tatsache, dass er „denkend, überdenkend, vergleichend, trennend, zusammenschließend jenes unhistorische Element einschränkt“ sodass „innerhalb jener umschließenden Dunstwolke ein heller blitzender Lichtschein entsteht“.¹¹ Man könnte alle diese aufgezählten Tätigkeiten als Modi des *principium individuationis* der *Geburt der Tragödie* lesen. Wir erinnern uns, dort war der Mensch insofern in seinem Recht, als er sich an dieses Prinzip klammerte,

⁸ Nietzsche, Friedrich, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, KSA I, SS. 271-272.

⁹ Ebda, S. 298.

¹⁰ Ebda, S. 252.

¹¹ Ebda, S. 253.

und die dadurch gewonnene Distanz zu der unmittelbaren, undurchsichtigen Wirklichkeit des Dionysischen, zum Urgrund der Dinge, nicht in eine volle Trennung mündete. Indem Nietzsche verschiedene Momente der abendländischen Kultur Revue passieren ließ, zeigte er, dass wo der Bezug zum Dionysischen verloren geht, auch die ordnende Fähigkeit des apollinischen Triebes zu einem sterilen Sokratismus entartet. Auch wenn in der zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung es Nietzsche nicht um die Feststellung einer Abstammung der Historie aus dem theoretischen Ideal Sokrates geht, so ist diese wohl in eine Reihe mit manchen typischen Phänomenen der „alexandrinischen Cultur“ zu stellen. Im Wiederaufgreifen des Themas des Unhistorischen schreibt Nietzsche im siebten Kapitel:

Alles Lebendige braucht um sich eine Atmosphäre, einen geheimnissvollen Dunstkreis; wenn man ihm diese Hülle nimmt, wenn man eine Religion, eine Kunst, ein Genie verurtheilt, als Gestirn ohne Atmosphäre zu kreisen: so soll man sich über das schnelle Verdorren, Hart- und Unfruchtbarwerden nicht mehr wundern. So ist es nun einmal bei allen großen Dingen, „die nie ohn' ein'gen Wahn gelingen“, wie Hans Sachs in den Meistersingern sagt. Aber selbst jedes Volk, ja jeder Mensch, der r e i f werden will, braucht einen solchen umhüllenden Wahn, eine solche schützende und umschleiernde Wolke; jetzt aber hasst man das Reifwerden überhaupt, weil man die Historie mehr als das Leben ehrt. Ja man triumphirt darüber, dass jetzt „die Wissenschaft anfangs über das Leben zu herrschen“: möglich, dass man das erreicht; aber gewiss ist ein derartig beherrschtes Leben nicht viel werth, weil es viel weniger L e b e n ist und viel weniger Leben für die Zukunft verbürgt, als das ehemals nicht durch das Wissen, sondern durch Instincte und kräftige Wahnbilder beherrschte Leben.¹²

Den jämmerlichen Zustand des modernen Menschen unter der Herrschaft der historischen Wissenschaft schildert Nietzsche in ähnlichen Tönen, wie er in der *Geburt der Tragödie* das rastlose „Umsichsammeln zahlloser anderer Culturen“ und das „verzehrende Erkennenwollen“ als Folge des dem Sokratismus verschuldeten Verlustes des Mythos interpretiert hatte. In der *Historienschift* brandmarkt Nietzsche als Ursache dieser Verkümmernng des modernen Kulturmenschen das Gebot der Objektivität, dessen sich die Historiker des 19. Jahrhunderts rühmten. In einer Gegenüberstellung von wissenschaftlicher Objektivität und der Tugend der Gerechtigkeit lässt Nietzsche verstehen, dass in ihrem Verhältnis zur Geschichte die modernen Historiker das „Derbe und Mächtige“ jeder Vergangenheit, die ihr inhärenten „Nöthe und Schrecken“ ausblenden, um uns »einzulullen« und „zu weichlichen Genießern“ zu machen.¹³ Es ist nicht abwegig, eine derartige Derbheit, Schrecklichkeit

¹² Ebda, SS. 298-299.

¹³ Ebda; S. 288.

auf die Weisheit des Silens der *Geburt der Tragödie* zu beziehen: diese sei nach Nietzsche insbesondere im „eisernen Zeitalter“ des Griechentums verbreitet gewesen, als wesentlicher dionysischer Charakter des Lebens sei jedoch nie zum Schweigen zu bringen, denn sie ist unabdingbar für die Produktivität einer jeden Kultur. In diesem Sinne ist die Kennzeichnung der Gerechtigkeit in der *Historienschrift* mit Blick auf das zu lesen, was in dem Werk von 1872 Nietzsche über die Offenheit der Griechen für „das Unheil im Wesen der Dinge“, für „den Widerspruch im Herzen der Welt“, schreibt. In der Gerechtigkeit, die Nietzsche nun für den Historiker einfordert, scheint diese stolze Einstellung wieder zu erklingen, denn „diese Tugend hat nie etwas Gefälliges, kennt keinen reizenden Wallungen, ist hart und schrecklich“.¹⁴ Man könnte sagen, dass sie sich nicht wie Sokrates und in dessen Fußstapfen die moderne Wissenschaft aus der dem Dasein konstitutiven Unbegreiflichkeit zurückzieht, wobei es sich im Fall der historischen Wissenschaft um ein sich Ducken vor der Widersprüchlichkeit der geschichtlichen Wirklichkeit handelt. Was Sokrates der modernen Kultur vermachte hat ist nämlich einen Optimismus, der vor der unheimlichen aber zugleich schöpferischen Seite der Existenz die Augen schließt. Wir glauben nicht zu überinterpretieren, wenn wir die in *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* von Nietzsche kritisierte Annahme der modernen Historiker, nach der derjenige am besten die Vergangenheit darzustellen „berufen sei“, den die Vergangenheit nicht angeht – wenn wir diese Maxime in der Perspektive Nietzsches als die geschichtstheoretische Übersetzung des sokratischen Optimismus, des theoretischen Ideals Sokrates lesen. Typisch für diese Historie ist nämlich ein Sich-nicht-einlassen-wollen auf das, was die Geschichte an Bedrohliches hat für denjenigen, der sich ihr ernsthaft stellt. Nicht aus der Position des „Unbetheiligtsein[s]“, das die Schwäche des vermeintlichen objektiven Historikers verrät, sondern nur „aus der höchsten Kraft der Gegenwart“, kann das Vergangene gedeutet werden, wie Nietzsche seine Zeitgenossen mahnt:

Nur aus der höchsten Kraft der Gegenwart dürft ihr das Vergangene deuten: nur in der stärksten Anspannung eurer edelsten Eigenschaften werdet ihr errathen, was in dem Vergangnen wissens- und bewahrenswürdig und gross ist. Gleiches durch Gleiches! Sonst zieht ihr das Vergangene zu euch nieder. Glaubt einer Geschichtsschreibung nicht, wenn sie nicht aus dem Haupte der seltensten Geister herausspringt; immer aber werdet ihr merken, welcher Qualität ihr Geist ist, wenn sie genöthigt wird, etwas Allgemeines auszusprechen oder etwas

¹⁴ Ebda.

Allbekanntes noch einmal zu sagen: der ächte Historiker muss die Kraft haben, das Allbekannte zum NIEGehörten umzuprägen [...].¹⁵

Wir haben oben gesagt, dass Nietzsche in dieser Schrift keine Kostprobe bietet, wie eine solche Geschichtsschreibung konkret aussehen würde. Wir können hier jedoch bereits antizipieren, dass in den Werken seiner mittleren Schaffensperiode Nietzsche bei der Interpretation der Logik des geschichtlichen Wandels, bei aller Verschiebungen seiner Perspektive, gewissermaßen an die von ihm 1874 aufgestellten Maxime festhalten wird. Dies in einem doppelten Sinne: zum einen interessiert er sich für die Geschichte, um durch sie das Selbstverständnis des gegenwärtigen Menschen zu gestalten, und meint dabei, durch die Historie dem Leben zu dienen. Zum anderen sieht er in seinen Streifzügen in der abendländischen Geschichte ein, dass die Gestaltung des menschlichen Selbstverständnisses in der Tat so vor sich gegangen ist: d.h. von der Perspektive der jeweiligen Gegenwart, die es zwar in einer ständigen Auseinandersetzung mit der Tradition und deren Inhalten geformt haben, dazu aber nur aus ihrer eigenen „größten Kraft“ befähigt waren. Für sein eigenes Anliegen und für die umrissene Dynamik hat Nietzsche später den Begriff der „Umwertung“ eingeführt. Darunter könnte legitimerweise fallen – und indem wir darauf beziehen, erhalten wir an dieser Stelle einen Einblick in Nietzsche Anwendung des Prinzips der höchsten Kraft der Gegenwart –, was er 1872 in einer bereits zitierten Stelle der *Geburt der Tragödie* über die Aneignung der homerischen Mythen seitens der tragischen Dichtung geschrieben hatte, und zwar dass dadurch ein solches mythisches Erbgut „von Neuem umgeboren“ wurde. Die Art und Weise, wie Nietzsche diesen Prozess beschreibt, legt die Vermutung nahe, er könnte an ein solches Beispiel gedacht haben, als er später von den Historikern die „Kraft“ verlangte, „das Allbekannte zum NIEGehörten umzuprägen“:

Die Philosophie der wilden und nackten Natur schaut die vorübertanzenden Mythen der homerischen Welt mit der unverhüllten Miene der Wahrheit an: sie erbleichen, sie zittern vor dem blitzartigen Auge dieser Göttin — bis sie die mächtige Faust des dionysischen Künstlers in den Dienst der neuen Gottheit zwingt. Die dionysische Wahrheit übernimmt das gesamte Bereich des Mythos als Symbolik i h r e r Erkenntnisse und spricht diese theils in dem öffentlichen Cultus der Tragödie, theils in den geheimen Begehungen dramatischer Mysterienfeste, aber immer unter der alten mythischen Hülle aus.¹⁶

¹⁵ Ebda, SS. 293-294

¹⁶ Nietzsche, Friedrich, *Die Geburt der Tragödie*, KSA I, S. 73

Dieser Rekonstruktion lässt Nietzsche sogleich die Frage folgen, welche Kraft denn gewesen sei, die „den Mythos zum Vehikel dionysischer Weisheit umwandelte“. Und wie hier die Musik ist, welche die „heraklesmässige Kraft“ besitzt, um einen solchen Aneignungsprozess in Gang zu setzen, so sind in der zweiten unzeitgemäßen Betrachtung die Historiker zu einem derartigen lebendigen Umgang mit der Vergangenheit nur insofern befähigt, als sie sich unter eine höhere Macht als die Wissenschaft stellen: Dies ist die Macht der Kunst und der Religion, und diese Verortung der ihm vorschwebenden Geschichtsschreibung zeugt davon, dass dieser Text sich noch an der „Artisten-Metaphysik“ orientiert, wie Nietzsche retrospektiv, insbesondere mit Blick auf die Tragödienschrift, seine frühere Philosophie bezeichnet hat, um ihre polemische Funktion gegenüber der modernen Wissenschaft zu unterstreichen. Er beschreibt Kunst und Religion als die überhistorischen „Mächte, die den Blick von dem Werden ablenken, hin zu dem, was dem Dasein den Charakter des Ewigen und Gleichbedeutenden giebt“,¹⁷ also zu jener „umhüllenden Atmosphäre“,¹⁸ die von der Wissenschaft zunehmend zerstört wurde, was zur Sterilität der modernen Kultur geführt hat. Mit einem erneuten Hinweis auf *Die Geburt der Tragödie* könnte man an dieser Stelle das „Gesamtbild der Welt“ ins Gedächtnis rufen, das Nietzsche dort als Merkmal einer neuen-alten Weisheit hingestellt hatte, die in der bevorstehenden tragischen Kultur an die Stelle der Wissenschaft treten sollte. Die nur in einer umhüllenden Atmosphäre gedeihende „plastische Kraft“, derer Wiedergewinnung Nietzsche 1874 der Jugend als Aufgabe zuweist, erinnert durchaus an jene Weisheit mit ihrem totalen Weltbild: auch von ihr erhofft sich Nietzsche ja weiterhin die Überwindung der Moderne. Und doch bestehen einige Unterschiede zwischen den Vorstellungen der zwei Schriften: für die „Weisheit“ ist es nämlich wesentlich, dass sie „das ewige Leiden“ der Wirklichkeit „mit sympathischer Liebesempfindung als das eigne Leiden zu ergreifen sucht“. Dabei handelt es sich um eine Einstellung, die Nietzsche auch die „Unerschrockenheit des Blicks“ einer „heranwachsende[n] Generation“ als deren Fähigkeit nennt, „»resolut zu leben«“.¹⁹ Dies sind alle »Stimmungen«, die auf die dionysische Erfahrung der Wirklichkeit mit ihren von Nietzsche neben den ekstatischen immer wieder betonten furchtbaren Seiten zurückgehen. Der „umhüllende Wahn“, lässt sich, wie wir gezeigt haben, in Kontinuität mit dem Dionysischen lesen, ihm fehlt allerdings, abgesehen von Nietzsches Beschreibung der Gerechtigkeit, die ohnehin etwa isoliert dasteht, die genannte unheimliche Färbung: nicht von ungefähr scheint das Vorbild der von diesem Wahn ausgehenden und „sich von der Vergangenheit

¹⁷ Nietzsche, Friedrich, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, KSA I, S. 330.

¹⁸ Ebda, S. 323

¹⁹ Nietzsche, Friedrich, *Die Geburt der Tragödie*, KSA I, S. 119.

wie einer kräftigen Nahrung“ bedienenden plastischen Kraft, das Nietzsche der von ihm heraufbeschworenen Jugend vor Augen führen will, eher dem Bereich des Apollinischen zu gehören. Nietzsche geht dabei von dem Spruch jenes delphischen Orakels aus, den ihm noch vor einiger Zeit insofern verhasst sein musste, als er Sokrates als den weisesten Menschen bezeichnet hatte. Nun erkennt der Autor im Gebot „Erkenne dich selbst“ eine Weisheit in seinem Sinne, und empfiehlt der Jugend, ihm zu folgen. Danach setzt er es an den Ursprung der Stärke der griechischen Kultur, mit deren Darstellung er seine *Historienschrift* abschließt:

Es gab Jahrhunderte, in denen die Griechen in einer ähnlichen Gefahr sich befanden, in der wir uns befinden, nämlich an der Ueberschwemmung durch das Fremde und Vergangne, an der „Historie“ zu Grunde zu gehen. Niemals haben sie in stolzer Unberührbarkeit gelebt: ihre „Bildung“ war vielmehr lange Zeit ein Chaos von ausländischen, semitischen, babylonischen, lydischen aegyptischen Formen und Begriffen und ihre Religion ein wahrer Götterkampf des ganzen Orients: ähnlich etwa wie jetzt die „deutsche Bildung“ und Religion ein in sich kämpfendes Chaos des gesammten Auslandes, der gesammten Vorzeit ist. Und trotzdem wurde die hellenische Cultur kein Aggregat, Dank jenem apollinischen Spruche. Die Griechen lernten allmählich das C h a o s z u o r g a n i s i r e n , dadurch dass sie sich, nach der delphischen Lehre, auf sich selbst, das heisst auf ihre ächten Bedürfnisse zurück besannen und die Schein-Bedürfnisse absterben liessen. So ergriffen sie wieder von sich Besitz; sie blieben nicht lange die überhäuftten Erben und Epigonen des ganzen Orients; sie wurden selbst, nach beschwerlichem Kampfe mit sich selbst, durch die praktische Auslegung jenes Spruches, die glücklichsten Bereicherer und Mehrer des ererbten Schatzes und die Erstlinge und Vorbilder aller kommenden Culturvölker.²⁰

Dieser Überblick über die griechische Antike entspricht nicht gänzlich demjenigen der *Geburt der Tragödie*: Nietzsche scheint hier die Suggestionen des Dionysischen zum Teil hinter sich gelassen zu haben. Dies hat relevante geschichtstheoretische Folgen: die erste liegt darin, dass die Möglichkeit eines lebendigen Umgangs mit der Vergangenheit nicht mehr an der dionysischen Wahrheit eines „Titanzeitalters“ gebunden zu sein scheint, die dank ihrer Ursprünglichkeit den Mythenbeständen die „tiefsinnigste Bedeutsamkeit“ zu verleihen imstande war. Wir möchten dies so interpretieren, dass Nietzsche das, was wir als das für das Dionysische konstitutive Moment der Ausgeliefertheit des Menschen an der Wirklichkeit herausgemacht haben, nicht zur Bedingung des Verhältnisses zur Geschichte macht, ja indem er die ordnende Fähigkeit der Griechen lobt, scheint er einen Schritt in

²⁰ Nietzsche, Friedrich, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, KSA I, S. 333.

der Richtung einer Wertschätzung jenes Anspruchs auf Kontrolle über die Wirklichkeit zu gehen, den er zuvor an der Wissenschaft ohne weiteres kritisiert hatte. Dies zu betonen ist für unseren Kontext deshalb wichtig, weil wir sehen werden, dass Foucault und Blumenberg hingegen das Ausgeliefertsein des Menschen an ihn überragenden Kräften zur Voraussetzung ihrer frühen Geschichtsmodellen machen. Wir werden bald darauf eingehen. Dafür, dass es sich bei Nietzsche nicht so verhält, bietet die *Historienschrift* einige Beweise, und in diesem Punkt meinen wir die zweite geschichtstheoretische Folge der Verschiebungen in seiner Auffassung des Dionysischen erblicken zu dürfen. Wenn wir uns nun auf seine Kritik der Vorstellung eines Weltprozesses konzentrieren, ist es abwegig zu sagen, dass es sich bei einer solchen Kritik um eine partielle Annäherung Nietzsches an den Willen, das Sein zu korrigieren, handelt, den er in der *Tragödienschrift* der Wissenschaft im Gefolge Sokrates zugeschrieben hatte? Versuchen wir, uns in seiner Argumentation zurechtzufinden: Nietzsche führt die Idee des Weltprozesses auf Hegel zurück und sieht sie als Resultat der Hegelschen Inthronisierung der Geschichte über „der anderen geistigen Mächte, Kunst und Religion“. Ihn stört vor allem die von ihr ausgehende „nackte Bewunderung des Erfolges“ bzw. das „Götzendienst des Thatsächlichen“.²¹ Wenn er der typischen Tendenz des modernen Menschen, „vor der »Macht der Geschichte« den Rücken zu krümmen und den Kopf zu beugen“, die Haltung eines Menschen entgegensetzt, „der sich gegen jene blinde Macht der Facta, gegen die Tyrannei des Wirklichen empört und sich Gesetzen unterwirft, die nicht die Gesetzte [der] Geschichtsfluctuationen sind“,²² dann scheint es in dieser Option wenig von der 1872 bekundeten Admiration für den tragischen Helden zu stecken, der „in seinem rein passiven Verhalten seine höchste Activität erlangt“²³ – und womöglich auch von den von ihm gerade hervorgehobenen Zügen der Gerechtigkeit. Zwar sind das antike Schicksal und der moderne Weltprozess nicht dasselbe, doch verträgt sich die Verspottung der von Eduard von Hartmann propagierten „Hingabe der Persönlichkeit an den Weltprozess“²⁴ wenig mit dem Schwärmen für die Akzeptanz, seitens des Helden, von einer Kraft „die weit über sein Leben hinausgreift“ und mit der damit einhergehenden Geringschätzung des „bewusste[n] Tichtens und Trachtens“ eines solchen Helden.²⁵ Nichtsdestotrotz rehabilitiert Nietzsche in dieser *Schrift* nicht die Wissenschaft, denn er spricht ihr nun jenen Impuls zur Veränderung der Wirklichkeit ab, der sie in der *Tragödienschrift* zu haben schien, und sieht ihn nur auf der Seite seiner Auffassung der

²¹ Ebda, S. 309

²² Ebda, S. 311.

²³ Nietzsche, Friedrich, *Die Geburt der Tragödie*, KSA I, S. 66.

²⁴ Nietzsche, Friedrich, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, KSA I, S. 312.

²⁵ Nietzsche, Friedrich, *Die Geburt der Tragödie*, KSA I, S. 66.

Geschichte stehen: Hartmanns Philosophie des Unbewussten, Nietzsches polemische Ziel in diesen Seiten, stelle nämlich nichts anderes als die negative Kehrseite der Geschichtsphilosophie Hegels dar, in der wiederum die „Betrachtung der Dinge“ der modernen Wissenschaft ihren Niederschlag finde. Eine solche Betrachtung, sieht „überall ein Gewordnes, ein Historisches und nirgends ein Seiendes, Ewiges“, und wirft „den Menschen in ein unendlich-unbegrenztes Lichtwellen-Meer des erkannten Werdens“ hinein.²⁶ Diese Art und Weise der Wissenschaft, sich gleichsam mit dem Registrieren des Werdens zufrieden zu geben, spornt gewiss nicht zum Handeln an, und soll laut Nietzsche zu Einsichten wie derjenigen von von Hartmann führen, der, wie der Autor ihn zitiert „von jedem Einzelnen »die volle Hingabe der Persönlichkeit an den Weltprozess um seines Zieles der Welterlösung willen«“ fordere.²⁷ Am klarsten drücke sich dieser von Nietzsche genannte „unbewusste Parodist“ da aus, wo er schreibt: „»die Bejahung des Willens zum Leben wird als vorläufig allein Richtige proclamiert; denn nur in der vollen Hingabe an das Leben und seine Schmerzen, nicht in feiger persönlicher Entsagung und Zurückziehung, ist etwas für den Weltprozess zu leisten«“.²⁸ Dabei wünschte sich von Hartmann die Auslöschung dieses Willens zum Leben, meinte aber, dass die modernen Menschen einfach weiter so leben müssten, wie sie bisher gemacht hatten, weil der Prozess von sich allein zur Erlösung führen werde. Gegen diese Hymne zur Passivität macht Nietzsche geltend, dass jener ideale Zustand „nicht erträumt werden kann“: „er muss erkämpft und errungen werden, und nur durch Heiterkeit geht der Weg zur Erlösung, zur Erlösung von jenem missverständlichen Eulen-Ernste“,²⁹ wobei der letzte Satz darauf hindeutet, dass Nietzsche zu diesem Zeitpunkt sich bereits von dem Schopenhauerschen Pessimismus losgelöst hat, dem er in seinem ersten Werk anhing. Den Drang zum aktiven Gestalten der Zukunft, den Nietzsche hier »seiner« sich im Kampf gegen die bloße Erkenntnislust befindenden Jugend vorbehält, wird er später der modernen Wissenschaft wieder zuerkennen, freilich unter anderen Vorzeichen als in seinem Erstling. Denn in seiner sogenannten aufklärerischen Phase wird Nietzsche sein eigenes Werk in Kontinuität mit dem Selbstverständnis der modernen Wissenschaft betrachten. Bei dieser Reorientierung wird er zudem, ohne mit den in der zweiten unzeitgemäßen Betrachtung gewonnenen geschichtstheoretischen Einsichten zu brechen, den „historischen Sinn“, insbesondere in seiner Funktion als Korrektiv der problematischen Züge jenes wissenschaftlichen Selbstverständnisses, viel positiver als zuvor

²⁶ Nietzsche, Friedrich, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, KSA I, S. 330.

²⁷ Ebda, S. 316.

²⁸ Ebda.

²⁹ Ebda, S. 317.

besetzen, was auf eine partielle Aufwertung auch der historischen Wissenschaft der Moderne hindeutet. Das heißt zwar nicht, dass er etwa seine Kritik an deren teleologischen Ausrichtung zurücknimmt, aber neben der früher betonten verwerflichen entdeckt er nun auch eine weiterbringende Seite des Historismus.

2.2: Foucault: Die Moderne als Zeitalter der Geschichte.

Wenn wir uns nun an Foucault und Blumenberg wenden, werden wir sehen, dass es sich bei ihren frühen und nur relativ ausformulierten Geschichtsmodellen viel direkter als bei Nietzsche um das methodologische Pendant der Einsicht in der Ausgeliefertheit des Menschen ihrer ersten Werke handelt. Die bewahrte Reihenfolge haltend fangen wir mit dem französischen Autor an, um den Weg von seinen ersten geschichtstheoretischen Überlegungen in *Wahnsinn und Gesellschaft* bis zum Theorem der Episteme in der *Ordnung der Dinge* zu rekonstruieren. Das machen wir im Anschluss an Ulrich Brieler, der den Werdegang von Foucault als Historiker gründlich untersucht hat. Die spätmittelalterliche Auffassung der Unvernunft als „Indikator für eine grundlegende Fragilität der menschlichen Existenz“³⁰ ist für Foucault keine Wahrnehmung des Phänomens des Wahnsinns unter anderen, sondern stellt für ihn im Vergleich zu den Perzeptionsweisen der Klassik und der Moderne eine angemessenere Auslegung der „tiefsten Wahrheit“ des Menschen. Diese Präferenz schleicht sich in Foucaults Analyse ein, und wird bisweilen zum Maßstab für die Beurteilung der Wirklichkeitsauffassungen der erforschten Epochen: vom Spätmittelalter über die Klassik bis hin in die Moderne stellt Foucault einen Verfall fest, der im Endeffekt in seinen Augen die von der wissenschaftlichen Rationalität zu verantwortende Einengung der menschlichen Erfahrung in der abendländischen Kultur darstellt. Diese Überzeugung reflektiert sich in einer eher kritischen Einstellung Foucaults gegenüber den Betrachtungsarten der Geschichte, die im Lauf dieser Kultur entwickelt worden sind, allen voran derjenige, die auf der Kategorie des Fortschritts basiert. Unter den Zeilen ist seine Polemik gegen Hegel gerichtet, den er als den Kronzeugen dieser in der Moderne um sich greifenden Sichtweise betrachtet, in dessen Geschichtsphilosophie die Vernunft seinen Sieg über ihr Andere feiern würde. Demgegenüber bezieht sich Foucault auf die Dimension des Tragischen als „eine Form des Gegengedächtnisses zur Geschichte der Vernunft“.³¹ Wenn er im Vorwort von *Wahnsinn und Gesellschaft* „im Wiederstreit zur Geschichte auf den Punkt [zu zielen vorgibt]“³² „an

³⁰ Brieler, Ulrich, *Die Unerbittlichkeit der Historizität*, S. 55.

³¹ Gaisenhanlücke, Achim, *Wahnsinn und Gesellschaft*, in: *Foucault Handbuch*, S. 20.

³² Ebd.

dem die Geschichte sich im Tragischen immobilisiert“,³³ hat diese programmatische Erklärung etwas von der Ablehnung in sich, die Nietzsche durch sein Insistieren auf den Vorrang des Un- und Überhistorischen gegen die von Hegel sanktionierte Präeminenz der Geschichte vorgebracht hatte. Wie Achim Geisenhanslücke bemerkt hat, „präsentiert sich Foucault [in *Wahnsinn und Gesellschaft*] im Unterschied zu seinen späteren Schriften, weniger als Historiker denn als Philosoph, der Hegels Philosophie der Vernunft auf den Kopf zu stellen versucht“.³⁴ Freilich ist sein Antihistorismus gar nicht so radikal, und wie Nietzsche trotz seiner Fixierung auf das Überhistorische in der Tat Thesen über die Geschichte vorgelegt hatte, kann bzw. will Foucault nicht der Geschichte entbehren: seine Arbeit ist durchaus historisch angelegt, in seiner Umkehrungsabsicht sogar zum Teil näher am Schema von Hegels *Phänomenologie des Geistes*, als es ihm lieb war.³⁵ Richtig ist, dass er dabei „sich weniger an historischen Quellen als vielmehr an einer äußerst spekulativen philosophischen Interpretation in der Tradition Hölderlins, Nietzsches und Artauds orientiert“.³⁶ Was Nietzsche angeht, ist seine „Unterscheidung zwischen dionysischer und sokratischer Weisheit“ für Foucault bestimmend, und sie bleibt es weit über *Wahnsinn und Gesellschaft* hinaus. Im Kapitel über Foucaults Erstling haben wir seine Parteinahme für die dionysische Weisheit zur Geltung kommen zu lassen versucht. Wenn wir uns nun an *Die Ordnung der Dinge* wenden – auf das dazwischen liegende Buch *Die Geburt der Klinik* werden wir im zweiten Teil unserer Studie eingehen –, kann die dort behauptete These des Todes des Menschen durchaus in Kontinuität mit der frühen, in der Bevorzugung für die tragische Erfahrung des Wahnsinns zutage tretenden Option Foucaults für das Dionysische gelesen werden. Der Mensch, dessen baldiges Verschwinden angekündigt wird, ist nämlich das eine absolute Kontrolle über die Wirklichkeit beanspruchende Subjekt. Wenn Foucault in *Wahnsinn und Gesellschaft* eine solche Anmaßung als zunehmende Verdrängung der Unvernunft seitens der Vernunft veranschaulicht und kritisiert hatte – einen Verdrängungswille, der sich in der Klassik in der Form der Sperrung des Wahnsinns und in der Moderne als eine auf ihn gerichtete Therapierungsobsession manifestiert hatte – führt Foucault nun seinen Angriff in Bezug auf das Thema der Geschichte. Dabei muss man den Tod des Menschen mit dem verknüpfen, was 1961 über den „Rückzug“ der Subjektivität „in die inchoative Form des Kosmos“ geschrieben wurde, um so zu verstehen, dass Foucault im Werk von 1966 auf der in *Wahnsinn und Gesellschaft* in einer

³³ Foucault, Michel, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 14.

³⁴ Geisenhanslücke, Achim, *Wahnsinn und Gesellschaft*, in: *Foucault Handbuch*, S. 26.

³⁵ Ebda, S. 22.

³⁶ Ebda, S. 26.

suggestiven Sprache evozierten Dimension sich selbst gewissermaßen verorten will. Nun ist allerdings nicht der Wahnsinn als am Ende der Moderne wiederauftauchende Erfahrung, der sich der Mensch wieder ausgeliefert entdeckt, sondern die Geschichte selbst, welche im 19. Jahrhundert die Rolle einer das Subjekt transzendierenden und es bestimmenden Wirklichkeit übernimmt. Und mit seiner Archäologie versucht Foucault gleichsam diesem Ereignis – dem Auftauchen der Geschichte als Problem – Rechnung zu tragen: für seinen Ansatz ist nämlich die Streichung der Subjektposition aus der Geschichtsbetrachtung bezeichnend, sodass man sagen könnte, dass er seinen Standort bereits jenseits oder zumindest innerhalb des sich im Gang befindlichen Ereignisses des Todes des Menschen hat. Mit anderen Worten, Foucault scheint mit der in der *Ordnung der Dinge* eingesetzten archäologischen Methode das Fazit aus einer sich in der Moderne auf dem Feld der Geschichte abspielenden Dynamik ziehen zu wollen. Um das gerade Angedeutete und die Archäologie und die mit ihr verknüpften geschichtstheoretischen Ambitionen Foucaults völlig zu begreifen – was Gegenstand des nächsten Kapitels sein wird – müssen wir dann zunächst diese von ihm rekonstruierte Dynamik rekapitulieren. In diesem Werk behält Foucault grundsätzlich die epochale Reihenfolge von *Wahnsinn und Gesellschaft*, untersucht allerdings (Spät)Renaissance, Klassik und Moderne diesmal nicht anhand ihres Verhältnisses zum Wahnsinn, sondern lässt diese Zeiträume um ihnen spezifische Wissenskonfigurationen drehen, die er episteme nennt. Während bis Mitte des 17. Jahrhunderts das abendländische Denken um das Prinzip der „Ähnlichkeit“ organisiert war, gab dem klassischen Zeitalter die „Repräsentation“ sein Gepräge. Die Moderne hingegen bekommt ihre Koordinaten von der episteme „Mensch“. Foucault spricht in Bezug auf den Anfang dieser Epoche geradezu von der „Erfindung“ des Menschen. Bezeichnenderweise nennt er aber die Moderne gleich zu Beginn des ihr gewidmeten zweiten Teils seines Buchs ein „Zeitalter der Geschichte“: er stellt nämlich am Ende des 18. Jahrhunderts das jäh Hereinbrechen einer den Empirizitäten – dem Leben, der Arbeit, der Sprache als Hauptgebieten der Gelehrsamkeit – eigenen Geschichtlichkeit in den unbeweglichen Raum der klassischen Repräsentation fest. Dieses Ereignis betrifft alle Felder des Wissens und führt binnen weniger Jahrzehnte zum Kollaps der sie organisierenden und um die Repräsentation zentrierten Ordnung, innerhalb derer auch die traditionelle Art der Geschichtsschreibung funktionierte. Genauer gesagt, stellt Foucault keinen wesentlichen Unterschied zwischen aller vormodernen Geschichtsvorstellungen. In einem bis in die Antike reichenden Überblick schreibt er:

Seit der Tiefe des griechischen Zeitalters hat [die Geschichte] in der abendländischen Kultur eine bestimmte Zahl von bedeutenden Funktionen ausgeübt: Erinnerung, Mythos, Überlieferung des Wortes

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell’Uomo (curriculum Scienze dell’Uomo), Università degli Studi di Sassari

und des Beispiels, Vehikel der Tradition, kritisches Bewußtsein des Gegenwärtigen, Entschlüsselung des Schicksals der Menschheit, Antizipation der Zukunft oder Verheißung einer Wiederkehr. Was diese Geschichte charakterisierte, was sie wenigstens in ihren allgemeinsten Zügen im Gegensatz zu der unsrigen definieren kann, ist daß man die Zeit der Menschen nach dem Werden der Welt (in einer Art großer kosmischer Chronologie wie bei den Stoikern) oder umgekehrt ordnete, indem man das Prinzip und die Bewegung einer menschlichen Bestimmung bis zu den kleinsten Teilchen der Natur ausdehnte (etwas nach der Art der Christlichen Vorsehung), eine große, glatte, in jedem ihrer Punkte uniforme Geschichte konzipierte, die in einer gleichen Verschiebung, einem gleichen Fall oder einem gleichen Abstieg, einem gleichen Zyklus alle Menschen und mit ihnen die Dinge, die Tiere, jedes lebendige oder unbewegliche Wesen bis hin zu den ruhigsten Gesichtern der Erde mit sich gezogen hätte.³⁷

Gemessen an dieser langen Tradition stellt das Offenbarwerden einer eigenen Historizität der Dinge ein Novum dar: von ihm geht nach Foucault die unheimliche Entdeckung der Endlichkeit des Menschen gegenüber den Gebieten des Lebens, der Arbeit und der Sprache aus, die bis dahin als unproblematisch galten. Nun, eben auf die Bestrebung, die neue Historizität der Dinge in ihrer Bedrohlichkeit aufzufangen, läßt sich laut Foucault die Fokussierung der modernen Philosophie auf den Menschen zurückführen, die darauf hinausläuft, die gerade entdeckte menschliche Endlichkeit mit einem höheren Sinn zu besetzen. Mit dieser von Kant markierten Neuorientierung wird die Schwelle zur Modernität überschritten: an die Stelle der für die klassische Epoche konstitutiven episteme der Repräsentation tritt zwischen 1775 und 1825 eine sich um den Menschen drehende Disposition des Wissens. Aus der von der Repräsentation garantierten Seinsordnung herausgetreten, in der er nur ein Element in einer Kette war, beansprucht jetzt der Mensch, in der Wirklichkeit selbst „Ordnung zu schaffen“,³⁸ was sich angesichts seiner Endlichkeit alsbald als unmögliche Aufgabe erweist. Dies tritt deutlich in dem Anspruch zutage, den Menschen zum Subjekt von Dingen zu machen, die ihm »vorgängig« sind, wie es das Leben, die Arbeit und die Sprache sind; eine Forderung, der auf der geschichtstheoretischen Reflexionsebene der Versuch entspricht, einen solchen Menschen zum Motor der Geschichte zu machen. Damit kommen wir auf den Punkt in der *Ordnung der Dinge*, der für unsere Untersuchung am interessantesten ist: die Entstehung des modernen Geschichtsbewusstseins. Das in *Von Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* von Nietzsche kritisierte aber bis auf seine Einbettung in die eher allgemein aufgefasste Wissenschaft in

³⁷ Foucault, Michel, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt am Main 1971, S. 440.

³⁸ Brieler, Ulrich, *Die Unerbittlichkeit der Historizität*, S. 146.

seinem Ursprung nicht untersuchte Phänomen einer hypertrophischen Entwicklung der historischen Einstellung des modernen Menschen erklärt Foucault nämlich als Antwort auf jenes „Auftauchen der Historizität der Dinge“, von dem oben die Rede war. Er fasst die zu Beginn des 19. Jahrhunderts eingetretene Situation so zusammen: „Die Dinge haben zunächst eine eigene Historizität erhalten, die sie von jenem kontinuierlichen Raum befreit hat, der ihnen die gleiche Chronologie wie dem Menschen auferlegte. Infolgedessen fand sich der Mensch praktisch dessen enteignet, was die offenbarsten Inhalte seiner Geschichte bildete“.³⁹ In Bezug auf ein solches Erblaffen der traditionellen Geschichtsvorstellungen spricht Foucault von einer „Enthistorisierung“ am Übergang von Klassik zur Moderne, der man mit dem Willen begegnet habe, sich der Geschichte wieder zu bemächtigen. Diese Aufgabe hat laut Foucault prompt die historische Wissenschaft übernommen, indem sie „hinter der Geschichte der Positivitäten die radikalere des Menschen“ postuliert und ihm erweist, „daß er nicht nur um sich »Geschichte hat«, sondern daß er selbst in seiner eigenen Historizität das ist, wodurch sich eine Geschichte des menschlichen Lebens, eine Geschichte der Ökonomie, eine Geschichte der Sprachen sich abzeichnet“.⁴⁰ Die unmittelbare Folge der Entwicklung des modernen historischen Bewusstseins sieht Foucault in dem Einsturz der Einsicht „in die Eingebundenheit des Menschen in ein lineares Zeit- und geordnetes Seinsgeschehens, in dem der Mensch keine Rolle spielte“.⁴¹ Eine solche Einsicht war, wie wir gesehen haben, allen vormodernen Geschichtsvorstellungen gemeinsam, so sehr sich die einzelnen Epochen in anderen Hinsichten auch unterscheiden mochten, und ihr Verschwinden deutet Foucault als Verlust. Besonders kritisch ist er dem gegenüber, was man die universalhistorische Verallgemeinerung der historischen Wissenschaft nennen könnte, d.h. der Geschichtsphilosophie des 19. Jahrhunderts. Unter ihren Varianten schenkt Foucault den ökonomischen Theorien von Ricardo und Marx besondere Aufmerksamkeit. In ihnen lassen sich laut ihm die Aporien bestens beobachten, die sich eine Geschichtskonstruktion einhandelt, die den Menschen mit seiner Endlichkeit ins Zentrum stellt und aus dieser seine Freiheit abzuleiten beansprucht. Noch interessanter für unsere Studie ist aber Foucaults Einschätzung des phänomenologischen Projekts Edmund Husserls, das er hinsichtlich seiner Einordnung in den Denkhauhalt der Moderne auf die gerade umrissene Konstellation bezieht. Es lohnt sich, die einschlägige Stelle zu wiedergeben, denn wir werden bei Blumenbergs Auffassung des modernen historischen Bewusstseins einer zum Teil entsprechenden Charakterisierung der geschichtlichen

³⁹ Foucault, Michel, *Die Ordnung der Dinge*, S. 441.

⁴⁰ Ebd., 443.

⁴¹ Brieler, Ulrich, *Die Unerbittlichkeit der Historizität*, S. 152.

Bedeutung der Phänomenologie begegnen. Für Foucault erfüllt die phänomenologische Analyse des Erlebten

nur mit größerer Sorgfalt die hastigen Forderungen, die erhoben worden waren, als man im Menschen das Empirische für das Transzendente hatte gelten lassen wollen. Man sieht, welches enge Netz trotz des Anscheins das Denken positivistischen oder eschatologischen Typs (an erster Stelle den Marxismus) und die durch die Phänomenologie inspirierten Reflexionen verbindet. Die kürzliche Annäherung ist nicht als späte Versöhnung zu verstehen. Auf der Ebene der archäologischen Konfigurationen waren sowohl die einen wie die anderen – und die einen für die anderen – notwendig seit der Aufstellung des anthropologischen Postulats, das heißt von dem Moment an, in dem der Mensch als empirisch-transzendente Dublette erschienen ist.⁴²

Mit dieser letzten Formulierung bezeichnet Foucault den modernen Anspruch, den Menschen zur Bedingung des Wissens zu erheben; einen Anspruch, dem konsequenterweise dessen Ernennung zum Subjekt einer machbaren Geschichte gehört. Nun hat man, und dies ist der entscheidende Punkt, aus der Sicht Foucaults mit einer solchen Ernennung dem Menschen keinen Gefallen gemacht.⁴³ Dadurch wurde er vielmehr überfordert und stieß am Ende umso mehr gewaltig auf die unentrinnbare Wahrheit, dass die Geschichte sich nicht seinem Willen beugt, oder, wie Brieler sagt, dass seine Endlichkeit „nichts weniger als seine Zentralität [zeigt]. Sie belegt vielmehr seine Verlorenheit in Systemen, die ihm äußerlich sind“.⁴⁴ Aus der kritischen Einstellung Foucaults gegenüber der Moderne lässt sich seine eher verklärende Rekonstruktion der Zeitalter der Ähnlichkeit und der Repräsentation verstehen: ohne hier seine komplexen Analysen widergeben zu können sei es gesagt, dass er an ihnen vor allem die Tatsache schätzt, dass in den Wissensordnungen der Renaissance sowie des Barocks und noch der frühen Aufklärung der Mensch keine ordnungsstiftende Funktion hatte. Dies bedeutete für ihn allerdings keine Herabwürdigung, vielmehr war seine unauffällige, ja fast abwesende Präsenz die beste Garantie seiner Souveränität, indem er sozusagen andere ordnenden Instanzen für sich arbeiten ließ, wie Foucault in seiner berühmten Interpretation der Gemäldes *Las Meniñas* von Diego Velázquez veranschaulicht, und auf dieser Weise in einer reicherer Wirklichkeit leben konnte. Die ständige Selbstaufmerksamkeit des modernen Menschen habe ihn hingegen geschwächt, seine Bemühungen, aus der Endlichkeit einen höheren Sinn zu gewinnen zu einer

⁴² Foucault, Michel, *Die Ordnung der Dinge*, S. 388.

⁴³ Konersmann, Ralf, *Der Philosoph mit der Maske. Michel Foucaults L'ordre du discours*, in Foucault, Michel, *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt am Main 1991, S. 90.

⁴⁴ Brieler, Ulrich, *Die Unerbittlichkeit der Historizität*, S. 155.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Verarmung des Wissens geführt: in der Moderne gelten die von den verschiedenen Wissenschaften untersuchten Aspekte des Realen „nurmehr dann als wissenswert, wenn sie als Repräsentationen des Menschen erfasst“⁴⁵ werden: diese sich totalisierende anthropologische Perspektive führt aber zu einer erheblichen Einschränkung der Möglichkeiten in der Zuordnung von Wörtern und Dingen, um mit dem französischen Titel von Foucaults Buch zu reden. Um aus dieser von einem »falschen« Verständnis der menschlichen Endlichkeit verursachten Lage zu entkommen plädiert Foucault dafür, eine solche Endlichkeit fundamentaler zu begreifen, eine Absicht, der Brieler in seinem Buch ihr angemessenes Gewicht verleiht hat. Was es mit ihr auf sich hat, wird aus Foucaults Betrachtung der zeitgenössischen Psychoanalyse und Ethnologie klar, diese vom französischen Autor „Gegenwissenschaften“ genannten Disziplinen,⁴⁶ die zum erhofften Erwachen aus dem anthropologischen Schlaf der Moderne beitragen würden. Von ihnen sagt Foucault, dass sie beide „immer Wissenschaften des Unbewußten sind, nicht weil sie im Menschen das erreichen, was unterhalb seines Bewußtseins liegt, sondern weil sie sich dem zuwenden, was außerhalb des Menschen erlaubt, daß man (und zwar in einem positiven Wissen) das weiß, was seinem Bewußtsein gegeben wird oder ihm entgeht“.⁴⁷ Indem also Psychoanalyse und Ethnologie Systeme zu ihrem Thema gemacht haben, die dem Menschen vorgängig sind, haben sie dem Problem der Geschichte eine adäquatere Antwort gegeben, als es die historische Wissenschaft – mit der oben beobachteten Umkehrung der tatsächlichen Ereignisfolge zwischen Historizität der Dinge und Geschichtlichkeit des Menschen – zu tun vermochte. In den Interviews, die Foucault unmittelbar nach der Erscheinung der *Ordnung der Dinge* gegeben hat, betont er diese Opposition sehr stark in Bezug auf die intellektuelle Landschaft im Frankreich jener Jahre. Es handelt sich um die ersten Stellungnahmen, in denen Foucault das Etikett von „Strukturalist“ nicht von sich weist, ja es im Gegenteil dezidiert in Anspruch nimmt. Damit bringt er jene Unzufriedenheit angesichts einer bestimmten Art von Geschichtsbetrachtung zum Ausdruck, in der wir zu Beginn unserer Studie den anfänglichen Impuls seines Philosophierens erblickt haben. In dem Interesse für die Geschichte von Autoren wie Sartre und Merleau-Ponty sieht Foucault das Erbe der historischen Wissenschaft der ganzen Moderne am Werk, und die ersten Jahre seines philosophischen Wegs rekapitulierend sagt er im Gespräch mit Madeleine Chapsal:

⁴⁵ Frietsch, Ute, *Die Ordnung der Dinge*, in: *Foucault Handbuch*, S. 48.

⁴⁶ Foucault, Michel, *Die Ordnung der Dinge*, S. 454.

⁴⁷ Ebda, S. 453.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell’Uomo (curriculum Scienze dell’Uomo), Università degli Studi di Sassari

Ganz unvermittelt und scheinbar ohne Grund haben wir vor etwa fünfzehn Jahren bemerkt, dass wir uns sehr weit von der vorgegangenen Generation entfernt hatten, von der Generation Sartres und Merleau-Pontys – von der Generation der *Temps modernes*, die unser Gesetz des Denkens und unser Existenzmodell gewesen waren...⁴⁸

Von der Journalistin gebeten, das Hauptinteresse der Philosophie Sartres näher zu charakterisieren, antwortet Foucault:

Angesichts einer geschichtlichen Welt, in der die bürgerliche Tradition sich nicht mehr wiedererkannte, so dass sie ihr als *absurd* erschien, wollte Sartre zeigen, dass es überall Sinn gibt. Aber dieser Ausdruck war bei ihm ausgesprochen zweideutig; der Ausdruck „es gibt Sinn“ war eine Feststellung und zugleich ein Befehl, eine Vorschrift. Dass die Dinge Sinn haben, heißt, dass wir allem einen Sinn geben müssen. Einen Sinn, der seinerseits ausgesprochen zweideutig ist, denn er ist das Ergebnis einer Dechiffrierung, einer Lektüre, und zugleich der verborgene Faden, der sich unwillkürlich durch unser Handeln zieht. Für Sartre lasen wir den Sinn aus den Dingen heraus und stanzten ihn ihnen zugleich ein; wir deckten ihn auf und wir wurden von ihm gelenkt.⁴⁹

Während die Generation Sartres in dem die Moderne durchziehenden Missverständnis gefangen geblieben sei, das für Foucault unter die Formel der empirisch-transzendentalen Doublette geht, d.h. der vergeblichen Anstrengung, der Endlichkeit des Menschen eine ordnende Funktion zu erzwingen, habe ein Bruch dann stattgefunden, „als Lévi-Strauss für die Gesellschaft und Lacan für das Unbewusste zeigten, dass Sinn wahrscheinlich nur eine Oberflächenerscheinung, eine Spiegelung, eine Schaumkrone darstellt, während das eigentliche Tiefenphänomen, von dem wir geprägt sind, das vor uns da ist und uns in Zeit und Raum trägt, das System ist“.⁵⁰ Und den von der Lektüre der *Ordnung der Dinge* vermittelten Eindruck bestätigend, dass er eine Vorliebe für die Wissensordnungen der vormodernen Epochen habe, ja dass er ihnen womöglich Vorbildlichkeit für die zukünftige Ordnung der Dinge zuschreibt, behauptet Foucault:

Was ist dieses anonyme System ohne Subjekt? Was denkt da? Das »Ich« ist explodiert (man denke nur an die moderne Literatur) – dem folgt nun die Entdeckung des »es gibt«. Es gibt ein »man«. In gewisser Weise kehren wir damit zur Sichtweise des 17. Jahrhunderts zurück, allerdings mit einem Unterschied:

⁴⁸ Foucault, Michel, *Gespräch mit Madeleine Chapsal*, in: *Schriften in vier Bänden. Band I. 1954-1969*, Frankfurt am Main 2001, S. 664

⁴⁹ Ebda, S. 665.

⁵⁰ Ebda.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, *Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo* (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Wir setzen nicht den Menschen an die Stelle Gottes, sondern ein anonymes Denken; ein Wissen das kein Subjekt hat, Theoretisches, das keine Identität besitzt.⁵¹

Freilich hat Foucault mit dieser Parallele zwischen der Gegenwart und dem Barock nicht den Menschenbegriff im Kopf, der sich seit Kant herausgebildet hat, sondern eher den von Velázquez dargestellten Menschen: den „Souverän, der im Hintergrund sowie zugleich im Zentrum des Gemäldes als Spiegelbild gerade noch zu erkennen ist“.⁵² Ansonsten handelt es sich bei der gerade zitierten Stelle um eine Zusammenfassung der Theorie der episteme, mit der Foucault in seinem Buch gearbeitet hat. Bevor wir auf diese und somit auf die eigentliche *pars construens* seiner Philosophie der sechziger Jahre eingehen, wollen wir seinen Hinweis auf die moderne Literatur aufnehmen. Noch vor der strukturalistischen Ethnologie und Psychoanalyse ist nämlich eine gewisse Avantgardeliteratur, was Foucault als Gegeninstanz zur modernen Fixierung auf den Menschen ansieht. Dabei stehen die Motive, die das Interesse Foucaults für die Literatur leiten, durchaus in Kontinuität mit denjenigen, welche die von ihr ausgehenden Faszination in *Wahnsinn und Gesellschaft* erklärten, d.h. ihr Dementi des modernen Anspruchs auf vollständige Wirklichkeitsbewältigung. 1961 war es die literarische Sprache eines Nietzsches, eines Artauds, der Foucault die Fähigkeit beimaß, Zugang zu einer ursprünglichen Sprache zu finden, „die *von allein* spricht, ohne sprechendes Subjekt und ohne Gesprächspartner, auf sich selbst gehäuft, in der Gurgel geballt“. Foucault hatte eine solche Sprache, wie wir gesehen haben, ein „Gemurmel“ genannt, und mit ihrer suggestiven Charakterisierung wohl das Skandalon unterstreichen wollen, die sie für eine wissenschaftliche Sprachauffassung darstellen soll, wie sie in der Moderne beherrschend geworden ist. In der *Ordnung der Dinge* wählt Foucault als Gewährsmann für die seines Erachtens sich im Gang befindende Befreiung der Sprache von der Herrschaft durch ein sprechendes Subjekt den französischen Schriftsteller Stephan Mallarmé. Während unter der Herrschaft der Episteme »Mensch« die Sprache auf ihre kommunikative Funktion für menschliche Akteure reduziert worden war, bildet das Werk Mallarmé wie dasjenige von ganz wenigen anderen eine Art Reservoir für die ursprüngliche Sprengkraft der Sprache. Diesbezüglich redet Foucault von einer „Wiederkehr der Sprache“, und meint damit, dass wenn auch unter geänderten Vorzeichen die Sprache in Begriff ist, ihre alte Macht wieder zu erobern. Denn eine Macht hatte sie für Foucault im klassischen Zeitalter über alle Zweifel, damals „befanden sich die Wörter und die Dinge in einem stabilen Verhältnis der

⁵¹ Ebda, S. 666.

⁵² Frietsch, Ute, *Die Ordnung der Dinge*, in: *Foucault Handbuch*, S. 46.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Repräsentation. Jede Erkenntnis mußte durch die Sprache gehen, weil sie »der erste Entwurf einer Ordnung in den Repräsentationen der Welt war; weil sie die anfängliche unvermeidliche Weise war, die Repräsentationen zu repräsentieren«.⁵³ Am Ende der Klassik verlor die Sprache diese ordnende und dem Menschen deutlich übergeordnete Funktion, deren Nutznießer er aber zugleich war. Sie bekam unheimlichere Züge, „ein für den Menschen prekäres Eigenleben“.⁵⁴ Dies führte zu dem Versuch, sich ihr wieder zu bemächtigen. Man sollte an diesem Punkt bemerkt haben, dass hier Foucault das Prozesses umschreiben will, in dem die Empirizitäten des Lebens, der Arbeit und eben der Sprache eine eigene Historizität erhielten. Und auch in dieser Version seiner Erzählung ist das Gegenmittel schlimmer als das Übel, denn der „Versuch [einer] wissenschaftlichen Formalisierung [der Sprache], die Entstehung der modernen Hermeneutik, die Problematisierung des Schreibaktes“,⁵⁵ alle diese im 19. unternommenen Bewältigungsversuche haben nurmehr zu einem Verzicht auf die Möglichkeiten der Sprache geführt, die Wirklichkeit zu artikulieren. Und doch hätten diese Anstrengungen, falls konsequent durchgeführt, wie Brieler Foucaults Position zusammenfasst

auf die Erfahrung hinauslaufen [müssen], „dass wir vor dem geringsten gesprochenen Wort bereits durch die Sprache beherrscht und von ihr durchgedrungen sind“ (OD 364). Aber exakt diese Vorstellung bricht sich nicht Bahn. Die in der »Ordnung der Dinge« auftauchenden Namen wie Mallarmé, Artaud, Roussel und Nietzsche belegen die Randständigkeit dieses Sprachradikalismus. Tatsächlich dominiert eine anthropozentrische Vorstellung der Sprachbemächtigung, ohne die die Rede von einer „Wiederkehr der Sprache“ unsinnig wäre.⁵⁶

Hier können wir auf Mallarmé zurückkommen, den Vertreter einer radikalen „Sprachontologie“, der sich in seiner Literatur dem „wilde[n] und beherrschende[n] Sein der Wörter“ stellt.⁵⁷ Vor allem in seinem Abschied von der in der Moderne traditionell starken Autor-Funktion leuchtet für Foucault die verdrängte Wahrheit auf, dass „die Existenz der Sprache jedes sprechende und reflektierende Subjekt [übertagt]“, dass sie sich in einer bloßen kommunikativen Funktion mitnichten ausschöpft. Diese aus der Literatur kommenden Anzeichen zusammen mit den Entwicklungen in der

⁵³ Brieler, Ulrich, *Die Unerbittlichkeit der Historizität*, S. 165.

⁵⁴ Ebda.

⁵⁵ Ebda, S. 165.

⁵⁶ Ebda.

⁵⁷ Foucault, Michel, *Die Ordnung der Dinge*, S. 365.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Psychoanalyse und Ethnologie motivieren nach Brieler in Foucault fast „kairologische“ Erwartungen auf „das »baldige Ende« einer Denkdisposition [...], die den Menschen vor der Sprache favorisiert“.⁵⁸ Und in der Tat ist der Schluss von der *Ordnung der Dinge*, dem wie keinem anderen von ihm geschriebenen Satz Foucault seine Berühmtheit verdankt, von einem Pathos animiert, das im Nichts demjenigen nachsteht, das aus den letzten Zeilen von *Wahnsinn und Gesellschaft* spricht. Hier wie dort geht es um eine epochale Wende: Der Mensch

war die Wirkung einer Veränderung in den fundamentalen Dispositionen des Wissens. Der Mensch ist eine Erfindung, deren junges Datum die Archäologie unseres Denkens offen zeigt. Vielleicht auch das baldige Ende. Wenn diese Dispositionen verschwänden, so wie sie erschienen sind, wenn durch irgendein Ereignis, dessen Möglichkeit wir höchstens vorausahnen können, aber dessen Form oder Verheißung wir im Augenblick noch nicht kennen, diese Dispositionen ins Wanken gerieten, wie an der Grenze des achtzehnten Jahrhunderts die Grundlage des klassischen Denkens es tat, dann kann man sehr wohl wetten, daß der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand.⁵⁹

Wir werden bald sehen, wie Foucault selbst in dieser Phase seines Denkens den Tod des modernen Menschen, dem Literatur, Ethnologie und Psychologie zugearbeitet haben, durch seine Theorie der episteme zu beschleunigen meinte.

2.3: Blumenberg: Historie und Geschichte

Wenn wir uns nun auf Blumenbergs frühe Kritik des Historismus konzentrieren, lassen wir – im stärkeren Maße allerdings ab dem nächsten Kapitel – auch in diesem Fall ab und zu einem Berufshistoriker das Wort ergreifen: wie Ulrich Brieler Foucault als Historiker unter der Lupe hat nehmen wollen, um auf dieser Weise der Provokation auf den Grund zu gehen, die der Archäologe des Wissens für die traditionelle Geschichtswissenschaft von Anfang an darstellte, so hat sich der Philosophiehistoriker Kurt Flasch der aus der Sicht der Spezialisten von Blumenbergs Rekonstruktionen der abendländischen Geistesgeschichte oft ausgehenden Herausforderung gestellt. Dabei hebt er von Blumenbergs Anfängen bis zur *Legitimität der Neuzeit* seine immer größer

⁵⁸ Brieler, Ulrich, *Die Unerbittlichkeit der Historizität*, S. 164.

⁵⁹ Foucault, Michel, *Die Ordnung der Dinge*, S. 462.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell’Uomo (curriculum Scienze dell’Uomo), Università degli Studi di Sassari

werdende Annäherung an die Vorgehensweise der professionellen Historiker der Philosophie hervor. Auch wir wollen der Entwicklung von Blumenbergs geschichtlichem Ansatz nachgehen, uns interessiert vor allem ihre Verbindung mit der Frage der Moderne, und wir sind mit Flasch einer Meinung, dass Blumenbergs bisher wenig erforschten ersten Arbeiten in dieser Hinsicht eine kaum zu überschätzende Bedeutung zukommt. Wir wollen nun die im ersten Kapitel begonnene Untersuchung von Blumenbergs Qualifikationsschriften unter der von uns gewählten vergleichenden Perspektive fortsetzen, und wie am Ende des vorhergehenden Kapitels antizipiert, richten wir nun den Fokus auf das dort behandelte Problem der Geschichte. Wir können im Voraus sagen, dass wir vor allem in seiner Habilitationsschrift einer Bewertung der historischen Attitüde des 19. Jahrhunderts begegnen werden, die in vielem derjenigen von Foucault entspricht, wenn auch der verschiedene Gebrauch von manchen Begriffen (allen voran dem Begriff der Endlichkeit) zunächst den umgekehrten Eindruck erwecken könnte. Wir werden versuchen, diesen Aspekt im Lauf der Untersuchung zu klären.

Erste Stiche gegen den historistischen Ansatz sind durchaus in Blumenbergs Dissertation zu finden, man denke etwa an seine Behauptung, dass ein Begriff von Geschichte, „der sie als das Ganze einer kontinuierlichen Entwicklung faßt, in der man von bestimmten Ausprägungen her die diesen vorausgehenden Phasen interpretieren kann“ – dass so ein Geschichtsbegriff das ihn interessierende „Problem der Ursprünglichkeit verfehlen“ würde.⁶⁰ Diese anvisierte Unzulänglichkeit veranlasst ihn dazu, seine Untersuchung „nicht historisch“, sondern „typologisch“ zu nennen.⁶¹ Eine solche Abgrenzung bereitet seine ausführlichere Kritik in der *Ontologischen Distanz* vor, wo sie in Form einer Rekonstruktion der Genesis des modernen historischen Bewusstseins ausgeführt wird. Blumenberg befasst sich mit der Entstehung der historischen Wissenschaft an zwei verschiedenen Stellen seiner Abhandlung. Zunächst zu Beginn des dritten Teils der Arbeit, unmittelbar nach seinem geschichtlichen Durchblick, um die Stellung des Historismus innerhalb des neuzeitlichen Programms der Gewissheitsbildung zu verorten, und dann in einem Abschnitt, der den Titel „Die Genesis des geschichtlichen Bewußtseins als originäre Gegenstandsbildung“ trägt. Hier geht es ihm darum, an einer solchen Entstehung geradezu die ontologische Distanz in ihrer doppelten Valenz der Distanzierung und Annäherung („Entdistanzierung“) an die ursprüngliche Dimension der Erfahrung zu verdeutlichen. Diese Dynamik, der wir bereits begegnet sind, hat nämlich in der Frage nach dem

⁶⁰ Blumenberg, Hans, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit in der mittelalterlich scholastischen Ontologie*, S. 8.

⁶¹ Ebda, S. 19.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

„Fundierungszusammenhang von ursprünglicher Geschichtlichkeit und Geschichte als Gegenstand der Historie“⁶² ihre exemplarische Veranschaulichung.

Bereits im ersten Teil hatte Blumenberg in der Philosophie Descartes den Anfangspunkt der Aufklärung erblickt, deren Anliegen er wiederum als „Sicherung absoluter Gewißheit, universaler Erkenntnis, technischer Wirklichkeitsbemächtigung und moralischer Selbstbeherrschung und Bildung“ näher geschildert hatte.⁶³ In den letzten Seiten des zweiten Teils hebt Blumenberg als Wesenszug der Epoche noch ein „ausdrückliche[s] Pathos der Geschichtsfreiheit“ hervor, denn das „Geschickhafte“ den Inbegriff von alledem darstellt, „was das menschliche Dasein in irgendeiner Faktizität belassen könnte“,⁶⁴ und dessen Eliminierung die Aufklärung sich eben auf die Fahne geschrieben hatte. Und in der Tat war „Geschichte« für Descartes überhaupt noch kein Problem von beachtenswerter Dringlichkeit“.⁶⁵ Wie ist es dann aber möglich, dass sie dies in einem solchen Maße wurde, dass „Geschichte“ bei Husserl zu der Instanz wird, die das moderne Selbstverständnis radikal infrage stellt und zum Zusammenbruch führt? Dies lässt sich durch die Entfaltung des „historischen Sinns“ erklären, der als untergeordnete Disposition im Denkhauhalt der Neuzeit entstand, „bis er gleichmächtig und schließlich übermächtig dem Aufklärungsdenken entgegentrat“.⁶⁶

⁶² Blumenberg, Hans, *Die ontologische Distanz*, S. 117.

⁶³ Ebda, S. 19.

⁶⁴ Ebda, S. 93.

⁶⁵ Ebda, S. 31.

⁶⁶ Ebda, S. 93. Man kann vermuten, dass die Entstehung des Historismus für Blumenberg in den Schwierigkeiten einbezogen ist, die sich für das neuzeitliche Projekt der Gewissheitsbildung von dem Moment ab abzeichneten, in dem die Wissenschaft in ihrer rasanten Entwicklung den Bezug auf die Instanz entbehren zu können glaubte, die noch für Descartes die Gegenständlichkeit der Natur gewährleistete, d.h. auf den Beweis des „Deus Verax“. Nach Blumenberg musste diese Auslassung „für ein Denken, dessen Grundentwurf von Gewißheit doch Notwendigkeit als Ausweis der Wirklichkeit implizierte, [...] von besonderer Nachhaltigkeit sein“. In einer Weise, die an Foucaults Schilderung des Problematisch-Werdens der klassischen Wissensordnung erinnert, ist es Kant, der diesem Problem „unter nun unumgänglichen Verzicht auf die cartesische „Hilfsgröße“ eine Lösung zu geben versuchte, indem er die Möglichkeit der Gewissheit ausschließlich im menschlichen Bewusstsein verankerte. Für das nachfolgende Denken stellte diese Leistung Kants eine schwere Hypothek dar, welche nach Blumenberg dann „in der Phänomenologie vollends ausgetragen wurde“. Man könnte sagen, dass so wie für Foucault auch für Blumenberg die moderne Ernennung des Menschen zum einzigen Garanten der Wirklichkeitskohärenz gravierende Konsequenzen hat, und wie für den französischen Autor finden solche Konsequenzen auch für Blumenberg im Gebiet der Historie einen besonderen Niederschlag. Diese Probleme betreffen nicht Descartes, denn für ihn „war die Reflexion auf das »Cogito« nur die im methodischen Durchgang gesuchte absolute Versicherung dessen, worum es ihm eigentlich und letztlich zu tun war, der Wirklichkeit als »rex extensa«, als Natur, als Gegenstand der exakten Ergebniserzeugung. Diese vorentscheidene Tendenz des cartesischen Gewissheitsentwurfes hatte zur Folge, daß im »Cogito«, im Bewußtsein, zwar eine Sphäre absoluter Gewißheit entdeckt, aber doch eben nur diskursiv »eingesetzt«, nicht jedoch in sich selbst in Betracht gezogen und durchforscht wurde“. Im cartesischen Projekt nimmt für Blumenberg das Bewusstsein in gewisser Weise die Stellung ein, die der Mensch als unsichtbarer Souverän für Foucault im klassischen Zeitalter innehatte.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Um zu verstehen, was Blumenberg mit der Behauptung meint, „Geschichte“ sei „der Titel der Grunderfahrung, an der sich der Gewißheitentwurf der Aufklärung gebrochen hat“,⁶⁷ muss man an Foucaults Konstatierung der destabilisierenden Vergeschichtlichung der Wirklichkeit am Ende des 18. Jahrhunderts denken, einer Lage, der die historische Wissenschaft mit der Annahme einer prinzipiellen Geschichtlichkeit des Menschen zu antworten versuchte. Diese anscheinende Radikalisierung war in der Tat nur eine Weise, die Ausgeliefertheit des Menschen an der Geschichte zu leugnen, indem man ihn sozusagen zum determinierenden Faktor des geschichtlichen Geschehens proklamierte. Bei Blumenberg spielt die historische Wissenschaft bei ihrem Auftauchen eine ähnlich beruhigende Funktion gegenüber der Mächtigkeit der Geschichte; und dies, obwohl Blumenberg diese Lage anders als Foucault schildert: die historische Wissenschaft erfüllt für ihn die genannte Funktion gerade nicht durch eine Betonung der Geschichtlichkeit des Menschen, sondern durch den Versuch ihrer Verdrängung. Ein weiterer Unterschied zwischen den Rekonstruktionen von Foucault und Blumenberg liegt darin, dass es bei dem zweiten die historische Wissenschaft selbst ist, die – gegen ihre eigenen Intentionen – eine solche bis dahin im Verborgenen gebliebene Macht völlig ans Licht fördert, während es sich bei Foucault um ein fast unerklärliches Ereignis handelt. Folgen wir Blumenbergs Argumentation: für ihn steht „die historische Wissenschaft [...] noch ganz in der Konzeption des Entwurfes von Gewißheit als universaler Wissenschaftlichkeit“. Dies heißt, dass sie im neuzeitlichen Projekt ihre Bestimmung darin hatte, ihre Objekte, die „nackten Tatsachen [...] ihrer Faktizität [zu entheben] und ihrer Notwendigkeit nach [auszuweisen]“:

Die Auflösung der Faktizität des Geschichtlichen durch den Nachweis seiner rationalen »possibilitas« ist der Inbegriff dessen, was von der Historie als einer Wissenschaft zu leisten ist. Geschichte ist nichts anderes als der zeitliche Horizont des Universum der Gegenständlichkeit; sie ist ein Objekt, das der Mensch nun zwar nicht im künstlichen Feld des Experimentierens sich vorführen kann, das er aber mittels von Dokumenten und Quellen und sonstigen Relikten unter kritischer Akribie Revue passieren läßt. Um Geschichte weiß der wissenschaftlich Forschende in der Weise der Gegenständlichkeit.⁶⁸

Die angestrebte Depotenzierung der Geschichte drückt sich für Blumenberg exemplarisch in einer Auffassung der geschichtlichen Temporalität aus, nach der „jede historisch betrachtete Zeit [...] von ihrer Vergangenheit her in ihrer Werdemöglichkeit erklärt werden [muss]“. Es ist dieser „Anspruch der Erklärung“ das Hauptmittel, mit dem die historische Wissenschaft der Verdrängung der

⁶⁷ Ebda, S.95.

⁶⁸ Ebda.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell’Uomo (curriculum Scienze dell’Uomo), Università degli Studi di Sassari

Geschichte dient. Er macht sie für Blumenberg „notwendig zur Wissenschaft in der Dimension des Perfekts“ wo die Gegenwart „jeweils Resultat des Schon-Dagewesenen“ ist.⁶⁹ Diese Auffassung interpretiert die Geschichte nach dem Schema der Entwicklung, in dem „die Gegenwart sich selbst als von der Vergangenheit her zu rechtfertigende versteht und die Zukunft als Vollstreckung schon waltender Rationalität gesehen ist“.⁷⁰ Auf diesem Schema beruht die moderne Idee des wissenschaftlichen Fortschrittes, deren Kritik bei Blumenberg wir bereits begegnet sind. Sie ist nietzscheanisch in dem Sinne, dass sie der Idee der fortschreitenden Geschichte vorwirft, dem menschlichen Leben zu schaden. Wir haben im vorhergehenden Kapitel gesehen, wie Blumenberg vor allem mit Husserls Vision der Wissenschaft als eines übergenerationellen Unterfangens hart ins Gericht geht, eine Vision, die von dem Fortschrittsgedanken ihre Überzeugungskraft zehrt. Wenn wir dieses Thema wieder aufgreifen so deshalb, weil die Krise des phänomenologischen Projekts Husserls gleichsam im Ablauf der historischen Wissenschaft präfiguriert ist. Bevor wir darauf eingehen, wollen wir jedoch auf die Gemeinsamkeiten zwischen Blumenberg und Foucault hinsichtlich der Verortung der Phänomenologie im Kontext der Moderne aufmerksam machen. Entspricht nicht die nach Foucault auf Kant zurückgehende und noch im phänomenologischen Projekt mitgeführte empirisch-transzendente Doublette als verhängnisvoller Anspruch des modernen Denkens, aus der Endlichkeit des Menschen einen höheren Sinn zu gewinnen – entspricht sie nicht dem Begriff der „Menschheit“, den Blumenberg in seiner Kritik der Phänomenologie vor allem attackiert, weil er in dieser Hypostasierung eine Zumutung für den konkreten Menschen sieht, denn in ihr, mit Foucaults Worten, wird das Empirische für das Transzendente genommen? Anders als Foucault sieht Blumenberg in Husserl zwar die Zuspitzung einer Wirklichkeitseinstellung, die von Descartes inauguriert worden war, und während der französische Autor zwischen Klassik und Moderne klar unterscheidet, stellt Blumenberg keinen wesentlichen Bruch zwischen Früh- und Spätneuzeit fest. Und doch deuten die wenigen und in der Anmerkung zitierten Zeile über Kant darauf, dass auch er seit Kant einen stärkeren Bezug des Denkens auf das menschliche Bewusstsein konstatiert, der von Husserl noch radikalisiert wurde. Der Grund dafür war eine „Verschärfung der Bedingungen der Möglichkeit“⁷¹ der Gewissheitsbildung, die sich aus dem Wegfallen des Bezugs auf Gott als

⁶⁹ Ebda, S. 97.

⁷⁰ Ebda, S. 127.

⁷¹ Ebda, S. 22. Es ist hier darauf aufmerksam zu machen, ohne das Thema vertiefen zu können, dass während Blumenberg insbesondere ab den 70er Jahren Husserl und die Phänomenologie durchaus rehabilitieren und sich sogar dem Projekt

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell’Uomo (curriculum Scienze dell’Uomo), Università degli Studi di Sassari

übergeordnete Instanz ergab, den Descartes noch beibehalten hatte. Aber mehr noch als dieser Übereinstimmung hinsichtlich mancher Momente von geschichtlicher Bedeutung ist es wichtig zu betonen, dass es die Folgen dieser Festlegung des modernen Denkens auf den Menschen sind, die Blumenberg ähnlich wie Foucault bewertet. Für Foucault kann die ständige Rede von Endlichkeit in der Moderne nicht darüber hinwegtäuschen, dass die menschliche Endlichkeit nicht fundamental genug verstanden, ja dass sie im Endeffekt verleugnet wurde, wie die Geschichtsphilosophien des 19. Jahrhunderts zeigen. Blumenberg wirft Husserl vor, wie schon gesehen, in seiner teleologischen Auffassung der Wissenschaft die menschliche Endlichkeit außer Acht gelassen und mit der „Menschheit“ ein fiktives historisches Subjekt gebildet zu haben, welches nur seinen übertriebenen Anforderungen der Gewissheitsbildung zu genügen im Stande sei. Was bei der Lektüre der *Ordnung der Dinge* als eine Kritik der modernen Fixierung auf die Endlichkeit aussieht, zielt also bei genauerem Hinsehen auf den selben Sachverhalt wie Blumenbergs gegen die neuzeitliche Wissenschaft gerichteter Vorwurf einer Vernachlässigung der menschlichen Endlichkeit: für beide wird in der Moderne der konkrete Mensch von der unmöglichen Aufgabe niedergedrückt, die Geschichte zu bewältigen. Daher haben wir Brielers Unterstreichung der Tatsache unsererseits betont, dass Foucaults Endlichkeit-Kritik im Wesentlichen auf die mangelnde Fundamentalität des modernen Denkens in der Auffassung einer solchen Endlichkeit zielt. Damit erweist sich die Divergenz seiner Perspektive und derjenigen Blumenbergs als oberflächlich.

Bei Blumenberg ist aber der Zusammenbruch des auf einem Missverständnis der menschlichen Endlichkeit beruhenden Optimismus der Moderne nicht das Resultat von Diskursen, die außerhalb der „eigentlichen“ Wissenschaft stattfinden, wie bei Foucault mit der Psychoanalyse und der Ethnologie der Fall sein kann. Für ihn ist es die Phänomenologie selbst, die den Schauplatz des Zusammenbruchs des modernen historischen Optimismus abgibt. Wie bereits gesehen bringt Blumenberg die Krise der Phänomenologie in den Termini der ontologischen Distanz mit der Floskel „Zurückverfung der Gegenständigkeit in der Inständigkeit“ auf den Punkt – eine Dynamik, die wir gleich vertiefen werden. Er erklärt sie aber auch in anschaulicheren Worten als Resultat der Verschärfung einer Spannung, die im modernen Denkhäusalt zunächst im Bereich der wissenschaftlichen Historie zutage getreten sei.

einer phänomenologischen Anthropologie verschreiben wird, die Phänomenologie für Foucault auch in der Folge keine Option darstellen wird, ja dass er zunehmend Nietzsche in Opposition zur phänomenologischen Tradition lesen wird.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Indem die moderne historische Wissenschaft in der oben beschriebenen Weise ihrer Aufgabe der „Auflösung der Faktizität der Geschichte“ eifrig nachging, musste sie die bittere Erfahrung machen, dass man so mit der Geschichte nicht umgehen kann, dass sie den „vermeinte[n] Selbststand des Forschens“ am ungeeignetsten ist zu garantieren, denn dieses Forschen „selbst und zuerst »in« der Geschichte den Horizont seiner Möglichkeit hat [...] Wider ihren eigenen Ansatz wird derart die historische Bewältigung und Faktizitätsenthebung des Geschichtlichen schließlich ihrer eigenen Faktizität überführt“.⁷² Diese Entdeckung sollte von nun an das wissenschaftliche Selbstverständnis schleichend unterminieren, um dann schließlich gerade bei Husserl virulent zu werden. Blumenberg weist dies an vier „Krisenpunkten“ des phänomenologischen Projekts – dem Problem der Einheit der Welt, der Horizontthematik, der Passivität des Bewusstseins und der Wahrnehmung des fremden Ichs – nach, bei denen Husserl den Anspruch der Phänomenologie auf geschichtliche Unbefangenheit volens nolens hätte fallen lassen müssen: in ihnen sprang die Situiertheit des menschlichen Bewusstseins geradezu ins Auge. Dies ist die Erfahrung der Zurückwerfung der Gegenständigkeit auf der Inständigkeit, auf die oben hingewiesen wurde. Angesichts einer solchen Erfahrung wirft Blumenberg Husserl Naivität vor, weil er ihr zum Trotz auf seiner Idee der Phänomenologie als von der „Menschheit“ zu erbringender Wissenschaft bestand, als ob das menschliche Bewusstsein eine überhistorische Größe und nicht in der Geschichte konkret verwurzelt wäre. Wie Kurt Flasch schreibt, stellt Blumenberg „gegen diese Illusion vom *unendlichen* Weg der Phänomenologie [...] mit Heidegger die Endlichkeit des Denkens, das seine schicksalhafte Begrenztheit annimmt als den ihm zugemessenen Raum der Freiheit; indem es denkt in allen Unvorhersehbarkeiten der Geschicks, erfährt es das Sein des Seienden als Geschichte“.⁷³ Mit Heidegger gehe es also darum, den Zusammenbruch der Aufklärung anzunehmen, der sich „nach mannigfach sich verdichtenden Anzeichen zuvor, im wesentlichen unter unseren Augen, oder besser: an uns, vollzogen [hat] und [noch] vollzieht“. Dieses Geschehen beschreibt Blumenberg, den Schluss der Dissertation wiederaufgreifend, wie folgt:

Das selbst- und weltmächtige Bewußtsein der Neuzeit sah sich in bisher nicht erfahrene Tiefen der Entmächtigung zurückgeworfen. Bis dahin der Träger der in Erkenntnis, Wissen, Technik gegründeten oder doch begründbaren und mit Sicherheit noch zu gründenden Herrschaft über die Weltwirklichkeit, erfährt er sich als seinerseits bemächtigt, als ausgeliefert an eine nicht mehr beherrschbare Hoheit des

⁷² Ebda, S. 96

⁷³ Flasch, Kurt, *Hans Blumenberg*, S. 192.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Wirklichen. Es „macht“ nicht mehr die Geschichte, indem es ihr den zum unaufhörlichen Fortschritt ständigen nötigen Zuschuß an Erkenntnis und moralischer Vervollkommnung zuführt, sondern es findet sich „in“ der Geschichte vor, in der Unauschlagbarkeit dieser Welt, die ihm schon seine Möglichkeiten vorgegeben und seine Freiheit zugemessen hat.⁷⁴

An dieser Stelle im ersten Teil der *Ontologischen Distanz* findet sich der Schlüssel zum Verständnis des Geschichtsmodells, das Blumenberg der historischen Wissenschaft der Moderne als dem geschichtstheoretischen Rückhalt des modernen Optimismus entgegenstellt. Nicht dass er ihr jede Berechtigung abspricht: unter der Perspektive der ontologischen Distanz untersucht er im dritten Paragraph des drittens Teils der Habilitationsschrift „das Verhältnis des Gegenstands der historischen Erkenntnis zu dem [...] Seinsgeschick des Daseins, welche beide durch diesen Namen »Geschichte« bezeichnet werden“. Dabei erblickt er den Entstehungsgrund der historistischen Einstellung in der Unmöglichkeit des Denkens, die ursprüngliche Betroffenheit durch die Faktizität bzw. Geschichtlichkeit der Wirklichkeit auszuhalten. Nach der Dynamik, die er zunächst in der Dissertation an Augustinus entfaltet hat, identifiziert Blumenberg nun „»Geschichte« in ihrer radikalen Phänomenalität“ mit der „Dimension der »Ursprünglichkeit« schlechthin.“⁷⁵ Und wie bei Augustinus die Ursprünglichkeit selbst zur Artikulation drang und auf dieser Weise eine Entfernung von ihr erzeugte, so ist es „das Pathos der geschichtlichen Betroffenheit [...], was die Bewegung des Denkens auf Gegenständigkeit hin entläßt“.⁷⁶ Es handelt sich dabei um eine Depotenzierung der originären Erfahrung der Gegenwart durch ihre Nivellierung mit den anderen „Zeitdimensionen des historischen Verlaufes“:

Die ursprüngliche Gegenwartserfahrung „projiziert“ sich selbst in den Objektivierungen, die dann freilich die Historie in ihren methodischen Griff nimmt und erst dadurch zu „ihren“ Gegenständen macht. Die lebendige Erfahrung geschichtlicher Gegenwart ent-wirft sich selbst in den Zug der Vergegenständlichung – und entzieht sich darin der originären Selbstausslegung, ja dem Pathos der Inständigkeit überhaupt, indem sie ihre Faktizität von Schon-Gewesenen her „erklärt“ und ihr darin entflieht.⁷⁷

⁷⁴ Blumenberg, Hans *Die ontologische Distanz*, SS. 26-27.

⁷⁵ Ebda, S. 119.

⁷⁶ Ebda, S. 120.

⁷⁷ Ebda, S. 123.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Blumenberg nennt dieses Phänomen die „Zurückwerfung der existentialen Inständigkeit“ innerhalb der unabschließbaren Bewegung der ontologischen Distanz. In Richtung auf Gegenständlichkeit hin reicht diese Bewegung von Platons Flucht in die Logoi bis hin zu den Objektivationen der modernen Wissenschaft, die dadurch ihre Legitimität gewinnen. Blumenberg sagt explizit, er wolle mitnichten „die historische Wissenschaft in ihrem Daseinsrecht infrage“ stellen.⁷⁸ Aber lässt sich seine Bezeichnung derselben als ein „Fragen nach Geschichte in einem sekundären Sinne“ anders als abwertend verstehen? In der Tat versucht Blumenberg in der Habilitationsschrift ein alternatives Modell von Geschichtsschreibung zu entwerfen, indem er gleichsam aus der Perspektive eines über die modernen Voraussetzungen hinausgehenden inständigen Denkens spricht. Die ihm vorschwebende Geschichtsschreibung ist eine solche, die sich der radikalen Geschichtlichkeit des Seins zu stellen vermag. Dies bedeutet, dass sie sowohl dem Vorrang der Gegenwart Rechnung zu tragen als auch jeden Anspruch des Menschen auf Lenkung des geschichtlichen Geschehens fallen zu lassen hat. Wie werden nun sehen, wie Blumenberg diese Voraussetzungen geschichtstheoretisch entfaltet.

⁷⁸ Ebda, S. 101.

3: Wo bleibt der Mensch? Epoche, Episteme und Geschick.

An diesem Punkt unserer vergleichenden Untersuchung, an dem wir die von Foucault und Blumenberg der historistischen Attitüde der Moderne entgegengesetzten Geschichtsmodellen genauer in den Blick nehmen wollen, glauben wir, dass Nietzsche sich einstweilen nicht mehr als positive Vergleichsfolie eignet. Nach dem über seine Historienschrift Gesagten sollte es deutlich geworden sein, dass es darin bei anhaltender Kritik an die moderne wissenschaftliche Rationalität erste Anzeichen einer Offenheit gegenüber manchen Aspekten derselben zu erkennen sind. Diese haben wir in dem im Vergleich zur *Geburt der Tragödie* größeren Gewicht erblickt, das Nietzsche auf die menschliche aktive Gestaltung des Selbst- und Weltverhältnisses legt. Nietzsche erhebt nämlich in der zweiten unzeitgemäßen Betrachtung selbst einen Gestaltungsanspruch, der er hingegen 1872 – nicht dem Wort aber der Sache nach – an der Wissenschaft kritisiert hatte, nach der hier vorgeschlagenen Interpretation seiner Abweisung des wissenschaftlichen Willens zur Seins-Korrektur. Diese Aufforderung zur tätigen Gestaltung des Selbstverständnisses fehlt indes in der Foucaultschen Theorie der Episteme sowie in Blumenbergs Konzeption der Epoche völlig. Dies steht nur anscheinend im Widerspruch mit den in der *Ordnung der Dinge* und in der *Ontologischen Distanz* enthaltenen Visionen eines bevorstehenden oder sogar im Gang befindlichen epochalen Umbruchs, die vor allen Dingen gerade das Selbstverständnis betreffen sollen, das in der Moderne zur Herrschaft gekommen ist. Da dieses Selbstverständnis für beide von dem Wahn charakterisiert ist, die Geschichte sei vom Menschen machbar, verlegen Blumenberg und Foucault die Handlungsagentur für den von ihnen ersehnten Neubeginn von dem menschlichen Subjekt in eine vom Menschen abgehobenen Instanz. Damit geraten beide Autoren – Blumenberg freilich in direkterer Weise, wie es zu zeigen sein wird – in die Nähe des seinsgeschichtlichen Denkens von Martin Heidegger, dessen problematische Züge von der Kritik nicht erst seit dem Erscheinen der *Schwarzen Hefte* moniert worden sind. Die in den *Anmerkungen* enthaltenen Überlegungen stellen gleichsam den eklatantesten Niederschlag einer Konzeption dar, die den Menschen seiner geschichtlichen Verantwortung enthebt. In einer die genannten problematischen Züge der Seinsgeschichte betonenden Perspektive, werden wir in diesem Kapitel zu zeigen versuchen, dass Foucault und Blumenberg mit ihren ersten erarbeiteten Geschichtsmodellen nicht so weit davon gewesen sind, einer Verantwortungsenthebung im Sinne Heideggers das Wort zu reden. Unsere These ist dabei, dass eine derartige Auffassung ihnen für kurze Zeit als eine überzeugende Antwort auf das Problem der Mächtigkeit der Geschichte dünken konnte, von dem ihr Philosophieren ihren Ausgang genommen hatte. Bald wurde es aber sowohl

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Blumenberg als auch Foucault bewusst, dass ihre Konzeptionen dem Problem der Geschichte gerade dort nicht gewachsen waren, wo sie von den menschlichen Akteuren absahen. Dieser Mangel trat je mehr zutage, als beide Autoren die Frage nach der Geschichte zunehmend unter der Perspektive der konkreten geschichtlichen Probleme als brisanten Herausforderungen der Gegenwart in Angriff zu nehmen begannen, wenn auch natürlich mit verschiedenen Aktzentsetzungen. Gerade in Hinblick auf solche Herausforderungen, soll hier die Seinsgeschichte, mit der doch Heidegger den Anspruch erhob, ihnen adäquat zu begegnen, als unzulänglicher Ansatz ausgewiesen werden. Im nächsten Kapitel werden wir dann den Ausgang unserer Autoren aus dem von Ihnen erkannten Impasse nicht als Bruch mit ihren frühen Geschichtsmodellen interpretieren, sondern vielmehr als ihren Versuch lesen, diese „agiler“ und für die genannten Probleme tauglicher zu machen. Diese in den der *Ordnung der Dinge* und der *Ontologischen Distanz* folgenden Arbeiten Foucaults und Blumenbergs deutlich zu erkennende geschichtstheoretische Anstrengung geht nach unserer Lektüre in die Richtung einer größeren Aufmerksamkeit für den Spielraum, der den Menschen bei der aktiven Gestaltung ihres Welt- und Selbstverständnisses zu Verfügung steht. Zugleich lassen Foucault und Blumenberg das ihre frühen Texte durchziehende Insistieren auf das menschliche Ausgeliefertsein an die Geschichte weitgehend hinter sich. Auf dieser Weise schlagen sie aber denselben Weg ein, der sich bei Nietzsche wie gezeigt bereits in der *Historienschiff* anbahnt und den dieser ab *Menschliches, Allzumenschliches* dezidiert gehen wird: den Weg einer historischen Arbeit am modernen Selbstverständnis, deren Möglichkeit sie mit ihren Geschichtstheorien begründen möchten.

3.1: Heideggers schicksalhafte Geschichtsauffassung über die Kehre hinweg

Nun gerade diesen Weg hat sich Heidegger nach der hier vorgeschlagenen Interpretation in seinem ganzen Denkweg versperrt, und dies obwohl „seine Philosophie Ausdruck eines grundlegend historischen Denkens [ist], das in der Besinnung auf Geschichte gründet und sich in der Zeit situiert“,¹ wie Emil Angehrn schreibt. Eine solche Besinnung hat allerdings von einer quellenorientierten Untersuchung der historischen Geschehnisse wenig bis nichts, denn für sie ist gerade jener Unterschied zwischen Geschichte und Historie bezeichnend, den Kurt Flasch als das Freiburger Erbe – denn auch Husserl, dessen Assistent und später Nachfolger in Freiburg Heidegger gewesen war,

¹ Angehrn, Emil, *Ursprungsdenken und Modernitätskritik. Seinsgeschichte zwischen Wahrheit und Ideologie*, in: Gander, Hans-Helmuth; Striet, Magnus (Hrsg.), *Heideggers Weg in die Moderne. Eine Verortung der »Schwarzen Hefte«*, Frankfurt am Main 2017, S. 95.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, *Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo* (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

habe diese Distinktion vorausgesetzt – des jungen Blumenbergs beschrieben hat. Diese Differenz wird von Heidegger in *Sein und Zeit* gerade in Anlehnung an Nietzsches zweiten unzeitgemäßen Betrachtung entwickelt. Im § 76 seines Werks, im Rahmen der Aufweisung der Geschichtlichkeit als Grundverfassung des Daseins, erörtert Heidegger den „Ursprung der Historie“ in der „ekstatisch-horizontalen Zeitlichkeit“ des Daseins, insbesondere unter dem Aspekt seiner „Gewesenheit“. Diese allein veranlasst die „Thematisierung der Vergangenheit“, die „die Historie als Wissenschaft bis in die unscheinbarsten, »handwerklichen« Veranstaltungen“ als Aufgabe übernimmt. In diesem Kontext diskutiert Heidegger das „Problem des »Historismus« [als] das deutlichste Anzeichen dafür, daß die Historie das Dasein seiner eigentlichen Geschichtlichkeit zu entfremden trachtet. Diese bedarf nicht notwendig der Historie“.² Hier kommt der Hinweis auf Nietzsches Unterscheidung der drei Arten von Historie vor, die Heidegger heranzieht, um sein Verständnis der eigentlichen Geschichtlichkeit zu konturieren. Sie liegt in einem „entschlossenen Erschließen einer gewählten Möglichkeit“, das sich wohl mit Nietzsches Schilderung – in der *Geburt der Tragödie* – einer kommenden Generation mit ihrer „Unerschrockenheit des Blicks“ und der Fähigkeit, „resolut zu leben“ in Verbindung setzen lässt, schwerlich aber mit dem aus der Historienschrift bereits sprechenden heiteren Spott über vermeintliche eisernen Gesetzen im geschichtlichen Verlauf. Heideggers Geschichtsauffassung in *Sein und Zeit* ist nämlich schicksalhafter Art, und dies in viel stärkerem Maße als die, die Nietzsches Erstling in seiner Polemik gegen die Wissenschaft an den Tag legt und die wir in den vorherigen Kapiteln hervorgehoben haben. Wie die von Nietzsche propagierte Resoluthet gegen die „Schwächlichkeitsdoctrinen“ des wissenschaftlichen Optimismus gerichtet ist, so zielt die von Heidegger vorgenommene Unterscheidung von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit auf eine Kritik der modernen Kultur: letztere gilt Heidegger als Träger einer „uneigentlich geschichtliche[n] Existenz“ die sich es in „den Üblichkeiten des Mans“ bequem macht und „das Moderne“ sucht.³ Dagegen nimmt die eigentliche Existenz „die Geworfenheit des eigenen Da illusionsfrei[...]“ auch und gerade in geschichtlicher Hinsicht hin. Heideggers Einwilligung in die menschliche Ausgeliefertheit an eine radikal geschichtlich gefasste Wirklichkeit ist bereits in *Sein und Zeit* noch vorbehaltloser, als diejenige, die wir bei Nietzsche, Foucault und Blumenberg vorweisen konnten. Wenn er schreibt, dass die „Entschlossenheit als Schicksal“ als die „Freiheit für das möglicherweise

² Heidegger, Martin, *Sein und Zeit, Gesamtausgabe. Band 2*, Frankfurt am Main 1977, S. 518 ff.

³ Ebda, S. 517.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

situationsmäßig geforderte *Aufgaben* eines bestimmten Entschlusses“⁴ zu verstehen sei, dann scheint mit Blick auf Heideggers politische Optionen dieses Aufgeben nur wohlüberlegte, durch Rekurs auf historische Erkenntnis vorbereitete Entschlüsse zu betreffen. Indes sieht es so aus, dass das sich Hingeben an das jeweils waltende Geschick im Sinne seiner uneingeschränkten Akzeptanz von Heidegger geradezu verlangt werde. Mit »Geschick« bezeichnet Heidegger

das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes. Das Geschick setzt sich nicht aus einzelnen Schicksalen zusammen, sowenig als das Miteinandersein als ein Zusammenvorkommen mehrerer Subjekte begriffen werden kann. Im Miteinandersein in derselben Welt und in der Entschlossenheit für bestimmte Möglichkeiten sind die Schicksale im vorhinein schon geleitet. In der Mitteilung und im Kampf wird die Macht des Geschickes erst frei. Das schicksalhafte Geschick des Daseins in und mit seiner »Generation« macht das volle, eigentliche Geschehen des Daseins aus.⁵

In Sätzen wie diesen, die die in *Sein und Zeit* sonst auf die singuläre Existenz zentrierten Überlegungen auf eine kollektive Dimension erweitern, haben Interpreten wie Karl Löwith die Prämisse von Heideggers Parteinahme für den Nationalsozialismus erblickt, und zwischen dem Werk von 1927 und der berüchtigten Rede anlässlich der Übernahme des Rektorats der Freiburger Universität 1933, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, keinen Bruch gesehen. Bei dieser Parteinahme wurde eine große Rolle von Heideggers Glauben gespielt, dass sich mit Hitler eine Überwindung der modernen Zivilisation erringen ließe. Einen solchen Glauben teilte Heidegger mit anderen konservativen Denkern wie den Brüdern Ernst und Friedrich Georg Jünger, wie Daniel Morat in seiner Studie *Von der Tat zur Gelassenheit* gezeigt hat.⁶ Mit ihnen verband ihn seit den 20er Jahren ein „Voluntarismus der Tat“, der im Aufstieg der nationalistischen Bewegung die ersehnte Gelegenheit sah, in die Geschichte aktiv einzugreifen, ja eine geschichtliche Wende einzuleiten. Dieser Aktivismus drückte sich in *Sein und Zeit* noch zurückhaltend als „Programm einer »Destruktion« der Tradition der Philosophiegeschichte [aus], die als Rückgang zum Ursprung der Philosophie deren grundlegende Erneuerung erlauben sollte“,⁷ nach demselben Schema also, das wir in den Modernkritiken von Nietzsche, Foucault und Blumenberg herausgemacht haben. Auch

⁴ Ebda.

⁵ Ebda, S. 508.

⁶ Wir werden uns bei dieser Erkundung von Heideggers Geschichtsdenken vor allem von Morats Arbeit leiten lassen, unter den diesem Thema gewidmeten zahlreichen Studien siehe man u.a. Ott, Hugo, *Martin Heidegger- Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt am Main 1988.

⁷ Morat, Daniel, *Von der Tat zur Gelassenheit. Konservatives Denken bei Martin Heidegger, Ernst Jünger und Friedrich Georg Jünger 1920-1960*, Göttingen 2007, S. 107.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Heidegger geht es darum, durch seine Fundamentalanalyse des Daseins eine ursprüngliche Dimension der Erfahrung aufzudecken. Durch die Thematisierung eines der Subjekt-Objekt-Beziehung vorausgehenden Bezugs des Daseins „zum Seienden im Ganzen“ polemisiert er gegen die moderne Bewusstseinsphilosophie, die Phänomenologie seines Mentors Husserl miteingeschlossen, die den menschlichen Weltbezugs einengt. Blumenbergs Argumentation zeichnet in den von uns berücksichtigten akademischen Arbeiten zum großen Teil diejenige von Heidegger nach. Wie wir bei Blumenberg gezeigt haben, nimmt auch Heideggers Sehnsucht nach einer als Rückkehr zu einem verdrängten Ursprung verstandenen Erneuerung der Kultur keineswegs die Form eines historisch belehrten Gestaltungswillens an. Für seinen sich nach *Sein und Zeit* schrittweise von einem inneren zu einem äußeren entwickelnden Aktivismus ist nämlich das Sich-Stellen unter eine höhere geschichtliche Instanz wesentlich, welche die eigentliche Handlungskompetenz behält⁸. Diese wird in den Jahren um 1930 in einem „deutschen Dasein“ erblickt, das zunehmend an die Stelle des „je meinigen“ tritt, worauf das Werk von 1927 sich noch konzentrierte. Da diese nun gemeinschaftlich aufgefasste eigentliche Existenz jedoch inhaltlich unbestimmt blieb, konnte sie mit Hitlers Nationalsozialismus besetzt werden, in dem Heidegger offenbar das eigentliche „Geschehen des Waltens der Welt“ erkannte.⁹ Die zur Zeit des Rektorats von Heidegger vertretene schicksalhafte Auffassung der Geschichte hat eine ihrer prägnantesten Ausdrücke in der Gedenkrede, die Heidegger im Mai 1936 für Albert Leo Schlageter hielt, jenen Freikorpsmitglied, der 1923 während der Ruhrbesetzung von den Franzosen wegen Sabotageaktionen hingerichtet wurde und seitdem vor allem in rechten Kreisen als Märtyrer verehrt war. An einer Stelle heißt es: „Er [Schlageter] *mußte* ins Baltikum, er *mußte* nach Oberschlesien, er *mußte* an die Ruhr. Er durfte seinem Schicksal nicht ausweichen, um den schwersten und größten Tod harten Willens und klaren Herzens zu sterben“. Dieselbe Schicksalsbereitschaft dieses Soldaten forderte Heidegger von den Studenten und auch von sich selbst, indem er sich während seiner kurzen Rektorzeit um die Transformation der Universität von einer bloßen wissenschaftlichen Anstalt in eine „Kampfgemeinschaft der Lehrer und Schüler“ nach dem Führerprinzip bemühte,¹⁰ das in seinen Augen wohl „der Weltstunde, in die der Geist dieser Erde eingetreten ist“¹¹ gewachsen war. In dieser Zeit sah er im Nationalsozialismus „nicht irgendwelche Lehre, sondern der Wandel von Grund aus der deutschen und, wie wir glauben, auch

⁸ Ebda, S. 116.

⁹ Ebda, S. 117.

¹⁰ Ebda, S. 122.

¹¹ Ebda, S. 129.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

der europäischen Welt“. Dabei war das Entscheidende, dass sich die Deutschen „dem Sein selbst in neuer Weise u. Aneignung aussetzen“.¹² In diesem in einem Brief an Elisabeth Blochmann enthaltenen Satz erklingt die Polemik gegen den modernen Weltbezug wissenschaftlicher Art, in einer für Heidegger typischen Verbindung seines philosophischen Programms mit einer angeblichen Sendung des deutschen Volks.

Als seinen Anstrengungen zur Reform des Hochschulwesens von ganz konkreten historischen Subjekten ein Ende gesetzt wurde,¹³ hat Heidegger zwar seinen Aktivismus beigelegt, nicht aber die Vision einer sich im Wesentlichen über die Köpfe des Menschen abspielenden Geschichte. Diese Auffassung verschärfte sich sogar, und mit ihr die Ablehnung der Moderne, die sich nach der sogenannten Kehre deutlicher als zuvor als Wissenschafts- und Technikkritik profilierte. Für die der politischen Desillusionierung folgende Reorientierung seines Denkens spielten, wie Morat eindringlich gezeigt hat, der Abschied von frühem Aktivismus und eine dezidiertere Absage an der modernen Subjektphilosophie, von der Heidegger Reste auch in der Daseinsanalytik von *Sein und Zeit* zu erkennen meinte, eine wesentliche Rolle. In diesem Kontext interpretierte er sein eigenes politisches Missgeschick als eine Fügung des Seins selbst, die ihn gleichsam davon abgebracht hatte, im Nationalsozialismus weiterhin das Agens der Überwindung des modernen Rationalismus zu sehen. Denn auf einer seinsgeschichtlichen Ebene, der nach der Kehre von Heidegger zunehmend anvisierten fundamentalen Geschichtsdimension, erwies sich nun der Nationalsozialismus neben dem Amerikanismus und dem Bolschewismus als eine weitere Erscheinungsform der modernen „Machenschaft“, die es zu überwinden galt. Auch was diese Überwindung angeht, wechselte Heidegger seine Meinung: er verschob nämlich die Kehre, diesmal im epochalen Sinne einer Umwendung des bisherigen wissenschaftlich-rationalen Denkens, in eine ferne Zukunft, während noch einigen Jahren zuvor er die „große Wandlung des Daseins des Menschen“¹⁴ vom Nationalismus erwartet hatte. Diesen hatte er gleichsam als Träger des Schicksals angesehen, ab Mitte der 30er Jahre trennte er das Eintreten der geschichtlichen Wende eindeutiger als zuvor von jedweder konkreten Handlung menschlicher Akteure. Einen Ansatz, der auf die aktive Herbeiführung einer Überwindung der Moderne abziele, betrachtete er als noch in modernen Voraussetzungen verstrickt. Trotz dieses Perspektivenwechsels verzichtete Heidegger nicht darauf, seine Kritik, seinsgeschichtlich

¹² Zit. in: Morat, Daniel, *Von der Tat zur Gelassenheit*, S. 130.

¹³ Siehe dazu: Morat, Daniel, *Von der Tat zur Gelassenheit*, S. 126-127 und 143-147.

¹⁴ Morat, Daniel, *Von der Tat zur Gelassenheit*, S. 130.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

sublimiert,¹⁵ gegen die Moderne zu richten. Dabei folgte er einer subtilen Strategie, die darin bestand, sich selbst als einen der wenigen Depositaren eines im Vergleich zum herrschenden zeitgenössischen Denken tieferen Verständnisses der gegenwärtigen Entwicklungen zu inszenieren, das von einem Wink des Seins selbst herkomme. Demnach wird hinter der manifesten Geschichte eine fundamentalere und verborgene – da von ihr „nichts in die Geschichtsbücher“¹⁶ kommt – Geschichte des Seins entdeckt. Durch die Besinnung auf letztere beansprucht Heidegger, eine Antwort auf die Frage nach dem Wandel der menschlichen Einstellung zur Wirklichkeit zu geben, wobei der Brennpunkt auf den Ursprung des modernen wissenschaftlichen Weltbezugs und auf die Möglichkeit seiner Überwindung liegt.

Nach diesem Geschichtsmodell liegt den verschiedenen Manifestationen einer Epoche (Philosophie, Kunst, Religion, Wissenschaft usw.) ein an sich nicht thematisiertes Hintergrundverständnis der Wirklichkeit zugrunde, das Heidegger mit der Metaphysik einer Epoche identifiziert. So schreibt Heidegger 1938 zu Beginn des Aufsatzes *Die Zeit des Weltbildes*:

In der Metaphysik vollzieht sich die Besinnung auf das Wesen des Seienden und eine Entscheidung über das Wesen der Wahrheit. Die Metaphysik begründet ein Zeitalter, indem sie ihm durch eine bestimmte Auslegung des Seienden und durch eine bestimmte Auffassung der Wahrheit den Grund seiner Wesensgestalt gibt. Dieser Grund durchherrscht alle Erscheinungen, die das Zeitalter auszeichnen.¹⁷

In diesem Text geht es um das Wirklichkeitsverständnis der Neuzeit, bei dessen epochalen Zuordnung Heidegger im Lauf seiner Produktion nicht eindeutig ist: mal stellt ein solches Wirklichkeitsverständnis für ihn im Vergleich zu denjenigen der Antike und Mittelalter ein genuines Novum dar, mal wird es als eine Etappe einer seit Plato beginnenden Verfallsgeschichte interpretiert. Heideggers epochale Betrachtung überhaupt ist in den verschiedenen Werken ziemlich unbeständig,¹⁸ in einer zwischen 1939 und 1940 geschriebenen Abhandlung *Koinon. Aus der Geschichte des Seins*

¹⁵ Zenklusen, Stefan, *Seinsgeschichte und Technik bei Martin Heidegger. Begriffserklärung und Problematisierung*, Marburg 2002, S. 41.

¹⁶ Heidegger, Martin, *Nietzsche metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, GA 44, Frankfurt am Main 1986, S. 27.

¹⁷ Heidegger, Martin, *Holzwege*, GA 5, Frankfurt am Main 1977, S. 75.

¹⁸ Es gibt Texte wie der für die Übungen im Wintersemester 1937/38 bestimmte “Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens (Metaphysik)“, wo Heidegger zwischen verschiedenen metaphysischen Positionen (Platon, Christentum, Descartes, Leibniz, Kant, Deutscher Idealismus, Schelling) stärker als in anderen differenziert, wo hingegen eine einzige Metaphysik die ganze abendländische Geschichte zu durchherrschen scheint. Auch in dem genannten Text setzt Heidegger allerdings seinen Ansatz von einer historischen Betrachtungsart ab: “Bereits im vorigen Semester die Aufgabe vorbereitet. *Historische Betrachtungen?* Nein! *Geschichtliche Besinnung.*” Vgl. Heidegger, Martin, *Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens*, GA 88, Frankfurt am Main 2008, S. 5.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell’Uomo (curriculum Scienze dell’Uomo), Università degli Studi di Sassari

bezeichnet „Metaphysik“ gleichsam ein die gesamte Geschichte der Philosophie umfassendes Großzeitalter, das von den Zeitaltern des „Aufgangs“ und des „Ereignisses“ abgesteckt wird. Was sich von einem Text zum anderen nicht ändert ist die negative Bewertung der „Machenschaft“, sei sie der Titel des modernen oder des abendländischen Seinsbezuges überhaupt. In ähnlicher Weise bleibt Heidegger mit sich immer einig, einen solchen Seinsbezug nicht als Resultat der Aktivität von einem singulären oder kollektiven menschlichen Subjekt gelten zu lassen. Was den ersten Punkt betrifft, bietet Heideggers Charakterisierung des Aufgangs und des Ereignisses gleichsam als Kontrasthintergrund Aufschluss über seine Einstellung zur Moderne. Beim altgriechischen, vorphilosophischen Bezug zum Sein betont er das Fehlen von jedwedem Anspruch auf Kontrolle oder sogar Beherrschung über die Wirklichkeit. Beispiel dafür liefere der griechische Polytheismus, für den

das flüchtige und unvorhersehbare Inerscheintreten des Seienden maßgeblich vom Gott oder der Göttin [abhäng], durch die und auf die hin das Dasein gestimmt war. Es hing davon ab, wie dieser Gott oder diese Göttin mit ihren jeweils besonderen Absichten die jeweilige Situation ordnete. So schufen die Götter in einer bestimmten Lage ein gewisses Maß an Stabilität oder Intelligibilität, auch wenn sich die tatsächliche Erscheinung der Dinge der Kontrolle der Sterblichen entzog.¹⁹

In der so von Mark A. Wrathall umrissenen Heideggerschen Auffassung der griechischen Frühzeit finden wir zum einen eine gewisse Entsprechung zu den Darstellungen Nietzsches und Blumenbergs desselben Zeitalters, und zwar gerade im Sinne einer positiven Bewertung der menschlichen Ausgesetztheit in der Wirklichkeit. Zum anderen handelt es sich um ein Argumentationsmuster, dem wir bei Foucault begegnen sind, und zwar bei seiner sich der Verklärung der vormodernen Epochen bedienenden Kritik der episteme „Mensch“. Auch für Heidegger ist die Randstellung des Menschen – des „Sterblichen“ – die beste Garantie dafür, dass sich das Wirkliche in seiner Vielgestaltigkeit zeigt, und auch er wünscht sich unverhohlen das Abrücken des Menschen vom Zentrum des Seienden.²⁰ Dies wird von seiner Ausmalung des „anderen Anfangs“ bestätigt, des Zeitalters des Ereignisses, in dem sich „das Seiende einmal mehr als flüchtig und potenziell

¹⁹ Wrathall, Mark A., *Seinsgeschichte. Vom »Aufgang« zum »Ereignis«* in: Thöma, Dieter (Hrsg.), *Heidegger Handbuch*, S. 330.

²⁰ Vgl. dazu auch den Text *Platons Lehre von Wahrheit*, wo es heißt: „Die Bemühung um das Menschsein und um die Stellung des Menschen inmitten des Seienden durchherrscht die Metaphysik“, wobei für Heidegger freilich die Konzentration auf den Menschen viel früher als bei Foucault beginnt, und zwar schon mit Plato, der in diesem Sinne als der Initiator des »Humanismus« begriffen wird. Heidegger, Martin, *Platons Lehre von der Wahrheit*, in *Wegmarken*, GA 9, Frankfurt am Main 1976. S. 236.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

inkohärent zeigen“ wird.²¹ Das Problem des Übergangs von dem ursprünglichen Zustand zu der Epoche der Metaphysik und von diesem seinsvergessenen Zeitalter in die Offenbarung des Seins in der Schwebelassend, konzentriert sich Heidegger in seiner Auseinandersetzung mit der Metaphysik des Öfteren auf das Problem der neuzeitlichen Wissenschaft und Technik. Wie diese für ihn als ein kohärentes Ganzes zu fassen sind – wobei er gegen die gängigen Interpretationen in der Technik nicht die bloße Anwendung von wissenschaftlichen Erkenntnissen sieht, sondern den technischen Impuls zum Grund der wissenschaftlichen Wirklichkeitseinstellung erklärt – so müssen sie nicht als ausschließliches Merkmal der Neuzeit aufgefasst werden. Ihre Fundamente werden nämlich schon in der Antike gelegt, von dem Moment an, in dem Plato der Wahrheit, die sich nach Heidegger bis dahin als ἀλήθεια ereignet hatte, das Joch der Idee auferlegte. Seitdem steht für Heidegger die ganze abendländische Geschichte unter dem Zeichen des Verfalls. In diesem Sinne besteht keinen wesentlichen Unterschied zwischen Platos Gewaltakt und dem Bezug zur Natur der modernen Technik, vielmehr handelt es sich beim Letzteren um eine Zuspitzung desselben Bedürfnisses nach Sicherheit, das die Metaphysik seit ihren Anfängen treibt: die Verdrängung der Physis zugunsten des Logos hatte nämlich mit Plato angesetzt. Die Art und Weise, wie dieses Streben jedoch in der Moderne zu einer Einengung des Wirklichkeitsbezuges führt, die an Ausmaß alle vergangenen Ausprägungen übertrifft, illustriert Heidegger in zwei 1953 geschriebenen Vortragstexten, *Wissenschaft und Besinnung* und *Die Frage nach der Technik*. In ihnen nimmt Heidegger in epochaler Hinsicht größere Differenzierungen im Vergleich zu seinen früheren Einlassungen zum Thema Wissenschaft und Technik vor. Er unterscheidet nämlich einerseits zwischen dem „Wissenswollen“ der modernen Wissenschaft und der „Theorie“ der antiken Griechen, andererseits zwischen moderner und traditioneller, „handwerklicher“ Technik. Im Technikaufsatz meint er zwar beide als Weisen der „Entbergung“, d.h. der Erschließung der Welt, bezeichnen zu können, während aber das Entbergen in der vormodernen Technik als „Hervorbringung“ geschehen sei, sei die moderne Technik ein „Herausfordern“ der Natur. So ist die Sicht auf das „handwerkliche Verfertigen“ eher verklärend, indem ihm eine Nähe nicht nur zum – von Heidegger ab Mitte der 30er Jahre zunehmend ins Zentrum seiner Philosophie gerückten – „künstlerisch-dichtende[n] zum-Scheinen- und ins-Bild-Bringen“, sondern auch zum Hervorbringen der φύσις bescheinigt wird: „das von-sich-her Aufgehen, ist ein Her-vor-bringen, ist ποίησις. Die φύσις ist sogar ποίησις im höchsten Sinne. Denn das φύσει

²¹ Wrathall, Mark A., *Seinsgeschichte*, in: Thöma, Dieter (Hrsg.), *Heidegger Handbuch*, S. 334.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Anwesende hat den Aufbruch des Her-vor-bringens, z.B. das Aufbrechen der Blüte ins Erblühen, in ihr selbst (εν εαυτώ)²². Gegenüber dieser Weise des Entbergens ist das „in der modernen Technik waltende Entbergen [...] ein Herausfordern, das an die Natur das Ansinnen stellt, Energie zu liefern, die als solche herausgefördert und gespeichert werden kann“.²³ Bekannt ist Heideggers Veranschaulichung des Unterschieds zwischen modernem und altem Wirklichkeitsverständnis am Beispiel des Gegensatzes zwischen dem „Rhein“ in der Optik der heutigen Urlaubsindustrie bzw. als Energielieferant für ein Kraftwerk und der von Hölderlin gesungenen Flusslandschaft. Eine solche Gegenüberstellung dient Heidegger dazu, „das Ungeheure“ der modernen Technikentwicklung hervorzuheben, deren Entbergen für ihn „den Charakter des Stellens im Sinne der Herausforderung“ hat. Etwas weiter fragt sich Heidegger:

Welche Art von Unverborgenheit eignet nun dem, was durch das herausfordernde Stellen zustande kommt? Überall ist es bestellt, auf der Stelle zur Stelle zu stehen, und zwar zu stehen, um selbst bestellbar zu sein für ein weiteres Bestellen. Das so Bestellte hat seinen eigenen Stand. Wir nennen ihn den Bestand. Das Wort sagt hier mehr und Wesentlicheres als nur »Vorrat«. Das Wort »Bestand« rückt jetzt in den Rang eines Titels. Er kennzeichnet nichts Geringeres als die Weise, wie alles anweist, was vom herausfordernden Entbergen betroffen wird. Was im Sinne des Bestandes steht, steht uns nicht mehr als Gegenstand gegenüber.²⁴

In diesem letzten Satz deutet sich womöglich eine Unterscheidung zwischen dem an, was man mit Blick auf *Die Zeit des Weltbildes* die kartesische Neuzeit nennen könnte, die stark am gegenständlichen Paradigma ausgerichtet ist, und einer in jenem sowie in anderen früheren Texten von Heidegger nicht so explizit thematisierten Spätmoderne, deren Seinsverständnis eben auf den Titel des Bestandes gebracht wird.²⁵ Ihm schreibt Heidegger totalisierende Züge zu, denn das Bestellen betrifft zunächst und vor allem das Selbstverhältnis des Menschen, der „seinerseits schon herausgefordert ist, die Naturenergien herauszufordern“. Symptom für diesen Wandel in der menschlichen Selbstauffassung sei die „umlaufende Rede vom Menschenmaterial, vom

²² Heidegger, Martin, *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, Frankfurt am Main 2000, S. 12.

²³ Ebda, S. 15.

²⁴ Ebda, S. 17.

²⁵ Auch in *Wissenschaft und Besinnung*, wo um das gegenständliche Seinsverständnis der Wissenschaft geht, deutet Heidegger auf einen Unterschied zwischen klassischer und jüngerer Physik hin, ohne allerdings auf das Problem ausführlich einzugehen: „Inwiefern jedoch in der jüngsten Phase der Atomphysik *auch noch* der *Gegenstand* verschwindet und so allererst die Subjekt-Objekt-Beziehung als bloße Beziehung in den Vorrang *vor* dem Objekt und dem Subjekt gelangt und als Bestand gesichert werden will, kann an dieser Stelle nicht genauer erörtert werden“.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Krankenmaterial einer Klinik“.²⁶ Die höchste Gefährdung für den Menschen „in seinem Verhältnis zu sich selbst und zu allem, was ist“, geht von der Tendenz des Bestellens aus, „jede andere Möglichkeit der Entbergung“ zu vertreiben,²⁷ und auf dieser Weise den Erfahrungsraum einzuengen. Insoweit trifft sich Heideggers Einblick „in das Rasende des Bestellens“, wie Stefan Zenklusen bemerkt hat, mit seit der Weimarer Zeit verbreiteten Figuren der deutschen Kulturkritik: Er stellt Heideggers Ausführungen neben denjenigen Oswald Spenglers in *Der Mensch und die Technik* um zu zeigen, dass sie fast wörtlich identisch sind:

Man erblickt keinen Wasserfall mehr, ohne ihn in Gedanken in elektrische Kraft umzuwandeln. Man sieht kein Land voll weidender Herden, ohne an die Auswertung ihres Fleischbestandes zu denken, kein schönes altes Handwerk einer urwüchsigen Bevölkerung ohne den Wunsch, es durch ein modernes technisches Verfahren zu ersetzen.²⁸

Die Gegenwartdiagnosen der Frankfurter Schule selbst einerseits und diejenigen von konservativen Autoren wie Arnold Gehlen und Hans Freyer andererseits weichen in diesem Punkt nicht erheblich voneinander ab, beide „sind sich darin einig, dass die Technik den Menschen heimatlos mache, ihm seine Persönlichkeit nehme und nur noch Funktionen zuweise, und dass sie zu mörderischem Raubbau an der Natur führe“.²⁹ Was die Kritik an dem Exklusivitätsanspruch des wissenschaftlich-technischen Weltbezugs angeht, den Heidegger als Verdrängung jeder alternativen Möglichkeit der Entbergung versteht, sind wir ihr schon bei Nietzsche, Foucault und Blumenberg begegnet. Heideggers Pointe besteht nun darin, die registrierten Entwicklungen auf eine höhere Instanz als das menschliche Tun zurückzuführen, nämlich auf das Sein selbst, um derart sich selbst als Träger eines tieferen „Einblick[s], in das was ist“³⁰ zu stilisieren, als ihn die Zeitgenossen besitzen.³¹ Mit dem idiosynkratischen Gebrauch des Wortes „Gestell“ glaubt er nämlich zum Wesen der Technik vordringen zu können, nachdem er gleich zu Beginn seines Aufsatzes „die gängige Vorstellung von

²⁶ Ebda, S. 18.

²⁷ Ebda, S. 28.

²⁸ Zit. in: Zenklusen, Stefan, *Seinsgeschichte und Technik bei Martin Heidegger*, S. 55.

²⁹ Ebda.

³⁰ Heidegger, Martin, *Identität und Differenz, GA 11*, Frankfurt am Main 2006, S. 121.

³¹ Dieser Überbietungsgestus tritt deutlich im Rahmen der Tagung »Die Künste im technischen Zeitalter« zutage, die im November 1953 in München stattfand und wo Heidegger den Vortrag „Die Frage nach der Technik“ hielt. Gegenüber den anderen Tagungsteilnehmern, insbesondere Romano Guardini, der inhaltlich ähnliche Einsichten über die Technik vertrat, wollte Heidegger als „der am tiefsten Blickende“ auftreten. Siehe Morat, Daniel, *Von der Tat zur Gelassenheit*, S. 470-485.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

der Technik, wonach sie ein Mittel ist und ein menschliches Tun“, zwar als richtig, aber vom Wahren meilenentfernt abgetan hat.³² Ge-stell

heißt das Versammelnde jenes Stellens, das den Menschen stellt, d.h. herausfordert, das Wirkliche in der Weise des Bestellens als Bestand zu entbergen. Ge-stell heißt die Weise des Entbergens, die im Wesen der modernen Technik waltet uns selber nichts Technisches ist. [...] Es ist die Weise, nach der sich das Wirkliche als Bestand entbirgt. Wiederum fragen wir, geschieht dieses Entbergen irgendwo jenseits alles menschlichen Tuns? Nein. Aber es geschieht auch nicht nur *im* Menschen und nicht maßgebend *durch* ihn.³³

Das Ge-stell erweist sich also als ein seinsgeschichtliches Geschick, und gibt den Titel für Heideggers späte Technikphilosophie ab. In den 30er Jahren fiel die Technik noch unter den Begriff der Machenschaft. Wie Morat gezeigt hat, war Heideggers Einstellung zur Technik von Anfang an kritisch,³⁴ diese wurde allerdings ein Thema seiner Philosophie erst im Rahmen seiner Distanzierung vom Nationalsozialismus, als er in Hitlers Bewegung eine Erscheinungsform des technischen Nihilismus zu erkennen meinte. Davon legen die zwischen 1936 und 1938 verfasste *Beiträge zur Philosophie* Zeugnis, die gleichsam den Auftakt zum seinsgeschichtlichen Denken darstellen. In dieser Reorientierung seines Denkens spielt für Heidegger die Abrechnung mit seinem frühen Aktivismus eine untergründige aber wichtige Rolle. Dabei handelt es sich um einen langwierigen Prozess, denn in den *Beiträgen* und in den ihrem Umfeld gehörenden Arbeiten ist die – emphatisch aufgeladene – Entscheidung zwischen der Einwilligung in der Machenschaft und dem Eintreten in die Wahrheit des von sich aus wesenden Seyns noch dem Menschen anheimgegeben.³⁵ Darin handelt es sich in gewisser Weise um eine geschichtsphilosophische Übertragung der im Zentrum von *Sein und Zeit* stehenden Wahl zwischen der Uneigentlichkeit des Man und dem eigentlichen Sein zum Tode, denn auch in den Aufzeichnungen Mitte der 30er Jahre ist „Härte und Schärfe der Geschichtlichkeit“ gefordert. Neben dem alten Pathos der Aktion und in Opposition zu ihm macht sich allerdings in demselben Werk das Bedürfnis nach einer „Verhaltenheit des Suchens“ geltend,³⁶ die in der folgenden Produktion Heideggers überhandnehmen musste und der seinsgeschichtlichen Besinnung zunehmend passivistischen Konturen verlieh.

³² Heidegger, Martin, *Vorträge und Aufsätze*, S. 7 ff.

³³ Ebda, S. 21 und S. 24.

³⁴ Morat, Daniel, *Von der Tat zur Gelassenheit*, S. 151.

³⁵ Ebda, S. 172.

³⁶ Ebda, S. 174.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell’Uomo (curriculum Scienze dell’Uomo), Università degli Studi di Sassari

Im Technikaufsatz ist nun die Handlungsagentur völlig in das Sein verlegt worden. Das Ge-stell als Wesen der modernen Technik enthüllt sich als Geschick, das „den Menschen erst auf einen Weg des Entbergens bringt“, d.h. dessen Weltzugang stiftet. Dies gilt nicht nur für die technische Weltbetrachtung, denn „jede Weise des Entbergens“ ist „eine Schickung des Geschicks“, wobei dies nach Heidegger nur von einem oberflächlichen Blick mit dem „Verhängnis eines Zwanges“ verwechselt werden könnte: für die seinsgeschichtliche Besinnung liegt in der Zugehörigkeit des Menschen zu diesem hinter seinem Rücken stattfindenden Entbergungsgeschehen gerade die höchste Freiheit. Freilich behauptet Heidegger, damit „anderes [sagen zu wollen,] als die öfter verlautende Rede, die Technik sei das Schicksal unseres Zeitalters, wobei Schicksal meint: das Unausweichliche eines unabänderlichen Verlaufs“.³⁷ Diese befremdende Argumentationsweise ist für den späten Heidegger charakteristisch und erlaubt ihm sozusagen, in aktuelle Diskussionen einzugreifen, ohne ihnen etwas besonders Neues hinzuzufügen und doch dabei zugleich behaupten zu können, etwas anderes gemeint zu haben, das nur von „Wenigen“ verstanden werden kann. Zenklusen hat diese Ambiguität treffend auf den Punkt gebracht: „Kulturpessimismus betreiben und ihn hinterher wieder zurücknehmen, moderne Zivilisationsphänomene anprangern, aber seinsgeschichtlich fein gesiebt“.³⁸ Eine solche Ambiguität kommt am deutlichsten dort zutage, wo Heidegger beteuert, „keine Dämonie der Technik“ betreiben zu wollen, sondern nur an das „Geheimnis ihres Wesens“ interessiert zu sein. Und doch malt er dabei ziemlich apokalyptische Szenarien aus, in denen dem Menschen der Verlust des Selbst droht, da wo alles auf „Steuerung und Sicherung“ reduziert wird, er „als Besteller des Bestandes des Bestandes [...] am äußersten Rand des Absturzes [geht], dorthin nämlich, wo er selber nur noch als Bestand genommen werden soll“.³⁹ Das unterscheidet sich insofern von bekannten kulturkritischen Figuren, bei denen der Mensch als Opfer seiner eigenen kulturellen Schöpfungen angesehen wird, als für Heidegger diese Schöpfungen selbst nicht auf ein menschliches Tun zurückzuführen sind. Sodann ist es nur konsequent, dass es nicht in der Macht des Menschen liegt, auf deren verkehrte Aspekte korrigierend einzuwirken. Nichtsdestotrotz gibt sich Heidegger angesichts der von ihm heraufbeschworenen „höchsten Gefahr“ merkwürdig gelassen. Das kann er als Eingeweihter in der Seinsgeschichte, der weiß, dass wo Gefahr ist, auch das Rettende wächst. Mit diesem Hölderlinzitat wird Heideggers Register mystisch: in den letzten Seiten seines Vortrags wird

³⁷ Heidegger, Martin, *Vorträge und Aufsätze*, S. 26.

³⁸ Zenklusen, Stefan, *Seinsgeschichte und Technik bei Martin Heidegger*. S. .

³⁹ Heidegger, Martin, *Vorträge und Aufsätze*, S. 28.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

keinen konkreten Vorschlag für den Umgang mit der Technik angeboten, sondern es sieht so aus, dass sie ihre perverse Eigenlogik nur weiter zu entfalten habe, damit „eines Tages durch alles Technisches hindurch das Wesen der Technik [...] im Ereignis der Wahrheit [west]“. ⁴⁰ Sollen wir das so verstehen, dass der technische Weltbezug sich als eines von vielen möglichen anderen zu begreifen lernt und diesen Raum lässt? Wer ist der Agent dieses Wandels? In einem anderen, das Gestell thematisierenden Text, *Die Kehre*, wird dieses Wendemoment recht orakelhaft geschildert:

Das Wesen des Gestells ist die Gefahr. Als die Gefahr kehrt sich das Sein in die Vergessenheit seines Wesens von diesem Wesen weg und kehrt sich so zugleich gegen die Wahrheit seines Wesens. In der Gefahr waltet dieses noch nicht bedachte Sichkehren. Im Wesen der Gefahr *verbirgt* sich darum die Möglichkeit einer Kehre, in der die Vergessenheit des Wesens des Seins sich so wendet, daß mit *dieser* Kehre die Wahrheit des Wesens des Seins in das Seiende eigens einkehrt. Vermutlich aber ereignet sich *diese* Kehre, diejenige der Vergessenheit des Seins zur Wahrnis des Wesens des Seins, nur, wenn die in ihrem verborgenen Wesen kehrige Gefahr erst einmal als die Gefahr, die sie ist, eigens ans Licht kommt. Vielleicht stehen wir bereits im vorausgeworfenen Schatten der Ankunft *dieser* Kehre. Wann und wie sie sich geschicklich ereignet, weiß niemand. Es ist auch nicht nötig, solches zu wissen. Ein Wissen dieser Art wäre sogar das Verderblichste für den Menschen, weil sein Wesen ist, der Wartende zu sein, der des Wesens des Seins wartet, indem er denkend hütet. Nur wenn der Mensch als der Hirt des Seins der Wahrheit des Seins wartet, kann er eine Ankunft des Seinsgeschickes erwarten, ohne in das bloße Wissenswollen zu verfallen. ⁴¹

Es ist diese Absage an das moderne Wissenswollen, die den Seinsdenker offenbar davon entlastet, die Bedingungen der Entstehung und Durchsetzung des modernen technischen Verhältnisses zur Wirklichkeit gründlich zu untersuchen, um womöglich Anweisungen zur Korrektur eines solchen gefährlich gewordenen Verhältnisses zu erhalten. Mit seinem Etymologisieren sucht Heidegger oft bei den Griechen den „wesenhaften Ursprung“ ⁴² gegenwärtiger Phänomene und kümmert sich wenig bis nichts um eine „Rekonstruktion der sozialen und politischen Ereignisse oder der Peripetien des Theorienwandels“. ⁴³ Immer wieder begegnet ⁴⁴ man bei ihm dem Gegensatz von Geschichte und Historie, mit dem er den Schein überlegenen Wissens gegenüber der von ihm immer wieder kritisierten historischen Wissenschaft zu erwecken versucht, die das Richtige treffe aber nie das

⁴⁰ Ebda, S. 36.

⁴¹ Heidegger, Martin, *Identität und Differenz*, S. 118.

⁴² Müller, Ernst; Schmieder Falko, *Begriffsgeschichte und Historische Semantik*, Berlin 2016, S. 123.

⁴³ Angehrn, Emil, *Ursprungsdenken und Modernitätskritik*, S. 102.

⁴⁴ Heidegger, Martin, *Identität und Differenz*, S. 123.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Wahre: „kein historisches Vorstellen der Geschichte bringt in den schicklichen Bezug zum Geschick und vollends nicht zu dessen Wesensherkunft im Ereignis der Wahrheit des Seins“. Bei der „Erhebung des Technikwesens zum Seinsgeschick“ verhält es sich jedoch „wie bei jeder schlechten Abstraktion: Alles wird erklärt und somit nichts“.⁴⁵ So ist es z.B. im Aufsatz *Wissenschaft und Besinnung*, dessen Text von Heidegger bei einem Vorbereitungstreffen zur Tagung „Künste im technischen Zeitalter“ – wo er dann den Vortrag zur Technik hielt – in Anwesenheit des Physikers Werner Heisenberg vorgelesen wurde:⁴⁶ konnten Aussagen wie die folgende die Zuhörer im Ernst befriedigen?:

Die moderne Wissenschaft ist darum als die Theorie des Wirklichen nichts Selbstverständliches. Sie ist weder ein bloßes Gemächte des Menschen, noch wird sie vom Wirklichen erzwungen. Wohl dagegen wird das Wesen der Wissenschaft durch das Anwesen des Anwesenden in dem Augenblick benötigt, da sich das Anwesen in die Gegenständigkeit des Wirklichen herausstellt. Dieser Augenblick bleibt wie jeder seiner Art geheimnisvoll. Nicht nur die größten Gedanken kommen wie auf Taubenfüßen, sondern erst recht und vordem jeweils der Wandel des Anwesens alles Anwesenden.⁴⁷

In *Die Kehre* ist mit Blick auf die zu erwartende Wende von einem solchen Wandel gesagt, dass es sich „unvermittelt“ und „jäh“ ereignet, denn „Sein verläuft nicht und nie in einem kausalen Wirkungszusammenhang“⁴⁸. Auch wenn das Gestell der Inbegriff der Seinsvergessenheit darstellt, geht es für den zweiten Heidegger mitnichten darum, der Erhebung der technischen Rationalität zum ausschließlichen Maß der Dinge entgegenzuwirken, z.B. durch die Erschließung alternativer Wirklichkeitsbezüge. Die Seinsvergessenheit ist nämlich kein Resultat eines Versäumnisses des Menschen, sondern eine Seinsverlassenheit, denn das Sein selbst verwehrt seit Plato den wahren Bezug zu ihm. Deshalb kann sie auch von keinem menschlichen Tun rückgängig gemacht werden. Es bleibt zu hoffen, dass das Sein selbst dieser seit Jahrhunderten andauernden Lage ein Ende setzt. Mittlerweile sollen wir nach Heidegger „nichts tun, sondern warten“.⁴⁹ In einem berühmten 1955 in Meßkirch gehaltenen Vortrag nennt er die von ihm propagierte Haltung „*die Gelassenheit zu den Dingen*“, die soviel bedeutet, zur Technik, sowie sie ist, gleichzeitig Nein und Ja zu sagen. Davon, dass die „Menschen auch mitbestimmen können, wie die technische Welt eingerichtet wird, in der sie

⁴⁵ Zenklusen, Stefan, *Seinsgeschichte und Technik bei Martin Heidegger*. S. 56.

⁴⁶ Siehe Morat, Daniel, *Von der Tat zur Gelassenheit*, S. 475.

⁴⁷ Heidegger, Martin, *Vorträge und Aufsätze*, SS. 50-51.

⁴⁸ Heidegger, Martin, *Identität und Differenz*, S.

⁴⁹ Heidegger, Martin, *Feldweg-Gespräche*, GA 77, Frankfurt am Main 1995, S.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

leben wollen“,⁵⁰ ist keine Rede. Ein solcher Quietismus ist der festen Überzeugung Heideggers geschuldet, dass

in allen technischen Vorgängen ein Sinn [regiert], der das menschliche Tun und Lassen in Anspruch nimmt, ein Sinn, den nicht erst der Mensch erfunden und gemacht hat. Wir wissen nicht, was die ins Unheimliche sich steigernde Herrschaft der Atomtechnik im Sinn hat. *Der Sinn der technischen Welt verbirgt sich*. Achten wir nun aber eigens und stets darauf, daß uns überall in der technischen Welt ein verborgener Sinn anrührt, dann stehen wir sogleich im Bereich dessen, was sich uns verbirgt, und zwar verbirgt, indem auf uns zukommt.⁵¹

Elf Jahre später hat Heidegger im Spiegel-Gespräch die einer demokratischen Gesinnung zugeschriebene Einsicht ausdrücklich kritisiert, „daß die Technik in ihrem Wesen etwas sei, was der Mensch in der Hand hat. Das ist nach meiner Meinung nicht möglich. Die Technik ist etwas, was der Mensch von sich aus nicht bewältigt“.⁵² Im Vergleich zu einem Jahrzehnt zuvor weniger gelassen als (vielleicht von der ausbleibenden Parusie des Seins) irritiert, und in düsteren Tönen, antwortet Heidegger auf die Frage des Interviewers nach der Rolle der Philosophie im technischen Zeitalter:

Die Philosophie wird keine unmittelbare Veränderung des jetzigen Weltzustandes bewirken können. Dies gilt nicht nur von der Philosophie, sondern von allem bloß menschlichen Sinnen und Trachten. Nur noch ein Gott kann uns retten. Die einzige Möglichkeit der Rettung sehe ich darin, im Denken und Dichten eine Bereitschaft vorzubereiten für die Erscheinung des Gottes im Untergang; das wir nicht, grob gesagt, »verrecken«, sondern wenn wir untergehen, im Angesicht des abwesenden Gottes untergehen.⁵³

Viel unheimlicher als das, was hier als das Eingeständnis einer Orientierungslosigkeit gelesen werden könnte, ist die verzerrte Wahrnehmung der realen geschichtlichen Vorgänge, die noch deutlicher als in den für die Öffentlichkeit bestimmten Reden bzw. Interviews in den privaten Aufzeichnungen zutage tritt. Die Behauptung im Spiegel-Interview, man habe sich vor den von der technischen Entwicklungen ermöglichten „Aufnahmen vom Mond zur Erde“ gleichermaßen zu erschrecken wie im Gedanken an die Atombombe klingt fast harmlos gegenüber der Gleichsetzung der modernen

⁵⁰ Müller, Oliver, *Selbst, Welt und Technik: eine anthropologische, geistesgeschichtliche und ethische Untersuchung*, Berlin 2014, S. 282.

⁵¹ Heidegger, Martin, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. 1910-1976, GA 16*, Frankfurt am Main 2000, SS. 527-528

⁵² Ebda, S. 669.

⁵³ Ebda, S. 671.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

„motorisierten Ernährungsindustrie“ mit der „Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern“.⁵⁴ Noch weiter geht Heidegger in den *Schwarzen Heften*, wo unter dem Titel der Machenschaft bisweilen den Unterschied zwischen Opfern und Tätern verwischt. Solche Verzerrungen hängen für viele Kritiker mit der Wesensfixierung der Seinsgeschichte zusammen, die die Differenzen zwischen den betrachteten Phänomenen nur zu gerne für Oberflächenerscheinungen erklärt, wenn es darum geht, der abendländischen Geschichte ein Verfallsgeschick zu unterstellen. Auf diese Weise vereitelt Heidegger auch, was an weiterführende Ansichten in seiner Geschichtsauffassung steckt. Die Aufmerksamkeit für Verbindungslinien zwischen verschiedenen Gebieten einer Epoche gehört mit Sicherheit dazu. Sie kommt von der Einsicht in die geschichtliche Variabilität der Wirklichkeitseinstellung her, die Heidegger Feststellungen wie jene ermöglicht, dass die Rede von einem Weltbild in Hinblick auf Neuzeit einen Sinn macht, und in Bezug auf andere Epoche, so die implizite Schlussfolgerung, einen Anachronismus darstellt.⁵⁵ Genereller ist die Seinsgeschichte von Heideggers „zutiefst relationistisch[em] [Verständnis des Seienden]“ geprägt, wie Wrathall in einer der – in Wahrheit nicht zahlreichen – wohlwollenden Lektüren von Heideggers Geschichtsdenken betont. Dies ist für unseren Kontext von Bedeutung, weil gerade in diesem Relationalismus sowohl Blumenberg als auch Foucault einen tragfähigen Ansatz zum Problem der Geschichte erblickt haben könnten. Nach Wrathall geht dieser Relationalismus auf Heideggers Ausführungen über das Zeug und den Verweisungszusammenhäng in *Sein und Zeit* zurück, und wirkt sich auf der Ebene der Geschichtsbetrachtung in der Einsicht aus,

dass es für uns in der potentiellen Unendlichkeit der Bezüge jedes Seienden keine bestimmte Menge einzigartiger Bezüge gibt, auf die wir uns einstellen müssten. Es gibt keine privilegierten Kontexte oder Zwecke und damit keine inhärent konstitutiven Beziehungen. Das bedeutet: Es gibt eine Vielzahl gleichberechtigter Entfaltungswege für die Ontologie der Welt, da wir über keinen notwendigen und gesicherten Ausgangspunkt zur Definition der konstitutiven Bezüge des Seienden in der Welt verfügen [...]. Ein Seiendes zu sein, bedeutet diesem ontologischen Relationismus zufolge, einen stabilen Punkt in einem Beziehungsgeflecht einzunehmen.⁵⁶

Diese Betrachtungsart ist auch in Heideggers Technikauffassung am Werk, wo man ihm nicht einen scharfen Blick für die Tatsache wird man absprechen können, dass die Technik sich nicht auf ein

⁵⁴ Heidegger, Martin, *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79, Frankfurt am Main 2005, S. 27.

⁵⁵ Heidegger, Martin, *Holzwege*, S. 83.

⁵⁶ Wrathall, Mark A., *Seinsgeschichte*, in: Thöma, Dieter (Hrsg.), *Heidegger Handbuch*, S. 329.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Problem der technischen Instrumente reduzieren lässt, sondern dass der entscheidende Punkt darin liegt, wie die Menschen ihre Welt und die eigene Stelle in ihr verstehen. Wenn es aber darum geht, den Wandel des Welt- und Selbstverständnisses zu untersuchen, um Aufschluss über die Motivationen des technischen Verhältnisses des heutigen Menschen zur Welt zu erhalten, ist Heideggers Ansatz merkwürdig verkürzend: obwohl er im Technikaufsatz, wie gesagt, zwischen den zwei Paradigmen der Gegenständlichkeit und des Bestands unterscheidet, bleibt der Übergang von dem einen zum anderen ein regelrechtes Geheimnis: in Bezug auf die Wissenschaft der Frühmoderne wird uns gesagt, dass wenn „der Mensch forschend, betrachtend der Natur als einem Bezirk seines Vorstellens nachstellt, dann ist er bereits von einer Weise der Entbergung beansprucht, die ihn herausfordert, die Natur als einen Gegenstand der Forschung anzugehen“. Dann schreibt Heidegger einfach, dass an einem gewissen Punkt „auch der Gegenstand in das Gegenstandlose des Bestandes verschwindet“,⁵⁷ ohne diese Entwicklung kausal zu erklären. Allenfalls wird der geschichtliche Wandel auf eine alles durchherrschende Metaphysik zurückgeführt, die zumal eigentümlich subjektlos ist, wenn man sich nicht mit der Verlagerung aller Zuständigkeit an das Sein begnügt. Die Tatsache, dass bei Heidegger alles auf das Problem des Seins hinausläuft, beschränkt die geschichtstheoretische Anschlussfähigkeit seiner Einsichten. Nicht dass Heidegger diesen Anschluss gesucht habe, er blieb Zeit seines Lebens und in zunehmender Maße der Geschichtswissenschaft gegenüber kritisch, die er für unfähig hielt, einen tiefen „Einblick, in das was ist“ zu gewähren. Der Nietzsche der zweiten unzeitgemäßen Betrachtung war in dieser Hinsicht der Stützpunkt gewesen, an dem Heidegger seine Skepsis bereits in *Sein und Zeit* artikulieren konnte. Heidegger wiederum übte mit seiner Geschichtsauffassung eine Faszination auf Blumenberg und Foucault aus, die sich wie gesehen vom Beginn ihrer philosophischen Wege an am Problem der Geschichte abgearbeitet haben. Im Folgenden werden wir diese Faszination zu erklären versuchen, und die Momente herausfinden, an denen die Nähe zu Heideggers Seinsgeschichte sich bemerkbar macht. Dabei sollte man korrekterweise sagen, dass es sich bei Blumenberg um einen direkten Einfluss handelt, der insbesondere in Bezug auf das Problem der Wissenschaft und der Technik zutage tritt, während man im Fall des französischen Autors eher von einer Affinität zur Seinsgeschichte sprechen muss.

⁵⁷ Heidegger, Martin, *Vorträge und Aufsätze*, S. 19.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, *Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo* (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

3.2: Blumenbergs frühe Epochenkonzeption: Entschiedenheit und Geschick

In den ersten Seiten seiner Habilitationsschrift bezieht sich Blumenberg auf Heideggers 1950 erschienene *Holzwege*, die er vor der Fertigstellung seiner Arbeit gerade noch übernehmen konnte, und erkennt im „Begriff der »Seinsgeschichte« [...] den roten Faden [...], der durch die in dem Buch zusammengefaßten und thematisch sehr divergenten Einzelstücke hindurchläuft“. Sodann hebt er die Verwandtschaft seiner eigenen Untersuchung mit dem Aufsatz *Die Zeit des Weltbildes* hervor: wie Heidegger darin auf die *eine* „bestimmte Auffassung der Wahrheit“ abzielt, welche "alle Erscheinungen [durchherrscht], die [ein] Zeitalter auszeichnen“, so trachtet Blumenberg „die auf den ersten Blick diffusen Phänomene der Neuzeit aus der Einheit eines Sinnanzuges und das heißt: als geschichtliche Epoche zu begreifen“.⁵⁸ Eine starke Epochenkonzeption durchzieht seinen ganzen geschichtlichen Durchblick, wird allerdings vor allem dort thematisch, wo es um die Neuzeit geht. Diese Insistenz lässt sich mit Blumenbergs Absicht erklären, durch seine „vom Phänomen »Geschichte«“ ausgehenden Untersuchung „das absolute Selbstverständnis infrage [zu stellen], das im Gewißheitsentwurf der Neuzeit waltet“, und zwar durch den „Aufweis der faktischen Angewiesenheit des Denkens auf den Sinnhorizont der Epoche als den geschichtlichen Boden seiner Möglichkeiten“. Als Resultat erwartet er sich die „Aufhebung“ der „absoluten Selbsteinsetzung“ der Neuzeit, und die Gewinnung einer konsequenten Einsicht in „die Endlichkeit des Denkens in seiner Angewiesenheit auf das geschichtliche Sein“.⁵⁹ Die Epoche wird als »Einheit einer Gegenwart« konzipiert: was dies heißt, lässt sich vorweg über das erfassen, was Blumenberg in seiner Dissertation über die „Leitidee der Ursprünglichkeit schreibt“: diese soll nämlich auf die „geschichtliche Horizontgebundenheit des Seinsverständnisses“ verweisen.⁶⁰ Flasch hat das Interesse des jungen Blumenberg für „allgemeine Erfahrungen und generelle Dispositionen“ unterstreicht, „die spezifischen Argumenten oder Haltungen einer Zeit allgemein zugrunde liegen“. Das paradigmatische Beispiel dafür war Blumenberg zufolge die christliche Sorge um das Heil oder allgemeiner die „Jenseitsorientierung und Sorge um den gnädigen Gott“, welche die „generelle Voraussetzung aller ontologischen Debatte der Scholastiker“ gebildet habe: „sie lag dem Auseinandertreten zu streitenden Strömungen wie Aristotelismus oder Platonismus, Realismus oder

⁵⁸ Blumenberg, Hans, *Die ontologische Distanz*, S. 9.

⁵⁹ Ebda, S. 107.

⁶⁰ Blumenberg, Hans, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit in der mittelalterlich scholastischen Ontologie*, S. 10.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Nominalismus voraus“.⁶¹ In der Dissertation ist von dem einheitlichen Wirklichkeitshorizont des Christentums die Rede, und Blumenberg hat genau dies im Blick, wenn er in der Habilitationsschrift von der Epoche als Einheit einer Gegenwart spricht. Wir haben gesehen, wie Blumenberg in der *Ontologischen Distanz* den Begriff der Ursprünglichkeit mit demjenigen von Inständigkeit ersetzt, den ersten allerdings stellenweise weiterhin verwendet: er kommt vor, um die „Geschichte in ihrer radikalen Phänomenalität“ anzuzeigen. Diese Dimension, von der die historische Wissenschaft sich zu entfernen sucht, ist aber genau diejenige, in der sich Blumenberg mit seiner epochalen Konzeption ansiedeln will. Inzwischen sollte es verständlicher geworden sein, was wir mit der vorausgreifenden Bezeichnung von Blumenbergs erstem Geschichtsmodell als Pendant seiner früheren Einsicht in die menschliche Ausgesetztheit an das Reale meinten. Wie die ursprüngliche Erfahrung eines Augustinus die ergreifende Erfahrung des Seins in seinen Totalstrukturen ist, die jeder geistigen Leistung zugrunde liegt, so ist die Epoche als Totalstruktur den in ihr stattfindenden Geschehnisse vorgängig und bildet sich nicht aus ihnen. Diese Parallele wird unseres Erachtens von der schon erwähnten Stelle in der Habilitationsschrift bestätigt, in der Blumenberg dem Anspruch der historischen Wissenschaft auf Erklärung geschichtlicher Zusammenhänge mit Skepsis begegnet: diese lässt sich mit seiner Hochschätzung des augustininischen Durchhaltens der Unbegreiflichkeit des *ex nihilo* verknüpfen. Und in der Tat scheint Blumenberg den Eindruck vermitteln zu wollen, die Epoche entstehe aus dem Nichts: im ersten Teil der *Ontologischen Distanz* führt er nämlich die neuzeitliche „Auffassung des Seienden als mögliche pure Gegenständlichkeit“ auf eine dem modernen Bewusstsein als solche verdeckt gebliebene „geschichtliche Entscheidung“ zurück; diese sei aber nicht im Sinne eines „Willensentscheids“ z.B. eines Descartes zu verstehen, obwohl Blumenberg die Grundstruktur des „Gegen“ an der cartesischen Philosophie verdeutlicht hat. Vielmehr handelt es sich bei dem wissenschaftlichen Gewissheitsentwurf um eine „ontologische Entschiedenheit“, denn für Blumenberg ist das menschliche Denken geschichtlich „immer schon ›entschieden‹“.⁶² Was es damit und mit der Rede von einer „»Aufklärung« im gründigsten, ontologischen Sinn“ auf sich hat, lässt Blumenberg zunächst dahingestellt. Erst am Ende seines historischen Durchblicks kommt er auf

⁶¹ Flasch, Kurt, *Hans Blumenberg*, S. 71. Flasch kritisiert diese zu exklusive Ausrichtung Blumenbergs an der Ursprünglichkeit: „Da Blumenberg das Ursprüngliche sucht, das hinter ausdrücklichen philosophischen Erklärungen steht, muß er den Philosophen vorhalten, sie hätten nur halb verstanden, was sie lehrten. Was er sucht, liegt immer »dahinter«. Das ist der methodische Nachteil von Latenzforschung“ (S. 91). Nach dieser Charakterisierung erinnert die Vorgehensweise des jungen Blumenberg an einige Argumentationen Nietzsches in der *Geburt der Tragödie* (siehe oben, S. 34), der das Dionysische in den von ihm untersuchten Phänomenen bisweilen über die Evidenz hinaus sehen will.

⁶² Blumenberg, Hans, *Die ontologische Distanz*, S.15.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

diesen Punkt zurück, indem er das neuzeitliche Programm der Selbstbehauptung der Vernunft als eine Entscheidung fasst, „die die folgenden Jahrhunderte bestimmt“. Nun will er „nach der Bedeutung fragen, die hier das Wort »Entscheidung« haben kann“. Sogleich entdeckt man, dass es bei der Aufklärung

nicht primär um eine anthropologische, ethische oder ästhetische Kategorie, ein Ideal der Haltung, Bildung, Moral oder Politik geht [...]. Solche Kategorien können doch nicht eher angewendet werden, solche Ideale nicht verbindlich proklamiert werden, ehe sie nicht als für den Menschen und seine Welt sinnvoll und möglich gesichtet sind; mit anderen Worten: nur darin, daß der Mensch sich selbst und seine Welt so verstehen kann, daß es ihm als seine Möglichkeit, seine Freiheit, seine Pflicht zu erscheinen vermag, »aufgeklärt« zu sein und »aufklärend« zu bilden und zu wirken, hat eine solche Losung ihren Grund. Dies Grund ist also ontologischer.⁶³

Wer hier an Heideggers herausfordernde-herausgeforderte Menschen des Technikaufsatzes sich erinnert fühlt – obwohl dieser erst 1953 geschrieben wurde und deshalb nicht eine direkte Inspirationsquelle Blumenbergs darstellt – , liegt nicht falsch: Blumenberg fährt nämlich fort:

Damit der Mensch sich entscheiden kann für eine Grundhaltung, muß ihm schon »aufgegangen« sein, wohin er sich zu entscheiden hat, was hier sinnvoll und verpflichtend ist. Das ist dem Menschen je schon geschichtlich gegenwärtig; es ist entschieden noch vor seiner Entscheidung.⁶⁴

In Heideggerscher Manier beteuert Blumenberg, das Gesagte bedeute „keine Strangulierung“ der menschlichen Freiheit, denn innerhalb der Entschiedenheit behält der Mensch eine bestimmte Bewegungsfreiheit. Diese betrifft jedoch gleichsam eine unwesentliche Handlungssphäre, wie es aus den weiteren Ausführungen zu entnehmen ist:

Daß am Beginn der Neuzeit Wissenschaft als möglich und notwendig erscheint, läßt sich nicht auf eine gefaßte Grundhaltung oder eine prinzipielle menschliche Entscheidung zurückführen. Immer braucht das Geistige, also Denken und Entscheidung, einen »Grund«; und dieser Grund kann nicht immer wieder in geistigen Leistungen liegen, er muß einmal auf ein originäres Sich-zeigen zurückgehen, das ein Aller-erst-in-den-Blick-kommen bedeutete.⁶⁵

Wir glauben, dass es sich lohnt, aus diesen Seiten der Habilitationsschrift ausführlich zu zitieren, denn darin tritt ein Blumenberg auf den Plan, den man so nicht kennt, wenn auch die Forschung, allen

⁶³ Ebda, S. 91

⁶⁴ Ebda.

⁶⁵ Ebda.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

voran Kurt Flasch, seit einigen Jahren größere Aufmerksamkeit seinen philosophischen Anfängen schenkt. Wer Blumenberg für sein Projekt einer Geistesgeschichte der Technik oder für seine ab den 70er Jahren zunehmend in den Vordergrund tretenden anthropologischen Überlegungen kennt, den können Sätze wie der folgende zum Teil verblüffen:

»Geschichte« muß mehr sein als ein anthropologisches, ein geistiges oder psychologisches Phänomen. Auf die Aufklärung gewendet heißt das: man kann zwar sehr wohl von der »Absicht der Aufklärung« sprechen, aber man darf dabei nicht präbendieren, etwas über ihren »Grund« gesagt zu haben.⁶⁶

Diese Überbietungsstrategie, wonach man andere Perspektiven zwar nicht für falsch erklärt, ihnen aber zugleich unterstellt, nur Vordergründiges zu sehen, haben wir bei Heidegger getroffen. Blumenberg übernimmt von ihm diesen Gestus des eingeweihten Sehers. Von der schwierigen Nachvollziehbarkeit seiner Rede von „Entschiedenheit“ der aufklärerischen Epoche bewusst und mitnichten betrübt schreibt Blumenberg: „was nicht zu »erklären« ist, bleibe lieber im Ungeklärten als im Genügen einer präbendierten Verstandenheit“.⁶⁷ Von dieser an Heideggers Offenheit für das Geheimnis erinnernden Haltung behauptet Blumenberg, dass sie als „Annahme irgendeiner letzten Unerklärbarkeit“ dem Wirklichkeitsbewusstsein der Aufklärung „absolut entfremdet“ sein muss.⁶⁸ An dieser Stelle tritt deutlich zutage, wie Blumenberg aus der Perspektive eines über die modernen Voraussetzungen hinausgehenden Selbstverständnisses zu sprechen beansprucht. Dieses ist in der Terminologie der „ontologischen Distanz“ die Perspektive eines inständigen Denkens, das sich der radikalen Geschichtlichkeit des Seins zu stellen vermag. Nicht nur der Terminus Inständigkeit ist von Heidegger im Sinne des „Innestehens in der Offenheit des Seins“ übernommen, sondern auch die Bewegung der ontologischen Distanz überhaupt erweist sich als Umschreibung der seinsgeschichtlichen Dynamik der Unverborgenheit-Verborgenheit. Blumenberg macht keinen Hehl daraus, und wie für Heidegger die Neuzeit als Zeit des Weltbildes und das Gestell der modernen Technik eine Schickung des sich im Verborgenen haltenden Seins sind, so schildert Blumenberg die von ihm als Charakteristik der Neuzeit herausgemachte „Ungeschichtlichkeit“ selbst „als geschichtliches Faktum [...], als die Unandringlichkeit, die »Verborgenheit« gleichsam des geschichtlichen Wesens des Seins, die darin den auf Notwendigkeit, Unbedingtheit, Universalität

⁶⁶ Ebda, S. 92.

⁶⁷ Ebda.

⁶⁸ Ebda.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

tendierenden Gewißheitswillen allererst inauguriert“.⁶⁹ Noch deutlicher schließt sich Blumenberg an Heidegger in der Darstellung der als Scheitern der Neuzeit gefassten Krisis des phänomenologischen Anspruchs auf „geschichtliche Unbefangenheit“ an:

Dem absoluten Selbstverständnis der Neuzeit widerfährt das Aufgehen seines geschichtlichen Grundes, der sich in ihm entzogen hatte und dies selbst als geschichtlich freigegebene Möglichkeit. Solches Sich-entziehen ist die Bedingung der Möglichkeit der ontologischen Distanz als Gegenständigkeit. Die Geschichte ist auch in der Weise ihrer Selbstverbergung; sie erweist sich in diesem Wesen erst im Widerfahrnis ihrer Selbstentbergung.⁷⁰

Blumenberg hat keine Schwierigkeit, seine Dankschuld gegenüber Heidegger anzuerkennen, mit seiner Begrifflichkeit der ontologischen Distanz und insbesondere mit seiner These der Zurückwerfung der Gegenständigkeit in die Inständigkeit habe er nichts anderes gemacht, als eine von Heidegger eingeleitete „Metakinese des Denkens“ wiederzugeben.⁷¹ In dieser epochalen Umwälzung sieht er sein eigenes Anliegen, wenn es ihm wie gesagt um die Infragestellung des absoluten Selbstverständnisses der Neuzeit geht. Wir können uns nun auf die von ihm zu diesem Zweck aufgestellte Theorie der Epoche konzentrieren, und gehen dabei von seiner Unterscheidung zwischen der „Aufklärung als geistiges Programm“ und einer als „ontologisches Apriori“ verstandenen „»Aufklärung« der Realität“ aus.⁷² Während die erste Auffassung dem Verständnis der historischen Wissenschaft entspricht, die die aufklärerische wie jede andere geschichtliche Epoche von Vergangenheit her erklärt und darin nur „ein Gesamtkomplex von »Elementen« [sieht], die, gegenständlich herauspräpariert, sowohl hinsichtlich ihrer Genesis als auch ihrer gegenseitigen Funktion untersucht werden müssen“,⁷³ geht Blumenberg von der Dimension der Gegenwart aus. Diese erweist sich aus diesem Blickwinkel nicht als „»Resultat« der Vergangenheit und des Schon-Dagewesenen“, sondern als Prinzip der geschichtlichen Epoche selbst und „ihres gegenständlichen Bestandes [...], und zwar in der Weise eines vorkonstituierten Horizontes, der das Vergangene auf

⁶⁹ Ebda, S. 32.

⁷⁰ Ebda, S. 189.

⁷¹ Ebda, S. 157. Für Blumenberg handelt es sich bei Heideggers Beanspruchung des Titels »Phänomenologie« für seine Fundamentalontologie „um eines jener Mißverständnisse, unter denen sich elementare Metakinesen des Denkens mit dem wohlthätigen Schein der ungeborgenen Kontinuität zu verbergen pflegen“. An dieser Stelle kann man sehen, wie bei Blumenberg die Reflexion über die geschichtliche Diskontinuität sich bereits früh abzeichnet, ja unter den Begriffen der „Entschiedenheit“ und der „Metakinese“ diese Diskontinuität in der Habilitationsschrift radikaler als in den späteren Arbeit Blumenbergs verstanden wird. Dies rückt sie in die Nähe der Foucaultschen Diskontinuitätsauffassung in *Die Ordnung der Dinge*.

⁷² Ebda, S. 92.

⁷³ Ebda, S. 97.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

seine gegenwärtige Valenz hin entscheidet“.⁷⁴ Dem Vorrang der Gegenwart entspricht derjenige einer epochalen Gesamtschau, welche in den „ihrer Artung und Region nach getrennten Erscheinungen einer Zeit“ die Einheit eines »Stil[s]« erkennbar macht. Diesbezüglich spricht Blumenberg von einem „Grund des Geschichtlichen“: der Einblick in ihn zwingt dazu, die übliche Erörterung des Wesens „einer Tatsache oder Handlung“ auf den Kopf zu stellen:

Hier ist »Wesen« nicht mehr das Unverwandte, das sich durchhaltend immer schon war, das geschichtlich Gleich-Gültige, sondern was je das Seiende in der Teilhabe eines gegenwärtigen Sinnhorizontes, einer epochalen Einheit bedeutet. Das »Wesen«, das ein Seiendes ist, ist vom Ganzen seiner Gegenwart her entschieden und kann nicht ausgemacht werden anhand dessen, was es ge»wesen« ist. Diese Entschiedenheit ist der nur »in sich« verstehbare, aber nicht erklärend auf anderes rückführbare Grund des Geschichtlichen.⁷⁵

Blumenberg verbindet eine solche Sichtweise mit dem Versagen des „Anspruch[s] der Erklärung“ und betont die Zweitrangigkeit einer auf Gegenstände gerichteten, „konstatierenden“, „Quellen und Dokumenten“ eruierenden Betrachtung. Es sind diese die Seiten, in denen er beteuert, das „Daseinsrecht“ der historischen Wissenschaft nicht infrage stellen zu wollen. Dieses Zugeständnis entpuppt sich nun insofern als heideggerianisch, als Blumenberg, ohne Heidegger explizit zu nennen, sich den vom seinsgeschichtlichen Denken vorausgesetzten Unterschied zwischen richtig und wahr zu eigen macht. Ihm gehe es nicht darum, der Historie „eine Änderung ihrer Methoden und Leitideen“ vorzuschreiben, es sei im Gegenteil durchaus legitim, dass sie weiterhin mit „Vergegenständlichung des Geschichtlichen“ und mit primärem Bezug auf die Vergangenheit arbeitet. Nur kann „der wissenschaftlich-gegenständliche Ansatz auch in seiner äußersten methodischen Verfeinerung das Phänomen »Geschichte« nicht erschöpfen“.⁷⁶ Diese Unzulänglichkeit ruft dann eine sich in ihrem Selbstverständnis von der Vorgehensweise der exakten Wissenschaften absetzende Philosophie auf den Plan, die allein „dem Begriff »Geschichte« seine originäre Phänomenbasis gewinnen“ kann. Wenn dann Blumenberg diese Aufgabe der Philosophie als mit dem Stellen „der Seinsfrage selbst unlösbar“⁷⁷ zusammenhängend darlegt, wird es deutlich, wohin er mit seinen Ausführungen darauf hinauswill, nämlich auf eine Verortung seiner eigenen Konzeption in der Dimension der

⁷⁴ Ebda, S. 98.

⁷⁵ Ebda, SS. 98-99.

⁷⁶ Ebda, S. 101.

⁷⁷ Ebda, S. 102.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell’Uomo (curriculum Scienze dell’Uomo), Università degli Studi di Sassari

Inständigkeit. Darauf deutet unter anderem sein Aufgreifen der im historischen Durchblick rekonstruierten Momente der Inständigkeit hin, wobei er die Erfahrung der „Andringlichkeit des Seienden“ hervorhebt, die „die mythische Besessenheit, die tragische Unausweichlichkeit, die gnostische Weltbedrängnis, die Unabdingbarkeit des christlich-gläubigen »Hörens«“⁷⁸ gemeinsam haben. Mit ihnen assoziiert Blumenberg das die historische Wissenschaft erschütternde Widerfahren der eigenen Geschichtlichkeit, d.h. die „ungewärtigte Betroffenheit, die die wissenschaftliche Historie mit ihrem Anspruch theoretischer Gegenständigkeit in dem Bewußtsein ihrer eigenen und unausschlagbaren, also geschickhaften Inständigkeit in der Geschichte erfährt“.⁷⁹ Einige Seiten weiter bescheinigt er den Epochen, deren Signatur eine solche Andringlichkeit und Geschichtlichkeit der Wirklichkeit bildete, im Vergleich zu anderen, „logosvertrauend“ eingestellten Zeitaltern, einen „besondere[n] ontologisch aufschließende[n] Rang“.⁸⁰ Eine solche Priorität kommt ihnen insofern zu, so kann man Blumenberg variieren, als die unheimliche Betroffenheit ursprünglicher als jeder theoretische Selbststand ist. Ursprünglichkeit bedeutet aber auch, dass die Macht der geschichtlichen Wirklichkeit den Grund der Möglichkeit selbst derjenigen Momente der „theoretischen Freiheit“ abgibt, die sich durch die gegenständliche „Bemächtigung des Wirklichen“ charakterisieren lassen. Wenn diese letzte das Stil bestimmter Epochen ist, dann ist sie es gleichsam nicht aus einer ihnen eigenen Kraft: die Möglichkeit eines solchen Wirklichkeitsverhältnisses ist nicht als „die fraglose Wesensfreiheit des Geistes [zu erfassen], in der dieser zu seinem »ewigen Recht« und allererst zu sich selbst in seiner »eigentlichen« Möglichkeit kommt, sondern als die selbst »nur« geschichtlich freigegebene und darin von ihrem Grunde her stets infragegestellte Er-mächtigung, die sich freilich gerade in diesem Grund ihrer Fragwürdigkeit nicht versteht“.⁸¹ Paradigmatisches Beispiel dieses Missverständnisses ist für Blumenberg das aufklärerische Programm der Selbstbehauptung der Vernunft, das seine Geschichtsenthobenheit nicht aus dem geschichtlichen Grund derselben her zu denken imstande war, und nur im Moment seines Scheiterns „fundamentaler“ verstanden werden kann, als es selbst vermochte. Mit dieser Argumentation gerät Blumenberg freilich zum erneuten Mal ins Fahrwasser der Seinsgeschichte, denn auch hier handelt es sich beim Vergessen der Geschichtlichkeit nicht sozusagen um ein Versäumnis der Denker der Aufklärung, sondern „das Vergessen als epochaler Vorgang [ist] eine in Metakinesen der geschichtlichen Sinnhorizonte

⁷⁸ Ebda, S. 96.

⁷⁹ Ebda.

⁸⁰ Ebda, S. 103.

⁸¹ Ebda.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

gegründete »Fehlleistung«⁸²: die Seinsvergessenheit ist auch für ihn Seinsverlassenheit. An dieser Stelle gewinnt Blumenbergs Absicht der radikalen Infragestellung des modernen Selbstverständnisses klare Konturen, lässt sich doch schwerlich ein grundsätzlicherer Einwand gegen die Neuzeit als derjenige vorstellen, einer auf Selbstständigkeit pochenden Epoche auch ihre Fehler als autonome Leistung abzusprechen. Über die Verortung seiner Theorie der Epoche in einer mit Heidegger emphatisch verstandenen Inständigkeit kann nach der Lektüre dieses Satzes Blumenbergs wenig Zweifel bestehen: „Das geschichtliche Bewußtsein und seine Selbstausslegung in faktischen Sinnhorizonten ist, so dürfen wir schließlich sagen, in dem Sinne »wahr«, der in der griechischen ἀλήθεια als Urbedeutung liegt: als Unvergessenheit des geschichtlichen Seinssinnes in seiner Endlichkeit“⁸³.

Noch deutlicher bekundet sich Blumenbergs Nähe zur Seinsgeschichte dort, wo er seine Konzeption „der geschichtlichen Epoche als Einheit eines gegenwärtigen Sinnhorizontes“ als nur in der Perspektive eines „inständigen Übernehmen[s]“ verstehbar erklärt. Er geht noch weiter, indem er sagt:

Solches Übernehmen und Sich-stellen hält die volle Betroffenheit aus, die in der Unherleitbarkeit des je gegenwärtigen Sinnganzen, in seiner Faktizität liegt. Dem inständigen Denken ergibt sich als Stigma der gegenwärtigen Erfahrung, daß sie geschickhaft ist. Die ursprüngliche Gegenwartigkeit der Geschichte ist Geschick.⁸⁴

Zurecht schreibt Flasch, Blumenberg sei „Heidegger nie näher gewesen als in diesen Zeilen“⁸⁵. Wir können für unseren Kontext hinzufügen, dass er sich in dieser Phase seines Denkens trotz seiner Emphase auf die Gegenwart noch ziemlich weit entfernt von Nietzsches Verständnis der höchsten Kraft der Gegenwart in der zweiten unzeitgemäßen Betrachtung befindet. Während Nietzsche bereits in der *Historienschrift* zur aktiven Gestaltung des Selbstverständnisses aufruft und sich vom Dionysischen partiell loslösend den apollinischen Spruch „Erkenne dich selbst“ zum Motto wählt, insistiert Blumenberg noch auf die Ausgeliefertheit des Menschen: Geschick

⁸² Ebda, S. 104.

⁸³ Ebda, S. 105.

⁸⁴ Ebda, S. 102.

⁸⁵ Flasch, Kurt, *Hans Blumenberg*, S. 189.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, *Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo* (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

heißt vor allem, daß sich der Grundcharakter der unverstellten Erfahrung des Daseins nicht im Erkennen auflösen läßt. Geschick ist das so Einzige, daß in ihm das Er-kennen erblindet; die kategoriale Vertrautheit versagt. Das Gegenwärtige ist nicht das Gewärtigte, es ist jeder Sicht unverfügbar.⁸⁶

Dieses Pathos erweist sich einige Zeile weiter als gegen die Wissenschaft gerichtet, die hingegen „ein hohes Maß von Gewärtigung“ für unerlässlich hält. Mit einer solchen Trennung zwischen dem, was wissenschaftlich durch die „Aufweisung gesetzlicher Strukturen“ erreicht werden kann, und dem, was als „Letztes, Faktisches, philosophisch nicht mehr Rückführbares“ nie „wissenschaftlicher Gegenstand werden kann“, zeichnet Blumenberg die Heideggersche Unterscheidung zwischen richtig und wahr einmal mehr nach. Es ist wahrscheinlich wegen der in diesen Seiten zutage tretenden Geringschätzung der theoretischen Klarheit, dass aus der Einsicht in die Bedeutung der Gegenwart in der Konstruktion von Geschichte sich kein konkretes Forschungsprogramm ergibt. Sie nimmt einerseits wichtige Entwicklungen von Blumenbergs Philosophie vorweg: Die Überzeugung, „das eigentliche und genaue Problem des geschichtlichen Denkens“ sei nicht „das Woher der Elemente einer Epoche“ sondern das Verstehen der Einheit einer Gegenwart, die „eben diese Vergangenheit aus der Gesamtheit der möglichen als ihre Vergangenheit hat“,⁸⁷ wird nämlich die Grundlage sowohl seiner Kritik an den Säkularisierungsbegriff als auch seiner Mythostheorie bilden. In dieser frühen Phase seines Denkens wird andererseits die „Gegenwärtigkeit der Geschichtlichkeit“ wie gesagt zunächst noch mit einem Geschick gleichgesetzt, das als unherleitbares, faktisches und „jeder Sicht unverfügbar[es] je gegenwärtige[s] Sinnanze“ übernommen werden soll. Dies führt dazu, dass auch dort, wo Blumenberg wie im zweiten Teil seiner Arbeit einen breiten geschichtlichen Bogen spannt, diesem im Vergleich zu seiner späteren Arbeit alle historische Konkretheit fehlt, was sich zum Teil lebenszeitlich erklären lässt – bei der Verfassung der Habilitationsschrift war Blumenberg nicht einmal dreißig Jahre alt –, mehr noch aber der ontologischen Ausrichtung seines Unternehmens geschuldet ist. Wo alle historischen Stationen nur Etappen eines über die Köpfe der Menschen waltenden Geschicks sind, lohnt es sich nicht, genau hinzugucken. In Bezug auf Blumenbergs Dissertation – aber dasselbe gilt für *Die ontologische Distanz* – und mit Blick auf seinen späteren Werdegang hat Kurt Flasch geschrieben:

Er entfaltete zehn Jahre später seine ungeheure historisch-literarische Gelehrsamkeit, aber 1947 bewegte er sich innerhalb der von ihm anerkannten heideggerschen Differenz von Geschichte und Historie und

⁸⁶ Blumenberg, Hans, *Die ontologische Distanz*, S. 102

⁸⁷ Ebda, S. 98.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

wollte seine Arbeitsweise nicht »historisch« nennen. »Historie« war danach gedankenarmes Stellensammeln und »Verrechnen«. Damit will Blumenberg 1947 nichts zu tun haben, er stellt sich auf die Seite des Seinsdenkens zur Geschichte.⁸⁸

Man kann sich fragen, ob Blumenberg sich die Mühe zur Erwerbung dieser legendär gewordenen Gelehrsamkeit überhaupt gegeben hätte, hätte er an die ontologische Prämisse seiner ersten Schriften festgehalten. In der Habilitationsschrift hindert der ständig präsente Überbietungsgestus gegenüber der historischen Wissenschaft eine signifikante Auseinandersetzung mit einzelnen geschichtstheoretischen Ansätzen, die in wenigen Zeilen als das Wesentliche verfehrend liquidiert werden: sie würden dem „Schein der kausalen Bedingtheit, also der vermeintlichen »Teilbarkeit« der Phänomene“ erliegen, welcher die „Verdeckung des fundierenden Grundes begünstigt“ und die „szientifische Rechtfertigung ermöglicht“.⁸⁹ Die „dischronische Artikulation“ eines geschichtlichen Phänomens mit dem relativen „dokumentarischen Niederschlag“ werden für zweitrangig erklärt.⁹⁰ Sie lassen den „Schein der Einwirkung und Bedingtheit“ entstehen, wie nach Blumenberg beim „Versuch der Herleitung religiöser Lebensäußerung von ökonomisch-soziologischen Gegebenheiten“ sowie beim „umgekehrte[n] Unternehmen, die These der Abhängigkeit soziologischer Verhalte von religiösen Überzeugungen“ geschieht. Beide antithetischen Ansätze können in gleicher Weise „„überzeugend““ sein, wie Blumenberg rigoros in Anführungszeichen schreibt. In ihrer „Umkehrbarkeit und Beliebigkeit des Aspektes bekundet sich“ jedoch, „daß die ursprüngliche Sachlage, in der sich eine geschichtliche Gegenwart zur Einheit eines Sinnes und eines »Stiles« bestimmt, durch derartiges Angehen nicht getroffen wird“.⁹¹ Die Feststellung, dass „das zeitlich spätere Phänomen [...] sehr wohl als in der Einheit des geschichtliches Sinnhorizontes Impliziertes das zeitliche Frühere mit ermöglichen und fundieren [kann]“ wird für Blumenberg auch in der weiteren Entwicklung seines Denkens gültig bleiben. Sie läuft hier jedoch auf eine Kritik der „kausale[n] Deutung“ und der Festlegung an die „historische Dokumentation“ hinaus, welche den Eindruck erwecken könnte, Blumenberg hätte bei der Arbeit an der Habilitationsschrift nicht nur die *Holzwege*,

⁸⁸ Flasch, Kurt, *Hans Blumenberg*, S. 68.

⁸⁹ Blumenberg, Hans, *Die ontologische Distanz*, S. 106.

⁹⁰ Ebda. Auch diese – wenn auch flüchtige – Absage an einer diachronischen Untersuchungsweise, die man bei dem späten Blumenberg nicht findet, weist unseres Erachtens auf eine Nähe zwischen seiner Habilitationsschrift und der *Ordnung der Dinge* hin, wo Foucault sich ohne weiteres für einen synchronischen Ansatz ausspricht.

⁹¹ Ebda, S. 107.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

sondern auch den Technikaufsatz Heideggers vor Augen gehabt: in diesem heißt es in Bezug auf die zeitliche Aufeinanderfolge von Wissenschaft und Technik:

Aber die mathematische Naturwissenschaft ist doch um fast zwei Jahrhunderte vor der modernen Technik entstanden. Wie soll sie da schon von der modernen Technik in deren Dienst gestellt sein? Die Tatsachen sprechen für das Gegenteil. Die moderne Technik kam doch erst in Gang, als sie sich auf die exakte Naturwissenschaft stützen konnte. Historisch gerechnet, bleibt dies richtig. Geschichtlich gedacht, trifft es nicht das Wahre.⁹²

In Konsonanz mit Heidegger schließt also Blumenberg diese rasche Abrechnung mit den von ihm recht unbefangenen vereinheitlichten Modellen des Geschichtsverständnis, die sich auf die Namen von Marx und Weber zurückführen lassen und in ihr Selbstverständnis wohl nicht so austauschbar erscheinen wollten, wie sie Blumenberg darstellt. Wie werden im nächsten Kapitel sehen, wie er auf sie differenzierter und offener eingehen wird. Vorerst gilt für ihn als Grundsatz des geschichtlichen Denkens allein dieses nicht gerade elastische Prinzip: „Die Sinneinheit einer Epoche ist eine Art Präformation ihrer Elemente, deren faktischen Auftreten den Schein der Epigenese trägt“.⁹³

3.3: Foucaults Theorie der episteme als geschichtstheoretische Einlösung des Todes des Menschen.

So gefasst erweist sich Blumenbergs Epochenkonzeption als gar nicht so weit von Foucaults Theorie der Episteme liegend. Die Gemeinsamkeiten zwischen beiden lassen sich dadurch am besten beobachten, dass wir nun auch Foucaults Geschichtsmodell mit der Seinsgeschichte vergleichen. Seitdem in einem seiner letzten Interviews Michel Foucault den Satz aussprach, „Heidegger ist stets für mich der wesentliche Philosoph gewesen“⁹⁴, haben sich viele Interpreten auf der Suche nach versteckten Heideggerschen Bezügen in seinen Arbeiten und Berührungspunkten zwischen den beiden Autoren gemacht. In der Forschung kommt man allerdings generell zu der These, dass Foucaults Werk „nicht im Schatten Heideggers“ steht, weil „die machtanalytische Diagnose der Moderne in ihrer Konkretion“ sich zu weit „von einem pauschalen seinsgeschichtlichen Denken entfernt“ hat.⁹⁵ Die Rede von einer »Entfernung« lässt doch erahnen, dass es im Denkweg Foucaults einen Moment maximaler Nähe an Heideggers Seinsgeschichte gibt. Wir werden versuchen, einen

⁹² Heidegger, Martin, *Vorträge und Aufsätze*, S.

⁹³ Blumenberg, Hans, *Die ontologische Distanz*, S. 107

⁹⁴ Foucault, Michel *Schriften IV*, S. 868.

⁹⁵ Saar, Martin, *Michel Foucault. Prägung ohne Zentrum*, in: Thöma, Dieter (Hrsg.), *Heidegger Handbuch*, S. 453.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

solchen Moment eben in Foucaults in der *Ordnung der Dinge* entfalteter Theorie der Episteme ausfindig zu machen. Fangen wir mit Foucaults provokanter These des Todes des Subjekts an, mit der das Buch von 1966 ausklingt: sie erinnert an Heideggers pathetische Ankündigung eines neuen Zeitalters des Denkens, in dem der Mensch sich nicht mehr als Herr des Seins gebärden, sondern als dessen Hirt zu verstehen lernen wird. Für Foucault soll das Wissen nach fast zwei Jahrhunderten anthropologischen Schlafes endlich vom Menschen wieder absehen, und er selbst spricht bereits aus der Perspektive eines solchen neuen Denkens. Diese Thematik führt in die nach der Erscheinung der *Ordnung der Dinge* entfachte Polemik zwischen Foucault und Sartre, auf die im vorigen Kapitel hingewiesen wurde, und die treffend als ein Echo des zwanzig Jahre früher liegenden Gegensatzes zwischen Sartre und Heidegger interpretiert worden ist.⁹⁶ Was sowohl Heidegger als auch Foucault gegen Sartre geltend machen wollen, die zweitrangige Rolle des Menschen gegenüber ihm übergeordneten Instanzen, ist auch das, was sie positiv verbindet. Dementsprechend stellt *Die Ordnung der Dinge* methodologisch in gewisser Weise das wissensgeschichtliche Pendant der Seinsgeschichte dar. Wie Martin Saar schreibt,

es ist unbestreitbar, dass die Grundlage der *Ordnung der Dinge* eine wissenshistorische Einlösung von Heideggers Denken der »Lichtung« ist: Innerhalb einer bestimmten *episteme* kann nur gedacht werden, was aufgrund einer ontologischen »Ordnung der Dinge«, die Seiendes (in den Worten Heideggers) erst »anwesen« lässt, schon erschlossen ist“. Vor allem Heideggers *Die Zeit des Weltbildes* könnte hier bis in der Metaphorik der »Schichten und Verflechtungen«, in denen der von der von der Forschung »entworfene Bezirk gegenständlich (GA 5, 80) wird, inspirierend gewirkt haben.⁹⁷

Was versteht aber Foucault genau unter Episteme? Er meint mit diesem Ausdruck vor allem die Möglichkeitsbedingungen der „fundamentalen Codes einer Kultur, die ihre Sprache, ihre Wahrnehmungsschemata, ihren Austausch, ihre Techniken, ihre Werte und die Hierarchie ihrer Praktiken beherrschen“. ⁹⁸ Solche Codes bestimmen wiederum „gleich zu Anfang für jeden Menschen die empirischen Ordnungen, mit denen er zu tun haben und in denen er sich wiederfinden wird“. Die Dimension, um die es ihm geht, beschreibt Foucault etwas weiter als „konfuser, dunkler und wahrscheinlich schwieriger zu analysieren“ als die konkreten empirischen Ordnungen einer

⁹⁶Janicaud, Dominique, *Jean-Paul Sartre. Anerkennung und Abweisung*, in: Thöma, Dieter (Hrsg.), *Heidegger Handbuch*, S. 430.

⁹⁷Saar, Martin, *Michel Foucault. Prägung ohne Zentrum*, in: Thöma, Dieter (Hrsg.), *Heidegger Handbuch*, S. 449.

⁹⁸Foucault, Michel, *Die Ordnung der Dinge*, S. 22.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Zivilisation, zugleich aber auch als fundamentaler, denn in ihr wird die Erfahrung „der rohen Tatsache“ gemacht „dass es Ordnung gibt“.⁹⁹ Diese jeder Kultur eigene „nackte Erfahrung der Ordnung und ihrer Seinsweisen“ unterscheidet Foucault strikt von den „wissenschaftlichen Theorie[n] oder [den] Erklärungen der Philosophen, warum es im allgemeinen eine Ordnung gibt, welchem allgemeinen Gesetz sie gehorcht, welches Prinzip darüber Rechenschaft ablegen kann, aus welchem Grund eher diese Ordnung als jene errichtet worden ist“. Indem er mit einer solchen Befragungsart bricht, trennt Foucault die Analyse „von dem rohen Sein der Ordnung“ von der üblichen Ideen- und Wissenschaftsgeschichtsschreibung. Im Lichte der im vorigen Kapitel rekonstruierten Polemik gegen die historische Wissenschaft nehmen diese Distanzierung sowie die Abwesenheit jedes Bezugs auf ein menschliches Handeln in Foucaults einführenden Bemerkungen eine wichtige Bedeutung für das Verständnis seines Anliegens an. Ziel seiner Untersuchung ist festzustellen,

von wo aus Erkenntnisse und Theorien möglich gewesen sind, nach welchem Ordnungsraum das Wissen sich konstituiert hat, auf welchem historischem Apriori und im Element welcher Positivität Ideen haben erscheinen, Wissenschaften sich bilden, Erfahrungen sich in Philosophien reflektieren, Rationalitäten sich bilden können, um vielleicht sich bald wieder aufzulösen und zu vergehen. Es wird also nicht die Frage in ihrem Fortschritt zu einer Objektivität beschriebener Erkenntnisse behandelt werden, in der unsere heutige Wissenschaft sich schließlich wiedererkennen könnte. Was wir an den Tag bringen wollen, ist das epistemologische Feld, die *episteme*, in der die Erkenntnisse [...] ihre Positivität eingraben und eine Geschichte manifestieren, die nicht die ihrer wachsenden Perfektion, sondern eher die der Bedingungen ist, durch die sie möglich werden. [...]. Eher als um eine Geschichte im traditionellen Sinne des Wortes handelt es sich um eine Archäologie.¹⁰⁰

An dieser Stelle fallen einige Berührungspunkte mit Blumenbergs Epochenkonzeption in der Habilitationsschrift auf. Wie Blumenberg geht es auch Foucault um die Unterminierung des Selbstverständnisses der modernen Wissenschaft, die sich als Krönung eines fortschreitenden und vom Menschen geleitet Prozesses darstellt. Da mit dieser Darstellung die Annahme einhergeht, der Mensch verfüge über die Geschichte, soll die angestrebte Infragestellung durch die Zurückführung traditionell mit dem Rekurs auf menschliche Leistungen erklärter Ideen, Theorien, Wissenschaften auf eine *episteme* erfolgen, die auch »historisches Apriori« genannt wird. Dafür hätte der Titel

⁹⁹ Ebda, S. 23.

¹⁰⁰ Ebda, SS. 24-25.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

genauso gut »ontologische Apriori« wie bei Blumenberg lauten können, denn dieser Terminus soll in der *Ontologischen Distanz* „eine Geschichte manifestieren“, die ursprünglicher als diejenige ist, die die Historie zum Gegenstand hat: Die Bezeichnung der von ihnen anvisierten Ebene als apriorisch lässt in Bezug auf Foucaults und Blumenbergs Operation von einer Historisierung der kantischen „Bedingungen der Möglichkeit“ sprechen. Diese werden zudem vom einzelnen Subjekt in überpersönliche, epochale Systeme des Wissens verlegt, wobei dies bei Blumenberg in direkter Anlehnung an Heidegger geschieht. Da aber Foucault geschichtlich variable Seinsweisen von Ordnungen in den Blick nehmen will, lässt sich auch sein Verfahren wohl mit Heideggers Seinsfrage in Verbindung setzen, wie Ute Frietsch schreibt:

Foucault historisiert und pluralisiert Kants Bedingung(en) der Möglichkeit, indem er unterschiedliche Seinsweisen von Ordnungen unterscheidet. Er entwirft mit *Die Ordnung der Dinge* ein methodologisches Instrumentarium zur ontologischen Beschreibung von Ordnungssystemen. Indem er Archäologie auf Wissensformen bezieht (anstatt auf Erkenntnis) und die jeweilige Zuordnung von Wörtern und Dingen, die eine Episteme konstituieren sollen, ontologisch versteht, kombiniert Foucault die Kritiken Kants mit der Ontologie Heideggers: Er historisiert Kants Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit und verpflichtet Heideggers Frage nach dem Sein auf eine Untersuchung der Seinsweisen von Ordnung.¹⁰¹

Nachdem man in die Lektüre des Buches einsteigt, fragt man sich allerdings, ob es vielleicht nicht Foucault ist, der sich zu sehr an Heidegger verpflichtet, worunter das Erschließungspotenzial seines Geschichtsmodells am Ende leidet. Er neigt nämlich dazu, die im Zentrum seiner Analyse stehenden Matrix wie Heidegger fundamental zu verstehen. So betont er z.B.: „In einer Kultur, und in einem bestimmten Augenblick, gibt es immer nur eine episteme, die die Bedingungen definiert, unter denen jegliches Wissen möglich ist“,¹⁰² wobei für ihn wie für Blumenberg die Nähe zum Aufsatz *Die Zeit des Weltbildes* in der Tat unübersehbar ist, in dem „eine bestimmte Auffassung der Wahrheit“ das ist, was „alle Erscheinungen [durchherrscht], die [ein] Zeitalter auszeichnen“.¹⁰³ Zudem ist Foucault für jede der von ihm untersuchten Epochen bestrebt, die Vorrangigkeit eines solchen Apriori gegenüber dem menschlichen Handeln nachzuweisen: Beispiele dafür gibt es in seinem Text in Fülle: an einer Stelle betont er, „den individuellen Teil“ von Autoren wie Hobbes, Berkeley, Leibniz an der

¹⁰¹ Frietsch, Ute, *Immanuel Kant* in: Kammler, Clemens; Parr, Rolf; Schneider, Ulrich Johannes (Hrsg.), *Foucault Handbuch*, S. 167.

¹⁰² Foucault, Michel, *Die Ordnung der Dinge*, S. 213.

¹⁰³ Heidegger, Martin, *Holzwege*, GA 5, S. 75.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Konstitution des klassischen Denkens zugunsten des „einigen Netz[es] von Notwendigkeiten“ bewusst zu vernachlässigen, das jenes Denken und auch „jene Individualitäten, die wir Hobbes, Berkeley, Hume [...] nennen [...] archäologisch möglich gemacht hat“ (Foucault 1980, 101).¹⁰⁴ Es ist nicht schwierig, in derartigen plakativen Äußerungen, die die Untersuchung der „Verflechtung von Einflüssen“ für sekundär erklären, ein Echo des berühmten Heideggerschen Satzes zu hören, nach dem die Tatsache „daß sich seit Platon das Wirkliche im Lichte von Ideen zeigt, hat nicht Platon gemacht“ sondern „der Denker hat nur dem entsprochen, was sich ihm zusprach“.¹⁰⁵ Über Heidegger ist freilich auch die Nähe zu Blumenbergs seinsgeschichtlich geprägter Theorie der Epoche offensichtlich. Wenn auch bei dieser um allgemeine Ideen einer Epoche wie die christliche Sorge um das Heil oder die neuzeitliche Selbstbehauptung geht, während Foucault nicht so sehr „inhaltliche“ Ideen als vielmehr formale Formationsregeln des Wissens im Blick hat (wie sie in der Klassik der Tableau abgibt), berühren sich beide Perspektiven hinsichtlich der absoluten Vorrangigkeit, die dem generellen Element verliehen wird: Wir haben gesehen, dass für Blumenberg die Heilssorge gleichsam die einzig zählende ontologische Prämisse aller auch heftig debattierenden Strömungen der Scholastik darstellt, sodass die Unterscheidungen zwischen ihnen auf das Niveau von Oberflächenerscheinungen schrumpfen. In ähnlicher Weise ist für Foucault der im klassischen Zeitalter stattfindende „Konflikt der großen Anschauungen der Natur“, die die klassische Geschichtsschreibung mit der Gegenüberstellung von „Linné und Buffon, Adanson, Antoine-Laurent de Jussieu“ zu erklären beansprucht, nicht „das Wesentliche“, denn dieses liegt „in dem Geflecht der Notwendigkeiten, das in diesem Punkt die Wahl zwischen zwei Arten die Naturgeschichte wie eine Sprache zu errichten, möglich und unerlässlich gemacht hat. Der ganze Rest ist lediglich logische und unvermeidbare Konsequenz“.¹⁰⁶ Die Weichen für die Auseinandersetzung zwischen den einzelnen Akteuren sind vor jeglichem Tun derselben gestellt, und diese können auch nichts für die Veränderung des allgemeinen Rahmens. Es wäre nicht abwegig, Foucaults Theorie der Episteme mit dem Titel der „Entschiedenheit“ auf den Punkt zu bringen, zumal dieses Absehen vom Handlungsspielraum der Menschen wie für den Blumenberg der *Ontologischen Distanz* zu der Konsequenz führt, dass die Entstehung einer bestimmten Wissenskonfiguration zum großen Teil unerklärlich bleibt. Diese Unerklärbarkeit des geschichtlichen Wandels erhebt Foucault in noch

¹⁰⁴ Foucault, Michel, *Die Ordnung der Dinge*, S. 101 ff.

¹⁰⁵ Heidegger, Martin, *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, S. 18.

¹⁰⁶ Foucault, Michel, *Die Ordnung der Dinge*, S. 182.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

stärkerem Maße als Blumenberg zum Programm: während im historischen Durchblick des Letzteren ein diachronischer Erklärungsversuch zumindest im Ansatz zu finden ist (das im darauffolgenden Kapitel von ihm jedoch zurückgenommen wird),¹⁰⁷ verwirft Foucault in der *Ordnung der Dinge* die Diachronie ohne weiteres als typischen Modus Operandi der Ideengeschichte, den diese am deutlichsten in der Suche nach Einflusslinien zwischen den Autoren anwenden würde. Dagegen betreibt er demonstrativ eine Untersuchung synchroner Strukturen epochaler Systeme des Wissens, welche bestimmen “wie und was gedacht, geschrieben, gesprochen, gehandelt werden kann, was als wahr und was als falsch gilt“.¹⁰⁸ Dieser absolute und mit der Streichung der Subjektposition zusammenhängende Verzicht auf diachronische Erklärungsmuster hat allerdings zur Folge, dass Foucault bruchartige Veränderungen in der Abfolge jener Systeme zwar zu konstatieren und zu beschreiben, nicht aber zu erklären imstande ist. Explizit schreibt Foucault in Bezug auf den Anfang des Zeitalters der Geschichte am Ende des achtzehnten Jahrhunderts, dies sei durch eine „Diskontinuität“ inauguriert worden, „die in ihrem Prinzip und in ihrer primitiven Zerrissenheit ebenso rätselhaft wie jene [ist,] die die Kreise des Paracelsus von der kartesischen Ordnung trennt“. Bei den „Veränderungen, die bewirken, daß die Dinge plötzlich nicht mehr auf die gleiche Weise perzipiert, beschrieben, genannt, charakterisiert, klassifiziert und gelernt werden“, handle es sich um ein „radikales Ereignis“, das „nicht mit einem einzelnen Wort »erklärt« werden kann, wenn man auch dessen Wirkungen „Schritt für Schritt verfolgen kann“.¹⁰⁹ Die Übergangsmomente bleiben im Dunkel, sodass man Foucault den Satz unterstellen könnte, den Heidegger in Bezug auf den anfänglichen Moment schreibt, ab dem die Wahrheit sich als Gegenständigkeit ausgibt: „Dieser Augenblick bleibt wie jeder seiner Art geheimnisvoll“. Mit Blick auf den oben genannten Vergleich von Saar könnte man Heideggers Argumentation im Sinne Foucaults so fortschreiben, dass nicht nur „die größten Gedanken“ und „der Wandel des Anwesens alles Anwesenden“ „wie auf Taubenfüßen“ kommen, sondern erst recht der Übergang von einer episteme zu der anderen. Das ist natürlich eine Übertreibung, und wir wollen mit dem Gesagten keineswegs die Untauglichkeit von Foucaults frühem Geschichtsmodell suggerieren, zumal er die skizzierten Schwierigkeiten bewusst im Kauf nimmt: mit seiner Zuspitzung des synchronischen Ansatzes in Polemik mit der herkömmlichen

¹⁰⁷ Dies lässt sich am deutlichsten im Nachvollzug des Gewissheitsproblems von Augustinus über die Scholastik und Descartes bis zur Phänomenologie Husserls feststellen.

¹⁰⁸ Parr, Rolf, *Diskurs*, in: Kammler, Clemens; Parr, Rolf; Schneider, Ulrich Johannes (Hrsg.), *Foucault Handbuch*, S. 234.

¹⁰⁹ Foucault, Michel, *Die Ordnung der Dinge*, S. 269.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell’Uomo (curriculum Scienze dell’Uomo), Università degli Studi di Sassari

Geschichtsschreibung eröffnet Foucault der geschichtlichen Analyse in der Tat vielversprechende Wege, auf die bald eingegangen werden muss. Wir wollen auch keinen direkten Einfluss Heideggers auf Foucault behaupten, zumal seine direkten Referenzautoren andere sind.¹¹⁰ Wenn man allerdings zu den unseres Erachtens prägnanten Passagen der *Ordnung der Dinge* die beiden Philosophen gemeinsamen polemische Absicht gegen Sartre hinzunimmt, kann man wohl mit Ulrich Johannes Schneider sagen, dass in dieser Phase „Heidegger für Foucault offensichtlich ein Denker in der Nähe seines eigenen Denkens war“.¹¹¹ Mit diesem Einblick in die Theorie der Episteme und der Widrigkeit einiger Behauptungen Foucaults, zu denen diese Theorie führt, haben wir zeigen wollen, dass diese Nähe für sein historisches Denken sich zuletzt negativ auswirkt: die betonte Endlichkeit des Menschen gegenüber den ihn bestimmenden Systemen kommt bisweilen einer regelrechten Nichtigkeit gleich, und stellt in diesem Sinne wirklich das geschichtstheoretische Pendant der Einsicht in die menschliche Ausgesetztheit zunächst an den Tod und dann an den Wahnsinn, die das Buch von 1961 thematisierte. Wie Brieler schreibt, ist *Die Ordnung der Dinge* „in einem so starken Maße von der theoretischen Obsession beherrscht, dem menschlichen Subjekt den Garaus zu machen, daß es Foucault überhaupt nicht in den Sinn kommt, die Historizität des Menschen als ein lösbares Problem zu diskutieren“.¹¹² Und doch war Foucault genau wie Blumenberg von dem Bedürfnis ausgegangen, dem Problem der Geschichte adäquat zu begegnen. In den gerade dargestellten frühen Geschichtsmodellen von beiden Autoren tritt die Skepsis gegenüber der Idee deutlich zutage, dies lasse sich mit einer wissenschaftlichen Herangehensweise erreichen, denn die Wissenschaft verkennt die Mächtigkeit der Geschichte. Bei Heidegger wird diese geradezu übermächtig, schicksalhaft. Wenn wir uns nun aber fragen, welche Elemente der Seinsgeschichte Blumenberg und Foucault angezogen haben mögen, können wir uns nicht auf diesen Aspekt des pathetischen Geschichtsverständnisses beschränken, der ohnehin in den frühen Arbeiten unserer Autoren präsent ist.

¹¹⁰ Es wären vor allem Bachelard und Canguilhem zu nennen, von denen aber sich Foucault in wichtigen Punkten auch sehr distanziert: so teilt Foucault Bachelards Privilegierung des wissenschaftlichen Wissens nicht, der eine gewisse Teleologie zugrunde liegt, übernimmt von seiner Epistemologie jedoch die Zurückweisung einer Art von Erkenntnistheorie, die die Bedingungen des Wissens in einem transzendentalen Subjekt fest verankert.

¹¹¹ Schneider, Ulrich Johannes, *Martin Heidegger*, in: Kammler, Clemens; Parr, Rolf; Schneider, Ulrich Johannes (Hrsg.), *Foucault Handbuch*, S. 178.

¹¹² Brieler, Ulrich, *Die Unerbittlichkeit der Historizität*, S. 158.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

3.4: Eine relationalistische Geschichtsauffassung: zu wenig?

Positiv wird die Antwort in dem Heideggers Seinsgeschichte zugrunde liegenden Relationalismus zu finden sein, der wie gesagt auf die in *Sein und Zeit* enthaltene Reflexion über die Zuhandenheit in ihrem Unterschied zur Vorhandenheit zurückgeht. Zum Verständnis des Zeugs hatte Heidegger es für erforderlich gehalten, die die Phänomenologie Husserls selbst beherrschende Perspektive des cartesianischen Subjekts zu verlassen, die für die Erfassung der Dinge unzulänglich sei, wie sie sich dem Menschen im alltäglichen Umgang erschließen. Statt der Beziehung Subjekt-Objekt musste die Verweisungsganzheit in den Blick genommen werden, worin jedes Zeug durch seine spezifische Art der Verwendung auf anderes Zeug sowie auf den sie gebrauchenden Menschen bezogen ist, nach einer zumeist vertrauten und nicht thematisierten Weise. Diese Merkmale der Relationalität, Vertrautheit und Unbefragbarkeit hat Heidegger später auf die Seinsgeschichte übertragen, die, wieder nach Wrathalls Lektüre, „im Wesentlichen die Geschichte unterschiedlicher Wege der Entfaltung von Bezugskontexten [ist]. Heidegger bezeichnet dieses Beziehungsgeflecht als »Gefüge«, eine relationale Struktur, deren Elemente zusammenkommen, indem sie sich anderem Seienden »fügen«“. In diesem Sinne werden die einzelnen Epochen von Heidegger als aufeinanderfolgende Modi der Fügung von Seienden betrachtet, wobei die Dinge in den jeweiligen geschichtlichen Formationen anders in Beziehung zueinanderstehen:

Die Seinsgeschichte durchläuft eine Abfolge verschiedener Epochen. Die Anfangsprojektion eines neuen Gefüges, einer neuen Art, die Dinge miteinander in Beziehung zu setzen, ist eine Art Sprung, da es in diesem Moment noch kein Seiendes gibt, das die neue Struktur stützt. Der Sprung erscheint zunächst schlicht unverständlich vor dem Hintergrund der Art und Weise, wie Seiendes bislang in Beziehungen gesetzt und strukturiert wurde. Verankert sich der Sprung jedoch in manchem Seienden, findet eine Anpassung statt – Seiendes und Praktiken gleichen sich an und fügen sich einander. Diese bewirkt eine Verschiebung in den Bezügen zu anderen Dingen, was zu einer Kettenreaktion von Destabilisierungen und nachfolgend zu wechselseitigen Anpassungen und zur Artikulation neuer konstitutiver Bezüge führt. Schließlich stabilisiert sich die neue Welt.¹¹³

Nun dieses Schema befindet sich zweifellos in den hier analysierten Werken von Blumenberg und Foucault, und die relationalistische Betrachtungsart gestattet ihnen durchaus beachtenswerte Feststellungen: Während die von ihnen kritisierte überkommene Geschichtsschreibung einen hohen

¹¹³ Wrathall, Mark A., *Seinsgeschichte*, in: Thöma, Dieter (Hrsg.), *Heidegger Handbuch*, S. 330-331.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Grad der Konstanz geschichtlicher Elementen voraussetzt, enthüllen Blumenberg und Foucault bereits früh diese vermeintliche Stabilität als Oberflächenerscheinung, indem sie die Funktion jener Elemente in den verschiedenen epochalen Systemen in den Mittelpunkt rücken. Was Blumenberg angeht, haben wir auf seine Auffassung des Umgangs von Augustinus mit den antiken Philosophemen hingewiesen, die in dem christlichen Wirklichkeitshorizont ihren Sinn radikal ändern, wobei bereits in der Dissertation ausdrücklich die Rede davon ist, dass auf die „lebendige Funktion“ der rezeptierten „traditionelle[n] Elemente“ zu achten ist.¹¹⁴ In ähnlicher Weise erfüllt für Foucault in der *Ordnung der Dinge* die Wiederentdeckung alter Texte und Begriffe – wie z.B. der des Mikrokosmos – im Wissen des 16. Jahrhunderts eine präzise Funktion. Nach der Feststellung, dass in diesem Wissen „der Plan der Magiae Naturalis [...] einen breiten Raum einnimmt“, betont hier Foucault, dass dies „keine rückständige Wirkung im europäischen Bewußtsein“ bedeutet, vielmehr handelt es sich für ihn „um eine Wiedererweckung aus Gründen jener Zeit, weil die fundamentale Konfiguration des Wissens die Zeichen und die Ähnlichkeiten aufeinander verwies“.¹¹⁵ In beiden Fällen entfaltet die Blickrichtung von den jeweiligen Gegenwart her eine gewisse interpretatorische Kraft zur Erschließung geschichtlicher Kontexte und erlaubt von dem Geschichtsverständnis Blumenbergs und Foucaults als von einem relationalen zu sprechen. Beide Autoren interessieren sich schon früh für Systeme und für die Transformationen der Beziehungen zwischen den Elementen dieser Systeme. Somit ist die Frage nach dem geschichtlichen Wandel eingeführt, denn es liegt auf der Hand, dass es sich Neues dann ergibt, „wenn die vorhandenen Elemente eines Systems sich anders zueinander in Beziehung setzen oder ihre Funktion verlieren“.¹¹⁶ Es ist aber in diesem Punkt, in der Erklärung der Entstehung des Neuen, dass die frühe Geschichtsmodelle von Blumenberg und Foucault klare Defizite zeigen. Die besagte interpretatorische Kraft wird nämlich dadurch eingeschränkt, dass die gewonnenen Einsichten in die Neuigkeit bestimmter Konstellationen zuletzt dem Aufweis einer vermeintlichen fundamentalen Dimension dienen, die alles und nichts erklärt. Wie Foucault es so sehr um unpersönliche Wissenskonfigurationen geht, dass er „in seiner Darstellung die Eigennamen zurück[nimmt] und anonymisiert in Hinblick auf ihre Bedingtheit durch eine Episteme“,¹¹⁷ so ist für

¹¹⁴ Blumenberg, Hans, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit in der mittelalterlich scholastischen Ontologie*, S. 19.

¹¹⁵ Foucault, Michel, *Die Ordnung der Dinge*, S. 64.

¹¹⁶ Schmitz, Alexander; Stiegler, Bernd, *Nachwort*, in: Blumenberg, Hans, *Schriften zur Technik*, S. 296.

¹¹⁷ Frietsch, Ute, *Die Ordnung der Dinge*, in: Kammler, Clemens; Parr, Rolf; Schneider, Ulrich Johannes (Hrsg.), *Foucault Handbuch*, S. 43.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Blumenberg alles dem Auffinden einer ursprünglichen Ebene subordiniert, die vor jeder menschlichen Leistung über den Sinn einer Epoche entscheidet.

Das Absehen Heideggers vom cartesianischen Subjekt sollte in seinen anfänglichen Absichten das Denken für über die Beziehung Subjekt-Objekt hinausgehende Zusammenhänge aufmerksam machen. Seinsgeschichtlich erweitert führte diese Perspektive jedoch nicht nur zum Verschwinden des Subjekts in von ihm zunehmend unabhängigen epochalen Gefügen, sondern auch zur Verwischung aller geschichtlichen Klarheit. Vor dem Problem der Geschichte gestellt, sahen die jungen Foucault und Blumenberg offenbar die Notwendigkeit, mit dem modernen starken Subjekt zu brechen, das die Wirklichkeit unter seiner Kontrolle bringen und halten will: in ihrem Urteil, dass eine mit den Absichten des menschlichen Subjekts alles erklären wollende historische Wissenschaft das Phänomen der Geschichte nicht erschöpfen kann, war viel Richtiges. Aber musste die Absage an dem cartesianischen Subjekt zwangsläufig die Negierung jedes menschlichen Handlungsspielraums implizieren? Die subjektzentrierte Geschichtswissenschaft überfordert den konkreten Menschen mit exzessiven Erwartungen an ihn, die ständig von der Macht der Geschichte dementiert werden; Blumenbergs Epochenkonzeption und Foucaults Epistemetheorie haben jedoch dieser Macht nichts entgegenzustellen, so der Eindruck bei der Lektüre ihrer Arbeiten. Auf einer methodologischen Ebene stellt sich indes die Frage, ob der synchronische Ansatz gegen den diachronischen bzw. die Aufmerksamkeit für epochale Zusammenhänge gegen kausale Erklärungen und die Arbeit mit Dokumenten ausgespielt werden müssen. Bleibt nicht auf diese Weise in der historischen Analyse zumindest soviel im Dunkel wie bei der herkömmlichen Geschichtsschreibung? Wir wollen nun zeigen, dass beide Autoren solche Fragen sich selbst recht bald gestellt haben, Blumenberg ja geradezu in derselben Habilitationsschrift, während Foucault auf die genannten Mängel von der gleich nach dem Erscheinen seines Buchs entstandenen Diskussion aufmerksam gemacht wurde.

Wir haben gesagt, dass Blumenberg in der *Ontologischen Distanz* seiner Zustimmung zu Heideggers quasi Sprengung von Innen des phänomenologischen Projekts dort eine Grenze setzt, wo der Autor von *Sein und Zeit* ihm die Inständigkeit absolut setzen zu wollen scheint. Diese Absicht trete exemplarisch in Heideggers Auffassung der Angst zutage, eine Stimmung, in der Heidegger das Dasein sozusagen belassen will, während Blumenberg die „Depotenzierung der Angst zu Furcht“ als die Wiedergewinnung von „Spielraum der ontologischen Distanz“,¹¹⁸ nach der von uns im ersten

¹¹⁸ Blumenberg, Hans, *Die ontologische Distanz*, S. 200.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Kapitel rekonstruierten Dynamik der Überwindung der unmittelbaren Betroffenheit durch die Wirklichkeit, betrachtet. Im dritten Kapitel des letzten Teils seiner Arbeit prangert Blumenberg erneut „die Überforderung des menschlichen Denkens durch den unendlichen Gewißheitsentwurf“ an, die in der Verkennung der Endlichkeit des Menschen [...] begründet“ liegen würde.¹¹⁹ Und wieder wird Heidegger als Verdienst zugeschrieben, vor allem durch den Begriff des Seins-zum Tode die „dem Stil des neuzeitlichen Wissenschaftsbetriebs“ zugrunde liegende Annahme „der beliebigen Vertretbarkeit“ des Einzelnen durch eine angeblich fortschreitende Menschheit, zunichte gemacht zu haben.¹²⁰ Blumenberg begrüßt durchaus den „Rückruf des Gewissens“, der das Dasein aus der Behaglichkeit im alltäglichen Man erschüttert und die damit einhergehende Selbstverständlichkeit der modernen Einstellung zur Wirklichkeit unterminiert. In Anspielung auf Husserl nennt er dies eine „fundamentalontologische »Reduktion«, d.h. eine „Rückführung des Seinsverständnisses aus seiner uneigentlich-verfallenen Verschlossenheit durch die Destruktion seiner traditionellen und alltäglichen Verstellungen auf das Annehmen seines Seins zu Möglichkeiten, die ihm offenbar werden lassen, was es mit dem Sein auf sich hat“.¹²¹ Im allerletzten Kapitel der Habilitationsschrift, „Die Reduktion der Seinsvergessenheit und das neue Denken des Seins“, konstatiert Blumenberg jedoch, wie Heidegger dieses Anliegen dann ausgeweitet und ihm nach und nach eine dezidiertere geschichtliche Wendung gegeben habe:

Jedoch hat erst Heideggers Denkweg nach »Sein und Zeit« in diesem Punkte der Macht des Seins in seiner Geschichtlichkeit ein stetig wachsendes Übergewicht gegeben; gerade darin charakterisiert sich das spätere Denken Heideggers. [...] Die »Reduktion« der Seinsvergessenheit wird immer entschiedener der Geschichte des Seins selbst zugeschrieben und darin der Freiheit des Denkens der ihr Sein entscheidenden Existenz entzogen. In der Sprache der ontologischen Distanzkonzeption: immer bestimmter wird das »Pathos« der Inständigkeit als »Aufenthalt« des Denkens gesucht.¹²²

Das war auch dem geschicklich gesinnten jungen Blumenberg zu viel, bestand er doch ohnehin darauf, seine Auffassung der „Geschickhaftigkeit der Geschichte“ von jedem „Gedanken des Schicksals als »Fatum«, als Beraubung jeder Möglichkeit im Verhängnis des je einzig Möglichen“¹²³ fernhalten zu wollen: ein solcher Gedanke schien ihm offenbar in einigen Formulierungen von

¹¹⁹ Ebda, S. 204.

¹²⁰ Ebda, S. 206

¹²¹ Ebda, S. 208

¹²² Ebda.

¹²³ Ebda, S. 113.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Heideggers *Holzwege* enthalten zu sein, die wie gesagt er in einer fortgeschrittenen Phase seiner Arbeit einsehen konnte. Gegenüber Heideggers Erwartung einer Parusie des Seins wird Blumenberg skeptisch: die Charakterisierung der „Wende des Denkens als »Übergang vom vorstellenden in das andenkende Denken«“ entziehe sich einer „nachvollziehbaren Rechenschaft“, das von Heidegger beschworene neue Denken lasse sich nicht „in Ergebnisse und Systeme, nicht in Lehre, Ethik, Bildungsstoff“ umsetzen, es sei ja „wesentlich Unterwerfung“.¹²⁴ Es sind diese hier verzeichneten Mängel, die Blumenberg veranlassen werden, nach alternativen Antworten auf das Problem der Geschichte zu suchen. Als erster Schritt wird er ein solches Problem in bewältigbarere Fragen auseinandernehmen, allen voran die nach der Technik. Seine Herangehensweise an dieses Thema wird er eine „Geistesgeschichte der Technik“ nennen und der seinsgeschichtlichen Deutung der Technik entgegensetzen.

Darauf, dass seine Archäologie auf eine Unterwerfung des Menschen hinauslaufen würde, haben Foucault viele Leser der *Ordnung der Dinge* hingewiesen. Unter ihnen kommt natürlich Sartre eine herausragende Position zu, denn seine Stellungnahme zu Foucaults Buch kann als Selbstverteidigung einer Art des Geschichtsverständnisses gelesen werden, die nicht ohne weiteres mit der bloßen Behauptung der Souveränität des Subjekts gleichgesetzt werden wollte, wie Foucault ihr unterstellte. In seinem Interview mit Bernard Pingaud sagt Sartre gegen die Attacken der Strukturalisten, er blende in seiner Geschichtstheorie mitnichten die Rolle der Strukturen aus, verstehe sie aber als ein soziales Produkt, das aus der Summe der Handlungen der einzelnen Akteure hervorgeht und sie übersteigt, ja sich zu Marionetten unterwirft. Nachdem man dies zur Kenntnis genommen hat, so Sartre, ist „das Wesentliche“ jedoch nicht, „was man aus dem Menschen gemacht hat, sondern was er aus dem macht, was man aus ihm gemacht hat. Was man aus dem Menschen gemacht hat, das sind die Strukturen, die Sinn-Einheiten [...]. Was der Mensch macht, das ist die Geschichte selbst, das wirkliche Überschreiten dieser Strukturen in einer totalisierenden Praxis“. Sich dafür zu interessieren bedeute aber nicht, das cartesische absolute Subjekt zu rehabilitieren, das schon lange vor Foucaults Ankündigung tot war. Gerade diese Möglichkeit der aktiven Gestaltung gegebener Zustände negiere Foucault mit seiner Theorie der Episteme, die mehr als eine Archäologie als eine „Geologie“ zu bezeichnen sei. Sie mache nämlich „die Serie von aufeinanderfolgenden Schichten“ sichtbar, „die unseren «Boden» bilden“ und „die möglichen Bedingungen eines bestimmten Denktypus, der in einer

¹²⁴ Ebda, SS. 215-216

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

bestimmten Epoche vorherrschte“ definieren. Sartre bemängelt bei Foucault „das Interessanteste: wie nämlich jedes Denken von diesen Bedingungen aus aufgebaut ist und wie die Menschen von einem Denken zu einem anderen übergehen“. Die von Foucault betrachteten Epochen seien „aufeinanderfolgende Immobilitäten“ und *Die Ordnung der Dinge* ersetze „das Kino durch die *Lanterna magica*“.¹²⁵

Ein in derselben Richtung gehender Einwand gegen die Theorie der Episteme ist für unseren Kontext noch interessanter, denn darin werden gewissermaßen die gleichen Zweifel angemeldet, die Blumenberg am Ende der Habilitationsschrift in Bezug auf Heideggers Seinsgeschichte formuliert und die ihn dazu verleiten werden, seine eigene Epochenkonzeption zu revidieren. 1968, als die Diskussion um *Die Ordnung der Dinge* schon seit zwei Jahren dauerte, nahm Foucault zu verschiedenen Fragen der Zeitschrift *Esprit* Stellung, ging aber nur auf die letzte gründlich ein. Sie lautet:

Beseitigt ein Denken, das in den Systemzwang und die Diskontinuität in die Geistesgeschichte einführt, nicht jede Grundlage einer progressiven politische Intervention? Mündet es nicht in folgendes Dilemma:
- entweder das System zu akzeptieren -oder an das wilde Ereignis, an den Einbruch einer von außen kommenden Gewalt zu appellieren, die allein imstande wäre, das System zu erschüttern?¹²⁶

Die Tatsache, dass Foucault 1968 gerade diese die Schwäche der *Ordnung der Dinge* deutlich benennende Frage selbstbewusst beantwortet, deutet darauf hin, dass er bereits die ersten Einsprüche gegen das dort vorgelegte Geschichtsmodell ernst genommen hatte und willig war, sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Seine in Form eines langen Artikels erschienene Antwort spiegelt nämlich die von der Diskussion um das Buch angeregte theoretische Arbeit wider, die in *Die Archäologie des Wissens* münden wird. Diese stellt keinen Widerruf, wohl aber eine offensichtliche Reformulierung des archäologischen Projekts dar, die eigentlich schon in den Wortmeldungen nach der Erscheinung der *Ordnung der Dinge* begonnen hatte.

Wir werden uns im nächsten Kapitel auf Blumenbergs und Foucaults Anstrengungen zur Weiterentwicklung ihrer Geschichtsmodellen konzentrieren. Dabei wird sich zeigen, dass für beide Autoren diese theoretische Leistung sich nicht mit Heidegger, sondern gegen ihn erbringen lassen wird. Ihre Voraussetzung ist nämlich eine partielle Anerkennung und sogar Aufwertung der

¹²⁵ Zit. in: Brieler, Ulrich, *Die Unerbittlichkeit der Historizität*, SS. 176-177.

¹²⁶ Foucault, Michel, *Schriften I*, S. 859.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

historischen Wissenschaft, die sie eher in Richtung Nietzsches treibt. Der größte Unterschied zwischen Nietzsche und Heidegger hat Andreas Urs Sommer in ihrem verschiedenen Bezug zur Historie erblickt, denn es gibt wohl einen Nietzsche, der auf eine bevorstehende Wende der abendländischen Geschichte fixiert ist und gegen den Historismus polemisiert, also den von uns bisher in den Blick genommenen frühen Nietzsche, an den Heidegger seinen Antihistorismus in *Sein und Zeit* rechtmäßig anschließt, aber eben nicht nur diesen einen. Im „Nietzsche-Karusell“, so Sommer, ist der Antihistorismus nur eines von vielen Pferden, zwischen denen man wählen kann, während Heidegger in dieser Hinsicht über die Kehre hinweg eher monolithisch wirkt. Seine Missachtung der Historie hat er nie beigelegt: Als wesentlicher Denker hat er sie im Gegenteil nach *Sein und Zeit* sogar radikalisiert, und sie ist, so Sommer, bei ihm

Programm, um die Philosophie vollständig zu auratisieren und zur einzigen Sachwalterin des Seins zu machen. Das unterscheidet Heidegger fundamental von Nietzsche: in dessen Werk wird Historie gerade zum Hauptmittel des Denkens. Es wird historisches Philosophieren gefordert und genealogisch umgesetzt. Und zu allererst davon betroffen ist die Philosophie mit ihrem auratischen Selbstverständnis selbst, mit ihrem Seinsverkündigungsanspruch. Historisierung impliziert Ironisierung, wesentlich auch Selbstironisierung. [...] Heidegger wirkt in seinem Ernst so erholsam eindeutig, während bei Nietzsche die Vieldeutigkeit, die Irreduzibilität der Wirklichkeit auf Schritt und Tritt begegnen, die jede Reduktion auf ein oder das Sein torpedieren, Historisches Philosophieren erweist sich als radikalisiertes Kontingenzbewusstsein, das Raum schafft für neue Selbstentwürfe des Philosophierens.¹²⁷

Mit dem Bewusstsein, dass auch unsere Wahl der Vieldeutigkeit seiner Philosophie nicht gerecht werden kann, wollen wir jedoch nun unsere Aufmerksamkeit auf den mittleren Nietzsche richten, insbesondere auf das seit *Menschliches, Allzumenschliches* von ihm betriebene historische Philosophieren. Von diesem „Pferd“ versprechen wir uns Aufschluss über die Entwicklungen im Geschichtsdenken von Foucault und Blumenberg.

¹²⁷ Sommer, Andreas Urs, *Nietzsche als Drehscheibe in »die« Moderne? Heideggers Nietzsche in den Schwarzen Heften und die Rolle des Philosophen*, in: in: Gander, Hans-Helmuth; Striet, Magnus, *Heideggers Weg in die Moderne*, S. 94.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

4: Der geschichtliche Spielraum des Menschen.

Um Blumenbergs und Foucaults Ausgang von dem allmählich anerkannten Impasse zu rekonstruieren, die einige Implikationen ihrer frühen Geschichtsmodellen darstellten, lassen wir zunächst unsere Berufshistoriker zu Wort kommen. Ulrich Brieler und Kurt Flasch haben nämlich in Bezug auf die von uns bisher berücksichtigten Phasen im Denken Foucaults und Blumenbergs eine ähnliche Bilanz gezogen. Für Brieler ist:

Die Ordnung der Dinge eine so ausschließliche Polemik gegen die humanistischen Subjektphilosophien, daß sie ihren eigentlichen Trumpf, die Historizität des Humanen zu entwickeln, nicht ausspielt, und die Endlichkeit des konkreten Menschen lediglich zu Denunziation jeder transzendentalen Begründungsleistung durch den Menschen instrumentalisiert.¹

Flasch sieht hingegen mit Blick auf eine im Umfeld der Habilitationsschrift gehörende Arbeit, wie diese „nichts anderes zum Inhalt [hat], als die »Geschichtlichkeit, Faktizität usw.« gegen Descartes und die Methode als Signatur der Neuzeit auszuspielen“.² Die Auseinandersetzung mit dem Problem der Geschichte erforderte jedoch etwas mehr als eine pauschale Verdammung des gegenwärtigen, sich um den Menschen drehenden Wirklichkeitsbezugs. Der Begriff eines sich der Geschichte bemächtigenden Menschen im Selbstverständnis der Moderne war zweifellos zu kritisieren, die von Foucault und Blumenberg vorgenommene radikale Einschränkung der menschlichen Freiheit brachte allerdings auch nicht weiter: bei dem französischen Autor lief sie etwa in Polemik gegen die instrumentelle Auffassung der Sprache auf das Erspähen angeblicher Anzeichen „eines sich kaum ankündigenden Tages in der Tiefe des Himmels [hinaus], in dem wir aber bereits vermuten, daß das Denken -jenes Denken, das seit Jahrtausenden spricht, ohne zu wissen, was sprechen heißt oder daß es überhaupt spricht – sich in seiner Ganzheit erfasst und sich erneut in der Helle des Seins beleuchtet“.³ Blumenberg hingegen sprach zwar am Ende der Habilitationsschrift Klartext und kritisierte die Begrenzung der menschlichen Freiheit seinsgeschichtlicher Prägung als „Unterwerfung“, dies aber wirklich nur in den allerletzten Seiten einer alles in allem Heidegger verhafteten Untersuchung. Zudem müssen wir nicht vergessen, dass er die Möglichkeit einer solchen Unterwerfung bereits 1946 im Text *Atommal* und noch in seiner Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen deutschen Literatur als glaubwürdige Weltbeziehung, „im Gegensatz zum Pathos der

¹Brieler, Ulrich, *Die Unerbittlichkeit der Historizität*, S. 158-159.

²Flasch, Kurt, *Hans Blumenberg*, S. 280.

³Foucault, Michel, *Die Ordnung der Dinge*, S. 371.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Aufklärung“ erwägt hatte.⁴ Nach 1950 folgte Blumenberg allerdings dem ersten der in *Atommal* dargelegten Ansätze immer entschiedener und hörte allmählich auf, „die Geschichte als ein unableitbares, in sich letztes Geschehen“ zu betrachten, an der jeder Versuch, sie „nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung, Bedingung und Folge aufzulösen und zu erklären“, scheitern müsste.⁵ Man könnte sagen, dass er sich nun diese 1946 angesichts des hereinbrechenden atomaren Zeitalters aufgeworfene Frage erneut stellte: „Kann das »Menschliche« über Verhalten und Handeln in unserer Gegenwart seine vollgewichtete normative Geltung behaupten oder neu gewinnen“?⁶ In den 50er Jahren ringt Blumenberg bei seinen Antwortversuchen mit dem Problem der Wissenschaft und der Technik, bleibt zunächst ihnen gegenüber kritisch, meint aber, dass vor allem eines nötig sei, damit man den ihnen innewohnenden Ausschließlichkeitsanspruch im Horizont der menschlichen Erfahrung abwehren kann: die Befreiung aus der „Gefangenschaft des modernen Menschen in schematischen Geschichtsvorstellungen“, d.h. aus der „Ideologie geschichtlicher »Trends«“, die „keine echte Freiheit menschlicher Entscheidungen mehr“ zulässt, „sondern nur noch das Rechnen mit,, die Spekulation auf das Unausbleibliche“.⁷ Stehen diese Sätze nicht im merkwürdigen Gegensatz mit dem, was Blumenberg über den vor jeder eigenen Entscheidung schon entschiedenen Menschen geschrieben hatte? Blumenberg geht in diesem Zeitungsartikel 1954 nicht auf die von ihm entwickelte Epochenkonzeption ein, es ist aber klar, dass er die vier Jahren vorher vertretene Auffassung zum Teil korrigiert. Die Ideologie des Trends wird nicht durch Nennung einzelner Ansätze spezifiziert, wohl aber deckt sich nicht mit der in der Habilitationsschrift angeprangerten historischen Wissenschaft: an ihr kritisiert Blumenberg nämlich, dass sie „es schöpferischer Freiheit so schwer, wenn nicht unmöglich macht, zu einer bestimmten Zeit etwas *nicht* in einer bestimmter Weise zu formulieren. Sicher hat es zu allen Zeiten so etwas wie einen »Stil« der Zeit gegeben; aber der Stil unterscheidet sich vom Schema dadurch, daß er ein »Spielraum« und nicht eine Tyrannei ist“. Man sieht, dass Blumenbergs Kritik sich eher gegen eine Auffassung der Geschichte als Geschick richtet. Blumenberg schließt diesen nicht akademischen, deshalb aber nicht minderbedeutenden Text mit einer Überlegung über die Chance des Menschen, Souverän seiner eigenen Geschichte zu werden. Er spricht von dem „Abbau seines Glaubens an den »Trend«“:⁸ Diese Forderung kann man positiv

⁴ Blumenberg, Hans, *Schriften zur Literatur*, S.

⁵ Ebda, S. 53.

⁶ Blumenberg, Hans, *Schriften zur Technik*, S. 16.

⁷ Blumenberg, Hans *Der Glaube an das »Und-so-weiter«*. *Ist die Gedankenles-Maschine unvermeidlich*, in: *Schriften zur Technik* S. 58.

⁸ Ebda, S. 59.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

wenden und sagen, dass es ihm um eine Schärfung des Blicks für den menschlichen Spielraum in der Geschichte geht. Die Aufgabe wird es nicht mehr oder nicht hauptsächlich diejenige sein, hinter allen geschichtlichen Phänomenen ihren einheitlichen geschichtlichen Grund kenntlich zu machen, sondern in der Geschichte den der Menschen zur Verfügung stehenden Handlungsspielraum aufzufinden und zu zeigen, dass dieser auch benutzt wird. Um dies in den Blick zu bekommen wird man eines feineren geschichtstheoretischen Instrumentariums als die Begrifflichkeit der ontologischen Distanz brauchen. Die erarbeiteten Begriffe wiederum sollen dezidierter als zuvor an die Quellen und Dokumenten angewendet werden, denn darin schlägt sich die Handlungsfreiheit der Menschen nieder und kann erfasst werden. Wir werden sehen, wie Blumenberg progressiv eine Methode zur Untersuchung der Logik des geschichtlichen Wandels entwickelt, die er nicht mehr in Opposition zum Historismus sieht, ja wofür er im Gegenteil die Bezeichnung „Historismus“ selbst in Anspruch nimmt. Diese Methode wird in der *Legitimität der Neuzeit* 1966 ihre volle Reife erreichen. Im selben Jahr unternimmt Foucault seinen radikalen Versuch der Subjektstreichung aus der Geschichtsbetrachtung. Bald darauf macht er sich jedoch auf den Weg einer „selbstkritischen Reflexion der Schwachpunkte seines archäologischen Projekts“.⁹ Dieser Weg, der sein Ende nicht mit der wichtigen Etappe der *Archäologie des Wissens*, sondern 1984 mit dem frühzeitigen Tod des französischen Autors finden wird, wird ihn zu einer Wiederentdeckung des Subjekts führen und kann wie für Blumenberg als derjenige einer „Wiederaufnahme des Historismus“ gelesen werden.¹⁰ Nun gerade diese Formel wird bezeichnenderweise auch von Gianni Vattimo zur Beschreibung der Denkentwicklung Nietzsches nach 1874 eingesetzt. Damit meint der italienische Philosoph, Nietzsche habe

nach und nach die antihistoristischen Thesen der *Unzeitgemäßen Betrachtung* über die Historie zurückgenommen [...]. Möglicherweise ging er dabei so weit, daß die Behauptung in einem seiner verwirrten Briefe (aus Turin vom 6. oder 5. Januar 1889), »daß im Grund jeder Name in der Geschichte

⁹ Brieler, Ulrich, *Die Unerbittlichkeit der Historizität*, S. 180.

¹⁰ Brieler rekapituliert im letzten Kapitel seiner Studie den Weg Foucaults mit der Formel „Lob des Historismus“. Wir glauben, dass diese Bezeichnung auch für Nietzsche und Blumenberg gelten kann, obwohl mit der Präzisierung, dass sie für alle drei nicht im Sinne einer Adhäsion zu der früheren kritisierten historischen Wissenschaft verstanden werden soll. Die negativen Seiten derselben könnte man im Sinne aller drei unter den Begriff des „Historizismus“ bringen. Nietzsches Rehabilitierung des historischen Sinnes, Blumenbergs geänderte Einstellung zum Historismus und die Tatsache, dass Foucaults Denkweg wirklich mit diesem Titel auf den Punkt gebracht werden kann, deuten daraufhin, dass die drei Autoren nun auch die historische Wissenschaft mit anderen Augen sehen.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

ich bin«, als logischer Schluß auf dem Weg zur Wiederaufnahme jenes Historismus interpretiert werden kann, der 1874 zum Ziel seiner Polemik wurde.¹¹

Mit dieser Wiederaufnahme geht eine neue Bewertung des in der *Geburt der Tragödie* hart angegriffenen wissenschaftlichen Selbstverständnisses des modernen Menschen einher, auf die wir im zweiten Kapitel hingewiesen haben und die für den sogenannten aufklärerischen Nietzsche bezeichnend ist. Gerade diese Koppelung von Vertiefung der geschichtlichen Reflexion und zunehmend positiver Sicht auf die Wissenschaft charakterisiert Blumenbergs Weg von der Kritik zur Verteidigung der Moderne, und es ist nicht von ungefähr, dass es sich in seinem Nachlass Texte finden, in denen Blumenberg Nietzsche einen tiefen Einblick in die Logik des geschichtlichen Wandels zuschreibt. Indem er Nietzsches in den Aphorismen der *Zeit von Menschliches, Allzumenschliches* enthaltene Überlegungen aufgreift und weiterführt, kommt Blumenberg zu ähnlichen Einsichten in Bezug auf Fragen des epochalen Wandels und insbesondere der geschichtlichen Position der Aufklärung. Bei beiden zeichnet sich eine deutliche Stellungnahme für die Aufklärung und die moderne Wissenschaft ab, wobei Nietzsche und Blumenberg allerdings zugleich auf die Notwendigkeit eines hohen Bewusstseinsgrads der geschichtlichen Voraussetzungen der Aufklärung insistieren. Mit Bezug auf die Phase ihres Denkens, die wir nun berücksichtigen wollen, lässt sich zudem beobachten, wie sich bei Nietzsche und Blumenberg eine ähnliche Dynamik zwischen Wissenschaft und Geschichte abspielt. Mit anderen Worten, beiden Autoren geht es nicht nur darum, die Genese des wissenschaftlichen Selbstverständnisses des modernen Menschen zu rekonstruieren: Durch ihre Genealogien haben sie vielmehr die Absicht, zum einen zugunsten dieses Selbstverständnisses selbst zu arbeiten, während sie zum anderen zugleich auch die problematischen Züge der Wissenschaft sichtbar machen und auf mögliche Korrekturen deuten wollen. Diese positive Einstellung zu einer geschichtlich geläuterten modernen Rationalität entspricht im Wesentlichen derjenigen des späten Foucaults, wie sie in einigen seiner letzten Schriften zum Ausdruck kommt. Im auffallenden Unterschied zu *Wahnsinn und Gesellschaft* und zur *Ordnung der Dinge* bekennt sich der französische Autor zu einer mit der Aufklärung gleichgesetzten „Haltung der Modernität“. Eine wichtige Rolle wird bei dieser Reorientierung nicht zufällig Foucaults Rezeption des mittleren Nietzsches spielen, was darauf hindeutet, dass auch er definitiv die Suggestion des Tragischen hinter sich lässt. Das heißt nicht, dass er seine Kritik des modernen Anspruchs auf Kontrolle über die

¹¹ Vattimo, Gianni, *Nietzsche: eine Einführung*, Stuttgart 1992, S. 23.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Wirklichkeit zurücknimmt: eine solche Kritik wird mit der Einbeziehung der Machtverhältnisse ja vielleicht noch schärfer als zuvor, indem sie sich als Biomachtkritik präzisiert. Die Schärfung des geschichtlichen Blicks führt aber Foucault dazu, die Moderne nicht mehr in ihrer Totalität abzulehnen, denn sie gestattet ihm, neben der verkehrten Seiten der Moderne auch ihre positiven Aspekte zu entdecken. Dieser größere Wille bzw. Fähigkeit zur Differenzierung kann exemplarisch anhand Foucaults sich wandelnder Einschätzung der geschichtlichen Diskurse der Moderne erfasst werden.

Wir werden nun versuchen, die sich bei allen drei Autoren verschränkenden Wege von der Ablehnung zur Inanspruchnahme des Historismus und von Kritik zum Bekenntnis zur Moderne zu rekonstruieren. Und da wir das vorige Kapitel mit dem ins Auge springenden Defizit der frühen Geschichtsmodelle von Blumenberg und Foucault bezüglich der Berücksichtigung der menschlichen Freiheit in der Geschichte abgeschlossen haben, beginnen wir mit diesem Thema und schauen wir uns an, wie beide Autoren in dieser Hinsicht ihre Modelle agiler gemacht haben.

4.1: Nietzsche: Gehorsam, Stil, Freiheit.

Was das Thema der menschlichen Freiheit in der Geschichte angeht, bietet Nietzsche, wie Sommer sagt, viel zu beißen. Mit Ausnahme der *Geburt der Tragödie* – wo dieser Aspekt von der Suche nach einer ursprünglichen Dimension der menschlichen Erfahrung gehemmt wird, zumal ein wesentlicher Zug derselben in dem Ausgeliefertsein des Menschen an der Wirklichkeit erblickt wird – hat Nietzsche bereits in der *Historienschrift* den dem Menschen zur Verfügung stehenden Spielraum zur Selbst- und Weltgestaltung deutlich vor Augen. Das ist eine Konsequenz seiner Einsicht in die Gewordenheit des Menschen, die gleichsam den Auftakt von *Menschliches, Allzumenschliches* markiert. Im ersten Aphorismus ruft Nietzsche als „allerjüngste aller philosophischen Methoden“ eine „historische Philosophie“ auf den Plan, „welche gar nicht mehr getrennt von der Naturwissenschaft zu denken“ ist.¹² Diese Stelle würde ausreichen um zu zeigen, dass Nietzsche sein Programm im Vergleich zur *Tragödienschrift* und, was die Wissenschaft angeht, auch zur zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung wesentlich reorganisiert. Das wird von dem zweiten Aphorismus bestätigt, der den Philosophen als „Erbfehler“ den Mangel an jenem „historischen Sinn“ vorwirft, den Nietzsche noch 1874 als Fluch der modernen Kultur angesehen hatte. Diese Philosophen wollten nicht lernen, dass

¹² Nietzsche, Friedrich, *Menschliches, Allzumenschliches I*, KSA § 1

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, *Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo* (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

der Mensch geworden ist, dass auch das Erkenntnisvermögen geworden ist; während Einige von ihnen sogar die ganze Welt aus diesem Erkenntnisvermögen sich herausspinnen lassen. — Nun ist alles *Wesentliche* der menschlichen Entwicklung in Urzeiten vor sich gegangen, lange vor jenen vier tausend Jahren, die wir ungefähr kennen; in diesen mag sich der Mensch nicht viel mehr verändert haben. Da sieht aber der Philosoph „Instincte“ am gegenwärtigen Menschen und nimmt an, dass diese zu den unveränderlichen Thatsachen des Menschen gehören und insofern einen Schlüssel zum Verständniss der Welt überhaupt abgeben können; die ganze Teleologie ist darauf gebaut, dass man vom Menschen der letzten vier Jahrtausende als von einem *ewigen* redet, zu welchem hin alle Dinge in der Welt von ihrem Anbeginne eine natürliche Richtung haben. Alles aber ist geworden; es giebt *keine ewigen Thatsachen*: sowie es keine absoluten Wahrheiten giebt. — Demnach ist das *historische Philosophiren* von jetzt ab nöthig und mit ihm die Tugend der Bescheidung.¹³

Diese letzte Feststellung bildet die Grundlage von Nietzsches Texten der mittleren Schaffensperiode. Aus ihr entwickelt er, verstreut über seinen Aphorismen, eine anthropologisch fundierte Auffassung der Logik des geschichtlichen Wandels, wobei seine Überlegungen in der Tat bisweilen auf die tierische Vorgeschichte des Menschen zurückgehen. Bei solcher Auffassung ist zudem neben der Betrachtung von einzelnen epochalen Formationen (wie das Altertum, das Christentum, die Renaissance, die Aufklärung usw.) als Phasen der kulturellen Entwicklung, eine große Aufmerksamkeit für die individuelle Ebene des geschichtlichen und kulturellen Wandels wesentlich. Diesbezüglich spricht Nietzsche in einem Aphorismus aus *Menschliches, Allzumenschliches* von „Mikrokosmos und Makrokosmos der Cultur“.¹⁴ Demnach können auch die Aphorismen, in denen Nietzsche in erster Person redet, als eine Variierung des Themas gelesen werden: Nietzsche geht es um eine historische Arbeit zugleich am eigenen und epochalen Selbstverständnis. Im Folgenden wollen wir uns auf die Aphorismen konzentrieren, in denen Nietzsche geschichtliche Szenarien der Gestaltung des Welt- und Selbstverständnisses darstellt. Darin zeigt sich, dass er wie Foucault und Blumenberg die Epochen als kohärente Zusammenhänge mit stringentem Charakter ernst nimmt, zugleich aber immer einen Spielraum für die menschliche Gestaltungsfreiheit im jeweiligen vorgegebenen Rahmen vorsieht.

¹³ Ebda, § 2.

¹⁴ Ebda, § 276.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Was Heidegger und mit ihm der erste Blumenberg beanspruchen aber nicht wirklich einlösen können, nämlich die menschliche Freiheit von Ideen wie „Geschick“ oder „Entschiedenheit“ doch nicht als vernichtet wissen zu wollen, scheint Nietzsche zu gelingen, der in seiner Geschichtsbetrachtung die Berücksichtigung starker, einer Zeit ihr Gepräge gebender Elemente mit derjenigen von widerstrebenden Tendenzen und somit der individuellen Freiheit zusammenhalten kann. Die Beteuerung Blumenbergs, seine Rede von der „Geschickhaftigkeit der Geschichte“ sei nicht mit „Gedanken des Schicksals als »Fatum«, als Beraubung jeder Möglichkeit im Verhängnis des je einzig Möglichen“ zu verwechseln, die wie gesehen in der Habilitationsschrift vielleicht gegen einige Folgen der Seinsgeschichte gemünzt war, ist nicht überzeugender als folgende Stelle des Technikaufsatzes Heideggers, wo dieser mögliche Einsprüche gegen seine Geschichtsauffassung vorzubeugen versucht:

Immer durchwaltet den Menschen das Geschick der Entbergung. Aber es ist nie das Verhängnis eines Zwanges. Denn der Mensch wird gerade erst frei, insofern er in den Bereich des Geschickes gehört und so ein Hörender wird, nicht aber ein Höriger. Das Wesen der Freiheit ist ursprünglich nicht dem Willen oder gar nur der Kausalität des menschlichen Wollens zugeordnet. Die Freiheit verwaltet das Freie im Sinne des Gelichteten, d.h. des Entborgenen. Das Geschehnis des Entbergens, d. h. der Wahrheit, ist es, zu dem die Freiheit in der nächsten und innigsten Verwandtschaft steht. Alles Entbergen gehört in ein Bergen und Verbergen. Verborgenen aber ist und immer sich verbergend das Befreiende, das Geheimnis. Alles Entbergen kommt aus dem Freien, geht ins Freie und bringt ins Freie. Die Freiheit des Freien besteht weder in der Ungebundenheit der Willkür, noch in der Bindung durch bloße Gesetze. Die Freiheit ist das lichtend Verbergende, in dessen Lichtung jener Schleier weht, der das Wesende aller Wahrheit verhüllt und den Schleier als den verhüllenden erscheinen läßt. Die Freiheit ist der Bereich des Geschickes, das jeweils eine Entbergung auf ihren Weg bringt.¹⁵

Abgesehen von der jeweils eigenen Terminologie und dem unterschiedlichen Thema, geht es in der wiedergegebenen Stelle Heideggers um ein Problem, mit dem sich auch Nietzsche auseinandersetzt, und zwar dasjenige von epochalen Instanzen, welche die menschliche Erfahrung auf einer jeweils bestimmten und sich geschichtlich wandelnden Weise lenken. In dieser Hinsicht ist der Aphorismus 188 von *Jenseits von Gut und Böse* besonders prägnant, denn darin zeigt sich die unterschiedliche

¹⁵ Heidegger, Martin, *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, S. 26.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Herangehensweise Nietzsches an dieses Problem im Vergleich zu Heidegger.¹⁶ In diesem Text geht Nietzsche von der anarchistischen Art und Weise aus, jede Moral als „Unterwürfigkeit gegen Willkür-Gesetze“ zu brandmarken und für das zu plädieren, was bei Heidegger die Freiheit als „Ungebundenheit der Willkür“ wäre. Dagegen wendet Nietzsche ein:

dass Alles, was es von Freiheit, Feinheit, Kühnheit, Tanz und meisterlicher Sicherheit auf Erden giebt oder gegeben hat, sei es nun in dem Denken selbst, oder im Regieren, oder im Reden und Überreden, in den Künsten ebenso wie in den Sittlichkeiten, sich erst vermöge der „Tyrannei solcher Willkür-Gesetze“ entwickelt hat.

Im Unterschied zu Heidegger scheut sich Nietzsche nicht davon zu sagen, dass der Mensch zum großen Teil eben ein Höriger ist, nicht nur in einem moralischen Sinne:

Das Wesentliche, „im Himmel und auf Erden“, wie es scheint, ist, nochmals gesagt, dass lange und in Einer Richtung g e h o r c h t werde: dabei kommt und kam auf die Dauer immer Etwas heraus, dessentwillen es sich lohnt, auf Erden zu leben, zum Beispiel Tugend, Kunst, Musik, Tanz, Vernunft, Geistigkeit, — irgend etwas Verklärendes, Raffinirtes, Tolles und Göttliches.

Um das Gesagte zu veranschaulichen führt Nietzsche einige Beispiele an, etwa die mittelalterliche Disposition „Alles, was geschieht, nach einem christlichen Schema auszulegen und den christlichen Gott noch in jedem Zufalle wieder zu entdecken und zu rechtfertigen“. Noch umfassender denkt er an die Jahrtausende, in denen „die europäischen Denker nur dachten, um Etwas zu beweisen, [wobei] ihnen bereits immer feststand, was als Resultat ihres strengsten Nachdenkens herauskommen s o l l t e “.

Die Tatsache, dass der Wirklichkeitszugang des Menschen immer schon in bestimmten Bahnen gelenkt wird, stört Nietzsche überhaupt nicht, der diesen Aphorismus mit einer Adaptation Kants abschließt:

„Du sollst gehorchen, irgend wem, und auf lange: s o n s t gehst du zu Grunde und verlierst die letzte Achtung vor dir selbst“ — dies scheint mir der moralische Imperativ der Natur zu sein, welcher freilich weder „kategorisch“ ist, wie es der alte Kant von ihm verlangte (daher das „sonst“ —), noch an den

¹⁶ Siehe zu Nietzsches Konstruktion solcher Instanzen Saar, Martin *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt am Main/New York 2007, S. 137-138.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell’Uomo (curriculum Scienze dell’Uomo), Università degli Studi di Sassari

Einzelnen sich wendet (was liegt ihr am Einzelnen!), wohl aber an Völker, Rassen, Zeitalter, Stände, vor Allem aber an das ganze Thier „Mensch“, an d e n Menschen.¹⁷

Die scheinbare Missachtung des „Einzelnen“ soll nicht täuschen und an eine „Entschiedenheit“ der jeweils waltenden Organisationsprinzipien denken lassen, denn gerade im Einzelnen liegt bei Nietzsche der Schlüssel, um die Tatsache zu erklären, dass irgendwann „Völker, Rassen, Zeitalter, Stände“ sozusagen aufhören, auf einer bestimmten Weise zu gehorchen. Diese Dynamik führt Nietzsche bereits vor *Jenseits von Gut und Böse* anhand der verschiedensten Gebiete vor, wobei er zwischen ihnen oft Verbindungslinien herstellt, nach jenem sich schon in der *Geburt der Tragödie* abzeichnenden Ansatz. Die einheitliche Perspektive, um die Nietzsche sich bemüht ist allerdings keine totalisierende im Sinne Heideggers, eben weil die Metaphysik keinen Vorrang im Aufschlussgeben über das Wirklichkeitsverständnis einer Epoche hat. In *Menschliches, Allzumenschliches* schreibt Nietzsche zum Beispiel, dass aus dem Geschehen der Reformation und der Gegenreformation wichtige Impulse für die neuere deutsche Musik kamen, und fragt sich, auf ein anderes Gebiet überspringend: „wenn unsere neuere Musik die Steine bewegen könnte, würde sie diese zu einer antiken Architektur zusammensetzen? Ich zweifle sehr.“¹⁸ Denn es sind andere »Stilgesetze«, welche in den jeweiligen Epochen in mehreren Kunstfeldern »regieren«. Der Übergang von dem einen zum anderen bleibt aber nicht wie in der *Ordnung der Dinge* Foucaults unerklärlich: im Aphorismus 221 „die Revolution in der Poesie“ rekonstruiert Nietzsche, wie Lessing den strengen Regeln der französischen Dramatik eine Absage erteilte und so in Deutschland den Weg für die Durchsetzung des Naturalismus Shakespeares frei machte, bis dann Goethe das Bedürfnis empfand, sich erneut an klare Regeln im Sinne der Franzosen zu binden. Auf dieser Weise „lebte er“ einerseits „in der Kunst als in der Erinnerung an die wahre Kunst“, andererseits handelte es sich dabei nicht um eine bloße Wiederholung der Vergangenheit, denn mit seinem Aufgreifen der Tradition hat er laut Nietzsche „einen solchen Vorsprung über eine Reihe von Generationen [gewonnen], dass man im Grossen und Ganzen behaupten kann, Goethe habe noch gar nicht gewirkt und seine Zeit werde erst kommen“.¹⁹ In diesem Text sind unseres Erachtens zwei wichtige Elemente des Geschichtsverständnisses Nietzsches genannt: das eine betrifft eine in der Geschichte regelmäßig auftretende Verdrossenheit angesichts der herrschenden Zustände, das andere das Verhältnis der

¹⁷ Nietzsche, Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, § 188.

¹⁸ Nietzsche, Friedrich, *Menschliches, Allzumenschliches I*, KSA 2, § 219.

¹⁹ Ebda, § 221.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Gegenwart mit den Elementen der Tradition, deren Funktion in solchen Momenten der Unzufriedenheit mit dem Bestehenden besonders wichtig wird. Beide Aspekte erläutern zwei Aphorismen auf schöner Weise. Der erste stammt aus dem zweiten Teil von *Menschliches Allzumenschliches* und trägt den Titel „Moralität und Kunst sich erklärend“. In ihm geht Nietzsche von der griechischen Literatur aus um zu zeigen, „durch welche Kräfte der griechische Geist sich entfaltet, wie er in verschiedene Bahnen gerieth und woran er schwach wurde“. An der Literatur – aber der Diskurs wird sogleich auf die griechische Moralität und auf die Moralität überhaupt ausgeweitet – kann man beobachten, wie sie zunächst

Zwang war, erst Härte zeigte, dann allmählich milder wurde, wie endlich Lust an gewissen Handlungen, an gewissen Conventionen und Formen entstand, und daraus wieder ein Hang zur alleinigen Ausübung, zum Alleinbesitz derselben: wie die Bahn sich mit Wettbewerbenden füllt und überfüllt, wie Uebersättigung eintritt, neue Gegenstände des Kampfes und Ehrgeizes aufgesucht, veraltete in's Leben erweckt werden, wie das Schauspiel sich wiederholt und die Zuschauer des Zuschauens überhaupt müde werden, weil nun der ganze Kreis durchlaufen scheint — und dann kommt ein Stillestehen, ein Ausathmen: die Bäche verlieren sich im Sande. Es ist das Ende da, wenigstens e i n Ende.²⁰

Hier ist dieselbe Dynamik am Werk, die im Aphorismus über die Revolution in der Poesie beschrieben wird. Dort war Goethe, der sich quasi als Wortführer der wachsenden Abneigung gegen den exzessiv praktizierten Naturalismus hervortat, indem er sich stark auf die Tradition zurückbesann. Interessanterweise hatte Nietzsche in der *Geburt der Tragödie* einen ähnlichen Überdruß bei Goethe ausgemacht, damals gegen den Ausschließlichkeitsanspruch des Ideals des theoretischen Menschen gerichtet, womit Nietzsche Goethes Bewunderung für Napoleon als Menschen „der Tathen“ erklärt hatte. Der Überdruß setzte aber in dem Tragödienbuch keine Wiederaufnahme der Vergangenheit in Gang. In den Texten seiner mittleren Schaffensperiode hingegen nimmt Nietzsche die Logik des geschichtlichen Wandels und die für sie konstitutive Dialektik von Altem und Neuen genauer in den Fokus: eine solche Dialektik wird von dem Aphorismus 274 des ersten Teils von *Menschliches Allzumenschliches* illustriert, wo die Beschäftigung mit vergangenen Phasen der Kultur als »Zurückgehen«, nicht als »Zurückbleiben« verstanden wird:

Wer gegenwärtig seine Entwicklung noch aus religiösen Empfindungen heraus anhebt und vielleicht längere Zeit nachher in Metaphysik und Kunst weiterlebt, der hat sich allerdings ein gutes Stück

²⁰ Nietzsche, Friedrich, *Menschliches, Allzumenschliches II, Der Wanderer und sein Schatten, KSA 2*, § 114.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

zurückbegeben und beginnt sein Wettrennen mit anderen modernen Menschen unter ungünstigen Voraussetzungen: er verliert scheinbar Raum und Zeit. Aber dadurch, dass er sich in jenen Bereichen aufhielt, wo Gluth und Energie entfesselt werden und fortwährend Macht als vulcanischer Strom aus unversiegbarer Quelle strömt, kommt er dann, sobald er sich nur zur rechten Zeit von jenen Gebieten getrennt hat, um so schneller vorwärts, sein Fuss ist beflügelt, seine Brust hat ruhiger, länger, ausdauernder athmen gelernt. — Er hat sich nur zurückgezogen, um zu seinem Sprunge genügenden Raum zu haben: so kann selbst etwas Fürchterliches, Drohendes in diesem Rückgange liegen.²¹

Nietzsche scheint hier sozusagen dem modernen Menschen die Rückbesinnung auf zum Teil überholte Weisen der Weltdeutung zu empfehlen, weil er darin die Chance einer Erwartung der Möglichkeiten in der Wirklichkeit- und Selbstgestaltung sieht. Konkret bedeutet dies eine Aufwertung der „historischen Studien“, wie der „*Ein Ausschnitt unseres Selbst als künstlerisches Object*“ betitelte Aphorismus ausführt. Man könnte sagen, dass Nietzsche sich hier definitiv für das Nutzen derselben für das Leben ausspricht:

sie fordern uns fortwährend auf, bei Anlass eines Stückes Geschichte, eines Volkes — oder Menschenlebens uns einen ganz bestimmten Horizont von Gedanken, eine bestimmte Stärke von Empfindungen, das Vorwalten dieser, das Zurücktreten jener vorzustellen. Darin, dass man solche Gedanken- und Gefühlssysteme aus gegebenen Anlässen schnell reconstruieren kann, wie den Eindruck eines Tempels aus einigen zufällig stehen gebliebenen Säulen und Mauerresten, besteht der historische Sinn. Das nächste Ergebniss desselben ist, dass wir unsere Mitmenschen als ganz bestimmte solche Systeme und Vertreter verschiedener Culturen verstehen, das heisst als nothwendig, aber als veränderlich. Und wiederum, dass wir in unserer eigenen Entwicklung Stücke heraustrennen und selbständig hinstellen können.²²

Aus diesem Text tritt hervor, wie Nietzsche sowohl das epochale als auch das individuelle Selbstverständnis als einen kohärenten Kontext versteht, der den in ihm auffindbaren Elementen ihren Sinn verleiht. In dieser Hinsicht besteht in seiner Auffassung eine gewisse Entsprechung mit Blumenbergs Betonung der „Sinneinheit einer Epoche“ als „eine Art Präformation ihrer Elemente“. Demnach spricht Nietzsche von den Menschen als notwendigen Systemen. Er insistiert jedoch zugleich auf der aktiven Veränderbarkeit von solchen Systemen, einem in der Habilitationsschrift Blumenbergs sowie in der *Ordnung der Dinge* Foucaults völlig fehlender Aspekt. Wesentlich ist für

²¹ Nietzsche, Friedrich, *Menschliches, Allzumenschliches I, KSA 2*, § 273.

²² Ebda, § 274.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Nietzsche den Umgang des Menschen mit den aus der Vergangenheit kommenden »Stücken«, während für Blumenberg und Foucault die Valenz der einzelnen Elemente von einer überindividuellen und geheimnisvollen Entität bestimmt wird, die sich zwar verändert, dies aber abrupt und unerklärlich, ja über den Köpfen der Menschen tut. Der aktive Umgang mit den geschichtlichen Elementen ist für Nietzsche übrigens kein Vorrecht der modernen Menschen, obwohl der historische Sinn ihn bewusster macht und seinen Spielraum erheblich erweitert. Er entspricht jener plastischen Kraft, die Nietzsche in der *Geburt der Tragödie* am Umgang der antiken Tragiker mit dem griechischen Mythenbestand präfiguriert und dann in der *Historienschrift* mit dem delphischen Imperativ „Erkenne dich selbst“ in Verbindung setzt. Nun entdeckt sich ihm, dass die Kraft, die Vergangenheit neu zu deuten, in der Geschichte viel präsenter ist als zuvor angenommen: davon gibt Nietzsche in einer Reihe von Aphorismen, die im ersten Buch von *Morgenröthe* der Geschichte des Christentums gewidmet sind, eine prägnante Darstellung. Er geht dabei von den Anfängen des Christentums als kleine jüdische Sekte aus, bis hin zu seiner Etablierung als Weltreligion. In „Die christliche Rache an Rom“ geht es auch um eine Übersättigung, die sich diesmal allerdings nicht gegen einen bestimmten Kunststil wendet, sondern gerade gegen eine ganze Zivilisation. Das gleichsam von Rom entworfene und durchgesetzte Verständnis der Welt wird von Nietzsche in seinem Unterschied zu dem gegenwärtigen mit der Gegenüberstellung zwischen dem „Hintergedanken des »aere perennius«“ und der modernen „Melancholie der Ruinen“ veranschaulicht. Das macht für den gegenwärtigen Menschen schwierig, „jene ganz andersartige Melancholie der ewigen Bauten“ zu verstehen, die die den Römern unterworfenen Völkern mehr und mehr ergriffen hatte. Nietzsche beschreibt diesen Zustand als eine an „Verzweiflung grenzende Müdigkeit, gegen das tödtende Bewusstsein, dass alle Gedanken- und Herzensgänge nunmehr ohne Hoffnung seien, dass überall die grosse Spinne sitze, dass sie unerbittlich alles Blut trinken werde, wo es auch noch quelle“. Das Bild von Rom als einer großen Spinne illustriert in anschaulicher Weise die Aneignung nicht nur materieller, sondern auch kultureller Elemente der in ihrem Machtbereich stehenden Völkern, die Rom so ausschließlich in ihrem Sinn funktionalisierte, dass sie eine Reaktion hervorrufen sollte. Das Christentum nahm sich seine Rache gegen Rom, indem es dem, was man den Grundgedanken der römischen Kultur nennen könnte, den seiner eigenen Ewigkeit, den Glauben an das baldige Ende der Welt entgegenstellte:

man rächte sich an ihm, indem man wieder eine Zukunft vor sich stellte — Rom hatte Alles zu s e i n e r Vorgeschichte und Gegenwart zu machen gewusst — und eine Zukunft, in Vergleich zu

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

welcher Rom nicht mehr als das Wichtigste erschien; man rächte sich an ihm, indem man vom letzten G e r i c h t träumte, — und der gekreuzigte Jude als Symbol des Heils war der tiefste Spott auf die prachtvollen römischen Prätores in der Provinz, denn nun erschienen sie als die Symbole des Unheils und der zum Untergange reifen „Welt“.²³

Freilich konnte das neue Wirklichkeitsverständnis nicht ohne weiteres mit dem alten brechen, Nietzsche glaubt nicht, dass in der Geschichte reinen Tisch gemacht werden kann, während Blumenberg und Foucault mit ihren frühen Geschichtsmodellen dies bisweilen suggerieren. In der sich formierenden Kirche sieht er eine Institution, welche um sich in der hellenistischen Welt zu behaupten, mit konkurrierenden Sinnesangeboten zu kämpfen hatte. Um den Sieg zu erlangen musste sie einerseits „einen guten Teil des jüdischen Ballastes“ los werden, andererseits hatte sie auf Vorstellungen verschiedener Provenienz zu greifen, und diese im eigenen Sinn umzudeuten. Ersteres geschah mit Paulus, der für Nietzsche „der erste Christ“ und gar „der Erfinder der Christlichkeit“ gewesen ist: An der unmöglichen Erfüllung des jüdischen Gesetzes leidend, fand Paulus in Christus und in seinem Kreuzestod den Mittel, um dieses zu vernichten, indem er Christus' Worte „Warum verfolgst du mich?“ als Beweis der Unvernünftigkeit der Unterwerfung unter das Gesetz interpretierte. Damit traf Paulus eine folgenreiche Entscheidung für das Christentum, das dadurch „unter die Heiden ging und gehen konnte“.²⁴ Die Missionsfähigkeit der Kirche erklärt Nietzsche auch mit ihrem „groben Intellect“: Er beschreibt sie als „Enzyklopädie von vorzeitlichen Kulturen und Anschauungen der verschiedensten Abkunft“. Die Eigenschaft, „mit jeder Kost fürlieb zu nehmen“, sagt er, kann wohl verächtlich sein, die Kraft, „das Verschiedenste in einander wachsen zu lassen“ ist ohnehin zu bewundern, verdankt ihr doch das Christentum seine ungeheure Popularität.²⁵ Als Paradebeispiel für die Fähigkeit des Christentums, sich fremde Vorstellungen anzueignen und ihnen seinen Sinn zu unterschieben, führt Nietzsche den Rückgriff auf den Gedanken der Höllenstrafen an. Der „Das »Nach dem Tode«“ betitelte Aphorismus lässt die Geschichte der Vorstellung der „unterirdischen Schrecknisse“ von Epikur bis zur modernen Wissenschaft Revue passieren. Eine solche Vorstellung ist weder christlichen noch jüdischen Ursprungs, sondern war im römischen Reich sehr verbreitet, darüber „haben die zahlreichen geheimen Kulte mit besonderem Wohlgefallen gebrütet, als über dem fruchtbarsten Ei ihrer Macht“. Um den Sieg über diese Kulte davonzutragen,

²³ Nietzsche, Friedrich, *Morgenröthe*, KSA 3, § 71.

²⁴ Ebda, § 68.

²⁵ Ebda, § 70.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

machte das Christentum Epikurs „Triumph“ rückgängig: während dieser geglaubt hatte, „für seines Gleichen nichts Größeres tun [zu können]“ als den Glauben an die unterirdischen Schrecknisse auszurotten, nahm ihn das Christentum „in seinen besonderen Schutz“, und, so fährt Nietzsche fort, es „tat klug daran!“. Denn durch ihn gelang es ihm – dem ursprünglich „der Gedanke an ewige Qualen ganz fern [lag]“, weil die ersten Christen "vom Tode" erlöst zu sein [glaubten] und von Tag zu Tage eine Verwandlung und nicht mehr ein Sterben [erwarteten]“ – sich gegen konkurrierende Lehren zu behaupten.²⁶

Man soll diese Ausführungen Nietzsches über das frühe Christentum nicht unterschätzen, denn gerade in Bezug auf die Formel „Gott am Kreuze“ und auf die von ihr in Gang gesetzte Reorganisierung der abendländischen Kultur wird Nietzsche in *Jenseits vom Gut und Böse* den Begriff der Umwertung einführen.²⁷ 1886 wird seine Sicht auf die christliche „Umwerthung aller antiken Werte“ kritischer ausfallen als in *Morgenröthe*. In den Werken seiner mittleren Schaffensperiode verfolgt Nietzsche seinerseits noch nicht das Projekt einer Umwertung des christlichen Wertsystems, seine Herangehensweise an das Problem der Geschichte und des geschichtlichen Wandels hat jedoch bereits die praktische Valenz einer aktiven Gestaltung des Selbst, die im Entwurf des Freigeistes zutage tritt. Wir werden im letzten Teil dieser Arbeit darauf eingehen und zeigen, dass dafür es keiner epochalen Umwertung aller Werte braucht, denn der Freigeist versteht sich als moderne Lebensform. Vorerst, um unsere Darstellung von Nietzsches Auffassung einer geschichtlich situierten Freiheit abzuschließen, ziehen wir zwei Aphorismen der *Fröhlichen Wissenschaft* in Betracht, in denen er zunächst auf die Notwendigkeit für das Individuum insistiert, „seinem Charakter »Stil« zu geben“. Im Aphorismus 290 hält Nietzsche zu diesem Zweck einen Überblick über das, was die eigene „Natur an Kräften und Schwächen bietet“, für erforderlich, sowie „Uebung und tägliche Arbeit“. Demjenigen, der das aus seinem Selbst bestehende Werk vollendet, „offenbart sich, wie es der Zwang des selben Geschmacks war, der im Grossen und Kleinen herrschte und bildete“, wobei dieser Zwang

²⁶ Ebda, § 72. Zu diesem Aphorismus und anderen Textstellen Nietzsches über das Frühchristentum und die Verbreitung der neuen Religion in der heidnischen Umwelt siehe: Orsucci, Andrea, *Orient-Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*, Berlin-New York 1996, insbesondere S. 281 u.f., wo die Anlehnungen Nietzsches an den Ausführungen des Historikers William Edward Hartpole Lecky in Bezug auf dieses Thema nachgewiesen werden. Dadurch sah sich Nietzsche in seiner „Anschauung bestätigt, daß das Wesentliche im Entstehungsprozeß des Christentums gerade in dessen Bereitschaft gelegen habe, bestimmte Elemente der antiken Geisteshaltung nicht nur zu dulden, sondern sogar zu fördern“ (Ebda, S. 291).

²⁷ Siehe dazu: Andreas Urs Sommer, *Umwerthung der Werthe* in: Henning Ottman (Hrsg.), *Nietzsche-Handbuch*, SS. 345-346.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

als „Gebundenheit und Vollendung unter dem eigenen Gesetz“ begriffen wird.²⁸ Auch auf einer individuellen Ebene geht jedoch die Einsicht in die Notwendigkeit eines ordnenden Prinzips nicht auf Kosten der Freiheit: Im Aphorismus 295 bekräftigt Nietzsche zwar in erster Person: „Das Unerträglichste freilich, das eigentliche Fürchterliche, wäre mir ein Leben ganz ohne Gewohnheiten, ein Leben, das fortwährend die Improvisation verlangt: - diess wäre meine Verbannung und meine Sibirien“. Er behauptet aber zugleich, „die kurzen Gewohnheiten“ zu lieben, denn sie sind „das unschätzbare Mittel, viele Sachen und Zustände kennen zu lernen und hinab bis auf den Grund ihrer Süßen und Bitterkeiten“. Dagegen vergleicht Nietzsche „die dauernden Gewohnheiten“ mit einem „Tyrann“, und sagt, auch gar „eine einmalige Art Gesundheit“ sei ihm verhasst.²⁹

4.2: Blumenberg: Wer macht die Geschichte?

Blumenbergs Ringen um eine Geschichtskonzeption, die nicht auf eine „Unterwerfung“ im Sinne der Seinsgeschichte Heideggers hinauslaufen, sondern den Handlungsspielraum des Menschen zu beachten erlauben sollte, lässt sich an verschiedenen thematischen Feldern beobachten an denen er sich in den 50er und 60er Jahren abarbeitet. Erstens an seiner Auseinandersetzung mit den Themen der Metapher und der Wirklichkeit, die die Rede von einer Ursprünglichkeit bzw. Inständigkeit auflösen und die Epochenkonzeption auflockern. Zweitens an der Reihenfolge seiner Aufsätze zur Technik, wo methodologische Arbeit und intensiver werdende Beschäftigung mit den Quellen Hand in Hand gehen. Drittens in einigen rezeptions- und wissenschaftsgeschichtlichen Untersuchungen, worin sich zeigt, dass Blumenberg sich selbst als Historiker im vollen Sinn zu begreifen lernt. Wir erheben nicht den Anspruch, diese Themen auszuschöpfen, sondern werden uns darauf beschränken, aus ihnen eine Art geschichtstheoretischen Destillats abzugewinnen.

Die erste metaphorologische Studie Blumenbergs ist dem „Licht als Metapher der Wahrheit“ gewidmet. Er hatte sich mit der Lichtthematik bereits in einigen Seiten seiner Dissertation beschäftigt, um die Formel der „erleuchteten Existenz“ zu konturieren, mit der er die christliche Wirklichkeitserfahrung charakterisieren wollte. Die Ursprünglichkeit derselben hatte er darin erblickt, dass der christliche Mensch „sich im schöpferischen Entwurf Gottes in seine Nichtigkeit

²⁸ Nietzsche, Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, § 290.

²⁹ Ebda, § 295.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

geworfen und ihr überantwortet“ weiß, und diesen nicht befragbaren göttlichen Entwurf als den immer waltenden unverfügbaren Grund der Existenz mitsamt ihrer theoretischen und begrifflichen Selbstausslegung präsent hält. Sowohl in der Dissertation als auch in der Habilitationsschrift schwingt in der Unterscheidung zwischen einer ursprünglichen und einer derivativen Ebene (eine Unterscheidung, die in der *Ontologischen Distanz* als Abhebung des epochalen Grundes von den in einer Epoche auffindbaren Elementen variiert wird) eine gewisse Geringschätzung der oberflächigen Stufe und des sich an sie wendenden Interesses mit. Es ist daher umso mehr überraschend, dass Blumenberg sein Projekt der Metaphorologie, dem es um das „Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung“³⁰ geht, der Begriffsgeschichte zu Diensten stellt.³¹ Das hat mit dem theoretischen Status der Metapher zu tun, der nun zu klären ist. Auf dem ersten Blick scheint sie als vorbegriffliche Dimension nämlich ziemlich nah an der von Blumenberg beschworenen Einheit des Sinnes einer Epoche zu sein. Bei näherem Hinsehen erweist sich jedoch, dass sie sich in der Tat zwischen die zwei genannten Ebene einschaltet, sodass die Kristallisation dieses Forschungsfeld zeigt, dass Blumenberg von der Fixierung auf den Ursprung wekommt. Gehen wir von seinem Text von 1957 aus, wo es in Bezug auf der „Grundmetapher“ des Lichtes als Wahrheit heißt, dass ihre „Umformungen [...] die Wandlungen des Welt- und Selbstverständnisses indizieren“. An dieser Stelle zeigt sich, wie dieses Thema in Blumenbergs Epochenkonzeption Bewegung bringt, denn die Umformung des Welt- und Selbstverständnisses entspricht nicht ganz der Metakinese des Seinsverständnisses, die in der Habilitationsschrift letztendlich auf das Ver- und Entbergungsgeschehen des Seins zurückgeführt worden war. Dann folgt ein bedeutender Satz, denn Blumenberg schreibt: „Was wir »Geschichte« in

³⁰ Blumenberg, Hans, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt am Main 2001, S. 139.

³¹ Blumenberg, Hans, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, mit einem Kommentar von Anselm Haverkamp unter Mitarbeit von Dirk Mende und Mariele Nientied, Frankfurt am Main 2013, S. 16. Zugleich präsentiert sich die Metaphorologie als Stärkung einer der Begriffsgeschichte innewohnenden antikartesianischen Tendenz. Für Blumenberg entspricht dem cartesischen Ideal einer durch die Forderung der „Klarheit und Bestimmtheit aller in Urteilen erfaßten Gegebenheiten“ zu erreichenden „Vergegenständlichung“ die „Vollendung der Terminologie, die die Präsenz und Präzision der Gegebenheit in definierten Begriffen auffängt“. Wäre dieser endgültige begriffliche Zustand erreicht, „müßte die Philosophie jedes vertretbare Interesse an der Erforschung der *Geschichte* ihrer Begriffe verlieren. Vom Ideal einer endgültigen Terminologie her gesehen, kann ja überhaupt Begriffsgeschichte nur einen kritisch-destruktiven Wert haben, eine Rolle, die im Erreichen des Zieles ausgespielt wäre: die Abtragung jener vielfältig-undurchsichtigen Traditionslast“. Obwohl also Blumenberg in den *Paradigmen* der neuzeitlichen Selbstbehauptung gegenüber durchaus positiver als in seinen ersten Arbeiten gestimmt ist, sieht er noch die Gefahr einer Einengung des menschlichen Erfahrungsraum durch das ausschließliche Herrschen einer Rationalität wissenschaftlichen Typs ein. Der wird er nun mit seiner geschichtlichen Arbeit entgegentreten, dies allerdings eher im Sinne einer Korrektur einiger neuzeitlichen Tendenzen als im demjenigen einer Denunziation einer geschichtsvergessenen Moderne, gegen die die Macht der Geschichte heraufbeschworen wird. Dieser korrektive Zug gegenüber der Wissenschaft wird auch in seiner weiteren Produktion bestehen bleiben.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

einem fundamentalen Sinn nennen, steht ja immer im Widerstreit zu der elementaren Trägheit der Zeugnismittel, in denen der gründige Wandel der Wirklichkeitsauffassung nicht nur sich manifestieren, sondern allererst sich selbst für sich zur Artikulation bringen kann“. Zwar könnten diese Zeilen auch in den Qualifikationsschriften Blumenbergs stehen, ist doch immer noch eine fundamentale Geschichte anvisiert, der die trägen Zeugnismittel sozusagen hinterherhinken, allerdings signalisiert das „allererst“ eine Verschiebung in Blumenbergs Geschichtsdenken: auch wenn sie den Schritt der Geschichte nicht halten, führt für denjenigen, der über die Geschichte Aufschluss erhalten will, kein Weg an den Quellen vorbei. Wenn Blumenberg schreibt, dass auf dem Feld der Metapher „behutsame Forschung noch reiche Bestände erheben können“ wird,³² soll man diese an sich unscheinbare Behauptung mit dem im Hinterkopf lesen, was er 1950 über die Geschichte als sich gegen jede Kausalforschung sträubendes letztes Geschehen sagte, um den Weg zu ermessen, den er seit seinen Anfängen zurückgelegt hat. Die gesuchte Fundamentalität der Geschichte wird man hier dann nicht mit Begriffen wie Faktizität, Betroffenheit und Ausgeliefertsein in Verbindung bringen, sondern mit der Absicht Blumenbergs, dem Problem des geschichtlichen Wandels auf den Grund zu gehen. Der Perspektivenwechsel tritt in den *Paradigmen für eine Metaphorologie* deutlicher hervor, wo Blumenberg den „historische[n] Wandel einer Metapher“ als vorzügliches Untersuchungsfeld der „Metakinetik geschichtlicher Sinnhorizonte und Sichtweisen, innerhalb deren Begriffe ihre Modifikationen erfahren“, darstellt und darum den Metaphern „Gesichte [...] in einem radikaleren Sinn als Begriffe“ zuschreibt.³³ Das heißt aber nicht, dass Blumenberg die genannte Metakinetik so pathetisch wie zuvor mit einer Art Wesung des Seins in Verbindung setzt, denn sie sei eher an den rekonstruierbaren Wandlungen ablesbar, die eine Metapher eingeht, indem sie z.B. „durch eine andere ersetzt bzw. vertreten oder durch eine genauere korrigiert werden kann“. ³⁴ Diese Aufmerksamkeit für das historische Detail stellt auch die Frage nach dem geschichtlichen Akteur solcher Ersetzungen, Vertretungen und Korrekturen neu. Freilich bleibt hier Blumenbergs Interesse an epochalen Gesamtstrukturen bestehen, wie man an seiner Charakterisierung der „absoluten Metaphern“ sehen kann: Darunter versteht er „die fundamentalen, tragenden Gewissheiten, Vermutungen, Wertungen, aus denen sich die Haltungen, Erwartungen, Tätigkeiten und Untätigkeiten Sehnsüchte und Enttäuschungen einer Epoche regulierten“. ³⁵ Wenn man will, bleibt in

³² Blumenberg, Hans, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt am Main 2001, S. 139

³³ Blumenberg, Hans, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, S. 16.

³⁴ Ebda.

³⁵ Ebda, S. 29.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

diesem Text ein Rest von Heideggerschen Jargon, wie z.B dort, wo Blumenberg die absoluten Metaphern in eine „untergründige Schicht des Denkens“³⁶ ansiedelt und deren Funktion darin sieht, auf „jene unbeantwortbaren Fragen [zu beantworten], die wir nicht stellen, sondern als im Daseinsgrund gestellt vorfinden“.³⁷ Zurecht sieht Flasch in dem Ausdruck »Daseinsgrund« die „Freiburger [d.h.: Heideggersche] Seite« der Metaphorologie, doch er sagt zugleich, dass Blumenberg nur „kurz das geforderte Geraune vom »Daseinsgrund« anstimmt, denn er ist zu diesem Zeitpunkt schon „zu gelehrt“.³⁸ Dieser Punkt ist wesentlich zum Verständnis von Blumenbergs Denkentwicklung; ihm geht es nicht mehr um das Sich-Stellen einem Geschick, sondern er versteht nüchtern die Metapher als einen „historische[n] Gegenstand“.³⁹ Das bedeutet, dass ihr Wandel anhand historischer Dokumente nachvollzogen und auf dieser Weise dann auch die Logik des epochalen Wandels besser ins Auge gefasst werden kann, ohne eine geheimnisvolle „Entschiedenheit“ bemühen zu müssen. Zudem bleibt Blumenberg nicht bei den *Fragen* stehen, wie es in seinen ersten Arbeiten der Fall war, wo er die Geschichte emphatisch als eine die menschlichen Leistungen infrage stellende und jedoch zu übernehmende Macht fasste – man denke an seine Lektüre des Scheiterns der Aufklärung in der *Ontologischen Distanz*. Seine Aufmerksamkeit gilt nun den Metaphern eher als *Antworten*, was darauf hinweist, dass Blumenberg die geistigen Leistungen im größeren Maß als in der Habilitationsschrift würdigt, mit denen die Menschen versuchen und es auch schaffen, sich in der Welt zurechtzufinden. Die Koexistenz alter und neuer Interessen tritt am deutlichsten in dem folgenden Satz hervor, mit dem Blumenberg die Einleitung seiner *Paradigmen* abschließt:

Die Metaphorologie sucht an die Substruktur des Denkens heranzukommen, an den Untergrund, die Nährlosung der systematischen Kristallisationen, aber sie will auch faßbar machen, mit welchem »Mut« sich der Geist in seinen Bildern selbst voraus ist und wie sich im Mut zur Vermutung seine Geschichte entwirft.⁴⁰

In der Substitution des Seins durch den Geist kommt Blumenbergs neue Beachtung der Rolle des Menschen zur Geltung. Dass er ihn in größerer Ehre als zuvor hält, zeigt sich auch an seiner Auseinandersetzung mit dem Thema der Wirklichkeit. Unter Wirklichkeitsbegriff versteht

³⁶ Ebda, S. 19.

³⁷ Ebda, S. 27.

³⁸ Flasch, Kurt, *Hans Blumenberg*, SS. 371-372.

³⁹ Blumenberg, Hans, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, S. 28.

⁴⁰ Ebda, SS. 16-17.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Blumenberg zunächst das jeder Epoche eigene Hintergrundverständnis der Welt: „Im Grunde geht es dabei um das, was einer Epoche als das Selbstverständlichste und Trivialste von der Welt erscheint und was auszusprechen ihr nicht der Mühe wert wird, was also gerade deshalb die Stufe der überlegten Formulierung kaum erreicht“.⁴¹ Dabei unterscheidet er vier historische Wirklichkeitsbegriffe, und zeigt allerdings in deren Bestimmung, dass sie sich eigentlich nicht so scharf einzelnen Epochen zuordnen lassen. Der erste der von ihm betrachteten Wirklichkeitsbegriffe, derjenige der „*Realität der momentanen Evidenz*“, setzt voraus, „daß das Wirkliche sich als solches von sich selbst her präsentiert und im Augenblick der Präsenz unwidersprechlich da ist“. Er ist zwar vor allem in der Antike bestimmend gewesen, wie Blumenberg an Platons Ideenlehre zeigt, auf ihn beruht aber „auch noch ein Denken, dem die biblischen und andere Berichte von der Erscheinung Gottes oder eines Gottes völlig unproblematisch bleiben konnten, in denen dieser Gott sich als solcher in der Erscheinung unmittelbar und momentan ausweist“. Der zweite Wirklichkeitsbegriff ist für Blumenberg hingegen dem Mittelalter und dem Anfang der Neuzeit gemeinsam, denn in seinen Koordinaten ist die Realität auf eine Garantie angewiesen, die zwischen Subjekt und Objekt vermittelt. In der Charakterisierung des Wirklichkeitsbegriffs der „*garantierten Realität*“ zeigt sich, wie Blumenberg die Unterscheidung zwischen Inständigkeit und Gegenständigkeit fallen lässt: ihm geht es nicht mehr darum, zwischen den verschiedenen Wirklichkeitsverständnissen je nach ihrer Nähe bzw. Entfernung von einem angeblichen Ursprung zu unterscheiden. Der Betroffenheit Augustinus in seiner Glaubenserfahrung wird kein besonderer ontologischen Rang zugesprochen, sondern wird es schlicht gesagt, dass die Auffassung des Descartes von „Gott als de[m] verantwortliche[n] Bürge für die Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis, diese Schema der *dritten Instanz*, des absoluten Zeugen, [...] in der ganzen Geschichte der mittelalterlichen Selbstauffassung des menschlichen Geistes seit Augustinus vorbereitet [ist]“.⁴² Und während Blumenberg in den Qualifikationsschriften aus der Perspektive eines inständigen Denkens reden wollte, deren Spuren er in der augustinischen Linie des Mittelalters zu erblicken meinte, deutet nun seine Rede von der Vorbereitung der Selbstauffassung des menschlichen Geistes darauf hin, dass er das mittelalterliche wie das antike Weltverständnis aus der Perspektive des dritten der von ihm aufgezählten Wirklichkeitsbegriffe betrachtet. Er beschreibt diesen letzten als „*Realisierung eines in sich einstimmigen Kontextes*“:

⁴¹ Blumenberg, Hans, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt am Main 2001, S. 49.

⁴² Ebda, S.51

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Dieser Wirklichkeitsbegriff unterscheidet sich von den vorhergehenden durch seinen Zeitbezug: Wirklichkeit als Evidenz weist sich je im gegenwärtigen Augenblick und seiner Gegebenheit aus, garantierte Wirklichkeit durch den Rückbezug auf die in der Einheit der Erschaffung der Welt und der Vernunft verbürgte Vermittlung, also auf einen immer schon vergangenen Grund dessen, was die Scholastik *veritas ontologica* genannt hatte; dieser dritte Wirklichkeitsbegriff nimmt *Realität als Resultat einer Realisierung*, als sukzessive sich konstituierende Verlässlichkeit, als niemals endgültig und absolut zugestandene Konsistenz, die immer noch auf jede Zukunft angewiesen ist, in der Elemente auftreten können, die die bisherige Konsistenz sprengen und das bis dahin als wirklich Anerkannte in die Irrealität verweisen könnten. [...] Wirklichkeit als sich konstituierender Kontext ist ein der immer *idealen Gesamtheit* der Subjekte zugeordneter *Grenzbegriff*, ein Bestätigungswert der in der *Intersubjektivität* sich vollziehenden Erfahrung und Weltbildung.⁴³

In der *Ontologischen Distanz* hätte Blumenberg diesen Wirklichkeitsbegriff, dessen ausdrückliche Formulierung er nicht zufällig in der Phänomenologie Husserls zu erblicken meint, als Niederschlag der Selbstverbergung der Geschichte entlarvt, jetzt sind vielmehr die Wirklichkeitsbegriffe der Vergangenheit, die sich ihrerseits als Resultat geschichtlich intersubjektiver menschlicher Leistungen erweisen. Sie sind Konstrukte, die für eine bestimmte Zeit konsistent waren und dann gesprengt wurden nach einer Dynamik, die in der Neuzeit zum Bewusstsein gekommen ist und die Blumenberg zunehmend vertiefen wird. In dem hier gesprochenen Text wird die „Realisierung eines in sich einstimmigen Kontextes“ als den Wirklichkeitsbegriff des modernen Romans aufgestellt: wir glauben, Blumenberg hätte zu seiner Illustrierung genauso gut den Aphorismus Nietzsches über die kurzen Gewohnheiten aufgreifen können.

Wenn die gerade in ihren Umrissen dargestellten Texte die von Blumenberg zu seinen Anfängen erreichte Distanz dokumentieren, lässt sich sein Weg dahin in der Schriften zur Technik bestens nachvollziehen: Wenn Blumenberg in *Das Verhältnis von Natur und Technik als philosophisches Problem* aus dem Jahr 1951 „die Signaturen der Neuzeit, Wissenschaft, Technik, Kunst und Macht“ noch „aus der Einheit ihres Ursprunges“ in einer nicht völlig zu durchleuchtenden „geschichtlichen Sinngebung des Seins“ zu erfassen sucht, zeigt schon der zwei Jahre später verfasste Text *Technik und Wahrheit* trotz seiner thesenhaften Anlage eine größere Aufmerksamkeit für die subtilen

⁴³ Ebda, S. 52. Den vierten Wirklichkeitsbegriff verbindet Blumenberg mit „der Erfahrung von *Widerstand*“ und bringt ihn auf die Formel der „*Realität als dem Subjekt nicht Gefügige*“. Auch er ist für Blumenberg ein typisch neuzeitlicher Begriff, mit ihm will der Autor möglicherweise die Erfahrung des spätmodernen Nihilismus erfassen, der wie wir gesehen haben seine Aufmerksamkeit von Anfang an galt.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Verschiebungen, die die Epochenschwelle zur Neuzeit eingeleitet haben. Wie Kurt Flasch schreibt, präzisiert hier Blumenberg die Entwicklung der „gesamte[n] Geschichte der europäischen Philosophie[,] [...] wie Heidegger sie in den *Holzwegen* vorgezeichnet hat, bemüht um Konkretisierung, besonders was Mittelalter und frühe Neuzeit angeht“.⁴⁴ Gerade wie Heidegger in *Die Zeit des Weltbildes* will er noch den „Erscheinungen, die das Zeitalter auszeichnen“, durch die Erfassung ihres einheitlichen Grundes auf die Spur kommen, diesem versucht er aber sich durch eine konkrete Arbeit an den Quellen zu nähern, die er noch in der Habilitationsschrift als „ein Fragen nach Geschichte in einem sekundären Sinne“ geschmäht hatte. So entdeckt Blumenberg allmählich, dass ein solcher Grund durchaus bewegter ist, als er früher mit Heidegger angenommen hatte: Die im Aufsatz *Nachahmung der Natur* (1957) als unumgänglich geschätzte „gründlichere Untersuchung der historischen Basis“ erlaubt ihm zu sehen, „daß aus ein und demselben metaphysischen Prinzip ganz entgegengesetzte Folgerungen gewonnen werden“⁴⁵ können, so wie in diesem Text an der von Blumenberg rekonstruierten Polemik Senecas gegen Poseidonios über das Mimesisprinzip ablesbar wird. Und diese Unterschiede sind nicht mehr als bloße Oberflächenerscheinungen zu interpretieren, denn durch sie erfolgt schrittweise der epochale Wandel. Demnach ist bei Blumenberg von einer Entschiedenheit des ontologischen Grundes nicht mehr die Rede, sowie er statt von Seinsverständnis immer öfter von Welt- und Selbstverständnis spricht. Eine Stelle aus *Ordnungsschwund und Selbstbehauptung* (1962), die man als unmittelbare Vorarbeit zur *Legitimität der Neuzeit* lesen kann, illustriert die nun gegenüber Heidegger erreichte Distanz. Das „Weltverstehen“ wird hier immer noch als „ein Inbegriff von Präsumtionen“ beschrieben „die ihrerseits den Horizont möglicher Erfahrungen bestimmen und die Vorgegebenheit dessen enthalten, was es für den Menschen mit der Wirklichkeit auf sich hat“. Blumenberg besteht aber darauf, dass das Wandel des Weltverstehens „nicht ein fataler Prozeß [ist], der den Menschen aus einem unverfügbaren Urgrund überkommt, sondern eine jeweils fällige Konsequenz von geistigen Setzungen und Formulierungen, deren Integration das Verhältnis des Menschen zur Welt fundiert“.⁴⁶ Diese Stelle besagt einfach das Gegenteil von dem, was Blumenberg in der *Ontologischen Distanz* über die Entschiedenheit des epochalen Grunds behauptet hatte. Mit der Zurückweisung des „ontologischen Apriori“ werden Blumenbergs Fragen präziser. Dies zeigt sich exemplarisch an dem von ihm ins Auge gefasste Problem, warum der die Neuzeit

⁴⁴ Flasch, Kurt, *Hans Blumenberg*, S. 274

⁴⁵ Blumenberg, Hans, *Schriften zur Technik*, S. 107.

⁴⁶ Ebda, S. 139.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

prägende technische Wille nicht schon am Ende der Antike aufgetreten sei. Für die Beantwortung einer solchen Frage will sich der inzwischen vom Fundamentalontologen zum Gelehrten gewordene Blumenberg der verschiedensten „historischen Hilfestellung[en]“ explizit bedienen. Hier ist der Briefwechsel zwischen Leibniz und Clarke, der wichtige Auskünfte über die Einzigartigkeit der Bedingungen der beginnenden Neuzeit geben kann. Unter den neuen methodologischen Prämissen und dank einer gründlichen Untersuchung der Quellen bekommen zuvor nur angedeutete Themen deutlichere Konturen. Es ist der Fall vom spätmittelalterlichen Nominalismus, dessen Rolle in der Vorbereitung der Neuzeit noch wage war und der nun einer vergleichenden Analyse mit dem Epikureismus unterzogen wird. Diese Analyse, die Blumenberg später in der *Legitimität der Neuzeit* übernehmen wird, wird anhand des von ihm früh gewonnenen Prinzips des geschichtlichen Vorrangs der Gegenwart durchgeführt. Der wesentliche Unterschied mit der Habilitationsschrift besteht darin, dass dieses Prinzip nun von jedem Bezug auf ein Geschick entkoppelt und ganz ohne Pathos zu einem methodologischen Instrument entwickelt wird, das dem Historiker vorschreibt, in der Geschichtsbetrachtung von der Perspektive der jeweiligen gegenwärtigen Akteuren auszugehen und auf die Funktion zu achten, die sie – um mit Nietzsche zu reden – den ihre Wirklichkeit bildenden »Stücken« zuschreiben. So sagt Blumenberg im Hinblick auf die formale Ähnlichkeit bestimmter Vorstellungen im Epikureismus, im Nominalismus und in der frühen Neuzeit, dass sie nach „ihren innersystematischen Funktionen“ in den jeweiligen Epochen befragt werden müssen, weil „der bloße Nachweis des Vorhandenseins oder Wiederauftretens der Quellen [nichts] erklärt. Renaissancen haben ihre genetische Logik, und nur deren Aufweisung erfüllt den Anspruch historischen Verstehens“.⁴⁷ Während sich Epikur von Vorstellungen wie jene der Pluralität der Welten zum Zweck der Beruhigung des Menschen bediente, lag „das Interesse der mittelalterlichen Scholastik am [selben] Gedanken [...] im Zuge der Systematisierung des Allmachtsprinzips“,⁴⁸ der den Menschen eben nicht zur Beruhigung, sondern zur Verzweiflung hinsichtlich seiner Erkenntnismöglichkeiten der Wirklichkeit bringen sollte, damit er sich exklusiv mit dem Problem seines Heils befassen konnte. Auch im Hinblick auf die thematische Nähe mit Nietzsches Ausführungen über das Frühchristentum, möchten wir behaupten, dass mit diesen Analysen Blumenberg sich nun doch der nietzscheanischen höchsten Kraft der Gegenwart gewachsen zeigt. Die historische Untersuchung der verschiedenen Handhabung der Elemente der Tradition in den jeweiligen Gegenwarten hat präzise den Sinn, den

⁴⁷ Ebda, S. 143.

⁴⁸ Ebda, S. 148

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Nietzsche in dem oben zitierten Aphorismus 274 von *Menschliches, Allzumenschliches* den „historischen Studien“ zuschreibt: diese lehren Kulturen und Menschen „als nothwendig, aber als veränderlich“ zu sehen. Blumenberg sieht nun ein, dass in der Geschichte „nicht von unausweichlichen Gesetzmäßigkeiten die Rede [sein kann]: Konsequenzen bieten sich an, sie werden ergriffen, aber sie vollstrecken sich nicht von selbst“.⁴⁹ Das wirkt sich natürlich, vorgehend gesagt, auch auf seine Einstellung zur Technik als prägender Kraft der Gegenwart, die sich zunehmend von derjenigen Heideggers entfernt. In diesem Sinn kann man den letzten zitierten Satz auch als implizite Ablehnung der Position Heideggers lesen, der im Feldweggespräch dem Weisen sagen lässt „Wir sollen gar nicht tun, sondern warten“. Nicht dass Blumenberg in diesen Texten sich positiv auf Nietzsche gegen Heidegger bezieht, wir glauben allerdings, dass er an ihn in seinen Bemühungen um eine Erweiterung des menschlichen Handlungsspielraums wohl hätte anschließen können.⁵⁰

⁴⁹ Ebda, S. 162.

⁵⁰ Eine Bestätigung dieser interpretativen Hypothese mit einem starken Bezug auf das Thema der situierten Freiheit gibt uns derselbe Blumenberg in einem nachgelassenen und beim DLA Marbach aufbewahrten Text „Nietzsche, noch etwas Letztes“ (UNF 864-865, UNF Schubert 2/Mappe 4) in dem er den Aphorismus 383 des zweiten Teils von *Menschliches, Allzumenschliches (Vermischte Meinungen und Sprüche)* durchaus lobend und zustimmend kommentiert. Nietzsche schreibt: *Letzte Lehre der Historie*. — „Ach, dass ich damals gelebt hätte!“ — das ist die Rede thörichter und spielerischer Menschen. Vielmehr wird man, bei jedem Stück Geschichte, das man ernstlich betrachtet hat, und sei es das gelobteste Land der Vergangenheit, zuletzt ausrufen: „nur nicht dahin wieder zurück! Der Geist jener Zeit würde mit der Last von hundert Atmosphären auf dich drücken, des Guten und Schönen an ihr würdest du dich nicht erfreuen, ihr Schlimmes nicht verdauen können.“ — Zuverlässig wird die Nachwelt ebenso über unsre Zeit urtheilen: sie sei unausstehlich, das Leben in ihr unlebbar gewesen. — Und doch hält es Jeder in seiner Zeit aus? — Ja und zwar deshalb, weil der Geist seiner Zeit nicht nur auf ihm liegt, sondern auch in ihm ist. Der Geist der Zeit leistet sich selber Widerstand, trägt sich selber.“ Dazu Blumenberg: „Die Lehre der Geschichte ist fast so etwas wie der einzige Trost für die Unausstehlichkeit der Gegenwart: In einer anderen könnten die Gegenwärtigen erst recht nicht leben. [...] [Nietzsche] denkt an den Zeitgeist und nimmt ihn als atmosphärisches Medium, dessen Druck in der Anpassung des gelebten Lebens gerade eben ertragen wird. [...] Der Zeitgeist, der auf jedem liegt, ist auch in jedem. 'Zeitgeist' ist nach diesem Modell nicht nur den Inbegriff der Unfreiheiten, die dem Eigengeist die Grenze seiner Ausschweifungen und Ausweichungen bestimmen. Er ist auch der immer schon ausgelöste Gegendruck des Lebens, die Summe der Negationen, deren Inhalte eben durch die Herrschaft des Zeitgeists definiert sind. Ein Äquilibrium aus einer systematischen Regulation, die das Individuum aushalten lässt, was ihm als das Allgemeine herrisch entgegentritt. Es wird von diesem selbst ausgerüstet, die Konfrontation zu bestehen. Nietzsches letzter Satz zur „letzten Lehre der Historie“ hätte in jede Geschichtstheorie einzugehen verdient, die es sich schwer genug zu machen bereit wäre: Der Geist der Zeit leistet sich selber Widerstand, trägt sich selber. [...] Freilich muß das Letzte nicht das Bleibende sein. Es kann sogar in Vergessenheit geraten, dass es Zeitgeister überhaupt gibt. Dann würden die von ihrem jeweiligen Zeitgeist Beherrschten nicht einmal dies wissen. Denn man kann es nur wissen, wenn man es aus der jederzeitigen Zeitgeistherrschaft in der Geschichte weiß. Wenn die Geschichte sich verfinstert, indem sie ihre Vergessenheit als Mittel einer zu sich und ihrer Zukunft unbefangenen Gegenwart vorgaukelt, erfüllt sich ihre Prophezeiung selbst: Die Gegenwart wird insensibel für ihre Unfreiheit in der Zeitgeistbenommenheit.“

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Die hier vorgeschlagene interpretatorische These von einer Abstandnahme von Heidegger bei gleichzeitiger Annäherung an den mittleren Nietzsche scheint uns von einigen Texten Blumenbergs bestätigt zu werden, in denen er im Sinne von Nietzsches Aufwertung der „historischen Studien“ die Auseinandersetzung mit gängigen Ansätzen der Geschichtsschreibung sucht, dies freilich ohne den Gestus des Eingeweihten. Vielmehr versucht er dadurch, seine eigene Methode zu schärfen. In diesem Sinne sind auch seine Überlegungen über die Möglichkeit einer Geistesgeschichte der Technik zu interpretieren, die den Höhepunkt seiner Auseinandersetzung mit der Technik darstellen und zugleich zeigen, wie Blumenberg sein Geschichtsmodell gegenüber alternativen historischen Ansätzen verorten und natürlich auch verteidigen will. Das geschieht vor allem in zwei thematisch zusammenhängenden Vorträgen, wo er auf die »Schwierigkeiten« und die »methodologische Probleme« einer Geistesgeschichte der Technik eingeht. Mit einem für ihn recht ungewöhnlichen Bezug auf Marx, der mit der im *Kapital* nur skizzierten kritischen Geschichte der Technologie quasi als Gewährsmann seines eigenen Projekts angeführt wird, will Blumenberg die Geistesgeschichte von jedem Verdacht schirmen, in ihr sei der Geist in einem idealistischen, hegelianischen Sinn gemeint. Statt in der „Gigantomachie der Idealisten und Materialisten“ Partei zu ergreifen, soll sich die Geistesgeschichte mit dem „System der gegenseitig gerichteten Wirkungen zwischen Idee und Realität“ befassen.⁵¹ Dies besagt etwas ganz anderes als die Abfertigung der gegensätzlichen Versuche „der Herleitung religiöser Lebensäußerung von ökonomisch-soziologischen Gegebenheiten“ oder umgekehrt der „sozialologische[n] Verhalte von religiösen Überzeugungen“ in der Habilitationsschrift, eine Abfertigung, die Blumenberg damit motiviert hatte, dass beide Ansätze das Wesentliche verfehlen. Nun plädiert er vielmehr für eine Integration beider in der Quellenermittlung und macht im Vergleich zu seinen früheren, eher mentalitätsgeschichtlich orientierten Studien zur Technik ein Zugeständnis an eine materialistische Geschichtsschreibung, wie die von ihm hier gewählten Beispiele belegen:⁵² Neben der Schilderung der Bedeutung der Kuriositätskabinetten mit ihren mechanischen Wundern für die „Ausbildung des Bewußtseins von der Notwendigkeit eines technischen Weltverhältnisses“ ist hier vor allem aber die Rekonstruktion des Wandels der Erfindungsauffassung, die, wie Oliver Müller betont, geradezu die Erfüllung des

⁵¹ Ebda, S. 232.

⁵² Siehe dazu: Zill, Rüdiger, *Von der Atommoral zum Zeitgewinn: Transformationen eines Lebensthemas. Hans Blumenbergs Projekt einer Geistesgeschichte der Technik*. In: *Jahrbuch Technikphilosophie III* (2017). Baden-Baden 2016, SS. 291-313.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

von Marx formulierten Desideratums einer kritischen Technikgeschichte darzustellen scheint.⁵³ Letztendlich plädiert Blumenberg für einen „*Pluralismus* der Axiome“⁵⁴ und warnt sowohl vor einem „Absolutismus des Geistes“ als auch vor der ideologischen Verkürzung, die dort eintritt, wo das materialistische Erklärungsmodell den Anspruch erhebt, das einzig gültige zu sein. Vor allem betont er aber die Notwendigkeit, die Fragen „kleiner“ zu stellen, was wieder als Spitze gegen Heideggers Seinsgeschichte und ihren großen geschichtlichen Bogen gelesen werden kann.

Die veränderte geschichtstheoretische Einstellung kommt außer in den Technikaufsätzen auch in den rezeptions- und wissenschaftsgeschichtlichen Untersuchungen derselben Jahre zum Ausdruck. Exemplarisch ist in diesem Sinne die in der *Philosophischen Rundschau* erschienene Sammelrezension „Epochenschwelle und Rezeption“ von 1958, wo Blumenberg in frappierendem Kontrast mit der Habilitationsschrift behauptet, sich die für „zu groß“ gehaltene Frage »nach der ›Geschichte‹ [...] *en detail* [...] akkomodieren“ zu wollen. Tendenzen zeitgenössischer historischen Disziplinen folgend, richtet er den Blick „von den Phasen ›klassischer‹ Ausprägung historischer Formationen weg auf die Zonen des Übergangs, des Abbaus und der Neubildung“.⁵⁵ Durch die Auseinandersetzung mit Autoren wie Carl Schneider, Martin Werner und Hans Jonas über das Thema des Übergangs von der Antike zum Mittelalter konturiert Blumenberg sein Ideal von „Geistesgeschichte“. Dabei bleibt seine Kritik an die rezensierten Autoren zum Teil scharf, spielt sich jedoch nunmehr auf einer methodologischen Ebene ab und mündet nicht mehr in Vorschriften wie jenen, sich dem Geschick zu stellen. Vielmehr will er das eigene Geschichtsmodell in Opposition zu einer Auffassung der Geschichte, „in der *nichts geschieht*“,⁵⁶ verstanden wissen. Dies sei in Schneiders *Geistesgeschichte des antiken Christentums* der Fall, wo das Christentum ganz auf die hellenistische Geisteswelt zurückgeführt wird, sodass es als bloße Fortsetzung derer religiösen Antriebe erscheint. Schneiders Unfähigkeit, den von der neuen Religion eingeführten geschichtlichen Umbruch zu begreifen, ist für Blumenberg dessen Fixierung auf die morphologische Ähnlichkeit zwischen den Grundbegriffen der griechischen Metaphysik und den auf diese rekurrierenden

⁵³ Siehe dazu: Müller, Oliver: *Blumenberg liest eine Fußnote von Marx. Zur Methodik einer »kritischen Geschichte der Technologie«*. In: Borck, Cornelis (Hsgb.) *Hans Blumenberg beobachtet, Wissenschaft Technik und Philosophie*. Freiburg/München 2013, SS. 47-63.

⁵⁴ Blumenberg, Hans, *Schriften zur Technik*, S. 251.

⁵⁵ Blumenberg, Hans, *Epochenschwelle und Rezeption*, in: *Philosophische Rundschau. Eine Vierteljahresschrift für philosophische Kritik*, 6. Jahrgang, Tübingen 1959, S. 94.

⁵⁶ Ebda, S. 98.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Kategorien der sich formierenden christlichen Theologie geschuldet. Eine solche Fixierung verhinderte ihm zu sehen, dass im christlichen Gebrauch der tradierten Elemente sich ein völlig anderes Aussageinteresse als das der antiken Philosophen verbirgt. Blumenberg verdeutlicht dies am Beispiel der chalkedonischen „Sanktionierung des Begriffs der »hypostatischen Union«“ im Jahr 451, die, von Schneider als Krönung „der ganzen griechischen Philosophiegeschichte“ gefeiert, vielmehr die Sprengung ihres Rahmens bedeutete: in einer noch griechischen Sprache verhüllt, repräsentierte sie nämlich „das Ende der kritischen Funktion der Philosophie gegenüber der Theologie und deren Umkehrung in ein instrumentales Dienstverhältnis“.⁵⁷ Schneiders Verständnis der historischen Zusammenhänge habe zwar eine gewisse Stütze in dem „Beharrungsvermögen“ der Quellen, diese sollten aber nicht „Beim-Wort“ genommen, sondern, so Blumenberg, „einer *funktionalen* Interpretation“ unterzogen werden, welche allein den „geschichtliche[n] Sinnwandel“ unter der Ausdrücklichkeit der Zeugnisse heraustreten lassen kann.⁵⁸ Man sieht, wie es sich bei dieser Diskussion mit Schneider um das Blumenberg seit der Dissertation bekannte Thema der christlichen Rezeption der antiken Philosophie handelt. Im Vergleich zu seiner ersten Arbeit behält Blumenberg die Richtung der Untersuchung von der Gegenwart her, die damals allerdings mit einer angeblichen Ursprünglichkeit des Christentums gebunden war, die es quasi zu einem privilegierten Umgang mit dem Traditionsbestand befähigte. Davon findet man 1958 keine Spur, statt von Ursprünglichkeit spricht Blumenberg von „Aussageninteressen“, die christliche Autoren wie jeder andere geschichtliche Akteur gehabt haben müssen. Freilich bleibt Blumenbergs Behandlung der Quellen, wie Flasch bemerkt hat, aus der Sicht eines Berufshistorikers noch zu spekulativ, er neigt gleichsam immer noch dazu, in ihnen ein bisschen mehr sehen zu wollen als sie explizit sagen, und dieses »mehr« geht in die Richtung des Aufweises von epochalen Gesamtstrukturen.⁵⁹ Und doch ist seine Anstrengung offensichtlich, seiner Epochenkonzeption sozusagen herkömmliche historische Konkretheit zu verleihen. In diesem Kontext betont er beispielsweise die Rolle der Begriffsgeschichte, die, wie Margarita Kranz schreibt, „bis in die 1970er Jahre hinein [...] das wichtigste methodische Hilfsmittel von Blumenbergs geschichtsphilosophischen Beweisführungen“ bildet.⁶⁰ Ferner sieht er eine große Nähe, ja fast eine Identifizierung seines Verfahrens mit der

⁵⁷ Ebda, S. 97.

⁵⁸ Ebda, S. 101.

⁵⁹ Siehe Flasch, Kurt, *Hans Blumenberg*, insbesondere SS. 427-441.

⁶⁰ Kranz, Margarita: Blumenbergs Begriffsgeschichte. Vom Anfang und Ende aller Dienstbarkeiten. In: Borck, Cornelius (Hrsg.) *Hans Blumenberg beobachtet*, S. 239. Zu Blumenbergs Verhältnis zur Begriffsgeschichte siehe Müller, Ernst; Schmieder, Falko, *Begriffsgeschichte und Historische Semantik*, S. 149-168 und S. 764-783.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Problemgeschichte, denn die „Kontinuität der Zeugnisschicht ist [...] trügerisch; was sich wirklich ereignet liegt in der Schicht der »Probleme«, die sich in ihr Ausdruck verschaffen“, sodass „Geschichte Problemgeschichte [ist]“. ⁶¹ Die Erfordernisse eines solchen Geschichtsverständnisses sieht er in den von ihm rezensierten Werken von Werner und Jonas exemplarisch realisiert, über die sein Urteil durchaus positiver als im Falle Schneiders fällt: von dem ersten wird er später das Thema der ausgebliebenen Parusie und der daraus folgenden Notwendigkeit für das Christentum, sich in der Welt einzurichten übernehmen, von Jonas jenes der gnostischen Negativierung der Welt, um beide ins Zentrum der *Legitimität der Neuzeit* zu stellen.

Ein wichtiger Text zum Verständnis der Entwicklung von Blumenbergs historischem Denken und insbesondere von seiner Epochenkonzeption ist auch der 1961 ebenfalls in der *Philosophische Rundschau* erschienene Aufsatz *Die Vorbereitung der Neuzeit*. In ihm geht Blumenberg interessanterweise von der auch in der Habilitationsschrift enthaltenen Diagnose einer von dem historischen Bewusstsein verursachten Krise des neuzeitlichen Selbstverständnisses aus. Auch hier nimmt ein solches Selbstverständnis die historische Wissenschaft zum Zweck der Selbstbestätigung in Dienst und wird am Ende von dieser unterminiert. 1961 wird jedoch die von der Neuzeit der Historie zugeschriebene Aufgabe von Blumenberg nicht darin gesehen, die Faktizität der Geschichte durch Kausalerklärungen aufzulösen, wobei diesem Unterfangen am Ende die Erfahrung der eigenen Faktizität widerfährt. Vielmehr meint Blumenberg nun, die Neuzeit habe Geschichte – ihrem epochalen Bewusstsein entsprechend – zum Zweck der Bestätigung ihrer absoluten Neuigkeit gegenüber dem Mittelalter praktiziert. Auf dieser Weise habe sie aber der „Herrschaft der historischen Einstellung“ Raum gegeben, die „ihre immanente Logik [entfaltete] und dabei unausweichlich in Widerspruch mit ihrer funktionalen Zuordnung zu dem Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen [geriet]“, ⁶² indem sie eine Reihe von „Vorläufern“ der Neuzeit ausfindig machte, die Unterschieden zwischen den Epochen verwischte und so den modernen Anspruch auf Originalität dementierte. Der Argumentationsmuster entspricht im Vielen demjenigen der Habilitationsschrift, ihm fehlt jedoch der Bezug zu einer ursprünglichen Dimension der Geschichte, von der die Neuzeit sich entfernt habe und die Blumenberg dort mit der Begrifflichkeit der ontologischen Distanz zu erfassen suchte. Hier argumentiert er auf einer oberflächigeren Ebene. Außerdem sind die Akzente

⁶¹ Blumenberg, Hans, *Epochenschwelle und Rezeption*, S. 102.

⁶² Blumenberg, Hans *Die Vorbereitung der Neuzeit*, in: Gadamer, Hans-Georg; Kuhn, Helmuth (Hsgb.), *Philosophische Rundschau*, 9. Jahrgang, Tübingen 1961, S. 82.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

anders gesetzt. 1950 wollte Blumenberg das neuzeitliche Selbstverständnis mit seiner Theorie der Epoche infrage stellen, nun betont er hingegen einerseits das starke Selbstbewusstsein der Neuzeit, eine Epoche zu sein, andererseits die Tendenz der „historischen Einstellung“, den Epochenbegriff zu bestreiten. Mit dieser Operation wechselt Blumenberg die Front, denn er will in diesem Text die historistische Revision des Bildes der Neuzeit seinerseits berichtigen und sie als zusammenhängende Epoche verstehen, also dem neuzeitlichen Anspruch auf Originalität Rechnung tragen. Zugleich hält er die historistische Relativierung des Epochenbegriffs für zum Teil berechtigt, was darauf hinweist, dass er seine eigene Epochenkonzeption nuancieren will. Um diese komplexe Strategie zu entwickeln, stützt sich Blumenberg auf den Arbeiten der Historikerin Anneliese Maier über die Vor- und Frühgeschichte der neuzeitlichen Physik in der ausgehenden Scholastik. Maier hatte, ohne an das Problem der Epoche interessiert zu sein, die von Historikern wie Pierre Duhem als Antizipationen der modernen Wissenschaft interpretierten Aussagen der mittelalterlichen Autoren auf ihren jeweiligen „innersystematisch-funktionalen“ Zusammenhang zurückgeführt, und auf dieser Weise gezeigt, dass solche Aussagen ganz anderen Interessen als den neuzeitlichen entsprachen. Diesen interpretatorischen Ansatz bringt Blumenberg zustimmend auf den Punkt, wenn er schreibt: „das Sehen ist nicht jederzeit für alles Sichtbaren offen, Phänomene müssen für möglich gehalten werden, ehe man sie sehen kann“.⁶³ Diese Einsicht in die geschichtliche Gebundenheit bestimmter Wissensformationen stellt eine Konstante in Blumenbergs Denken dar, er hatte sie, wie wir gesehen haben, zunächst in Anschluss an Heidegger so ausgedrückt, dass „Kategorien nicht angewendet, Ideale nicht verbindlich proklamiert werden [können], ehe sie nicht als für den Menschen und seine Welt sinnvoll und möglich gesichtet sind“. Nun ist er aber nicht mehr bereit, in Bezug auf die „Inauguration des Denkens der Epoche“ von einer „Entschiedenheit“ zu sprechen oder sich mit dem Verweis auf ein Geschick zufrieden zu geben, sondern will dem „Problem des Epochenwandels“ auf den Grund gehen.⁶⁴ Zu diesem Zweck geht Blumenberg über den Ansatz von Maier hinaus. Er meint nämlich die von der Autorin rekonstruierten innermittelalterlichen Vorgängen zwar nicht als Vorwegnahme, zumindest aber als „Vorbereitung“ neuzeitlicher wissenschaftlichen Tendenzen beschreiben zu können. Blumenberg sieht in solchen Vorgängen Prozesse der immanenten Zersetzung von etablierten Erklärungsschemata, welche Raum für neue Erklärungen geschaffen haben, ohne diese inhaltlich zu bestimmen. Natürlich sind es die menschlichen Subjekte, in diesem

⁶³ Ebda, S. 115.

⁶⁴ Ebda, S. 103.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Fall die scholastischen Autoren, die diese Zersetzung voranbringen, indem sie sich innerhalb der konventionellen Erklärungsmuster nicht mehr zurechtfinden. Man könnte sagen, dass bei ihnen eine vergleichbare Verdrossenheit für das Bestehende entsteht, wie sie Nietzsche in Bezug auf verschiedene Weise des Gehorchens beschreibt. Dieselbe Situation schildert Blumenberg als „Auftreten einer Ratlosigkeit, das Bewußtsein des Ungenügens, die Irritation am Geltenden“. In diesem Sinne interpretiert er die cartesische wissenschaftliche Methode als

die Gewinnung eines neuen Spielraums für die Erarbeitung von Verfahrensweisen gegenüber einer autorisierten Festlegung, wie sie für die vorausgehenden Jahrhunderte der Scholastik die Wirkung gehabt hatte, daß der Katalog der Fragen, die sinnvoll gestellt werden konnten, kanonisiert war und nicht überschritten und ausgeweitet werden konnte.⁶⁵

Im Zentrum von Blumenbergs Geschichtsmodell sind immer noch epochale Blöcke, nun identifiziert er sie mit Systemen der Welterklärung und konzentriert sich in stärkerem Maße als zuvor auf die Übergangsphasen zwischen ihnen. Auf dieser Weise sieht Blumenberg ein, dass die Phänomene einer neuen Epoche nicht als Manifestationen eines unergründlichen ontologischen Apriori zu lesen sind, sondern als originelle Antwortversuche der Zeitgenossen auf die Schwierigkeiten des alten Systems interpretiert werden können, die sich dann zu einem einheitlichen Erklärungsprinzip zusammenfügen, das wiederum die neuen Prämissen des Weltzugangs liefert und wegen seiner Durchsetzungsfähigkeit als „epochal“ interpretierbar ist. Die besagten Schwierigkeiten entstehen dadurch, dass ein Erklärungselement des Systems fragwürdig wird und Platz für ein neues macht. In der Erschaffung des Neuen sind die historischen Akteure zwar frei, müssen jedoch einem gewissen Set von Erwartungen entsprechen, damit das neue Element Überzeugungskraft beanspruchen kann. Blumenberg stellt dieses Prinzip des geschichtlichen Wandels fest, welches man als komplementär zu seiner Einsicht in die Umfunktionalisierung von traditionellen Elementen seitens der jeweiligen Gegenwart ansehen kann: „was [...] entbehrlich geworden ist, gibt seine »Stelle« frei, in die dann weder Beliebiges noch eindeutig Determiniertes, sondern funktional Passendes einrücken kann, wie immer es inhaltlich bereitsteht“.⁶⁶ Die Zentralität des Funktionsbegriff in seinem Geschichtsmodell bedeutet also zum einen, dass morphologisch „gleiche“ historische Inhalte verschiedene Funktionen ausüben können, zum anderen und umgekehrt, dass die gleiche Funktion in zwei epochalen Systemen

⁶⁵ Ebda, S. 91.

⁶⁶ Ebda, S. 92.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

von inhaltlich verschiedenen Elementen erfüllt werden kann. Diesen zweiten Aspekt illustriert er am Beispiel des Zusammenhanges „zwischen der Pariser Kosmologie des 14. und 15. Jahrhunderts und der kopernikanischen Reform“: nur weil „der traditionelle Bewegungsbegriff“ mit seinem wesentlichen Bezug auf einen mit der Erde identifizierten Ruhepunkt „seine fraglose Geltung verloren hatte“ wurde „Kopernikus möglich“: nicht in dem Sinne, dass „seine originäre Leistung schon vorweggenommen war“, sondern in jenem, dass nun „die Erde freigestellt für das gedankliche Experimentieren in Richtung auf eine neue kosmologische Konstruktion“ war.⁶⁷ Die ausgemachte Dynamik lässt sich nach Blumenberg zu der These verallgemeinern, dass die Geschichte mehr „aus dem Raum der Freiheit [aktualisiert], der ihr durch kritische Destruktion traditioneller Dogmatik geschaffen wird, [...] als durch die Hinterlassenschaft von Ideen“.⁶⁸

In der *Legitimität der Neuzeit* hat Blumenberg die epochale Dynamik so kondensiert:

Ideensysteme [...] stehen zueinander in gewissen Verhältnissen der Äquivalenz ihrer Elemente. Dies gilt um so mehr, je näher sie historisch benachbart sind und das spätere System die Aussagen des früheren in Fragen transformieren muß, die es nun selbst zu beantworten beansprucht. Nicht erst, wenn der Kanon der Frage als solcher und damit das formale Stellengefüge einschneidend verändert, also erweitert oder reduziert wird, haben wir es mit dem zu tun, was wir die Epochenschwelle nennen.⁶⁹

Blumenberg interpretiert nun die Epochen nicht mehr monolithisch bzw. schicksalhaft, sondern betrachtet sie als mehr oder weniger kohärente Systeme der Weltauslegung, durch die der Mensch sich in der Wirklichkeit orientiert und Antworten auf seine Fragen findet; in ihnen meint er aber zugleich eine Tendenz erkennen zu dürfen, ständig neue Fragen auftauchen zu lassen, die irgendwann innerhalb der traditionellen Koordinaten nicht mehr zu beantworten sind und schließlich zum Zusammenbruch des ganzen Systems führen. Der epochale Wandel spielt sich nicht mehr wie in der Habilitationsschrift über den Köpfen der Menschen ab, denn entweder können sie die Lücke des alten Systems korrigieren und es auf dieser Weise »retten« oder den Übergang zu einer neuen historischen Konfiguration einleiten. Mit anderen Worten, es sind immer die konkreten geschichtlichen Akteure, die die Wirklichkeit als einen in sich einstimmigen Kontext realisieren. Durch diese neue Beachtung der Rolle des Menschen nähert sich Blumenberg zusehends an die von ihm zuvor kritisierte Idee der Neuzeit, dass der Mensch die Geschichte macht. Was ihn aber von einer bloßen

⁶⁷ Ebda, S. 117.

⁶⁸ Ebda, S. 97.

⁶⁹ Blumenberg, Hans, *Die Legitimität der Neuzeit*, Erneuerte Ausgabe, Frankfurt am Main 1988, SS. 659-660,

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Souveränitätsbehauptung des Subjekts unterscheidet, ist die Ergänzung dieser Idee mit der Einsicht, dass der Mensch die Epoche nicht macht. Das bedeutet zum einen die Betonung des geschichtlichen Bezugsrahmens (der zu besetzenden „Stellen“), d.h. das Bewusstsein „daß das Neue in der Geschichte nicht das jeweils Beliebige sein kann, sondern unter einer Strenge vorgegebener Erwartungen und Bedürfnisse steht“⁷⁰ und, wie es in *Die Vorbereitung der Neuzeit* heißt, „funktional Passendes“ sein muss. Zum anderen bedeutet das aber auch, dass dieses Neue nicht ein „eindeutig Determiniertes“ ist, weil es sich nur aus der Interferenz der vielen einzelnen Absichten der historischen Akteure ergibt und keiner geschichtlichen Notwendigkeit gehorcht. Die einzelnen Epochen sind in der neuen Konzeption Blumenbergs „der Inbegriff aller Interferenzen von Handlungen zu dem durch sie Gemachten“;⁷¹ von dieser Definition ausgehend bemüht sich Blumenberg durch punktuelle Rekonstruktionen, falsche Momente der Konsequenz aus dem geschichtlichen Verlauf zu bannen. In der *Legitimität der Neuzeit* zeigt er, dass das, „was zu geschehen hatte, um die Formation der Neuzeit zu fundieren (die finale Ausdrucksweise nehme man rein heuristisch!)“⁷² von misslungenen Handlungen, unbeabsichtigten Resultaten, latent gebliebenen oder verspäteten Entwicklungen und dann erst durch zufällig „zündende[...] Kontakt[e]“⁷³ in Gang gesetzte Prozesse charakterisiert ist, welche dem Bewusstsein der Zeitgenossen zum großen Teil entgehen. Flasch hat dies Blumenbergs „verbesserten Begriff von Epochenübergang“ genannt und zugleich hinzugefügt, Blumenberg hätte „keinen Zug seines historischen Verstehens verloren, hätte er auf den ontologischen Realismus der Epochenkonzeption verzichtet“.⁷⁴ Dass Blumenberg seine Epochenkonzeption im Vergleich zu seinen Anfängen beträchtlich aufgelockert aber an den Epochenbegriff festgehalten hat, hat unseres Erachtens damit zu tun, dass er nun darin eine originelle Idee der Neuzeit sieht. Bei aller Präzisierungsbedürftigkeit in geschichtstheoretischer Hinsicht scheint ihm wichtig, dass dieser Begriff – und man merke dabei die Wendung um 180 Grad im Vergleich zu der Auffassung der Epoche als Geschick – einem „Sinnbedürfnis gegenüber der Geschichte wenigstens gelegentlich zu genügen scheint“. Indem er die in der Geschichte einwirkenden Faktoren deutlich sichtbar macht, gibt der Epochenbegriff:

⁷⁰ Ebda, S. 541.

⁷¹ Ebda, S. 555.

⁷² Ebda, S. 411.

⁷³ Ebda.

⁷⁴ Flasch, Kurt, *Hans Blumenberg*, SS. 431 e 440.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell’Uomo (curriculum Scienze dell’Uomo), Università degli Studi di Sassari

die Zuversicht, daß tüchtige Handlungen, klare Entscheidungen, starke Aufgebote an Energie und Einsicht zu jenen Wendungen im »Zustand der Dinge« geführt haben und damit immer noch führen können. Man glaubt der Versicherung gewahr zu werden, daß die Geschichte sich nicht von selbst und nicht von ungefähr macht, wenn man Luther das Hämmerchen zum Thesenanschlag erheben sieht.⁷⁵

Wir werden im nächsten Kapitel sehen, wie Blumenberg selbst mit seinem Geschichtsmodell im Raum des epochalen Selbstverständnisses durchaus interferieren will. Man wird bereits erahnt haben, obwohl wir hier nur methodologische und keine inhaltlichen Aspekte behandelt haben, dass dies unter umgekehrten Vorzeichen als in der frühen Phase seines Denkens geschieht. Während seine ersten Arbeiten der Infragestellung des modernen wissenschaftlichen Selbstverständnisses gegolten und den Anspruch erhoben hatte, „für das“, was aus dem Scheitern der Neuzeit folgen sollte, „angemessene Kategorien zur Verfügung zu stellen“, setzten sich die *Legitimität der Neuzeit* sowie die in deren Umfeld gehörenden genealogischen Arbeiten Blumenbergs eher für die Stärkung jenes Selbstverständnisses gegen aus seiner Sicht unbegründete Infragestellungen.

4.3: Foucault: die Wiedergeburt des Menschen in der Genealogie.

Die Definition der geistesgeschichtlichen Arbeiten Blumenbergs als »genealogisch« ist unseres Erachtens aufgrund eines Satzes in *Die Vorbereitung der Neuzeit* gerechtfertigt, wo Blumenberg schreibt, dass „die Geschichte sich immer wieder gegen die Dichte und Beharrung ihrer eigenen Besitztümer ihre Freiheit erringen [muss]“, und, mit Bezug auf das Verhältnis von Kopernikus zur traditionellen Kosmologie behauptet, dass „allem voran in diesem Sinne ist das 14. Jahrhunderte Voraussetzung für das 17. geworden“.⁷⁶ Hätte Blumenberg in seinem Aufsatz von 1961 statt von Besitztümern von Besitzern der Geschichte gesprochen, was angesichts seiner Revision der Rolle der historischen Akteure durchaus konsequent gewesen wäre, so hätte man in seiner Theorie einen genealogischen Ansatz sogar im Sinne der *Genealogie der Moral* Nietzsches sehen können. Die Genealogie ist unseres Erachtens in den von uns berücksichtigten Aphorismen von Nietzsches mittlerer Schaffensperiode präfiguriert, wenn auch nicht so vollständig ausgearbeitet wie in der »Streitschrift« von 1887, und gleichsam unter milderem Vorzeichen eingesetzt.⁷⁷ Das, was Nietzsche

⁷⁵ Blumenberg, Hans, *Die Legitimität der Neuzeit*, S. 536.

⁷⁶ Blumenberg, Hans *Die Vorbereitung der Neuzeit*, S. 92.

⁷⁷ Über den Unterschied zwischen Nietzsche historischer Methode in dieser Phase (vor allem in *Morgenröthe*) und der eigentlichen Genealogie siehe Brusotti, Marco, *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von »Morgenröthe« bis »Also sprach Zarathustra*, New York 1997, S. 246 u.f..

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

im 12. Kapitel der zweiten Abhandlung der *Genealogie der Moral* als den wichtigsten Satz für „alle Art Historie“ definiert, „dass nämlich die Ursache der Entstehung eines Dings und dessen schließliche Nützlichkeit, dessen tatsächliche Verwendung und Einordnung in ein System von Zwecken toto coelo auseinander liegen; dass etwas Vorhandenes, irgendwie Zu-Stande-Gekommenes immer wieder von einer ihm überlegenen Macht auf neue Ansichten ausgelegt, neu in Beschlag genommen, zu einem neuen Nutzen umgebildet und umgerichtet wird“⁷⁸ – dieses Prinzip scheint uns Nietzsches Überlegungen zum Frühchristentum in *Morgenröthe* durchaus zugrunde zu liegen. Was man in den geschichtlichen Streifzügen des mittleren Nietzsches nicht im gleichen Maße wie später findet ist die Auslegung jeder „neuen Interpretation“ als ein „Überwältigen“ und „Herr-werden“, worin sich das In-den-Vordergrund-Treten des Themas des Willens zur Macht anzeigt. Foucault hat sich dieser Version der Genealogie explizit angeschlossen und mit ihrer Hilfe das Phänomen der Macht untersucht, jedoch in seinem berühmten Aufsatz *Nietzsche, die Genealogie, die Historie* hat er auch auf andere Momente von Nietzsches Geschichtsdenken Bezug genommen. Ein solcher Anschluss an den genealogischen Aspekt der Philosophie Nietzsches, der an die Stelle von der Konzentration auf das Tragische tritt, ist von der Entwicklung von Foucaults Denken nach der *Ordnung der Dinge* vorbereitet, ja im Hinblick auf die Frage nach der Rolle des Subjekts im geschichtlichen Wandel ist diese Anknüpfung eigentlich in den Arbeiten, die dem Werk von 1966 vorausgehen, bereits angelegt. Wir wollen nun die Entwicklung von Foucaults historischen Denkens in ihren wichtigsten Etappen anhand des Problems der Determiniertheit und Freiheit des Subjekts rekonstruieren. Dabei werden wir Foucaults Selbstinterpretation seiner Theorie der Episteme als Sackgasse ernst nehmen und zeigen, dass er die dort versuchte Streichung des menschlichen Subjekts aus der Geschichtsbetrachtung letztendlich als eine für seinen Geschichtsmodell sich negativ auswirkende theoretische Festlegung betrachtet. Wie werden auch sehen, wie er in dieser Reorientierung seine Kritik an die sich um den Menschen drehende moderne Geschichtsschreibung zum Teil revidiert und – im nächsten Paragraph – wie er sogar an geschichtstheoretische Diskurse des 19. Jahrhunderts anschließt.

Um unsere Lektüre der Theorie der Episteme als geschichtstheoretisches Pendant der in *Wahnsinn und Gesellschaft* durch die Unvernunft angezeigten und von Foucault betonten Fragilität des Menschen zu veranschaulichen, haben wir vorerst manche Elemente von Foucaults frühem

⁷⁸ Nietzsche, Friedrich, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, KSA 5, S. 313. Siehe dazu: Orsucci, Andrea, *La "Genealogia della morale" di Nietzsche. Introduzione alla lettura*, Roma 2001.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Geschichtsdenken beiseitegelassen. Wir haben auf den von Foucault in seinem ersten Buch verfolgten Ansatz nur flüchtig hingewiesen, auf den Zusammenhang zwischen den verschiedenen Bereichen einer Zeit zu achten, insbesondere auf die Verschränkungen zwischen kulturellen und sozialen Faktoren. Diese Vorgehensweise Foucaults wurde von vielen Lesern begrüßt, und *Wahnsinn und Gesellschaft* wurde von einigen Historikern der Schule der Annales enthusiastisch aufgenommen.⁷⁹ Bevor er diesen Ansatz im Sinne einer Suche einziger epochalen Wissensseinheiten zuspitzte – eine Suche die zudem die gesellschaftliche Komponente unterbelichtet lassen sollte – bat Foucault 1963 in *Die Geburt der Klinik* noch eine Probe seines Mehrebenenansatzes an, indem er die Entstehung der klinischen Medizin in einem Geflecht von ökonomischen, sozialen, wissenschaftlichen Prozessen zum Objekt seiner Analyse machte. Man wird gemerkt haben, dass wir dieses wichtige Buch Foucaults in unserer bisherigen Darstellung übersprungen haben. Dies deshalb, weil wir der Meinung sind, dass es trotz des Untertitels einer „Archäologie des ärztlichen Blicks“ in manchen Hinsichten nicht so sehr der Archäologie der *Ordnung der Dinge* als vielmehr der Genealogie und der für sie bezeichnenden Frage „wer spricht?“ nahe steht. Denn in diesem Buch bringt Foucault, was für unseren Kontext besonders interessant ist, das menschliche Subjekt nicht zum Verschwinden, was freilich nicht heißt, dass er es zum Souverän des untersuchten geschichtlichen Geschehens macht: den von ihm als einen der Fäden der modernen Kultur rekonstruierten Wandel von der „Medizin der Arten“ zur klinischen Medizin will Foucault nämlich, wie bereits in seiner Geschichte des Wahnsinns der Fall war, auf keinen Fall als eine Fortschrittserzählung verstanden wissen. Er will vielmehr zeigen, wie Philipp Sarasin schreibt, dass dieser Wandel „weder linear noch auf ein von Anfang an angelegtes Ziel hin verläuft, sondern von Sprüngen, Rückwärtsbewegungen und Zufällen geprägt ist. Auffallend ist es auch, dass keines der in diese Geschichte involvierten historischen Subjekte ein Bewusstsein dessen hat, welche neue Konfiguration des Wissens die interagierenden Elemente hervorbringen werden“.⁸⁰ Und doch sind Akteure mit Eigennamen, die in Foucaults Ausführungen solche Elemente interagieren lassen, und dies auf einer Weise, die sowohl eine Affinität mit Blumenbergs dargestellten Einsicht in den Interferenzcharakter der Geschichte zu erkennen gibt als auch bereits zu dem von Nietzsche aufgestellten Prinzip des Unterschieds zwischen Entstehung eines Dings und dessen Verwendung ziemlich genau zu passen scheint. Diese Dynamik wird von Foucault unter Berücksichtigung der Strukturen untersucht, die auf sie Einfluss nehmen und in deren Rahmen

⁷⁹ Siehe dazu: Brieler, Ulrich, *Die Unerbittlichkeit der Historizität*, SS. 67-72.

⁸⁰ Sarasin, Philipp, *Michel Foucault zur Einführung*, Hamburg 2005, S. 55.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

die Handlungen der Akteure sich abspielen. Es handelt sich dabei gleichsam um fassbarere Strukturen als die von Blumenberg betrachteten Erklärungsschemata einer Zeit, Foucault hat beispielweise Hospitäler und Universitäten im Blick als Institutionen, innerhalb deren sich ein Wissen über die Krankheit konstituiert, und doch sind es die Momente der Zersetzung solcher Institutionen, denen Foucault wie Blumenberg seine Aufmerksamkeit widmet: durch deren Abschaffung entstehen nämlich „Lücken“, in denen Foucault „die Möglichkeit eines neuen Diskurses situiert. Ein »freies Feld«, in dem sich schrittweise die neue Konstellation des ärztlichen Blicks errichten kann“.⁸¹ Ohne die Komplexität seiner Analyse wiedergeben zu können, wollen wir nur die Aufmerksamkeit darauf lenken, dass für Foucault die Bedingungen der klinischen Medizin sich zwar in einem keinesfalls durch ein autarkes Subjekt gesteuerten Prozess vorbereiten, jedoch der Übergang zu einer deutlich definierten neuen Konfiguration am Ende das Eingreifen eines konkreten Akteurs verlangt. Die Medizin der Arten war nicht so sehr an den Patienten als vielmehr an das Wesen der Krankheit interessiert, und betrachtete sowohl den Körper des Kranken als auch ein aktives Eingreifen des Arztes als eine Störung für den natürlichen Fortgang der Krankheit. Daraus lässt sich die Voreingenommenheit der Medizin des 18. Jahrhunderts gegen die Struktur des Spitals erklären, wo die Vermischung der Kranken untereinander und mit anderen Ansässigen der Entwicklung der Krankheit im Wege stand, und im Gegensatz dazu die Betrachtung der Familie als bevorzugten Behandlungsort, da hier die Krankheit sich ohne Hindernisse entfalten konnte. Als nach der französischen Revolution die Spitaler wegen eher ökonomischer als medizinischer Erwägungen reorganisiert wurden und man die Krankenpflege von anderen Arten der Fürsorge trennte, fing man an, die Krankheit anhand der in einem geschlossenen Raum beobachtbaren Fälle zu erfassen, wobei die Aufmerksamkeit für die Symptome und für die Häufigkeit ihres Auftretens stärker wurde. Hinzu kam die an die Erkenntnistheorie von Condillac anschließende Überzeugung, die Krankheit komme von selbst zur Sprache und der Arzt bräuchte nur diese Sprache zu kennen. Dieses Konglomerat war nicht mehr die alte Nosologie aber noch nicht die moderne Medizin, denn dazu fehlte die wichtigste Voraussetzung: die durch ein Eingreifen in den menschlichen Körper ermöglichte experimentelle Erkenntnis der Krankheit. Die Pointe Foucaults besteht darin, dass das Auftauchen dieses fehlenden Elements nichts von einem letzten Schritt eines linearen Fortschritts hin zu einem vorgezeichneten Ziel hat, wie nach dem französischen Autor die herkömmliche Geschichtsschreibung erzählen würde.

⁸¹ Völker, Jan, *Die Geburt der Klinik*, in: Kammler, Clemens; Parr, Rolf; Schneider, Ulrich Johannes (Hrsg.), *Foucault Handbuch*, S. 32.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Vielmehr erfolgte der Übergang zu der neuen Konfiguration des medizinischen Wissens durch den Rückgriff auf eine bereits existierende Methode, deren Durchsetzung gerade von dem bis dahin verbindlichen Zugang zur Krankheit gehindert wurde. Der die »sprachliche« Auffassung der Krankheit misstrauende Xavier Bichat fing an, Anatomie zu betreiben, wie diese bereits 1761 von Giovanni Battista Morgagni konzipiert und praktiziert wurde. Damals war jedoch der klinisch „neutrale[...], auf die Erscheinungen, ihre Häufigkeit und Chronologien gerichtete[...] Blick“ in voller Blüte, „der die Symptome klassifiziert[e] und ihre Sprache erfassen wollte“. Ihm musste „die Durchsuchung der stummen und zeitlosen Körper völlig fremd [sein]; die Ursachen oder der Sitz der Krankheiten waren ihm gleichgültig; die Klinik war Geschichte, nicht Geographie. Anatomie und Klinik sind nicht eines Geistes“. ⁸²Als das alte System in eine von verschiedenen Faktoren bedingte Reorganisationsphase eintrat, wurden manche Schwierigkeiten desselben manifest. Das machte die Bedingungen für die Wiederentdeckung Morgagninis seitens Bichats günstiger, aber ohne seine Intervention wäre der Übergang zur neuen Konfiguration ungeschehen geblieben. Des von ihm eingeführten epochalen Bruchs war freilich Bichat mitnichten bewusst, zumal Foucault zeigt, dass er zum großen Teil das alte Erkenntnisinteresse teilte. Die Rolle von Bichats in Foucaults Buch kann nicht als symptomatisch im Sinne der *Ordnung der Dinge* begriffen werden, wo „das traditionelle »X dachte, daß...« durch ein »es war bekannt daß«⁸³ programmatisch ersetzt wird: die Aufmerksamkeit, die Foucault Bichat und anderen Figuren wie dem Physiologen François Broussais widmet, trägt nicht unerheblich zu seiner suggestiven Erklärung des geschichtlichen Wandels der Medizin bei, ohne dass der französische Autor mit Kontinuitätsvermutungen oder Teleologismen auskommen müsste. Vielmehr zeichnet sich seine Analyse durch einen scharfen Blick für „Überlappungen [zwischen verschiedenen] Diskurse[n], Vor- und Rückgriffe [und] interne Diskontinuitäten“ aus, die jede „grundlegende Mutation ausmachen“. ⁸⁴In der Phase der *Ordnung der Dinge* schienen ihm diese unhaltbaren geschichtstheoretischen Annahmen – Identität, Kontinuität, Finalität – zwangsläufig mit einer Geschichtsbetrachtung aus dem Standpunkt des menschlichen Subjekts verbunden sein zu müssen, sodass er dieses Subjekt wirklich aus seinem Buch verschwinden ließ. Da ihm vor allem aus dem Umfeld Sartres Geschichtsfeindlichkeit vorgeworfen worden war, präziserte Foucault in einigen Wortmeldungen die in seinem Buch enthaltene Kritik an das Geschichtsd Denken der Moderne, die dort

⁸² Foucault, Michel, *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*, Frankfurt am Main 1991, S. 139.

⁸³ Foucault, Michel, *Die Ordnung der Dinge*, S. 14.

⁸⁴ Völker, Jan, *Die Geburt der Klinik*, in: Kammler, Clemens; Parr, Rolf; Schneider, Ulrich Johannes (Hrsg.), *Foucault Handbuch*, S. 34.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

gegen sämtliche Varianten desselben gerichtet zu sein schien: er bezichtigte nun vor allem die auf die Geschichtsphilosophie Hegels und Marx – Sartre als letzter Hegelianer und Marxist – zurückgehende philosophische Spekulation über die Geschichte des Humanismus und wies indes auf die positive Reaktion der Fachhistoriker auf sein Buch hin. Noch mehr, er verortete seine Archäologie in die Nähe der aktuellsten Ansätze des historischen Wissens, deren gemeinsamer Nenner er gerade in der Ausklammerung des Menschen kenntlich machte.⁸⁵ Mitte der 60er Jahre wollte Foucault also ohne weiteres als Historiker wahrgenommen werden, es ist aber interessant, dass um dieses Selbstverständnis glaubhaft zu machen er sich in mehr als einem Gespräch auf die der *Ordnung der Dinge* vorausgehenden Arbeiten bezog, wo er die Untersuchung von formalen Wissensbedingungen mit derjenigen von gesellschaftlichen Faktoren kombiniert hatte. Zudem startete er mit einer „liberaleren« Interpretation⁸⁶ der Theorie der Episteme, indem er darin nicht mehr unbedingt die *eine* allgemeine Bedingung einer Epoche sehen wollte und zudem auf deren Integrierbarkeit mit anderen Methoden insistierte. Trotz einer solchen Bereitschaft zur Auflockerung seines Ansatzes haderte Foucault immer noch mit der Frage nach dem Subjekt. In einem Interview mit Paolo Caruso von 1967 bekräftigte er seine Überzeugung, dass der Humanismus dem Menschen eher „schlechte Dienste“ erwiesen hätte. Auf eine Frage über seine provokative These des Todes des Menschen antwortete Foucault, gegen Sartre gerichtet, dass „es unmöglich ist, Geschichte und Gesellschaft weiterhin mit Hilfe des Subjekt- oder Bewusstseinsbegriff zu denken“.⁸⁷ Der Erwiderung des italienischen Journalisten, Sartre habe „niemals behauptet, das reflektierende cogito bilde den einzigen Ausgangspunkt“ entgegnete Foucaults wiederum:

Sie wissen, dass derselbe Humanismus, der 1948 zur Rechtfertigung des Stalinismus und der Hegemonie der Christdemokraten gedient hat, auch der Humanismus ist, den wir bei Camus und in Sartres Existentialismus finden. Letzten Endes war dieser Humanismus in gewisser Weise die kleine Hure des gesamten Denkens, der gesamten Kultur, der gesamten Moral, der gesamten Politik der letzten zwanzig Jahre. Ich finde, wenn man uns diesen Humanismus heute als Inbegriff der Tugend vorhält, dann ist das die Provokation.⁸⁸

⁸⁵ Foucault, Michel, *Über verschiedene Arten, Geschichte zu schreiben (Gespräch mit R. Bellour)*, in *Schriften I*, SS. 750-769.

⁸⁶ Brusotti, Marco „Lauter dunkle Machtbeziehungen“ *Foucault, Nietzsche und die Diskontinuität*, in Dietzsch, Steffen; Terne, Claudia (Hrsg.), *Nietzsche Perspektiven*, Berlin/Boston 2014, S. 353.

⁸⁷ Foucault, Michel, »*Wer sind Sie, Professor Foucault?*« (Gespräch mit Paolo Caruso), in *Schriften I*, S. 780

⁸⁸ Ebda, S. 788.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, *Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo* (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Foucaults darauffolgende Rede von den schlechten Diensten des Humanismus griff dann Caruso auf, um ihn gleichsam in die Enge zu treiben:

Schlechte Dienste dem Menschen. Sehen sie nicht, dass auch Ihre Forderung noch eine humanistische Forderung ist? Bis zu welchem Punkt können sie den Humanismus ablehnen, wenn Sie sich konkret darauf beschränken, jene Humanismen anzuprangern, die im Widerspruch zu ihren eigenen Prämissen stehen oder eindeutig überholt oder allzu begrenzt sind (was ja impliziert, dass es einen modernen, der heutigen Situation angemesseneren, elastischeren Humanismus gibt)?⁸⁹

Nach einem hin und her sagte endlich Foucault, scheinbar trivial: „Wenn ich sage, der Mensch habe aufgehört zu existieren, will ich natürlich nicht sagen, der Mensch als biologisches oder soziales Wesen sei von unserem Planeten verschwunden. Das soziale Funktionieren ist natürlich das Funktionieren der Individuen in ihrer wechselseitigen Beziehung“.⁹⁰ Gerade in diesem letzten Punkt ließ die *Ordnung der Dinge* jedoch viel, wenn nicht alles, zu wünschen übrig. Dies war bei Foucault freilich auch durchaus Programm, wie wir gesehen haben: in kritischer Absetzung von der herkömmlichen Ideengeschichte wollte er dem von ihr behaupteten Vorrang des Subjekts und der Kausalität „Relationen logischer Typs wie Implikationen, Exklusion oder Transformationen“ entgegenstellen.⁹¹ Und doch kann man an den verschiedenen Wortmeldungen Foucaults beobachten, wie auch er die wieder und wieder von seinen Gesprächspartnern gestellte Frage nach dem Menschen nicht für erledigt hält. Dies zeigt sich insbesondere an Foucaults Antwort auf die am Ende des vorherigen Kapitels von uns wiedergegebene Frage der Zeitschrift *Esprit*, ja es kann durchaus sein, dass gerade der ihm darin vorgeworfene „Systemzwang“, der jede Möglichkeit der aktiven Veränderung bestehender Zustände unterminiere, Foucault zu einer umgehenden Präzisierung der Rolle des Subjekts in seinem Denken veranlasste. In seiner *Antwort auf eine Frage* kehrt er diese Kritik um, indem er seinerseits fragt, ob es das traditionelle Geschichtsverständnis sei, das mit seiner „Garantie einer ursprünglichen Begründung oder einer transzendentalen Teleologie“ einer „fortschrittlichen Politik“ Raum geben könne, oder nicht vielmehr eine „Analyse der Praktiken, ihrer Beziehungen ihrer Transformationen“, wie er sie vornimmt.⁹² Während das erste auf eine letztlich abstrakte Behauptung der Souveränität des Subjekts hinausläuft, macht die Diskursanalyse aus den

⁸⁹ Ebda, S. 789.

⁹⁰ Ebda, S. 790.

⁹¹ Ebda, S. 777.

⁹² Michel Foucault, *Antwort auf eine Frage*, in Schriften I, S. 877 und S. 883.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

konkreten Subjekten „das universelle ausführende Organ aller Transformationen: sie definiert die unterschiedlichen Ebenen und Funktionen, die die Subjekte in einem Bereich übernehmen können, der seine eigenen Formationsregeln besitzt“ und „der folglich nicht unbegrenzte Möglichkeiten der Modifikationen bietet“. Er präziserte, dass ihm nicht um „Geistesgeschichte“, sondern um „Diskursgeschichte“ gehe, wobei der Diskurs „nicht der Ort eines Einbruchs purer Subjektivität“ sei, sondern „ein Raum differenter Positionen und Funktionen“ für die Subjekte.⁹³ Es scheint uns nicht abwegig, in dieser Replik Foucaults eine Entwicklung seines historischen Denkens in die Richtung zu sehen, die wir bei Blumenberg nachgezeichnet haben, und zwar diejenige einer Vertiefung des in der *Ordnung der Dinge* – wie in der Habilitationsschrift Blumenbergs – erkennbaren aber wegen des Absehens auf Totalstrukturen gehemmten funktionalistischen Ansatzes. Wir haben gesehen, wie sowohl bei Blumenberg als auch bei Foucault die Berücksichtigung der Funktion einer Vorstellung oder eines Themas in verschiedenen historischen Formationen ihnen gestattet, über morphologische Ähnlichkeiten hinaus die wesentlichen Unterschiede anzuzeigen. In ihren frühen Geschichtsmodellen war jedoch ein epochales Apriori, das die Funktion der einzelnen Elemente nach einer nur in einer Richtung verlaufenden Dynamik bestimmte, was den epochalen Wandel unerklärt ließ. Nach und nach erfassen Blumenberg und Foucault die doppelte Richtung dieser Bewegung. Mit anderen Worten, sie gehen von subtilen Funktionsverschiebungen aus um die Transformierbarkeit des großen Ganzen zu erklären, denn die veränderte Blickrichtung bringt sozusagen dessen konstante Beweglichkeit ans Licht. Wir haben gesehen, wie Blumenberg durch die Konzentration auf die Themen der Metapher und des Wirklichkeitsbegriffs seine Epochenkonzeption auflockert. Auch Foucault ersetzt sukzessiv die Figur der Episteme durch agilere Analyseinstrumente: *Die Archäologie des Wissens* sprudelt geradezu davor: Aussage, Ereignis, Archiv, historisches Apriori. Diese letzte Figur war in *der Ordnung der Dinge* aufgetaucht, zwischen den zwei Vorkommnissen liegt jedoch ein fast so großer Abstand wie bei Blumenberg zwischen der Rede von einem ontologischen Apriori und dem den Weltzugang des Menschen leitenden und doch menschengemachten Wirklichkeitsbegriff. 1966 war das historische Apriori das Gesetz, dem gehorchend Ideen, Erfahrungen und Rationalität, „erscheinen“, „sich bilden“, um sich dann „aufzulösen und zu vergehen“, die Geschichtlichkeit des ordnenden Prinzips war nicht in den Blick genommen. In der Reformulierung von 1969 wird Foucault dem Prädikat »historisch« gerecht, indem er schreibt:

⁹³ Ebda, S. 867.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Nichts wäre [...] angenehmer, aber irriger, als dieses historische *Apriori* als ein formales *Apriori* zu begreifen, das darüber hinaus mit einer Geschichte versehen wäre: eine große unbewegliche und leere Figur, die eines Tages an der Oberfläche der Zeit auftauchte, die auf das Denken der Menschen eine Gewaltherrschaft ausübte, der niemand sich zu entziehen wüßte, die dann mit einem Schlag in einer Verdunkelung verschwände, für die kein Ereignis eine Vorbedingung gestellt hätte: synkopiertes Transzendental, ein Spiel blinkender Formen.⁹⁴

Diese Stelle liest sich wie eine Antwort auf Sartre, der die von Foucault in der *Ordnung der Dinge* vorgelegte Theorie der Episteme mit einer *Laterna magica* aufeinanderfolgender Immobilitäten verglichen hatte. Jetzt hatte er allen Grund, dieser bitteren Versinnbildlichung seines Geschichtsmodells zu widersprechen, aber eben erst jetzt, nachdem er den Raum zwischen den Momentaufnahmen mit Leben gefüllt hatte. Erstens ist von Episteme kaum noch die Rede, vielmehr macht Foucault „viele synchron miteinander konfligierenden Diskurse“⁹⁵ zum Objekt seiner Analyse; dabei ist er mehr an die Modalität ihrer historischen Konstruktion als an die Art und Weise, wie sie den möglichen Erfahrungsraum einer Zeit bestimmen. Zweitens geht Foucault von dem aus, was er als den Grundbestandteil eines jeden Diskurs betrachtet, der Aussage. Sie ist nicht einfach ein Satz oder eine Proposition im Sinne einer Sequenz von sprachlichen Elementen, vielmehr gilt für Foucault, dass eine solche Sequenz „eine Aussage nur dann ist, wenn sie in ein Aussagefeld eingetaucht ist, wo sie dann als ein besonderes Element erscheint“.⁹⁶ Die Zugehörigkeit zu einem Kontext und die darin ausgeübte Funktion macht ihre Identität aus, und für Foucault handelt es sich jedes Mal „um ein einzigartiges Verhältnis: und wenn unter diesen Bedingungen eine identische Formulierung wiederauftaucht, sind es immer dieselben Wörter, die benutzt werden, sind es substantiell dieselbe Namen, ist es insgesamt derselbe Satz, aber es ist nicht zwangsläufig dieselbe Aussage“.⁹⁷ Die von Foucault angeführte Beispiele rücken unseres Erachtens seine Konzeption in die Nähe von Blumenbergs und Nietzsches Funktionalismus:

Die Identität einer Aussage wird einer [...] Menge von Bedingungen und Grenzen unterworfen: denjenigen, die ihr durch die Gesamtheit der anderen Aussagen auferlegt sind, unter denen sie auftaucht, durch das Gebiet, in dem man sie benutzen oder anwenden kann, durch die Rolle oder Funktionen, die sie zu spielen hat. Die Behauptung, daß die Erde rund ist oder daß die Arten sich entwickeln, bildet vor

⁹⁴ Foucault, Michel, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt am Main 1973, S. 186.

⁹⁵ Brusotti, Marco, „Lauter dunkle Machtbeziehungen“, S. 354.

⁹⁶ Foucault, Michel, *Archäologie des Wissens*, S. 144.

⁹⁷ Ebda, S. 130.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

und nach Kopernikus, vor und nach Darwin nicht dieselbe Aussage. Bei so einfachen Formulierungen kann man nicht sagen, daß der Sinn der Worte sich geändert habe. Was sich geändert hat, ist das Verhältnis dieser Behauptungen zu anderen Propositionen, ihre Anwendungsbedingungen und Reinvestitionsbedingungen, ist das Feld von Erfahrung, von möglichen Verifizierungen, von zu lösenden Problemen, worauf man sie beziehen kann. Der Satz, daß »die Träume die Wünsche erfüllen«, kann über Jahrhunderte hin wiederholt werden; er ist bei Platon und bei Freud nicht die gleiche Aussage.⁹⁸

Insoweit weist Foucaults Text keine fundamentale Neuigkeit im Vergleich zu dem aus, was er in der *Ordnung der Dinge* z.B über das Wiederauftauchen von Ideen wie derjenige von Mikrokosmos im 16. Jahrhundert sagt, die nicht als „rückständige Wirkung“ alter Traditionen zu interpretieren seien; er liefert nun vielmehr nur die methodologischen Grundlagen derartigen Feststellungen hinzu. In diesem Sinne stellt die *Archäologie des Wissens* wirklich die nachträgliche Systematisierung des im Buch von 1966 verfolgten Ansatzes dar, wie es in den Absichten Foucaults sein sollte. Und doch nimmt der französische Autor, ohne sie als solche zu kennzeichnen, gewichtige theoretische Verschiebungen vor. Wenn in der *Ordnung der Dinge* die verschiedene Identität von auf Antriebe gleichen Denkbeständen sich von den jeweiligen „fundamentale[n] Konfiguration des Wissens“ herleiten ließ, wird in der *Archäologie des Wissens* die Identität einer Aussage mit einer „Materialität“ verknüpft, welche

die Aussage als ein spezifisches und paradoxes Objekt, als ein Objekt immerhin unter all denen erscheinen [läßt], die die Menschen produzieren, handhaben, benutzen, transformieren, tauschen, kombinieren, zerlegen und wieder zusammensetzen, eventuell zerstören. Statt etwas ein für allemal Gesagtes – und wie die Entscheidung einer Schlacht, eine geologische Katastrophe oder der Tod eines Königs in der Vergangenheit verlorenes zu sein, erscheint die Aussage gleichzeitig, wie sie in ihrer Materialität auftaucht, mit einem Staut, tritt in Raster ein, stellt sich in Anwendungsfelder, bietet sich Übertragungen und möglichen Modifikationen an, integriert sich in Operationen und Strategien, in denen ihre Identität aufrechterhalten bleibt oder erlischt. So zirkuliert, dient, entzieht sich die Aussage, gestattet oder verhindert sie die Erfüllung eines Wunsches, ist sie gelehrig oder rebellisch gegenüber Interessen, tritt sie in die Ordnung der Infragestellungen und der Kämpfe ein, wird sie zum Thema der Aneignung oder der Rivalität.⁹⁹

⁹⁸ Ebda, SS. 150-151.

⁹⁹ Ebda, S. 153.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

An dieser Stelle scheint der Mensch durch, und niemand würde behaupten, er mache das als Souverän der Geschichte. Foucault scheint allerdings das zu fürchten und ist auch in der *Archäologie des Wissens* mit Zugeständnissen an das Subjekt sehr sparsam. Und doch ist das behauptete Ereignischarakter der diskursiven Formationen – das nun von Foucault nicht mehr wie in der *Ordnung der Dinge* im Sinne der Plötzlichkeit der Umwandlung der fundamentalen Koordinaten des Wissens, sondern in demjenigen ihrer Transformierbarkeit verstanden wird – von der Rolle des Subjekts nicht mehr zu trennen. Foucault sieht es wohl: darin, dass die Identität einer Aussage zwar nicht völlig von den Intentionen der Menschen abhängt, diese aber sie handhaben können, liegt der Schlüssel zur Erklärung der Tatsache, dass obwohl „man nicht in irgendeiner Epoche über irgendetwas sprechen kann“ und es „nicht einfach [ist] etwas Neues zu sagen“, dies ohnehin geschieht.¹⁰⁰ Foucault bleibt einer Antwort auf die Frage nach der Ursache des geschichtlichen Wandels schuldig, nähert sich ihr jedoch, indem er sich von der These des Todes des Subjekts absetzt und stattdessen von dessen Verstreuung spricht, von der verschiedenen Positionen, die die Subjektivität in einem Diskurs einnehmen kann. Das rückt seine eigene Position nochmal in die Nähe von Nietzsches Einsicht in die geschichtliche Situiertheit des Menschen und Blumenbergs Auffassung der Epoche als ein Stellengefüge von Aussagen, wodurch er seine frühere Epochenkonzeption korrigiert hatte. Wenn man sich an die Stelle in der *Ordnung der Dinge* erinnert, wo Foucault in Überbietungsgestus gegenüber der herkömmlichen Geschichtsschreibung darauf bestand, dass „das Wesentliche“ nicht in dem „Konflikt der großen Anschauungen“ liegt sondern „in dem Geflecht der Notwendigkeit“, das die Wahl zwischen ihnen „unerlässlich“ und „unvermeidbar“ gemacht hat, ist Foucaults Einstellungswechsel in den letzten Seiten der *Archäologie des Wissens* unübersehbar: an einer Stelle schreibt er, die Argumentation des Aufsatzes *Antwort auf eine Frage* aufgreifend, ihm sei 1966 nicht darum gegangen

den großen, universalen Diskurs sprechen zu lassen, der allen Menschen einer Epoche gemeinsam wäre. Im Gegenteil handelte es sich darum zu zeigen, worin die Unterschiede bestehen, wie es möglich sei, daß Menschen innerhalb einer diskursiven Praxis von verschiedenen Gegenständen sprechen, entgegengesetzte Meinungen haben, eine sich widersprechende Wahl treffen; und es handelte sich auch darum zu zeigen, worin die diskursive Praktiken sich voneinander unterscheiden. Kurz gesagt, ich habe

¹⁰⁰ Ebda, S. 68.

das Problem des Subjekts nicht ausschließen wollen, sondern die Positionen und die Funktionen definieren wollen, die das Subjekt in der Verschiedenheit der Diskurse einnehmen konnte.¹⁰¹

Diese Passage befindet sich wie gesagt am Ende des Buchs. Dem letzten Kapitel gibt Foucault die Form eines Dialogs zwischen ihm und einem anonymen Gesprächspartner, in dem man unschwer Sartre erkennen kann. Es fällt auf, dass im Vergleich zu der in den wirklichen Interviews gegen Sartre vorgebrachten Kritik Foucaults Töne versöhnlicher werden. Brieler schreibt, dass er alles in allem in diesem Schlusskapitel die Ansprüche der Archäologie reduziert. Im ersten Kapitel des vierten Teils des Buchs definiert Foucault zwar „die archäologische Beschreibung“ der Diskurse als „die Preisgabe der Ideengeschichte, die systematische Zurückweisung ihrer Postulate und Prozeduren, den Versuch, eine ganz andere Geschichte dessen zu schreiben, was die Menschen gesagt haben“,¹⁰² in dem fiktiven Gespräch am Ende des Buches aber scheint er eher die Archäologie qua „Geschichte des Wissens“ als „eine *andere* Ideengeschichte“¹⁰³ im Sinne einer Komplementarität der beiden Modelle präsentieren zu wollen, und auf dieser Weise die sich selbst gestellte Frage, ob er am Ende nicht ein „Ideengeschichtler“ sei, nicht eindeutig mit »nein« zu beantworten. Es wäre freilich übertrieben, darin die Erwägung seitens Foucaults von der Möglichkeit zu sehen, sein Geschichtsmodell in ein Dienstverhältnis zu traditionelleren Formen der Geschichtsschreibung treten zu lassen, wie bei Blumenberg mit der Metaphorologie in Bezug auf die Begriffsgeschichte der Fall ist.¹⁰⁴ Bei der Lektüre dieses Schlusskapitels bekommt man jedoch den Eindruck, dass Foucault sich im Vergleich zu seinen Anfängen sich fast in historische Demut übt. Einer solcher Eindruck entsteht eigentlich bereits angesichts der ersten Seiten der *Archäologie des Wissens*, in denen er den Bezug zu der Annales-Schule sucht. Wie Brieler bemerkt, ist dies zumindest verblüffend, hält doch die unter diesen Name gehende Gruppe von Historikern mit der Thematisierung von geschichtlichen Phänomenen der *longues durées* an dem Postulat der Kontinuität in der historischen Forschung fest, das Foucault als

¹⁰¹ Ebda, S. 285.

¹⁰² Ebda, S. 197.

¹⁰³ Brieler, Ulrich, *Die Unerbittlichkeit der Historizität*, S. 226.

¹⁰⁴ Was die Begriffsgeschichte angeht, mit deren Protagonisten (Erich Rothacker und Joachim Ritter) Blumenberg auch institutionell verbunden war, soll es betont werden, dass Foucault gegenüber dieser Disziplin bis in die genealogische Phase hinein kritisch bleiben wird. Andererseits ist darauf hinzuweisen, dass in der heutigen Diskussion zur Begriffsgeschichte beide Autoren wegen ihrer frühen Kritiken an der teleologischen und substantialistischen Implikationen der traditionellen Ideen- und Begriffsgeschichte als wichtige Impulsgeber gelten. Was die philosophische Begriffsgeschichte angeht, ist der Einfluss Blumenbergs und Foucaults auf das Projekt einer historischen Semantik zu registrieren, das vor allem von Ralf Konersmann, Blumenberg-Schüler und seit 1992 Mitherausgeber des Historischen Wörterbuch der Philosophie, vorangetrieben wird, und das als regelrechter Methodenwechsel in der begriffsgeschichtlichen Forschung angesehen werden kann. Siehe dazu: Müller, Ernst; Schmieder Falko, *Begriffsgeschichte und Historische Semantik. Ein kritisches Kompendium*.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

eines der Merkmale der Ideengeschichte seit der *Ordnung der Dinge* kritisiert. Bei genauerem Hinsehen zeigt es sich jedoch, dass er in der *Archäologie des Wissens* die in dem Buch von 1966 vertretene starke Auffassung der geschichtlichen Diskontinuität, die in seinem emphatischen Verständnis der Brüche zwischen den Episteme zutage trat, nuanciert. Der Archäologie gehe es darum aufzuweisen, so Foucault 1969, „wie das Kontinuierliche aufgrund derselben Bedingungen und nach denselben Regeln gebildet wird wie die Dispersion; und daß es – nicht mehr und nicht weniger als die Unterschiede, die Erfindungen, die Neuheiten oder die Abweichungen – in das Feld der diskursiven Praxis eingeht“.¹⁰⁵ Ihm sei die Kontinuität nur als Korrelat der „Stifterfunktion des Subjekts“ suspekt.¹⁰⁶ Foucault lässt hier den Pioniergestus seines vorherigen Buches zum Teil hinter sich und sieht seine geschichtstheoretischen Anstrengungen nun zumindest als mit einigen zeitgenössischen Entwicklungen der Geschichtswissenschaft vereinbar. Vielleicht realisiert er aber auch, von der Ideengeschichte bisher eine Karikatur gegeben zu haben. Aus dieser letzten kommt letztendlich seine extreme Zurückhaltung in der Frage nach dem menschlichen Subjekt: Brieler hat darin ein Ringen Foucaults mit einem scheinbaren Problem gesehen. Für ihn

liegt ein Hauch von Anachronismus über den subjekttheoretischen Problemen, an denen [Foucault] sich abarbeitet. Wer behauptet noch in den späten 60er Jahren eine Ideengeschichte, die von den »Mechanismen des Genies und der Freiheit (...) oder der intentionalen Kontinuität des Gelebten (AW 299) bestimmt wird? Wer ereifert sich zu Positionen, daß Menschen die Geschichte souverän beherrschen? Wo wird noch jene Form von Geschichte gepflegt »die insgeheim, aber völlig, auf die synthetische Aktivität des Subjekts bezogen« (AW 26) ist? [...] Aber Foucault bedarf dieser vergrößerten Schattenfiguren zur Profilierung eines Projekts, das in viel stärkerem Maße in die Revolutionierung des geschichtswissenschaftlichen Denkens der 60er Jahre eingebunden ist, als es zugesteht. Den Menschen aufzulösen, ist auch hier längst zum Allgemeinplatz geworden.¹⁰⁷

Diese Überlegungen Brielers lassen sich für unseren Vergleich zwischen Foucault und Blumenberg fruchtbar machen: trotz der Berührungspunkte zwischen der *Archäologie des Wissens* und Blumenbergs funktionalistischer Geschichtsauffassung ab dem Ende der 50er Jahre, die wir durch die Wiedergabe einschlägiger prägnanter Stellen aus den Werken beider Autoren zu belegen versucht haben, könnte man in einer gewisser Hinsicht meinen, Blumenberg sei aus der Perspektive Foucaults

¹⁰⁵ Foucault, Michel, *Archäologie des Wissens*, SS. 248-249.

¹⁰⁶ Ebda, S. 23.

¹⁰⁷ Brieler, Ulrich, *Die Unerbittlichkeit der Historizität*, S. 221.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

zu sehr „Ideengeschichtler“. Noch mehr, hätte der französische Autor zur Zeit der Abfassung der *Ordnung der Dinge* Blumenbergs *Legitimität der Neuzeit* und die im selben Umfeld entstandenen kleineren Arbeiten gelesen, so hätte er diese wegen ihres „Humanismus“ ohne weiteres abgelehnt, geht es dabei – wie wir im nächsten Paragraph besser sehen werden – um die Verteidigung der modernen Selbstbehauptung der Vernunft und ihres Willens, die Geschichte zu machen. Auch 1969 hätte er im Blumenbergs Modell eine Version der von ihm abgelehnten „Geschichte des Geistes, der Erkenntnisse der Vernunft, der Ideen oder der Meinungen“ erblickt.¹⁰⁸ Blumenberg verteidigt tatsächlich in der *Legitimität* das, was er „das freilich obsoletere Ideal einer »Geistesgeschichte«“¹⁰⁹ nennt, und ihm geht es auch, nach Foucaults Charakterisierung der Ideengeschichte, um eine Suche nach „dem großen historisch-transzendentalen Schicksal des Abendlandes“,¹¹⁰ also um eine große Narration. Was Blumenberg liefert ist jedoch keine naive, teleologische Narration, vielmehr gelingt es ihm in der *Legitimität* das, wonach auch Foucault 1969 strebt, als er weg von den epistemischen Brüchen der *Ordnung der Dinge* Diskontinuität und Kontinuität zusammenzudenken versuchte: Auch Blumenberg hatte in seiner Habilitationsschrift durch die Idee eines „radikalen Metakinesen“ ausgelieferten Menschen, worin sich seine „konstitutive Faktizität“ offenbaren würde, der Sache nach die Vision einer absoluten Diskontinuität vertreten, die von Foucault in *Ordnung der Dinge* mit der These, dass der „Mensch als solcher dem Ereignis ausgesetzt ist“ und dies „die nackte Form der menschlichen Historizität“ bildet,¹¹¹ mit fast denselben Worten veranschaulicht wird. Mit der Erweiterung des Handlungsspielraums des Menschen ändert sich jedoch Blumenbergs Bild des geschichtlichen Lebens. Dieses kann,

auch wenn es Zusammenbrüche und Neuformierungen durchläuft, nur unter dem Prinzip der Selbsterhaltung verstanden werden, wenn man ihm nicht dunkle Todestribe und Sehnsüchte nach Untergang zuschreiben will. Noch die Epochenwende als schärfste Zäsur hat eine Funktion der Identitätswahrung, indem die Veränderung, die sie zulassen muß, nur das Korrelat für die Konstanz der Anforderungen ist, die sie zu erfüllen hat. Dann produziert, diesseits des großen Konzepts der epochalen Entwürfe, der geschichtliche Prozeß seine »Umbesetzungen« als Sanierung seiner Kontinuität.¹¹²

¹⁰⁸ Foucault, Michel, *Archäologie des Wissens*, S. 299.

¹⁰⁹ Blumenberg, Hans, *Die Legitimität der Neuzeit*, S. 539.

¹¹⁰ Foucault, Michel, *Archäologie des Wissens*, S. 299.

¹¹¹ Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 443.

¹¹² Blumenberg, Hans, *Die Legitimität der Neuzeit*, S. 539.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Der für die *Legitimität der Neuzeit* zentrale Begriff der Umbesetzung bedeutet „daß differente Aussagen als Antworten auf identische Fragen verstanden werden können“.¹¹³ Durch ihn und die damit zusammenhängende Einsicht in die menschlichen Bedürfnisse als Ausgangspunkt des geschichtlichen Wandels orientiert sich Blumenberg zweifellos an der Idee des Menschen als Subjekt, wohlgemerkt nicht Souverän, der Geschichte, wie auch das im Buch von 1966 vorkommende Prinzip der Selbsterhaltung bezeugt. Das tut seiner systematischen Geschichtskonzeption keinen Abbruch, vielmehr erlaubt ihm, seine früher zu starre Epochenkonzeption aufzulockern. Blumenberg stellt, wie wir gesehen haben, das Prinzip auf: „Der Mensch macht zwar die Geschichte, aber er macht nicht die Epoche“. Dies soll besagen:

Die Handlung steht im Horizont ihrer geschichtlichen Möglichkeiten; aber auch ihre Wirkung ist nicht das beliebig zufällige Ganz-Andere. Auch sie steht in einem Spielraum der Wechselwirkung des Gleichzeitigen und Ungleichzeitigen, der integrierenden und destrukturierenden Interdependenz. Die Epoche ist der Inbegriff aller Interferenzen von Handlungen zu dem durch sie »Gemachten«. In diesem Sinne der nicht eindeutigen Zuordnungsfähigkeit von Handlungen und Resultaten gilt, daß die Geschichte »sich macht«. An den Figuren erfassen wir eher die Resultate als die Faktoren.¹¹⁴

In der *Archäologie des Wissens* erkennt Foucault wie gesagt den menschlichen Subjekten Funktionen und Rollen zu, er scheint aber zugleich suggerieren zu wollen, sie seien nur eine Variable eines übermächtigen Diskurses. Dass er jedoch im Begriff ist, diese Subjektphobie zu überwinden, zeigt die folgende, inhaltlich gar nicht so weit von dem gerade angeführten Zitat Blumenbergs liegende Stelle im Schlusskapitel. Ziel seine Analyse sei es zu zeigen:

daß eine Aussage einer bereits vorher existierenden Folge von Aussagen hinzuzufügen heißt, eine komplizierte und kostspielige Geste zu tun, die Bedingungen impliziert (und nicht nur eine Situation, einen Kontext, Motive) und die Regeln umfasst (die von den logischen und sprachlichen Konstruktionsregeln verschieden sind); zu zeigen, daß eine Veränderung in der Ordnung der Diskurses nicht »neue Ideen«, ein wenig Erfindungskraft und Kreativität, eine andere Mentalität, sondern Transformationen in eine Praxis, eventuell in solche Praxisgebiete, die ihr benachbart sind, und Transformationen in ihre gemeinsame Gliederung voraussetzt. Ich habe nicht verneint – ja ganz im

¹¹³ Ebda, S. 541.

¹¹⁴ Ebda, S. 555.

Gegenteil – daß die Möglichkeit der Veränderung des Diskurses besteht: ich habe das ausschließliche und augenblickliche Recht dazu der Souveränität des Subjekts entrissen.¹¹⁵

In der weiteren Entwicklung seines Denkens hat Foucault das in der *Archäologie des Wissens* entfaltete theoretische Apparat nie angewendet, vielmehr hat er angefangen, die in seinen Büchern der zweiten Hälfte der 60er Jahre dem Menschen entrissene Initiative ihm zurückzugeben. Das hat zweifelsohne mit seiner »neuen« Auseinandersetzung mit Nietzsche zu tun, die sich im Vergleich zur ersten, sich vor allem in *Wahnsinn und Gesellschaft* niederschlagenden Lektüre auf andere Stellen von Nietzsches Werk bezieht. Dabei lässt sich Foucaults Einstellungswechsel zum Thema, wie Brieler und Sarasin ausführlich rekonstruieren, gerade anhand eines Problems beobachten, das er in der *Ordnung der Dinge* aufgeworfen und als die von Nietzsche der Philosophie gestellte Frage, „wer spricht?“ definiert hatte, d.h. anhand der Frage nach dem, „der den Diskurs *hält* und – noch tiefer – das Sprechen *besitzt*“. Damals hatte er der Antwort, die Nietzsche selbst dieser Frage gegeben hatte, diejenige Mallarmés vorgezogen: diese erblickte Foucault in dessen Auffassung der Sprache als eine sich des Menschen bemächtigenden Kraft, auf die wir im zweiten Kapitel kurz hingewiesen haben. So schreibt Foucault 1966:

Während Nietzsche bis zum Schluß die Frage nach dem, was spricht, durchhält, wobei er letzten Endes bereit ist, selbst in das Innere dieser Befragung einzubrechen, um sie in sich selbst als sprechenden und fragendem Subjekt zu begründen: *Ecce Homo*, hört Mallarmé nicht auf, sich mit seiner eigenen Sprache auszulöschen, so daß er nur noch als Aufführender in einer reinen Zeremonie des Buches darin vorkommen will, in dem der Diskurs sich aus sich selbst zusammensetzte.¹¹⁶

Zwei Jahre vorher, 1964, hatte er indes in einem Beitrag für das *Colloque de Royaumont*, der dann 1967 mit dem Titel *Nietzsche, Freud Marx* erschienen ist, in Bezug auf die Sprache die Position Nietzsches geteilt. Was dieser nicht anders als Marx und Freud in seinen Werken mache, sei im Wesentlichen:

sich der Interpretationen [zu bemächtigen], die sich einander bereits wechselseitig bemächtigt haben. Für Nietzsche gibt es kein ursprünglich Bezeichnetes. Die Worte sind selbst nicht anderes als Interpretationen, bevor sie Zeichen sind, und sie haben nur deshalb eine Bedeutung, weil sie Interpretationen sind. [...] Daher stehen wir heute nicht deshalb vor der Aufgabe der Interpretation,

¹¹⁵ Foucault, *Archäologie des Wissens*, S. 299.

¹¹⁶ Foucault, Michel *Die Ordnung der Dinge*, S. 370.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

weil es erste, rätselhafte Zeichen gibt, sondern weil es Interpretationen gibt, weil unter allem, was spricht, ständig das große Gewebe der gewaltsamen Interpretationen liegt.¹¹⁷

In der *Archäologie des Wissens* kehrt die Frage ohne die Namensnennung Nietzsches zurück und wird von Foucault im Kapitel über „die Formation der Äußerungsmodalitäten“ anhand des ärztlichen Diskurses als Frage nach dem „Inhaber“ dieser spezifischen Sprache erörtert, d.h. nach demjenigen, der von ihr seine Prestige erhält und umgekehrt ihr einen Wahrheitsanspruch verleiht.¹¹⁸ Diese doppelte Blickrichtung scheint Foucault an einer anderen Stelle zurückzunehmen: um klarzustellen, dass „die Analyse der Aussagen [...] sich [...] ohne Bezug auf ein Cogito“ vollzieht, schreibt er „»Egal, wer spricht«, doch was er sagt, sagt er nicht von irgendwo aus“.¹¹⁹ Es ist das letzte Mal, dass Foucault die Gleichgültigkeit einer solchen Frage behauptet. In seiner eine wichtige Etappe seiner Denkentwicklung darstellenden Antrittsvorlesung am Collège de France, 1970, *Die Ordnung des Diskurses*, schreibt er mit offenbar größerer Überzeugung als zuvor: „Es wäre absurd, die Existenz des schreibenden und erfindenden Individuums zu leugnen“. Ein Jahr später, 1971, schlägt er sich dann im Aufsatz *Nietzsche, die Genealogie, die Historie* nicht nur auf die Seite Nietzsches »gegen« Mallarmé, sondern nimmt ohne Vorbehalte dessen Perspektive ein. Ja durch eine Interpretation der Genealogie Nietzsches umreißt er quasi sein künftiges Arbeitsprogramm. Foucault beginnt mit einem Lob der „Besessenheit in der Gelehrsamkeit“, die die Genealogie nicht so sehr von der Historie, sondern von der „metahistorische[n] Entfaltung idealer Bedeutungen und endloser Teleologien“ abhebt.¹²⁰ Während diese sich der „Suche nach dem »Ursprung«“ verschrieben hat, braucht der Genealoge die Historie gerade um „die Schimäre des Ursprungs zu bannen“.¹²¹ Diese Ablehnung von in ihren geschichtlichen Peripetien zu verfolgenden Identitäten führt Foucault nicht dazu, ihnen ein Geschichtsmodell der voneinander losgelösten Momentaufnahmen wie in der *Ordnung der Dinge* entgegenzustellen. Vielmehr sieht er bei Nietzsche den Weg zur Wiedereinführung von diachronischen Analysen vorgezeichnet, die er dort demonstrativ ausgelassen hatte. Er meint nämlich, Nietzsche habe zwischen »Ursprung« auf der einen und »Herkunft« und »Entstehung« auf der anderen Seite unterschieden. In Bezug auf einen Wert, eine Erkenntnis oder eine Praktik soll der

¹¹⁷ Foucault, Michel, *Nietzsche, Freud, Marx*, in *Schriften I*, S. 735.

¹¹⁸ Foucault, Michel, *Archäologie des Wissens*, S. 75.

¹¹⁹ Foucault, Michel, *Archäologie des Wissens*, S. 73 u. S. 178.

¹²⁰ Foucault, Michel, *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, *Schriften in vier Bänden, Band II*, Frankfurt am Main 2002, SS. 166-167.

¹²¹ Ebda, S. 171.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Genealogie nicht einen durch die geschichtlichen Wandlungen sich selbst immer gleich bleibenden wesentlichen Inhalt suchen, um auf dieser Weise der Erzählung der Kontinuität Vorschub zu leisten, sondern er muss „das komplizierte Netz der Herkunft aufdröseln“. Dies bedeutet, er muss die „Zufälle die winzigen Abweichungen – oder totale Umschwünge – die Irrtümer, falschen Einschätzungen und Fehlkalkulationen nachvollziehen, die hervorgebracht haben, was für uns existiert und Geltung besitzt“.¹²² Wie die Herkunft gegen den Ursprungsfetischismus, so spielt Foucault in Anlehnung an Nietzsche die Entstehung gegen eine Art von Geschichtsbetrachtung aus, die den Anfang eines geschichtlichen Elements im Lichte seiner aktuellen Gestalt untersucht, als ob diese von jeher seine verborgene Bestimmung gewesen sei. Diese ist hingegen das Resultat eines „zufällige[n] Spiel[es] der Herrschaftsbeziehungen“:

Die Entstehung vollzieht sich stets innerhalb eines bestimmten Kraftverhältnisses. Die Analyse der *Entstehung* muss daher zeigen, wie diese Kräfte aufeinander einwirken, wie sie miteinander streiten oder gegen widrige Umstände ankämpfen oder wie sie – durch Aufspaltung – versuchen, dem Verfall zu entgehen und aus der eigenen Schwäche neue Kräfte zu ziehen.¹²³

Eine solche Dynamik liegt für den französischen Autor der „Entstehung und Festigung“ der Tier- und Menschenarten zugrunde. Zur Veranschaulichung dieses Wesenszugs des geschichtlichen Lebens greift Foucault den Aphorismus 262 von *Jenseits von Gut und Böse* auf, in dem Nietzsche zwischen zwei Phasen desselben unterscheidet. Zunächst konsolidiert sich die Art „unter einem langen Kampf mit wesentlich gleichen ungünstigen Bedingungen“, wobei die Bedrohung vor allem von rivalisierenden Arten ausgeht. Gelingt die Stabilisierung, so entsteht der Raum für die „individuellen Variationen“, die auch unter dem Zeichen des Kampfes gesehen werden.¹²⁴ Anhand Nietzsches

¹²² Ebda, S. 172.

¹²³ Ebda, S. 175.

¹²⁴ An dieser Stelle soll die Frage nach der Fundierung der jeweiligen Konzeptionen einer situierten Freiheit aufgeworfen werden, weil in diesem Punkt die größte Differenz zwischen Blumenberg und Foucault zu liegen scheint. Es ist nämlich bekannt, dass Blumenberg seine Geschichtsauffassung zunehmend anthropologisch eingerahmt, ja die Geistesgeschichte letztendlich dem Projekt einer phänomenologischen Anthropologie zugeordnet hat, während Foucault nach der *Ordnung der Dinge* zwar nicht mehr den Tod des Menschen behauptet, aber jeglicher Anthropologie gegenüber weiterhin recht kritisch war. Dieser auf Anhieb radikal erscheinende Unterschied zwischen Blumenberg und Foucault lässt sich nun gerade damit überbrücken, dass man noch einmal eine Parallele mit Nietzsches Anthropologie aufstellt. Ohne dass wir hier das Thema erschöpfen können, sei auf die in *Jenseits von Gut und Böse*, Aphorismus 62, enthaltene Charakterisierung des Menschen als „das noch nicht festgestellte Thier“ hingewiesen. Die Formel taucht zunächst in einer Aufzeichnung vom Frühjahr 1884, in der Nietzsche den „Grundsatz“ aufstellt: „das, was im Kampf mit den Thieren dem Menschen seinen Sieg errang, hat zugleich die schwierige und gefährliche krankhafte Entwicklung des Menschen mit sich gebracht. Er ist das n o c h n i c h t f e s t g e s t e l l t e T h i e r“. Dieser lässt sich mit anderen Textstellen in Nietzsches Werk in Verbindung setzen, wo der Mensch als „das gefährdetste Thier“ definiert wird, wobei aus solcher Lage Nietzsche die Entwicklung des Selbstbewusstseins und der „Mitteilungs-Fähigkeit“ des Menschen eben aus einer prinzipiellen

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Überlegungen über die Entstehung der Deutschen Reformation im Aphorismus 148 der *Fröhlichen Wissenschaft* nimmt Foucault sozusagen die Krisenmomente einer geschichtlichen Formation in viel stärkerem Maße als im Rahmen seiner Theorie der Episteme in den Blick: Er sieht sie mit einer Kraft ausgestattet und schreibt:

Gelegentlich kämpft die Kraft auch gegen sich selbst, und das nicht nur im Rausch eines Überschusses, der es ihr erlaubt, sich zu teilen, sondern auch in einer Phase der Schwäche. Sie reagiert auf ihre Ermüdung, indem sie selbst von dieser Ermüdung zehrt, die darauf noch größer wird; und um sie noch weiter zu schwächen, erlegt sie ihr Grenzen, Opfer und Kasteiungen auf, stattet sie mit einem hohen moralischen Wert aus, und findet so zu neuen Stärke.¹²⁵

Im Fall der Reformation habe im „Deutschland des 16. Jahrhunderts [...] der Katholizismus noch genügend Kraft [besessen], um sich gegen sich selbst zu wenden, seiner eigenen Körper und seine Geschichte zu kasteien und sich zu einer reinen Religion des Gewissens zu vergeistigen“. Aus der

Bedürftigkeit hervorkommen lässt. In Bezug auf diese »Minimaldefinition« des Menschen lässt sich bei Blumenberg und Foucault ein fundamentaler Konsens durchaus finden. Der erste hat die im Aufsatz über den Wirklichkeitsbegriff geschilderte Erfahrung einer für den Menschen ungefüge Wirklichkeit, die dort in Bezug auf die Neuzeit festgestellt wird, unter dem Begriff vom „Absolutismus der Wirklichkeit“ (*Arbeit am Mythos*) als *conditio humana* verallgemeinert. Blumenberg sieht (mit Arnold Gehlen, der sich seinerseits auf die Formel Nietzsches bezieht und sie berühmt gemacht hat) den Menschen als das schlechthin gefährdete Wesen, das wegen seines Instinktmangels immer wieder mit einer ihm wesentlichen Heimatlosigkeit fertig zu werden hat. Dies kann ihm anhand der kulturellen Leistungen (unter denen Blumenberg Mythos, Metapher und Theorie zählt) gelingen, aber noch früher durch die Entwicklung seiner Vernunft, die ihm „Distanz“ von einer ihm gegenüber rücksichtslos erscheinenden Wirklichkeit erlaubt und ihn insofern schützt. Um die Entwicklungsgeschichte der kulturellen Leistungen oder „Sinnentwürfe“ zu untersuchen, geht Blumenberg bereits in der *Legitimität der Neuzeit* von der Annahme einer dialogischen Struktur der Vernunft aus und bedient sich einer Hermeneutik von Frage und Antwort. Für Blumenberg gibt es sowas wie eine Geschichte, weil die Fremdheit des Menschen in der Welt keine ein für allemal widerrufliche Tatsache darstellt. Man könnte sagen, dass jeder Sinnentwurf immer zu kurz greift: Er sollte Schutz vor einer drohenden Wirklichkeit garantieren, neigt aber dazu, sich zu verselbständigen und auf eine spasmodische Suche nach Eindeutigkeit, Grundlegung und Unangreifbarkeit hinauszulaufen, die letztendlich in die Offenlegung seiner Schwäche dialektisch umschlägt, der Unmöglichkeit, durch ihn eine endgültige Sicherheit zu erreichen. Diese Bemühungen produzieren dann neue Fragen, die als „leere Stellen“ von den neuen Systemen umbesetzt werden müssen. In derselben Richtung scheinen uns die Überlegungen Foucaults über das menschliche Leben zu gehen, die er in Anschluss an Nietzsche aber auch an Canguilhem entwickelt. Man denke an die Art und Weise, wie er in den Rio-Vorlesungen Nietzsches Idee der Erkenntnis als Erfindung „kluge[r] Thiere“ (in Nietzsche, Friedrich, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*, *KSA I*, S. 875) aufgreift und machttheoretisch radikalisiert (Foucault Michel, *Die Wahrheit und die juristischen Formen*, *Schriften II* S. 675 u.f.; siehe dazu: Brusotti, Marco, *„Lauter dunkle Machtbeziehungen“*, S. 357 u.f.). Noch prägnanter für unseren Kontext ist eine Stelle aus Foucaults Vorwort zu Canguilhem *Das Normale und das Pathologische* wo Foucault, auch mit einem Bezug auf Nietzsche, auf den sich Canguilhem bezog, schreibt: „das Leben (hat) mit dem Menschen zu einem Wesen geführt, das sich nicht ganz an seinem Platz befindet, das dazu verurteilt ist zu „irren“ und das letztlich zum „Irrtum“ bestimmt ist. Wenn man annimmt, dass der Begriff die Antwort des Lebens auf diesen Zufall ist, dann muss man darin übereinkommen, dass der Irrtum die Wurzel dessen ist, was das menschliche Denken und seine Geschichte ausmacht“ (Foucault, Michel *Vorwort von Michel Foucault*, in *Schriften in vier Bänden. Band III. 1976-1979*, Frankfurt am Main 2003, S. 565-566.

¹²⁵ Ebda.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, *Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo* (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Perspektive von Nietzsches Text „Wo die Reformationen entstehen“,¹²⁶ die Foucault ohne weiteres zu übernehmen scheint, erweist sich seine Auffassung der Logik des geschichtlichen Wandels durchaus kongruent mit derjenigen Blumenbergs in der *Legitimität der Neuzeit*. Dieser sieht eine solche Logik „im Fortgang einer Wissenschaft“ exemplifiziert:

Ein etabliertes System schafft sich das Instrumentarium zu seiner Absicherung und gegenständlichen Erweiterung, verfeinert dabei ständig die Formen seiner Begründung und Anwendung, um auf diese Weise selbst diejenigen Daten zutage zu fördern und zu akzentuieren, die es nicht mehr bewältigen und in den vorgegebenen Rahmen der anerkannten Setzungen einfassen kann. [...] [Der] Prozess der Erkenntnis [erzwingt] selbst die Preisgabe seiner Voraussetzungen und die Einführung neuer elementaren Annahmen, die den ausweglosen Zustand zwar beheben, nicht aber die Identität der in ihm aufgelaufenen Gesamtbewegung zu zerbrechen zwingen.¹²⁷

Im zweiten Kapitel des letzten Teils der *Legitimität* hat Blumenberg das ganze Werk von Nikolaus von Kues als „den Versuch einer Antwort auf diejenigen unformulierten Fragen“ interpretiert „deren Gesamtheit die Bestimmung der krisenhaften Spannungen im Gefüge einer Epoche gewesen wäre“. Er spricht von einer „Sorge um den Bestand des Zeitalters“,¹²⁸ die der Cusaner zwar nicht ausdrücklich formuliert, aus der aber seine theoretische Leistung sich erklären lässt. Nach Blumenberg hat dieser weder das Mittelalter gerettet noch kann er als Gründer der Neuzeit gesehen werden, denn mit seinen Absichten hat eine Vielzahl anderer Handlungen interferiert, die zu jenem alles in allem kohärenten epochalem Gefüge geführt haben, das Blumenberg Neuzeit nennt. Und doch hat Nikolaus von Kues als geschichtlicher Akteur eine bedeutende Rolle gespielt. Klammert der Historiker in seinen Analysen diese aus, so bleibt die Entstehung des neuzeitlichen Selbstverständnisses ein Geheimnis. Auch für Foucault ist in seinem Aufsatz von 1971 das, was „für uns Geltung besitzt“, das Resultat „unterschiedlicher Arten der Ersetzung, Versetzung und Verschiebungen, der verdeckten Eroberung und der systematischen Verkehrung“,¹²⁹ und kann daher niemanden zugeschrieben werden. Diese Feststellung veranlasst ihn nicht dazu, sich mit einer

¹²⁶ So lautet der Text in Nietzsche, Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, § 148: „Zur Zeit der grossen Kirchen-Verderbniss war in Deutschland die Kirche am wenigsten verdorben: desshalb entstand h i e r die Reformation, als das Zeichen, dass schon die Anfänge der Verderbniss unerträglich empfunden wurden. Verhältnissmässig war nämlich kein Volk jemals christlicher, als die Deutschen zur Zeit Luther’s: ihre christliche Cultur war eben bereit, zu einer hundertfältigen Pracht der Blüthe auszuschlagen, — es fehlte nur noch Eine Nacht; aber diese brachte den Sturm, der Allem ein Ende machte.“

¹²⁷ Blumenberg, Hans, *Die Legitimität der Neuzeit*, S. 540.

¹²⁸ Ebda, S.

¹²⁹ Foucault, *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, S. 177-178.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell’Uomo (curriculum Scienze dell’Uomo), Università degli Studi di Sassari

Beschreibung der „Strukturen des Denkens einer bestimmten Epoche“ zu begnügen, um sie allenfalls „der Konfigurationen einer anderen Epoche gegenüberzustellen“. ¹³⁰ Vielmehr stellt er wie Nietzsche fest:

Das große Spiel der Geschichte dreht sich um die Frage, wer sich der Regeln bemächtigt; wer an die Stelle derer tritt, die sie für sich nutzen; wer sie am Ende pervertiert, in ihr Gegenteil verkehrt und gegen jene wendet, die einst durchsetzen; wer in den komplizierten Apparat eindringt und ihn so funktionieren lässt, dass die bisherigen Herrscher nun von ihnen beherrscht werden. ¹³¹

An dieser Stelle taucht das menschliche Subjekt als Kämpfer definitiv in der foucaultschen Philosophie auf. Diese neue Ausrichtung seines Denkens schlägt sich in Foucaults Selbstverständnis als Historiker, oder besser Genealoge, nieder: der französische Autor hatte nie so klar wie in diesem Text, dass der Historiker sich selbst als Akteur des geschichtlichen Spiels, dieses „Werden[s] der Menschheit“ als „Abfolge von Deutungen“ zu begreifen hat. ¹³² Diese Haltung nennt er „die wirkliche Historie“ und schreibt, dass „sie keine Angst [hat] ein perspektivistisches Wissen zu sein“. Nietzsche habe den historischen Sinn als einen solchen verstanden, der weiß „dass er auf einer Perspektive beruht, und [...] das System der eigenen Ungerechtigkeit [nicht verleugnet]. Er betrachtet die Dinge unter einem bestimmten Blickwinkel, fällt seine Urteile ganz bewusst, sagt ja oder nein, verfolgt alle Spuren des Gifts und sucht nach dem wirksamsten Gegengift“. ¹³³

In *Nietzsche, die Genealogie, die Historie* bahnt sich der Übergang von der Archäologie zur genealogischen Methode an, mittels derer Foucault in der Lage sein wird, die geschichtlichen Brüche nicht nur zu beschreiben, sondern auch auf der Ebene der Machtbeziehungen zu rekonstruieren und zu erklären. In einem Gespräch mit J. G. Merquior und S.P. Rouanet im selben Jahr 1971 hat Foucault gerade diesen Punkt angepackt, indem er das in *der Ordnung der Dinge* behandelte „Problem der epistemologischen Gleichzeitigkeit“ der Veränderungen in den Gebieten der Grammatik, Naturgeschichte und politischen Ökonomie als ein echtes Problem verteidigte, zugleich aber gestand: „Ich habe versucht, diese Veränderungen zu bestimmen. Es ist mir noch nicht gelungen, die Wurzel dieser Veränderungen genau zu lokalisieren. Aber eines weiß ich mit Sicherheit: Diese Veränderungen haben wirklich stattgefunden, und nach ihrem Ursprung zu suchen ist kein

¹³⁰ Sarasin, Philipp, *Michel Foucault. Zur Einführung*, S. 71.

¹³¹ Foucault, *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, S. 177.

¹³² Ebda, S. 178.

¹³³ Ebda, S. 182.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Hirngespinnst“. Etwas weiter fügt er hinzu, dass in dem Buch von 1966 „die Dinge insofern in der Schwebel [bleiben], als ich die prädiskursive Praktiken dort nicht sichtbar mache“ und die dort angestrebte „Vergleichende Untersuchung noch nicht zu einer Erklärung führt“.134 Einige Jahre später, in einem Gespräch mit Angehörigen des Département de Psychoanalyse der Universität Paris VIII in Vincennes kurz nach der Veröffentlichung von *Der Wille zum Wissen*, hat Foucault, um eine nähere Charakterisierung des dort eingesetzten Begriffs des Sexualitätsdispositivs gebeten, die Priorität des Dispositivs über die Episteme so erklärt:

Das Dispositiv ist also immer in ein Spiel der Macht eingeschrieben, immer aber auch an eine Begrenzung oder besser gesagt: an Grenzen des Wissens gebunden, die daraus hervorgehen, es gleichwohl auch bedingen. Eben das ist das Dispositiv: Strategien von Kräfteverhältnissen, die Typen von Wissen stützen und von diesen gestützt werden. In der *Ordnung der Dinge*, wo ich eine Geschichte der Episteme schreiben wollte, bin ich in eine Sackgasse geraten. Jetzt dagegen will ich versuchen zu zeigen, daß das, was ich Dispositive nenne, eine sehr viel allgemeiner Fall der Episteme ist. Oder eher, daß die Episteme, im Unterschied zum Dispositiv im allgemeinen, das seinerseits diskursiv und nichtdiskursiv ist, und dessen Elemente sehr viel heterogener sind, ein spezifisch diskursives Dispositiv ist.135

Als spezifische Diskurse der Moderne werden die in der *Ordnung der Dinge* beschriebenen Wissensgebiete in den Arbeiten der 70er Jahre – *Überwachen und Strafen*, *Der Wille zum Wissen*, früher noch in einer Vortragreihe an der Katholischen Universität in Rio de Janeiro – auf bestimmte Wissen-Macht-Konstellationen, die sich in der Moderne gegen rivalisierende Modelle gebildet haben, und nicht mehr auf ein unerklärliches Ereignis zurückgeführt. Dabei handelt es sich gewissermaßen für Foucault um die – theoretisch präzisierter – Wiedereinbeziehung von institutionellen und gesellschaftlichen Faktoren, die er in *Wahnsinn und Gesellschaft* und in der *Geburt der Klinik* bereits berücksichtigt hatte. Seine Stellung zu Praktiken wie derjenigen der Einsperrung wird freilich weiterhin kritisch bleiben und Foucault wird in dem von Jeremy Bentham entworfenen Panopticon, dem perfekten Gefängnis, die Chiffre der auf Kontrolle besessenen modernen Rationalität sehen. In Hinblick auf den Nietzscheaufsatz von 1971 kann man sagen, dass Foucault sich in den darauffolgenden Jahren durch die Genealogie der Machtgefüge sozusagen sich auf die „Spuren des Gifts“ begibt. Bereits in jenem Text lässt er sich jedoch die Tür für die Suche der Gegengifte offen:

¹³⁴ Foucault, Michel, *Gespräch mit Michel Foucault*, Gespräch mit J.G. Merquior und S. P. Rouanet, in *Schriften II*, SS. 197-198.

¹³⁵ Foucault, Michel, *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin 1978, S. 123

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

seine Forschungen über die disziplinären Praktiken vorwegnehmend hatte er dort geschrieben: „Der Leib ist einer ganzen Reihe von Regimen unterworfen, die ihn formen, etwa dem Wechsel von Arbeit, Muße und Festlichkeiten; er wird vergiftet, von Nahrung und von Werten, von Ernährungsgewohnheiten geradeso wie von Moralgesetzen; und er bildet Resistenz“.¹³⁶In den 80er Jahren wird Foucault die Fähigkeit des Menschen zu reagieren in den Mittelpunkt seiner geschichtlichen Studien rücken. Mit den Worten Sartres könnte man sagen, dass er von der Untersuchung dessen, was man aus dem Menschen gemacht hat zu der Frage übergeht, was der Mensch als geschichtliches Subjekt aus dem macht, was man aus ihm gemacht hat. Die methodologische Schärfung seines historischen Sinns wird ihm gestatten, die Strategien der Resistenz innerhalb derselben Moderne ausfindig zu machen: Diese Epoche wird in seinen Augen den totalisierenden Charakter verlieren, den sie in der *Ordnung der Dinge hatte* und Foucault wird in ihr durchaus widersprechende Tendenzen ans Licht kommen lassen. Der Genealoge wird für eine „Haltung der Modernität“ Partei ergreifen und seine historische Arbeit am Selbstverständnis unter deren Zeichen voranbringen.

4.4: Die historische Arbeit am modernen Selbstverständnis.

In seiner Studie über die *Genealogie der Moral* meint Marco Brusotti den Grundgedanken dieser Schrift darin erblicken zu können, „dass dasselbe »Ding« im Laufe der Zeit durch unterschiedliche Mächte eine Vielfalt von heterogenen, auch gegensätzlichen Bedeutungen und Funktionen erhalten kann“. Dies gilt nicht nur „für physiologische Organe und für höhere Gebilde, wie Prozeduren, Institutionen, Künste und Religionen“ sondern „auch für die Weise, in der man sich zu sich selbst verhält“: Der „Genealogie der Art, wie das Selbstverhältnis durch interpretatorische Eingriffe verwandelt und gestaltet worden ist“¹³⁷ soll sich Nietzsche bedient haben, um seinerseits in den Raum des modernen Selbstverständnisses einzugreifen und eine Umwertung der Werte vorzubereiten. Wie wir gesehen haben, kommt diese praktische Kehrseite der historischen Erkenntnis schon seit *Menschliches Allzumenschliches* zur Geltung, wo Nietzsche beginnt, wenn auch unter milderem Vorzeichen, sein historisches Philosophieren zu erproben. Hier geht es vorerst um den Entwurf des „Freigeistes“ als einer Lebensform, und obwohl die Schriften dieser mittleren Periode weit davon

¹³⁶ Foucault, Michel, *Nietzsche, die Genealogie, die Historie, Schriften II*, S. 179.

¹³⁷ Marco Brusotti, *Die „Selbstverkleinerung des Menschen“ in der Moderne. Studien zu Nietzsches „Zur Genealogie der Moral*, in: *Nietzsche-Studien 21* (1992), S. 81.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, *Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell’Uomo* (curriculum Scienze dell’Uomo), Università degli Studi di Sassari

entfernt sind, eine einheitliche Auffassung darzustellen – zwischen dem „guten Temperament“ von *Menschliches, Allzumenschliches* und der in *Morgenröthe* auftauchenden „Leidenschaft der Erkenntnis“ findet eine Wende in Nietzsches Denkweg statt – , sprengen sie insgesamt nie den Rahmen der „Freigeisterei“. Wir möchten im Folgenden darlegen, wie Nietzsche einen solchen Entwurf durchaus in Kontinuität mit der Aufklärung verstanden wissen will, wobei er sozusagen das aufklärerische Unternehmen durch eine Steigerung seines historischen Bewusstseins fortzuführen meint. Diese Selbstverortung bedeutet freilich eine Aufwertung der wissenschaftlichen Rationalität, die in auffälligem Kontrast mit Nietzsches Positionen in der *Geburt der Tragödie* steht. Wir haben gesehen, wie bereits im ersten Aphorismus von *Menschliches, Allzumenschliches* er auf die Naturwissenschaft Bezug nimmt: in dieser Phase seines Denkens stellt sie neben dem historischen Sinn für ihn zweifellos das wichtigste Element seines Selbstverständnisses dar, wobei ein solches Selbstverständnis, wie vorher angedeutet, bei Nietzsche die doppelte Valenz einer individuellen und epochalen Lebensform hat.¹³⁸ „Die Wege“, auf welchen Nietzsche die „freie Geister“ kommen sieht, führen auch durch die Wissenschaft, die Nietzsche zweifelsohne als „etwas sehr Gutes“ ansieht. Aus zahlreichen der Wissenschaft gewidmeten Aphorismen tritt die Auffassung derselben als einer Disposition zur Erkenntnis hervor, die zwar wesentlich zu den positivsten Kräften der modernen Kultur gehört, aber ohne „ein gutes Gewissen [...] und ganz bar alles Pathos in die Welt getreten“ ist und immer noch Schwierigkeiten hat, sich als herrschende Einstellung zur Wirklichkeit zu behaupten. Für Nietzsche gilt es deshalb, ihr zu einem solchen guten Gewissen zu verhelfen. Dazu braucht es zunächst ihre Genealogie, die wir uns näher anschauen wollen.

Bei Nietzsches Abschied von seiner früheren Wissenschaftskritik handelt es sich nicht einfach um einen Frontwechsel in dem Sinne, dass er nun die Wissenschaft gegen eine ursprüngliche tragische Dimension der menschlichen Erfahrung ausspielen würde. Er bringt den wissenschaftlichen Weltzugang auch nicht mehr unmittelbar mit Sokrates in Verbindung sondern unterzieht ihn gleichsam einer historischen Betrachtung im engeren Sinne: seine unmittelbare Entstehungsbedingung sieht er in dem Erblaffen des christlichen Glaubens „dass ein Gott die Schicksale der Welt im Grossen leite und, trotz aller anscheinenden Krümmungen im Pfade der Menschheit, sie doch herrlich hinausführe“. Das hat zur Konsequenz, dass „die Menschen selber sich ökumenische, die ganze Erde umspannende Ziele stellen [müssen]“.¹³⁹ Nietzsche richtet hier sein

¹³⁸ Brusotti, Marco, *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, S. 25.

¹³⁹ Nietzsche, Friedrich, *Menschliches, Allzumenschliches I*, KSA 2, § 25.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Augenmerk auf einen epochalen Übergang: die Art und Weise, wie er ihn versteht, hat seine Auffassung der Logik des geschichtlichen Wandels zur Voraussetzung, die wir oben im Bezug auf das Thema der menschlichen Freiheit skizziert haben. Seine Überlegungen gehen bisweilen auf die tierische Vorgeschichte des Menschen zurück: Nietzsche führt sämtliche Erscheinungen der frühen Kultur auf die Funktion der Erhaltung einer Gemeinde zurück. Die der Erhaltung dienenden Verhaltensweisen, Triebe und Meinungen werden irrtümlich als Sitten ausgelegt, zu denen „eine Gemeinschaft von Individuen jedes einzelne [zwingt]“,¹⁴⁰ und zwar bis zu dem Zeitpunkt, in dem sie gleichsam zu Instinkten werden und es so aussieht, als liesse sich nur unter ihrer Herrschaft leben. Indem sie nun selbstverständlich geworden sind, prägen sie das Selbstverständnis des Menschen. Auf irrtümlichen Auslegungen hat laut Nietzsche die Menschheit die dauerhaftesten Institutionen der Kultur errichtet, was für ihn keineswegs ein Grund ist, ihnen jede Berechtigung abzusprechen. Gleichwohl sieht er neben ihrer erhaltenden Funktion auch die Schäden, die durch sie der Mensch sich selbst zugefügt hat, und die in der Regel mit den „übertriebenen Ansprüchen“¹⁴¹ und „erkünstelten [...] Bedürfnissen“¹⁴² zusammenhängen, die sie in ihm erweckt haben. In der christlichen Religion sieht Nietzsche eine Institution, der eine Menge falscher und den Menschen plagender Bedürfnisse ihren Ursprung verdanken. Unter ihnen zählt er „die christliche Seelennot, das Seufzen über die innere Verderbtheit, die Sorge um das Heil, — alles Vorstellungen, welche nur aus Irrtümern der Vernunft herrühren“.¹⁴³ Die Stärke des Christentums erklärt Nietzsche mit der Tatsache, dass es unter seinen Voraussetzungen die von ihm erweckten Bedürfnissen auch befriedigen konnte oder zu befriedigen vorgab. Dies geschah vor allem im Mittelalter, das Nietzsche als eine Epoche ansieht, die „in der Kirche ein Institut mit einem ganz universalen, die gesamte Menschheit in sich begreifenden Ziele [zeigt], noch dazu einem solchen, welches den — vermeintlich — höchsten Interessen derselben galt“.¹⁴⁴

Nietzsche leugnet nicht die Größe des Christentums in seiner institutionellen Form. Wir haben gesehen, wie er in *Morgenröhte* seiner Entstehung bedeutende Textstellen widmet: für ihn soll es „die Menschheit Europa’s gewitzigt und nicht nur theologisch verschlagen gemacht [haben]“, ja es soll „vielleicht die feinsten Gestalten der menschlichen Gesellschaft ausgemeisselt[haben], die es bisher

¹⁴⁰ Ebda, § 97.

¹⁴¹ Ebda, § 137.

¹⁴² Ebda, § 476.

¹⁴³ Ebda, § 27.

¹⁴⁴ Ebda, § 476

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell’Uomo (curriculum Scienze dell’Uomo), Università degli Studi di Sassari

gegeben hat“. Gleichzeitig diagnostiziert er seinen gegenwärtigen Niedergang und fragt sich, ob die besten Ergebnisse der Religion mit ihrem Ende „auch zu Grabe getragen wären“, und ob „Höheres sich nicht erreichen, nicht einmal ersinnen“ liesse.¹⁴⁵ Die Fähigkeit dazu traut Nietzsche seit *Menschliches, Allzumenschliches* der „philosophischen Wissenschaft“¹⁴⁶ zu, denn während „jenes universale Institut [die Kirche] erkünstelten, auf Fiktionen beruhenden Bedürfnissen [entsprach], welche es, wo sie noch nicht vorhanden waren, erst erzeugen musste“, ist die Wissenschaft imstande, „wirklichen Notzuständen“¹⁴⁷ abzuhelfen. Er sieht aber, dass trotz dieser „Überlegenheit“ diese es schwer hat, in den Individuen einen vergleichbaren „Glauben an ihre Resultate [zu] erwecken“,¹⁴⁸ wie es das Christentum vermochte, und dies eben wegen der Beharrungstendenz jener übertriebenen Erwartungen der Religion, welche das Selbstverständnis der Menschen weiterhin prägen. Den gegenwärtigen Zustand beschreibt Nietzsche folgendermassen:

Unsere Zeit macht den Eindruck eines Interim-Zustandes; die alten Weltbetrachtungen, die alten Kulturen sind noch teilweise vorhanden, die neuen noch nicht sicher und gewohnheitsmäßig und daher ohne Geschlossenheit und Konsequenz. Es sieht aus, als ob Alles chaotisch würde, das Alte verloren ginge, das Neue nichts taue und immer schwächer werde.¹⁴⁹

Da die Geschichte unumkehrbar ist („wir [können] in's Alte nicht zurück, wir haben die Schiffe verbrannt“), gilt es vor allem, das „Neu-Errungene“ nicht etwa preiszugeben, sondern auf den schon erworbenen Ergebnissen der Wissenschaft weiterzubauen. Als Philosoph der Moderne will Nietzsche dem wissenschaftlichen Selbstverständnis zum bisher ausgebliebenen Durchbruch verhelfen. Zur Erläuterung von Nietzsches Vorgehen bietet sich der schon zitierte Aphorismus 72 von *Morgenröthe* am besten. Nachdem er Gründe und Weise der christlichen Aneignung der Höllenvorstellung rekonstruiert hat, konstatiert Nietzsche zum Schluß, dass die Wissenschaft diese abgelehnt und den epikureischen Gedanken vom endgültigen Tode zurückerobert hat. Dass das „Nach-dem-Tode“ uns „Nichts mehr angeht“ sei „eine unsägliche Wohltat, welche nur noch zu jung ist, um als solche weit- und breithin empfunden zu werden“.¹⁵⁰ Der Aphorismus 501 im fünften Buch führt das Thema weiter und verknüpft es mit Nietzsches zentraler Angelegenheit in *Morgenröhte*, d.h.: dem Problem der

¹⁴⁵ Nietzsche, Friedrich, *Morgenröthe*, KSA 3, § 60.

¹⁴⁶ Nietzsche, Friedrich, *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, § 27.

¹⁴⁷ Ebda, § 476.

¹⁴⁸ Ebda, § 22.

¹⁴⁹ Ebda, § 248.

¹⁵⁰ Nietzsche, Friedrich, *Morgenröthe*, § 72.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Erkenntnis als Passion. Hier geht er nämlich auf die Wirkungen ein, welche die Vorstellung vom endgültigen Tode für das wissenschaftliche Selbstverständnis zeitigen könnte und die wenig mit der von Epikur angestrebten Beruhigung der Seele zu tun haben. Es heisst:

In Betreff der Erkenntnis ist vielleicht die nützlichste Errungenschaft: dass der Glaube an die unsterbliche Seele aufgegeben ist. Jetzt darf die Menschheit warten, jetzt hat sie nicht mehr nötig, sich zu überstürzen und halbgeprüfte Gedanken hinunterzuwürgen, wie sie ehemals musste. Denn damals hing das Heil der armen "ewigen Seele" von ihren Erkenntnissen während des kurzen Lebens ab, sie musste sich von heute zu morgen entscheiden, — die "Erkenntnis" hatte eine entsetzliche Wichtigkeit! Wir haben den guten Mut zum Irren, Versuchen, Vorläufig-nehmen wieder erobert — es ist Alles nicht so wichtig! — und gerade deshalb können Individuen und Geschlechter jetzt Aufgaben von einer Großartigkeit in's Auge fassen, welche früheren Zeiten als Wahnsinn und Spiel mit Himmel und Hölle erschienen sein würden. Wir dürfen mit uns selber experimentieren! Ja die Menschheit darf es mit sich! Die größten Opfer sind der Erkenntnis noch nicht gebracht worden, — ja, es wäre früher Gotteslästerung und Preisgeben des ewigen Heils gewesen, solche Gedanken auch nur zu ahnen, wie sie unserem Tun jetzt voranlaufen.¹⁵¹

Man könnte sagen, dass hier dieselbe Dynamik am Werk ist, die Nietzsche in Betreff des frühen Christentums geschildert hat. Jetzt ist aber Nietzsche selber, der bewusst auf eine in der Vergangenheit wurzelnde Vorstellung zurückgreift, nicht um sie einfach zu wiederholen, sondern um sich ihrer in der neuen geschichtlichen Konstellation zu dienen. Durch sie konturiert er sein Verständnis der Wissenschaft als Leidenschaft der Erkenntnis, und indem er auf die Hindernisse weist, die bisher ihrer Behauptung als einer herrschenden Einstellung des Menschen zur Wirklichkeit im Wege gestanden haben, meint er, eine solche Behauptung beschleunigen zu können. Wie zwei Textstellen der *Fröhlichen Wissenschaft* zeigen, räumt Nietzsche durchaus ein, dass die Wissenschaft „in den letzten Jahrhunderten gefördert“ worden sei, dies sei aber alles in allem aufgrund von „Irrthümern“¹⁵² geschehen, weil sie „eben nicht als Leidenschaft, sondern als Zustand und »Ethos«“ galt. Auch diese These steht im Rahmen einer epochalen Betrachtung. Nietzsche verdeutlicht hier nämlich, wie in der Antike und noch in der frühen Neuzeit die Erkenntnis für etwas zweitrangiges gehalten worden sei: während „im Alterthum“ die „Tugend voranstand“ und die Erkenntnis als Mittel zu dieser galt, konnte ein Papst wie Leo der Zehnte wohl das „Lob der Wissenschaft“ singen, aber

¹⁵¹ Ebda, § 501.

¹⁵² Nietzsche, Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, § 37.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

nur indem er von dem schwieg „was er hoch über alle Wissenschaft“ stellte: „von der »geoffenbarten Wahrheit« und von dem »ewigen Heil der Seele«. „Dass die Erkenntnis mehr sein will, als ein Mittel“ stellt also für Nietzsche „etwas Neues in der Geschichte“ dar.¹⁵³ Diese Feststellung ist zugleich ein Programm, an dem Nietzsche arbeitet und wofür er »werben« will. Die Schriften dieser Schaffensperiode Nietzsches variieren das Thema unter verschiedenen Perspektiven mit dem Ziel, das allmählich zum Bedürfnis gewordene Streben nach Erkenntnis im Selbstverständnis der Menschen zu verankern. Der Aphorismus 547 von *Morgenröthe* tut dies in der Form einer Reflexion über die Wandlung im Selbstverständnis des einzelnen Denkers gegenüber der Wissenschaft als Aufgabe: wenn der Gang der Wissenschaft „allzulange“ „durch die zufällige Thatsache, dass der Mensch ungefähr siebenzig Jahre alt wird“ gehemmt worden war, weil man „innerhalb dieses Zeitraumes an's Ende der Erkenntnis kommen wollte“ und ihre Methode nach diesem allzumenschlichen Zeitmaßstab ausrichtete, wird nun die Wissenschaft nicht mehr als Sache des einzelnen Denkers sondern als intersubjektive und generationsübergreifende Aufgabe erfasst, und kann deshalb ihre Ziele unvergleichbar größer anlegen. Die Maxime „des künftigen Denkers“ soll für Nietzsche daher lauten: „Was liegt an mir!“.¹⁵⁴

Man sieht, wie im Vergleich zu der *Geburt der Tragödie* Nietzsche seine Ansichten über die Wissenschaft komplett geändert hat. Damals wollte er der hypertrophischen Entwicklung der wissenschaftlichen Rationalität die tragischen Kräfte des Lebens entgegenstellen. Seit *Menschliches, Allzumenschliches* scheint ihm hingegen eine solche Rationalität nicht genug verbreitet zu sein, sodass er seine Aufgabe darin sieht, sie zu fördern. Dabei steigert sich in *Morgenröthe* sein Pathos bis zu dem Punkt, dass Nietzsche die „Einverleibung“¹⁵⁵ der Erkenntnis auf Kosten aller anderen Bedürfnissen des Menschen zu fördern scheint. Exemplarisch ist in diesem Sinne der Aphorismus 429, in dem Nietzsche in Namen der Freigeister schreibt:

Die Unruhe des Entdeckens und Errathens ist uns so reizvoll und unentbehrlich geworden, wie die unglückliche Liebe dem Liebenden wird: welche er um keinen Preis gegen den Zustand der Gleichgültigkeit hergeben würde; — ja, vielleicht sind wir auch u n g l ü c k l i c h Liebende! Die Erkenntnis hat sich in uns zur Leidenschaft verwandelt, die vor keinem Opfer erschrickt und im Grunde Nichts fürchtet, als ihr eigenes Erlöschen; wir glauben aufrichtig, dass die gesammte Menschheit unter

¹⁵³ Ebda, § 123.

¹⁵⁴ Nietzsche, Friedrich, *Morgenröthe*, KSA 3, § 547.

¹⁵⁵ Nietzsche, Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, § 110.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

dem Drange und Leiden d i e s e r Leidenschaft sich erhabener und getrösteter glauben müsste als bisher, wo sie den Neid auf das gröbere Behagen, das im Gefolge der Barbarei kommt, noch nicht überwunden hat. Vielleicht selbst, dass die Menschheit an dieser Leidenschaft der Erkenntniss zu Grunde geht! — auch dieser Gedanke vermag Nichts über uns! Hat sich denn das Christenthum je vor einem ähnlichen Gedanken gescheut? Sind die Liebe und der Tod nicht Geschwister? Ja, wir hassen die Barbarei, — wir wollen Alle lieber den Untergang der Menschheit, als den Rückgang der Erkenntniss! Und zuletzt: wenn die Menschheit nicht an einer L e i d e n s c h a f t zu Grunde geht, so wird sie an einer S c h w ä c h e zu Grunde gehen: was will man lieber? Diess ist die Hauptfrage. Wollen wir für sie ein Ende im Feuer und Licht oder im Sande?¹⁵⁶

Geht Nietzsche auf dieser Weise nicht zu weit, indem er die in der *Geburt der Tragödie* kritisierten Einengung der menschlichen Erfahrung durch die Wissenschaft nun selbst betreibt? Läuft seine Beschäftigung mit der Wissenschaft auf eine Verabsolutisierung des Erkenntnistriebes hinaus? In *Morgenröthe* hat es tatsächlich diesen Anschein, jedoch schließt Nietzsche sozusagen seine aufklärerische Phase in der *Fröhlichen Wissenschaft* mit einer nuancierteren Position, mit der er eigentlich zu einigen Ansichten von *Menschliches*, *Allzumenschliches* zurückkehrt. Zunächst ist hier zu betonen, dass, wenn auch Nietzsche „die Wissenschaft als Bestandteil derjenigen menschlichen Tätigkeiten [sieht], in denen das Pathos der Erkenntnis motivierend ist“,¹⁵⁷ diese Auffassung mitnichten auf einen Szientismus hinausläuft, der für Nietzsche „das Dasein zu einer Rechenknechts-Übung und Stubenhockerei für Mathematiker“ herabwürdigt. In dem polemischen Text, „»Wissenschaft« als Vorurtheil“ schreibt er:

Dass allein eine Welt-Interpretation im Rechte sei, bei der ihr [materialistische Naturforscher] zu Rechte besteht, bei der wissenschaftlich in eurem Sinne (— ihr meint eigentlich mechanistisch?) geforscht und fortgearbeitet werden kann, eine solche, die Zählen, Rechnen, Wägen, Sehn und Greifen und nichts weiter zulässt, das ist eine Plumpheit und Naivetät, gesetzt, dass es keine Geisteskrankheit, kein Idiotismus ist.¹⁵⁸

Eine solche naive Position hat Nietzsche nie vertreten, in *Morgenröthe* auch nicht. Um seine Stellungnahme zur Wissenschaft und zu dem sich in ihr realisierenden Pathos der Erkenntnis zu verdeutlichen möchten wir zunächst von dem bereits zitierten Aphorismus 25 von *Menschliches*,

¹⁵⁶ Nietzsche, Friedrich, *Morgenröthe*, KSA 3, § 429.

¹⁵⁷ Abel, Günter, *Wissenschaft und Kunst* in: Mihalo Djurić und Josef Simon (Hrsg.), *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*, Würzburg 1986, S. 10.

¹⁵⁸ Nietzsche, Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3 § 373.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Allzumenschliches ausgehen, in dem Nietzsche den Unterschied zwischen der von dem Glauben an eine göttliche Vorsehung beherrschten Epoche und derjenigen markiert, in der der Mensch sich als auf sich allein gestellt betrachtet. Für Nietzsche fordert der Ausblick auf eine „bewusste Gesamtregierung der Menschheit“, wenn „die Menschheit sich nicht zu Grunde richten soll, [...] eine alle bisherigen Grade übersteigende Kenntnis der Bedingungen der Kultur als wissenschaftlicher Maßstab für ökumenische Ziele“.¹⁵⁹ Dieser Text ist von zwei Aphorismen eingerahmt, in denen es um die Idee des Fortschritts geht. In „Möglichkeit des Fortschrittes“ sieht Nietzsche eine solche Idee als ein Produkt der gegenwärtigen Kultur und nimmt sie mit einigen Einschränkungen in Anspruch:

Aber die Menschen können mit B e w u s s t s e i n beschliessen, sich zu einer neuen Cultur fortzuentwickeln, während sie sich früher unbewusst und zufällig entwickelten: sie können jetzt bessere Bedingungen für die Entstehung der Menschen, ihre Ernährung, Erziehung, Unterrichtung schaffen, die Erde als Ganzes ökonomisch verwalten, die Kräfte der Menschen überhaupt gegen einander abwägen und einsetzen. Diese neue bewusste Cultur tödtet die alte, welche, als Ganzes angeschaut, ein unbewusstes Thier- und Pflanzenleben geführt hat; sie tödtet auch das Misstrauen gegen den Fortschritt, — er ist m ö g l i c h . Ich will sagen: es ist voreilig und fast unsinnig, zu glauben, dass der Fortschritt n o t h w e n d i g erfolgen müsse; aber wie könnte man leugnen, dass er möglich sei?¹⁶⁰

In „Die Reaction als Fortschritt“ verwirft Nietzsche mit diesem Glauben an die Notwendigkeit des Fortschrittes auch die Tendenz der Aufklärung, den Bezug zu von der Wissenschaft verschiedenen „Betrachtungsarten der Welt und den Menschen“ zu kappen, und begrüßt in mancher Hinsicht die seines Erachtens regressive Bedeutung von geschichtlichen Ereignissen wie der Reformation oder der Philosophie Schopenhauers, die zwar die Unreife des wissenschaftlichen Geistes beweisen, aber der gegenwärtigen Kultur den Zugang zu jenen „älteren, mächtigen“ Weltbetrachtungen noch möglich machen. Nicht dass eine Wiedergeburt dieser letzten Nietzsches Ziel – wie in der Tragödienschrift für die dionysische Weisheit der Fall ist – wäre: ihm geht es vielmehr darum, dem wissenschaftlichen Geist durch die Steigerung seines historischen Sinnes zu jener ihm noch fehlenden Reife zu verhelfen:

Erst nach diesem grossen E r f o l g e d e r G e r e c h t i g k e i t , erst nachdem wir die historische Betrachtungsart, welche die Zeit der Aufklärung mit sich brachte, in einem so wesentlichen Punkte corrigirt haben, dürfen wir die Fahne der Aufklärung — die Fahne mit den drei Namen: Petrarca,

¹⁵⁹ Nietzsche, Friedrich, *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, § 25.

¹⁶⁰ Ebda, § 24.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Erasmus, Voltaire — von Neuem weiter tragen. Wir haben aus der Reaction einen Fortschritt gemacht.¹⁶¹

Was die Zukunft der Wissenschaft als Vehikel der Aufklärung betrifft, meint dann Nietzsche im Aphorismus 251 eine „Forderung der höheren Kultur“ darin zu erblicken, dass diese „dem Menschen ein Doppelgehirn, gleichsam zwei Hirnkammern [gibt], einmal um Wissenschaft, sodann um Nicht-Wissenschaft zu empfinden: neben einander liegend, ohne Verwirrung, trennbar, abschließbar“. Diese ist nicht nur „eine Forderung der Gesundheit“ sondern steht für Nietzsche auch im Interesse der Wissenschaft selbst: denn die von ihr aufgefundenen Wahrheiten gewähren dem Menschen nicht so viel Lust, als sie ihm Freude durch die Entlarvung der metaphysischen, religiösen und künstlerischen Illusionen wegnehmen, und würde die Wissenschaft allein regieren, so ist für Nietzsche

der weitere Verlauf der menschlichen Entwicklung fast mit Sicherheit vorherzusagen: das Interesse am Wahren hört auf, je weniger es Lust gewährt; die Illusion, der Irrthum, die Phantastik erkämpfen sich Schritt um Schritt, weil sie mit Lust verbunden sind, ihren ehemals behaupteten Boden: der Ruin der Wissenschaften, das Zurücksinken in Barbarei ist die nächste Folge; von Neuem muss die Menschheit wieder anfangen, ihr Gewebe zu weben, nachdem sie es, gleich Penelope, des Nachts zerstört hat. Aber wer bürgt uns dafür, dass sie immer wieder die Kraft dazu findet?¹⁶²

In *Morgenröthe* scheint Nietzsche solche Bedenken aufzugeben, nicht nur im bereits zitierten Aphorismus 429, wo er sich für den Gedanken begeistert, die Menschheit würde „an dieser Leidenschaft der Erkenntnis zu Grunde geh[en]“, sondern auch in den diesem Text vorausgehenden und folgenden Aphorismen am Anfang des fünften Buches der Arbeit. Sie haben die Wissenschaft zum Thema und schätzen die tröstende Macht der von Kunst, Religion und Metaphysik generierten Illusionen deutlich geringer als zuvor, insofern diese der Durchsetzung der wissenschaftlichen

¹⁶¹ Ebda, § 26.

¹⁶² Ebda, § 251. Der vorausgesagte Verlauf der gegenwärtigen Kultur ist ein Beispiel von Nietzsches Verständnis der Logik des geschichtlichen Wandels, die wir oben mit der Rede von einer regelmäßig auftretenden Verdrossenheit angesichts der herrschenden Zustände, insbesondere wenn ein einziges „Stil“ ausschließliche Geltung beansprucht, auf den Punkt zu bringen versucht haben. In diesem Sinne kann der Aphorismus 247 „Kreislauf des Menschentums“, gelesen werden, in dem Nietzsche zu suggerieren scheint, dass die historisch gewonnene Kenntnis der geschichtlichen Dynamik diese selbe auch brechen darf, indem sie Raum für Korrekturen eröffnet: „So wie mit dem Verfall der römischen Cultur und seiner wichtigsten Ursache, der Ausbreitung des Christenthums, eine allgemeine Verhässlichung des Menschen innerhalb des römischen Reiches überhand nahm, so könnte auch durch den einmaligen Verfall der allgemeinen Erdcultur eine viel höher gesteigerte Verhässlichung und endlich Verthierung des Menschen, bis in's Affenhafte, herbeigeführt werden. — Gerade weil wir diese Perspective in's Auge fassen können, sind wir vielleicht im Stande, einem solchen Ende der Zukunft vorzubeugen“.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Einstellung zur Wirklichkeit im Wege stehen. Nietzsche will nicht hinnehmen, dass im Namen solcher Illusionen der Wissenschaft ihre Unfähigkeit zu trösten zum Vorwurf gemacht wird. Er überlegt, dass „[b]is jetzt die Irrthümer die trostreichen Mächte gewesen sind: nun erwartet man von den erkannten Wahrheiten die selbe Wirkung und wartet ein Wenig lange schon. Wie, wenn die Wahrheiten gerade diess – zu trösten – nicht zu leisten vermöchten? – Wäre diess denn ein Einwand gegen die Wahrheiten?“. Diese Frage beantwortet Nietzsche negativ,¹⁶³ indem er einen solchen Einwand einer Art „leidender, verkümmerter, kranker Menschen“ in den Mund legt. Diese suchen nur

H e i l m i t t e l für sich, mögen sie noch so stolz über ihren Intellect und dessen Freiheit denken, — sie suchen n i c h t die Wahrheit. Daher kommt es, dass diese Anderen so wenig ächte Freude an der Wissenschaft haben und ihr Kälte, Trockenheit und Unmenschlichkeit zum Vorwurf machen: es ist diess das Urtheil der Kranken über die Spiele der Gesunden.¹⁶⁴

Für Nietzsche ist gleichsam höchste Zeit, dass die Gesunden sich über die vererbten Irrtümer hinwegsetzen, deren schädliche Seiten in der Argumentation dieser Aphorismen überwiegen. Durch sie ist nämlich „unsäglich viel Leiden, gegenseitige Verfolgung, Verdächtigung, Verkennung, und noch mehr Elend des Einzelnen in sich und an sich in die Welt gekommen“.¹⁶⁵ Die Gesunden, zu denen sich Nietzsche zählt, würden sich ohnehin mit der alten Freude nicht begnügen, denn „unser T r i e b z u r E r k e n n t n i s s ist zu stark, als dass wir noch das Glück ohne Erkenntniss oder das Glück eines starken festen Wahnes zu schätzen vermöchten; es macht Pein, uns solche Zustände auch nur vorzustellen!“¹⁶⁶ Diese Zeilen stehen im Aphorismus 429, in den Nietzsches Überlegungen münden. Sein ideales Selbstverständnis zu dieser Zeit kontrastiert Nietzsche im Aphorismus 456 mit demjenigen anderer Epochen, indem er von einer Tugend spricht, die ihnen gefehlt habe und nun sich allmählich Bahn breche:

¹⁶³ Siehe jedoch den Aphorismus 507 von *Morgenröthe*, der in entgegengesetzte Richtung zu gehen scheint, indem Nietzsche darin sich gegen „die Tyrannei des Wahren“ wehrt: „Selbst wenn wir so toll wären, alle unsere Meinungen für wahr zu halten, so würden wir doch nicht wollen, dass sie allein existirten —: ich wüsste nicht, warum die Alleinherrschaft und Allmacht der Wahrheit zu wünschen wäre; mir genügte schon, dass sie eine g r o s s e M a c h t habe. Aber sie muss k ä m p f e n können und eine Gegnerschaft haben, und man muss sich von ihr im Unwahren ab und z u e r h o l e n können, — sonst wird sie uns langweilig, kraft- und geschmacklos werden und uns eben dazu auch machen“.

¹⁶⁴ Nietzsche, Friedrich, *Morgenröthe*, KSA 3, § 424.

¹⁶⁵ Ebda, § 425.

¹⁶⁶ Ebda, § 429.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell’Uomo (curriculum Scienze dell’Uomo), Università degli Studi di Sassari

Solche Behauptungen und Verheissungen, wie die der antiken Philosophen von der Einheit der Tugend und der Glückseligkeit, oder wie die des Christenthums „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes, so wird euch solches Alles zufallen!“ — sind nie mit voller Redlichkeit, und doch immer ohne schlechtes Gewissen, gemacht worden: man stellte solche Sätze, deren Wahrheit man sehr wünschte, keck als die Wahrheit gegen den Augenschein auf, und empfand dabei nicht einen religiösen oder moralischen Gewissensbiss — denn man war in honorem majorem der Tugend oder Gottes über die Wirklichkeit hinausgegangen und ohne alle eigennützigen Absichten! Auf dieser Stufe der Wahrhaftigkeit stehen noch viele brave Menschen: wenn sie sich selbstlos fühlen, scheint es ihnen erlaubt, es mit der Wahrheit leichter zu nehmen. Man beachte doch, dass weder unter den sokratischen, noch unter den christlichen Tugenden die Redlichkeit vorkommt: diese ist eine der jüngsten Tugenden, noch wenig gereift, noch oft verwechselt und verkannt, ihrer selber noch kaum bewusst, — etwas Werdendes, das wir fördern oder hemmen können, je nachdem unser Sinn steht.¹⁶⁷

Nietzsche hat diese werdende Tugend weiterhin gefördert, nicht aber so intransigent wie an einigen Stellen von *Morgenröthe*. Seine abschließende Position über die Redlichkeit befindet sich in *Die Fröhliche Wissenschaft*, wird jedoch von Nietzsche bereits im unmittelbaren Kontext des Textes über die Leidenschaft der Erkenntnis erwogen, wenn auch zunächst verworfen. Die direkte Vorstufe des Aphorismus 429 in einem Notizbuch des Jahres 1880 belegt nämlich, dass auch in dieser Phase Nietzsche sich gefragt hatte, ob nicht „die Leidenschaft der Erkenntnis allgemein geworden notwendig auf einen Rückgang [...] [,] eine Schwächung!“ führen würde, und er hatte als „gut“ bezeichnet, „daß die andere Triebe ebenso sich behaupten, jeder sein Ideal schafft“.¹⁶⁸ In der *Fröhlichen Wissenschaft* nimmt Nietzsche diesen Gedankengang wieder auf und weist deutlicher als zuvor die Leidenschaft der Erkenntnis in ihre Schranken. Welches Ideal der Wissenschaft ihm vorschwebt, ist insbesondere aus zwei Aphorismen jeweils am Ende des zweiten und am Anfang des dritten Buchs zu entnehmen. Der Aphorismus 113, „Zur Lehre von den Giften“ hat das wissenschaftliche Denken zum Thema: sowie zu dessen Entstehung Faktoren des verschiedensten Ursprungs haben beitragen müssen, ebenso ist für Nietzsche vorstellbar:

dass zum wissenschaftlichen Denken sich auch noch die künstlerischen Kräfte und die praktische Weisheit des Lebens hinzufinden, dass ein höheres organisches System sich bildet, in Bezug auf welches

¹⁶⁷ Ebda, § 456.

¹⁶⁸ Nietzsche, Friedrich, *KSA 14*, S. 221, siehe dazu Montinari, Mazzino, *Nietzsche lesen*, Berlin-New York 1982, S. 75.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

der Gelehrte, der Arzt, der Künstler und der Gesetzgeber, so wie wir jetzt diese kennen, als dürftige Altertümer erscheinen müssten!¹⁶⁹

Im Text „Unsere letzte Dankbarkeit gegen die Kunst“, der das zweite Buch abschließt, rehabilitiert Nietzsche im gewissen Sinne die Irrtümer, die das Werden des Menschen begleitet und möglich gemacht haben, und die als solche von der Wissenschaft entlarvt worden sind. Er behauptet sogar die Notwendigkeit eines „Cultus des Unwahren“, den die Künste betreiben würden. Würde dieser fehlen, „wäre die Einsicht in die allgemeine Unwahrheit und Verlogenheit, die uns jetzt durch die Wissenschaft gegeben wird — die Einsicht in den Wahn und Irrthum als in eine Bedingung des erkennenden und empfindenden Daseins —, gar nicht auszuhalten“.¹⁷⁰ Da eine solche Einsicht von der von Nietzsche ohnehin gepriesenen Redlichkeit vermittelt wird, handelt es sich für ihn natürlich nicht darum, sie zurückzunehmen, sondern eine Balance zwischen der Redlichkeit und den anderen menschlichen Bedürfnissen zu finden. Dies wird durch die Kultivierung der Kunst als „Gegenmacht“ und zwar

als den g u t e n Willen zum Scheine. Wir verwehren es unserm Auge nicht immer, auszurunden, zu Ende zu dichten: und dann ist es nicht mehr die ewige Unvollkommenheit, die wir über den Fluss des Werdens tragen — dann meinen wir, eine G ö t t i n zu tragen und sind stolz und kindlich in dieser Dienstleistung. Als ästhetisches Phänomen ist uns das Dasein immer noch e r t r ä g l i c h, und durch die Kunst ist uns Auge und Hand und vor Allem das gute Gewissen dazu gegeben, aus uns selber ein solches Phänomen machen zu k ö n n e n.¹⁷¹

Mit dieser Auffassung korrigiert Nietzsche den Radikalismus von *Morgenröthe* und scheint zuletzt in Bezug auf das moderne, zugleich individuelle und epochale Selbstverständnis eine ähnliche Position wie in *Menschliches, Allzumenschliches* zu vertreten. Diese Nähe zwischen dem Auftakt und dem Ende der aufklärerischen Phase Nietzsches macht sich unseres Erachtens in dem Wieder-in-den-Vordergrund-treten des historischen Sinns in seiner neben der kritischen auch antiquarischen Valenz bemerkbar, wenn man auf Terminologie der Historienschift rekurren will. Diese Valenz kam

¹⁶⁹ Nietzsche, Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, § 113.

¹⁷⁰ Ebda, § 107.

¹⁷¹ Ebda. Siehe zum Aphorismus 107 und dessen Vorstufen Brusotti, Marco „Unsere letzte Dankbarkeit gegen die Kunst“. *Die Druckbogen der Fröhlichen Wissenschaft und Nietzsches Abschied von seiner ‚Freigeisterei‘*, in: Grätz, Katharina; Kaufmann, Sebastian (Hrsg.), *Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur*, Heidelberg 2016. S. 199-219.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell’Uomo (curriculum Scienze dell’Uomo), Università degli Studi di Sassari

außer in dem bereits zitierten Text über „Die Reaktion als Fortschritt“¹⁷² auch etwa im 186. Aphorismus des zweiten Bandes von *Menschliches, Allzumenschliches* zum Ausdruck:

das System alles dessen, was die Menschheit zu ihrem Fortbestehen nötig hat, ist so umfassend und nimmt so verschiedenartige und zahlreiche Kräfte in Anspruch, dass für jede einseitige Bevorzugung, sei es der Wissenschaft oder des Staates oder der Kunst oder des Handels [...] die Menschheit als Ganzes harte Busse zahlen muss.

Als Mittel gegen derartige Vereinseitigungen fungiert hier der „Kultus der Kultur“, welcher

auch dem Stofflichen, Geringen, Niedrigen, Verkannten, Schwachen, Unvollkommenen, Einseitigen, Halben, Unwahren, Scheinenden, ja dem Bösen und Furchtbaren eine verständnisvolle Würdigung und das Zugeständnis, dass dies alles nötig sei, zu schenken weiss.¹⁷³

¹⁷² Anders in *Morgenröthe*, wo im Aphorismus 197, „Die Feindschaft der Deutschen gegen die Aufklärung“ Nietzsche weniger Verständnis für eine solche Reaktion zeigt: „Man überschlage den Beitrag, den die Deutschen der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts mit ihrer geistigen Arbeit der allgemeinen Cultur gebracht haben und nehme erstens die deutschen Philosophen: sie sind auf die erste und älteste Stufe der Speculation zurückgegangen, denn sie fanden in Begriffen ihr Genüge, anstatt in Erklärungen, gleich den Denkern träumerischer Zeitalter, — eine vorwissenschaftliche Art der Philosophie wurde durch sie wieder lebendig gemacht. Zweitens die deutschen Historiker und Romantiker: ihre allgemeine Bemühung gieng dahin, ältere, primitive Empfindungen und namentlich das Christenthum, die Volksseele, Volkssage, Volkssprache, die Mittelalterlichkeit, die orientalische Asketik, das Inderthum zu Ehren zu bringen. Drittens die Naturforscher: sie kämpften gegen Newton's und Voltaire's Geist und suchten, gleich Goethe und Schopenhauer, den Gedanken einer vergöttlichten oder verteufelten Natur und ihrer durchgängigen ethischen und symbolischen Bedeutsamkeit wieder aufrecht zu stellen. Der ganze grosse Hang der Deutschen gegen die Aufklärung, und gegen die Revolution der Gesellschaft, welche mit grobem Missverständniss als deren Folge galt: die Pietät gegen alles noch Bestehende suchte sich in Pietät gegen Alles, was bestanden hat, umzusetzen, nur damit Herz und Geist wieder einmal v o l l würden und keinen Raum mehr für zukünftige und neuernde Ziele hätten. Der Cultus des Gefühls wurde aufgerichtet an Stelle des Cultus' der Vernunft, und die deutschen Musiker, als die Künstler des Unsichtbaren, Schwärmerischen, Märchenhaften, Sehnsüchtigen, bauten an dem neuen Tempel erfolgreicher, als alle Künstler des Wortes und der Gedanken. Bringen wir in Anrechnung, dass unzähliges Gute im Einzelnen gesagt und erforscht worden ist und Manches seitdem billiger beurtheilt wird, als jemals: so bleibt doch übrig, vom Ganzen zu sagen, dass es k e i n e g e r i n g e a l l g e m e i n e G e f a h r war, unter dem Anscheine der voll- und endgültigsten Erkenntniss des Vergangenen die Erkenntniss überhaupt unter das Gefühl hinabzudrücken und — um mit Kant zu reden, der so seine eigene Aufgabe bestimmte — »dem Glauben wieder Bahn zu machen, indem man dem Wissen seine Gränzen wies.« Athmen wir wieder freie Luft: die Stunde dieser Gefahr ist vorübergegangen! Und seltsam: gerade die Geister, welche von den Deutschen so beredt beschworen wurden, sind auf die Dauer den Absichten ihrer Beschwörer am schädlichsten geworden, — die Historie, das Verständniss des Ursprungs und der Entwicklung, die Mitempfindung für das Vergangene, die neu erregte Leidenschaft des Gefühls und der Erkenntniss, nachdem sie alle eine Zeit lang hilfreiche Gesellen des verdunkelnden, schwärmenden, zurückbildenden Geistes schienen, haben eines Tages eine andere Natur angenommen und fliegen nun mit den breitesten Flügeln an ihren alten Beschwörern vorüber und hinauf, als neue und stärkere Genie e b e n j e n e r A u f k l ä r u n g , wider welche sie beschworen waren. Diese Aufklärung haben wir jetzt weiterzuführen — unbekümmert darum, dass es eine »grosse Revolution« und wiederum eine »grosse Reaction« gegen dieselbe gegeben hat, ja dass es Beides noch giebt: es sind doch nur Wellenspiele, im Vergleiche mit der wahrhaft grossen Fluth, in welcher w i r treiben und treiben wollen!“

¹⁷³ Nietzsche, Friedrich, *Menschliches, Allzumenschliches II, Vermischte Meinungen und Sprüche, KSA 2*, § 186.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

In der *Fröhlichen Wissenschaft* beschreibt Nietzsche eine ähnliche Haltung als den Seufzer, der eben zur „Leidenschaft des Erkennenden“ gehören muss. Diesen lässt er sagen:

»Oh über meine Habsucht! In dieser Seele wohnt keine Selbstlosigkeit, - vielmehr ein Alles begehrendes Selbst, welches durch viele Individuen wie durch seine Augen sehen und wie mit seinen Händen greifen möchte, - ein auch die ganze Vergangenheit noch zurückholendes Selbst, welches Nichts verlieren will, was ihm überhaupt gehören könnte!«¹⁷⁴

Spätestens an dieser Stelle wird es klar, wie mit der Formel der „Leidenschaft der Erkenntnis“ Nietzsche auf keinen Fall einer einseitigen Bevorzugung der wissenschaftlichen Rationalität das Wort zu reden meinte. Für unseren Kontext ist die Tatsache besonders interessant, dass es die historische Besinnung ist, die die Gefahr einer Absolutsetzung der Wissenschaft abwenden kann. Der seufzende Erkennende ist nämlich der, welcher „die Geschichte der Menschen insgesamt als eigene Geschichte zu fühlen weiss“, der den „historischen Sinn“ besitzt, von dem Nietzsche im Text 337 als einer sich formierenden Tugend und als einem „Ansatz zu etwas ganz Neuem in der Geschichte“ spricht. Der Pathos seiner Worte lässt keinen Zweifel über die Bedeutung eines solchen Sinns für Nietzsches Arbeit am modernen Selbstverständnis:

dies Alles auf seine Seele nehmen, Ältestes, Neuestes, Verluste, Hoffnungen, Eroberungen, Siege der Menschheit: dies Alles endlich in Einer Seele haben und in Ein Gefühl zusammendrängen: — dies müsste doch ein Glück ergeben, das bisher der Mensch noch nicht kannte, — eines Gottes Glück voller Macht und Liebe, voller Tränen und voll Lachens, ein Glück, welches, wie die Sonne am Abend, fortwährend aus seinem unerschöpflichen Reichtume wegschenkt und in's Meer schüttet und, wie sie, sich erst dann am reichsten fühlt, wenn auch der ärmste Fischer noch mit goldenem Ruder rudert! Dieses göttliche Gefühl hieße dann — Menschlichkeit!¹⁷⁵

Wir haben in den ersten Kapiteln gesehen, wie auch Blumenberg von Anfang an sich mit dem Problem der Wissenschaft und der ihr innewohnenden Tendenz zur Verabsolutisierung ihrer Ansprüche auseinandergesetzt hat. Ja als Denker des 20. Jahrhundert war er in stärkerem Maße als Nietzsche mit den Gefahren konfrontiert, die mit dem „hohen Verdichtungsgrad“ des „wissenschaftlichen Zustandes“ zusammenhängen.¹⁷⁶ Diese begegneten ihm in der Form rasanter

¹⁷⁴ Nietzsche, Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, § 249.

¹⁷⁵ Ebda, § 337.

¹⁷⁶ Blumenberg, Hans, *Schriften zur Technik*, S. 252.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

technischen Entwicklungen, die im Fall der Atombombe das Sich-zugrunde-richten des Menschen als eine konkrete Bedrohung in einem viel unheimlicheren Sinn als bei Nietzsche erscheinen ließen. Dieser Eventualität hat sich Blumenberg bereits als sechszwanzigjährige gestellt, um dann in seinen Qualifikationsschriften diese Fragestellung unter dem Blickpunkt der Verarmung der menschlichen Erfahrung durch die Absolutsetzung der wissenschaftlichen Einstellung zur Wirklichkeit anzugehen, und das, wie wir zu zeigen versucht haben, nach einem mit Nietzsche durchaus vergleichbaren Problembewusstsein. In der Dissertation und der Habilitationsschrift löste Blumenberg dieses Problem im Sinne einer Kritik des auf Descartes zurückgehenden Programms der Selbstbehauptung der Vernunft und der damit eigehergehenden und von Husserl zugespitzten Idee des wissenschaftlichen Fortschrittes. Man könnte fast sagen, dass er damals eher die Illegitimität als die Legitimität der Neuzeit behauptete. In diesem Kapitel haben wir die Entwicklung seiner Geschichtsauffassung rekonstruiert, die zunehmende Berücksichtigung der Rolle des Menschen und die Verbindung seines anfänglich auf die Unterminierung „des absoluten Bewußtseins der Neuzeit“ abzielenden Epochenkonzepts mit dem epochalen Selbstbewusstsein der Neuzeit. Diese methodologische Schärfung bringt allmählich ein Einstellungswechsel gegenüber der modernen Selbstbehauptung mit sich, auf die wir nun kurz eingehen wollen. Dies lässt sich in Bezug auf die oben erwähnte vergleichende Untersuchung des Epikureismus und des Nominalismus beobachten, die im Aufsatz *Ordnungsschwund und Selbstbehauptung* durchgeführt und später im dritten Kapitel des zweiten Teils der *Legitimität der Neuzeit*, „Die Epochenkrisen von Antike und Mittelalter im Systemvergleich“, übernommen wird. Die dadurch gewonnene genauere Erfassung der nominalistischen Zuspitzung des Gottesbegriffs lässt Blumenberg diese im Unterschied zu dem, was er in der Habilitationsschrift behauptet hatte, als Zumutung an die menschliche Vernunft begreifen, die deren Selbstbehauptung quasi erzwingen musste: das Streben der Spätscholastik nach einer perfekten Theozentrik hatte zur Konsequenz, dass der göttliche Wille von jeder Zuordnung zu dem Menschen und dessen Erkenntnisbedürfnis entkoppelt wurde, die in der Hochscholastik von der Idee des Menschen als Zentrum der Schöpfung garantiert worden war. In dieser Lage erscheint Descartes nun als derjenige geschichtliche Akteur, der auf diese extreme Verunsicherung über die Möglichkeit der menschlichen Orientierung in der Welt durch die „Ausgrenzung und Absicherung eines Bereiches unanfechtbarer Gewißheit“ reagierte. Seine Leistung wird in diesem Aufsatz als legitimes Sich-nicht-abfinden-wollen mit der Faktizität der Wirklichkeit gesehen, während Blumenberg früher das Sich-ducken vor einer solchen Faktizität als ein – wenn auch im Endeffekt, wie wir gesehen haben, nicht

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell’Uomo (curriculum Scienze dell’Uomo), Università degli Studi di Sassari

menschengemachtes – Versäumnis der Neuzeit kritisiert hatte. 1960 schreibt Blumenberg hingegen, dass bei Descartes:

Das menschliche Interesse an dem, was auch der *potentia absoluta* entzogen bleibt, [...] sich unvermerkt dem theologischen Interesse [substituiert], das im Durchdenken der Möglichkeiten der Allmacht sich erfüllt. [...] Indem die Theologie das absolute Interesse Gottes zu vertreten meinte, ließ sie das Interesse des Menschen als sich selbst und seine Sorge um sich selbst absolut werden.¹⁷⁷

In der *Legitimität der Neuzeit* wird diese These in ein größeres Narrativ eingeordnet, in der Blumenberg wieder auf sein »Stammthema« der christlichen Rezeption der antiken Philosophie zurückkommt. Von einer besonderen Ursprünglichkeit bzw. Inständigkeit der Wirklichkeitserfahrung des Christentums ist – wie bereits in seiner Sammelrezension von 1958 – nichts zu lesen. Vielmehr beschreibt Blumenberg die Anfänge des Christentums in ähnlicher Weise wie Nietzsche in *Morgenröhte*: nach dem Ausbleiben der Parusie sah sich das Christentum genötigt, um nicht als Sekte zu verschwinden, mit anderen Heilsangeboten und Weltauslegungen im Hellenismus zu konkurrieren, dessen herkömmliche Weltauslegung aufgrund der Verbreitung der Gnosis und ihrer Negativierung des Kosmos in Krise geraten war. Zu diesem Zweck musste sich das Christentum zur Theologie entwickeln und seine Heilswerte, deren Formulierung im Neuen Testament äußerst vage war, in Erklärungswerte umwandeln. Dabei war es paradoxerweise von seiner ursprünglichen theoretischen Schwäche begünstigt, welche ihm eine große Freizügigkeit in der Aneignung der Elemente der antiken Philosophie und in deren Umdeutung im Sinne der Offenbarungslehre erlaubte. Mit Begriffen wie z.B demjenigen (eigentlich stoischen Ursprungs) von einer göttlichen Vorsehung »bewaffnet«, gelang es der christlichen Theologie, das Weltvertrauen gegen die gnostische Drohung wiederzugewinnen und als Scholastik im Mittelalter zum herrschenden System der Welt- und Selbstdeutung zu werden. Die eigentliche Stärke der Theologie sieht Blumenberg in der Offenbarungslehre, nicht weil sie – wie für den frühen Blumenberg – eine angemessene Auslegung der ursprünglichen Dimension der menschlichen Erfahrung darstellt, sondern weil sie gleichsam theoretische Vorteile mit sich bringt, ohne dass er 1966 jedoch sie aus diesem Grund besonders hochschätzt. Mit der Berufung auf diese transzendente Prämisse konnte nämlich die Theologie „in den Haushalt der menschlichen Wissensbedürfnisse“ Fragen wie die „nach der Totalität der Welt und

¹⁷⁷ Ebda, S. 154.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell’Uomo (curriculum Scienze dell’Uomo), Università degli Studi di Sassari

der Geschichte, nach der Herkunft des Menschen und der Bestimmung seines Daseins“ einführen.¹⁷⁸ Diese Fragen überstanden dann das Ende des Mittelalters, als die späte Scholastik, wie gesagt, in ihren Bestrebungen, den Begriff der göttlichen Allmacht bis zu seinen extremen Konsequenzen zu denken, „innerhalb [ihres] geistigen Systems dem Menschen die Schöpfung als »Vorsehung« nicht mehr glaubhaft erhalten konnte und ihm damit die Last seiner Selbstbehauptung auferlegte“.¹⁷⁹ Die Idee der humanen Selbstbehauptung ist für Blumenberg der Inbegriff des neuzeitlichen Selbstverständnisses: Sie stellt die Antwort der beginnenden Epoche auf den mittelalterlichen Ordnungsschwund dar und hat in der Wissenschaft als einem „von Individuum und Generation unabhängig werdenden“¹⁸⁰ Prozess, der „Erkenntnis transsubjektiv leistet“,¹⁸¹ ihren prägnantesten Ausdruck. Blumenberg beschreibt die so verstandene Selbstbehauptung als:

ein Daseinsprogramm, unter das der Mensch in einer geschichtlichen Situation seine Existenz stellt und in dem er sich vorzeichnet, wie er es mit der ihn umgebenden Wirklichkeit aufnehmen und wie er seine Möglichkeiten ergreifen will. Im Verstehen der Welt und den darin implizierten Erwartungen, Einschätzungen und Sinngebungen vollzieht sich eine fundamentale Wandlung, die sich nicht aus Tatsachen der Erfahrung summiert, sondern ein Inbegriff von Präsumtionen ist, die ihrerseits den Horizont möglicher Erfahrungen und ihrer Deutung bestimmen und die Vorgegebenheit dessen enthalten, was es für den Menschen mit der Welt auf sich hat.¹⁸²

Die Durchsetzung eines wissenschaftlichen Selbstverständnisses erzählt Blumenberg in *Die Legitimität der Neuzeit* als einen langwierigen Fortgang, und illustriert sie vor allem durch seine Rekonstruktion des „Prozess[es] der theoretischen Neugierde“¹⁸³ und durch die Genealogie der für

¹⁷⁸ Blumenberg Hans, *Die Legitimität der Neuzeit*, S. 74

¹⁷⁹ Ebda, S. 151.

¹⁸⁰ Ebda, S. 40.

¹⁸¹ Ebda, S. 42.

¹⁸² Ebda, S. 151.

¹⁸³ Diese Rekonstruktion bildet den dritten, umfangreichen Teil des Buchs. Blumenberg versteht die Neugierde als den Motor der humanen Selbstbehauptung und der wissenschaftlich-technischen Entwicklung. Die Geschichte der Neugierde von der Antike bis zur Spätmoderne kann wie folgt zusammengefasst werden: während Aristoteles das Streben des Menschen nach Wissen als einen Wesenszug der menschlichen Natur betrachtet, dem als mit dem Glück des Menschen zusammenhängend nachgegangen werden soll, nimmt Augustinus die Neugierde in den Lasterkatalog auf, denn als Begehren nach einem überflüssigen Wissen lenkt sie von dem wirklichen Interesse des Menschen, dem Heil. Augustinus Verdammung hat nach Blumenberg eine jahrhundertlange Diskriminierung der Neugierde mit sich gebracht bis wann, von der Aristotelesrezeption in der Hochscholastik vorbereitet, eine völlige Rehabilitierung in der Neuzeit stattfindet. Man sieht, wie Blumenberg im Vergleich zu seinen ersten Arbeiten seine Beurteilung über bestimmten geschichtlichen Figuren komplett revidiert. Über Augustinus, der Held der Dissertation, ist Blumenberg nun viel kritischer, siehe dazu: Battista, Ludovico, *Lo »scarto« della filosofia di Hans Blumenberg. Agostino nell'evoluzione del progetto metaforologico*, in: *Studi e materiali di storia delle religioni* 83/1 (2017), S. 185-237. Interessant ist auch die Tatsache,

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, *Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo* (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

ein solches Selbstverständnis bestimmenden Fortschrittsidee. In Bezug auf dieses Thema zeigt sich, wie die Genealogie des modernen Selbstverständnisses für Blumenberg wie für den mittleren Nietzsche die Valenz einer Arbeit zugunsten desselben hat. Die Fortschrittsidee will Blumenberg nämlich gegen die These in Schutz nehmen, sie sei das Säkularisat, d.h. die Übertragung auf eine mundane Ebene, der christlichen, auf eine Transzendenz gerichteten Geschichtsauffassung. Dieser Argumentation bediente sich ein modernkritischer Diskurs, den für Blumenberg dringlich abzuwehren galt: der von Blumenberg als „Kategorie der historischen Ungerechtigkeit“ bezeichnete Säkularisierungsbegriff wurde vor allem von den Verfechtern einer regelrechten Rückkehr zum Mittelalter verwendet. Ihre Strategie bestand darin „auf der Suche nach möglichst entfernten Verantwortlichkeiten für ein an der Gegenwart empfundenes Unbehagen, [...] über die Begründung der Neuzeit und die daran beteiligten Faktoren Schuldzusprüche zu fällen“.¹⁸⁴ Die Säkularisierungsthese stellt die fundamentalen Ideen der Neuzeit als Resultat einer illegitimen Aneignung theologischer Gedankengüter und derer Entfremdung aus ihrem transzendenten Ursprung dar, und sieht in dieser Entfremdung der Anfang aller Übel des gegenwärtigen Menschen. Dieses Schema ist nach Blumenberg insbesondere in der Fortschritts- und Technikkritik wirksam, in der die Idee des Fortschritts als das Säkularisat der christlichen Heilsgeschichte interpretiert und die Entfesselung der Technik fast als gerechte Strafe für die Hybris der Neuzeit angesehen wird. Diesen These begegnet Blumenberg nun mit seinem in der *Legitimität* zur vollen Reife gekommenen funktionalen Geschichtsmodell, nach dem die epochalen Formationen bei ihrer Auflösung dem neuen System der Welterklärung Fragen hinterlassen, die anhand neuer Prämissen beantwortet werden sollen. Blumenberg macht im ausgehenden christlichen Mittelalter eine solche Situation aus, und zählt unter den hinterlassenen und von der Neuzeit nicht auszuweichenden Fragen diejenige nach der Totalität der Geschichte, die im Mittelalter von „der Heilsgeschichte zwischen Schöpfung und Gericht“¹⁸⁵ beantwortet worden war. Blumenberg beschreibt die Lage am Ende des Mittelalters als

dass während Blumenberg 1947 Husserls gegen Heidegger gerichteter “Verteidigung der theoretischen Haltung” und der “theoretischen Neugier” – die sie nicht angehende Dinge kennen will – mit Unverständnis begegnet hatte (S. 80), in der *Legitimität der Neuzeit* er tiefe Bewunderung für Husserls Festhalten an die Theorie bekundet: „Kein Jahrzehnt nachdem Theorie als das bloße Begaffen der Vorhandenen wenn noch nicht geschmäht, so doch zum schalen Nachvollzug der lebendigen Bewandnisse erklärt worden war, bleibt es die Größe des einsamen, akademisch ausgesperrten, um das Wort gebrachten greisen Husserl, den Entschluß zur der Theorie als den Initialakt der europäischen Menschlichkeit und als Korrektiv ihrer schrecklichsten Deviation festzuhalten und zu einer noch heute oder heute wieder anstößigen Konsequenz zu fordern“ (S. 270).

¹⁸⁴ Siehe Flasch, Kurt, *Hans Blumenberg*, S. 552.

¹⁸⁵ Blumenberg, Hans, *Die Legitimität der Neuzeit*, S. 60.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell’Uomo (curriculum Scienze dell’Uomo), Università degli Studi di Sassari

eine der gewaltigen Desorientierung, in der sich der Mensch genötigt sah, eine Auffassung der Wirklichkeit zu entwerfen, die auch unter der Prämisse der absoluten Macht Gottes nicht infrage gestellt werden könnte. Ein solcher Entwurf sei die Leistung Descartes gewesen: seine Idee von Wissenschaft als von einem „von Individuum und Generation unabhängig werdenden“ Prozess, der „Erkenntnis transsubjektiv leistet“,¹⁸⁶ erscheint nun Blumenberg als völlig legitime Antwort auf den Ordnungsschwund, den der „theologischer Absolutismus“ des Mittelalters bedeutet hatte. Die Fortschrittsidee, fährt er fort, konnte nur „am Modell der Integration theoretischer Handlungen durch die neue Wissenschaft“ abgelesen werden, und sei deswegen kein Säkularisat der christlichen Geschichtsauffassung. Ihre Verbindung mit dem Christentum lässt sich funktionalistisch mit dem Theorem der Umbesetzung erklären, das Blumenberg in der *Legitimität der Neuzeit* vor allem gegen Karl Löwiths Gebrauch der Säkularisierungsthese ausspielt.¹⁸⁷ Gegen Löwith behauptet Blumenberg,

das Säkularisierungstheorem für einen Spezialfall von historischem Substantialismus insofern [zu halten], als der theoretische Erfolg von der Nachweisung von Konstanten in der Geschichte abhängig gemacht wird, ähnlich wie ungefähr gleichzeitig in der Toposforschung. Dieser Vorgriff auf das, was Erkenntnis zu leisten hat und wodurch sie es leisten kann, erscheint mir als problematisch: Konstanten bringen einen theoretischen Prozeß am Ende, wo es unter anderer Vorgabe vielleicht noch möglich ist weiterzufragen. Auf diesen Punkt der Stilllegung des theoretischen Prozesses durch substantialistische Prämissen muß es jeder Kritik ankommen, wenn ihr Konstanten als vermeintliche Resultate vorgelegt werden. Apriorische Behauptungen darüber, ob es in der Geschichte substantielle Konstanten gibt oder nicht, lassen sich nicht aufstellen; es läßt sich nur sagen, daß die Erkenntnissituation des Historikers durch die Ermittlung so stabiler geschichtlicher Elementarquanten nicht optimiert werden könnte.¹⁸⁸

¹⁸⁶ Ebda, S. 40 u. S. 42.

¹⁸⁷ Löwiths These des christlichen Ursprungs der modernen Geschichtsphilosophie hatte freilich nicht das Ziel der Rückkehr zum Mittelalter sondern diente der Kritik der modernen Fixierung auf die Geschichte, insofern diese nicht auf einer rationalen Weltbetrachtung ruht, sondern ihre Wurzel in einer Glaubenserfahrung hat.

¹⁸⁸ Blumenberg, Hans, *Die Legitimität der Neuzeit*, S. 37. Es genügt sich an das zu erinnern, was Blumenberg in der Habilitationsschrift über den aufklärerischen Anspruch der Erklärung sagte, oder an seine Behauptung, „was nicht zu „erklären“ ist, bleibe lieber im Ungeklärten als im Genügen einer prätendierten Verstandenheit“ um die Distanz von seinen Anfängen, zu ermessen. Natürlich wäre hier Löwith der Vertreter einer prätendierten Verstandenheit, aber der Blumenberg von 1966 will sich auch nicht mit einem Ungeklärten à la Heidegger begnügen, sondern besteht darauf, die historische Forschung weiter zu führen. Als Historiker wird er sich mit der Seinsgeschichte nicht einmal auseinandersetzen, wie die Tatsache bestätigt, dass der Name Heideggers in dem Buch nur vier Mal vorkommt. Wo es der Fall ist, erteilt ihm Blumenberg eine dezidierte Absage, wie auf Seite 220: „*Seinsgeschichte* schließt aus, daß die Signaturen einer Epoche aus der dialogischen Struktur der zwar nicht mit der Geschichte identischen, auch in ihr nicht ständig spontan »aktiven«, aber doch durch Not und Nötigung, Aporie und heteronome Überspannung »aktivierbaren« Vernunft erklärt werden können. Die Neuzeit als Episode der *Seinsgeschichte* – spezieller: der *Seinsverlassenheit* – hätte die Stigmen der Herrschaft, der Dienstbarkeit der Theorie für die Technizität, der Selbstproduktion des Menschen gerade nicht als »Antwort« auf eine wie auch immer ihr hinterlassene Herausforderung, sondern als eine der gnadenlosen

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Wenn Löwith die Fortschrittsidee als weltliche Übertragung der christlichen Heilserwartung deutet, sieht Blumenberg darin einen Fall von Umbesetzung:

Die Neuzeit hat Probleme als sich aufgegeben angenommen, die das Mittelalter gestellt und vorgeblich beantwortet hatte, die aber nur und gerade deshalb aufgeworfen worden waren, weil man sich schon im Besitz der »Antworten« glaubte.¹⁸⁹

Blumenberg bringt diese Dynamik mit Nietzsches These im 196. Aphorismus der *Fröhlichen Wissenschaft* auf dem Punkt, nach der „man nur die Fragen [hört], auf welche man im Stande ist, eine Antwort zu finden“ und die bei ihm, könnte man hinzufügen, eine Anwendung bereits im *Menschliches, Allzumenschliches* gefunden hatte, in dem schon zitierten Aphorismus über die „scheinbare Überlegenheit der Mittelalters“. Für Nietzsche entsprach die mittelalterliche Kirche

erkünstelten, auf Fiktionen beruhenden Bedürfnissen, welche es, wo sie noch nicht vorhanden waren, erst erzeugen musste (Bedürfnis der Erlösung); die neuen Institute helfen wirklichen Nothzuständen ab; und die Zeit kommt, wo Institute entstehen, um den gemeinsamen wahren Bedürfnissen aller Menschen zu dienen und das phantastische Urbild, die katholische Kirche, in Schatten und Vergessenheit zu stellen.¹⁹⁰

Trotz dieses zielbewussten Ausblicks auf die Zukunft war Nietzsche klar, wie wir gesehen haben, dass die von Christentum erweckten Erwartungen auch in seiner Gegenwart nicht einfach und auf einmal auszurotten waren. Ein solches Bewusstsein ist bei Blumenberg noch ausgeprägter, der nach der von ihm eingesetzten Dialektik von Frage und Antwort in Bezug auf die entstehende Neuzeit schreibt, dass die neue Epoche „den Fragenbestand nicht schlichtweg mit dem Eingeständnis abbauen kann, sie sei den Fragen nicht gewachsen“. Für ihn

Verlegenheiten um das seit den Vorsokratikern entzogene, verborgene »Sein«. In solcher Deutung ist zwar die Physiognomie der Epoche nicht durch die Verstellung geprägt, die als »Säkularisierung« der theologischen Substanz ihre Wahrheit verhehlt; aber ihre Interpretation wird selbst unverkennbar zum Säkularisat der in der Gnadentheologie ausgebildeten Kategorien. Nicht die Gehalte der Epoche werden zu Pseudomorphosen ihrer theologischen Herkunft, sondern die Qualifikation ihrer geschichtlichen Stelle ist nur als Pseudotheologie bestimmbar. Sie ist orientiert sowohl als der Vorläufigkeit auf ein neues und dann vielleicht endgültiges Ereignis der Seinsgeschichte hin – ihrer Umkehr in die Parusie –, als auch an der zwingend auferlegten Negativität ihrer Wertung, in welcher mythische Verwerfung durch den Gottheitsersatz und Arroganz der im »Eigentlichen« verfehlten Subjektivität *einen* integralen Sachverhalt ausmachen. Die Epoche erscheint als absolutes Faktum – oder besser: Datum –, sie steht scharf umgrenzt außerhalb jeder Logik in erratischen Geschicksein und läßt trotz ihres immanenten Herrschaftspathos (oder gerade mit diesem) doch schließlich nur das eine zu, was »Seinsgeschichte« allein dem Menschen offenhält: Unterwerfung“.

¹⁸⁹ Ebda, S. 59.

¹⁹⁰ Friedrich, Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches I, KSA 2*, § 476.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

ist es der Neuzeit offenkundig nicht möglich gewesen, die Antwort auf die Frage nach dem Ganzen der Geschichte zu verweigern. Insofern ist die Geschichtsphilosophie der Versuch, eine mittelalterliche Frage mit den nachmittelalterlich verfügbaren Mitteln zu beantworten.¹⁹¹

Etwas weiter spricht Blumenberg von der Fortschrittsidee (er unterscheidet hier nicht zwischen ihr und der Geschichtsphilosophie) und schreibt, dass deren Entstehung und „ihr Einspringen für die von Schöpfung und Gericht Gesamtgeschichte [...] zwei verschiedenen Vorgänge“ sind.¹⁹² Der Begriff der Umbesetzung erklärt den zweiten von ihnen, für die Rekonstruktion der Entstehung ist jedoch natürlich akribische historische Forschung gefordert. Worauf er die Aufmerksamkeit lenken will ist die Tatsache, dass die Beantwortung der Frage nach der Totalität der Geschichte unter wissenschaftlichen Prämissen unmöglich war, sodass diese ihr auferlegte „Erklärungsleistung“ die Rationalität der Fortschrittsidee überforderte. Dies kann für Blumenberg das gegenwärtige Unbehagen angesichts des modernen wissenschaftlichen Fortschritts erklären. Die Schwierigkeiten des Fortschrittsgedankens hängen damit zusammen, dass der Fortschritt wegen der Unendlichkeit und Unbestimmtheit seines Verlaufs im Vergleich zur christlichen Geschichtsauffassung mit ihrer Vorstellung von „ausgezeichneten Punkte[n]“ und „Endziele[n]“¹⁹³ subjektiv unbefriedigend bleibt, weil er jede Gegenwart für die Zukunft mediatisiert und – wie Blumenberg in einem Aufsatz in diesen selben Jahren schreibt – „keine Rücksicht auf die Endlichkeit des individuellen Menschen“¹⁹⁴ nimmt. In diesem Sinne versteht Blumenberg die von Hegel über Marx bis Adorno (aber auch Heidegger) formulierten dialektischen Geschichtstheorien als Ausdruck des in der Moderne immer wieder neu einsetzenden Versuchs, aus dem Fortschrittschema herauszuspringen und so den Wendepunkt des geschichtlichen Prozesses wiederzugewinnen. Während das früher auch sein Anliegen gewesen war, zweifelt Blumenberg nun, dass diese Geschichtstheorien eine effektive oder „humane“ Lösung hinsichtlich der problematischen Aspekte des wissenschaftlichen Fortschritts zu bieten haben: auf der einen Seite würdigen sie nämlich diejenige konkreten Leistungen des Fortschritts herab, die viel von dem unmöglich gemacht haben, „was vorher an Zumutungen, Gefährdungen, Belastungen Verunsicherungen möglich gewesen war“,¹⁹⁵ und auf der anderen Seite laufen sie entweder auf eine quietistische Erwartung des Wendepunkts oder auf eine viel gefährlichere „Mediatisierung“ hinaus

¹⁹¹ Blumenberg, Hans, *Die Legitimität der Neuzeit*, SS. 59-60.

¹⁹² Ebda, S. 60.

¹⁹³ Ebda, S. 97.

¹⁹⁴ Blumenberg, Hans, *Schriften zur Technik*, S. 263.

¹⁹⁵ Ebda, S. 273.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

und zwar auf diejenige, die von den Menschen ins Werk gesetzt wird, welche das „Endziel der Geschichte“ zu kennen glauben, ja „seine Errichtung zu betreiben vorgeben“ und sich deshalb legitimiert fühlen, „alle anderen, die es nicht kennen und nicht betreiben können, als bloße Mittel zu gebrauchen“.¹⁹⁶ Im Vergleich dazu lässt der unendliche Fortschritt „jeden absoluten Anspruch hinfällig werden [...] und entspricht am ehesten dem einzigen Regulativ, das die Geschichte menschlich erträglich machen kann, nach dem nämlich alle Handlungen so beschaffen sein müssen, daß durch sie Menschen nicht zu bloßen Mitteln werden“.¹⁹⁷

Die entschiedene Parteinahme für das fortschrittliche Ethos der Aufklärung und für die moderne Wissenschaft hat Blumenberg jedoch nicht daran gehindert, die mit ihnen einhergehenden Problemen weiterhin zu erkennen, die dort entstehen, wo sie ihre Impulse „nicht mehr aus dem menschlichen Interesse der Orientierung in der Welt“ erhalten.¹⁹⁸ Die in der Moderne zunehmende Unabhängigkeit des wissenschaftlichen Prozesses von Individuum und Generation, bereits ein Thema des jungen Blumenbergs, hat gewiss zu einer solchen Loslösung des Fortschritts vom menschlichen Interesse beigetragen. Diese Überzeugung bleibt auch in *Die Legitimität der Neuzeit* bestehen, so dass Blumenberg nicht ohne weiteres die von Nietzsche in der Formel „Was liegt an mir!“ zusammengefasste Begeisterung für die Erweiterung der Erkenntnis über jegliches menschliches Maß teilen würde. Angesichts der Gefahr einer Verselbständigung der Wissenschaft gilt es für ihn jedoch nicht, diese zu verwerfen, sondern sie „in die humane Funktion zurückzuholen und dem Weltanspruch des Menschen dienstbar zu machen“.¹⁹⁹ Bereits in seinen Aufsätzen zu diesem Thema in der 50er Jahre hatte sich Blumenberg auf die Suche nach einer Richtung gemacht, wie mit dem durch die Wissenschaft bedingten Unbehagen umzugehen sei. In einem Zeitungsartikel von 1952 schlägt er vor, „den Blick zu schärfen für die Möglichkeiten, die sich im Feld der Zukunft für eine neue Einheit des Wahren und des Guten, der Erkenntnis und der Menschlichkeit zeigen mögen“.²⁰⁰ Wie der

¹⁹⁶ Blumenberg, Hans, *Die Legitimität der Neuzeit*, S. 45.

¹⁹⁷ Ebda. Diesbezüglich schreibt Blumenberg in einem in Marbach aufbewahrten nachgelassenen Text („Über die Unendlichkeit des Fortschrittes“ in dem Konvolut Kleine Texte und Fragmente) explizit, seine Meinung geändert zu haben, ohne jedoch seine Qualifikationsschriften zu erwähnen: „Dennoch habe ich hinsichtlich der »Unendlichkeit« des Fortschritts meine Position modifiziert, indem ich die negative Bewertung der Relativierung jeder Gegenwart durch ihre unabmeßbaren Zukünften zurückgenommen habe. Gegenüber der Drohung mit einem endlichen Geschichtsziel als einem demnächst erreichbaren und mit Beschleunigung herbeizuführen erscheint es mir nun als vergleichsweise Wohltat, daß keine Generation sich der Illusion größerer Nähe zur Befriedigung der Geschichtswünsche hingeben kann.“

¹⁹⁸ Ebda, S. 265.

¹⁹⁹ Ebda, S. 201.

²⁰⁰ Blumenberg, Hans, *Schriften zur Technik*, S. 33.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Schluss des 1955 erschienenen Aufsatzes *Der kopernikanische Umsturz und die Weltstellung des Menschen* belegt, hängt diese Schärfung des Blicks mit einer Vertiefung der historischen Erkenntnis zusammen. In diesen Seiten spricht Blumenberg von einer „Zerspaltung von Subjektivität und Objektivität“, welche „an ihrer Wurzel begriffen werden [muß], um die Möglichkeit ihrer Versöhnung vielleicht wieder wahrzunehmen“.²⁰¹ Er sieht bei Kant und Goethe zwei Versuche, die Kluft zwischen wissenschaftlicher Erkenntnis und menschlicher Bedeutsamkeit zu überbrücken. Während Kant durch die „Rettung“ des von der Wissenschaft außer Kraft gesetzten Begriffes der Teleologie und seine Transponierung von dem Bereich der Kunst in den der wissenschaftlichen Erfahrung die menschliche Relevanz der Erkenntnis bewährt habe, sei „das Große an der Existenz Goethes“ gewesen, „noch einmal – drei Jahrhunderte nach Kopernikus, zwei Jahrhunderte nach Galilei und ein Jahrhundert nach Newton – der Versuch eines kosmozentrischen Daseins gewagt“, und durch die eigene „künstlerische“ Einstellung zur Wirklichkeit „die Idee des Menschen in der Mitte der Welt“ wiederbelebt zu haben. Die Vergeblichkeit dieses Versuchs spricht für Blumenberg nicht gegen Goethe weil:

so wenig wir [ihm] gegen Newton heute noch Recht zu geben vermögen, so wenig wir die Strenge des wissenschaftlichen Anspruches einfach übersehen können, so wenig sollten wir den Schmerz der unvermeidlichen Zertrennungen vergessen, die uns selbstverständlich geworden sind oder zu werden drohen.²⁰²

Goethe wird auch weiterhin einer der Protagonisten von Blumenbergs Neujustierung des aufklärerischen Projekts der Selbstbehauptung bleiben, ihn könnte man geradezu als die Personifizierung von Blumenbergs Suche nach einer modernen, gelingenden Lebensform betrachten, obwohl er bei Goethe auch zu kritisieren findet.²⁰³ Oliver Müller hat Blumenbergs

²⁰¹ Ebda, S. 81.

²⁰² Ebda, S. 85.

²⁰³ Ein anderer wichtiger Bezugspunkt ist Georg Christoph Lichtenberg, der – so könnte man Blumenbergs Überlegungen interpretieren – in einer der in Marbach aufbewahrten Karteikarten (Zettelkaste 02: Aufklärung, Zugangsnummer: HS.2003.0001) Blumenbergs sozusagen als Vertreter – aber mit zu viel schlechtes Gewissen – jenes Selbstverständnis auftritt, das Nietzsche in dem Aphorismus 107 der *Fröhlichen Wissenschaft* für den Freigeist entwirft, der seinem Auge nicht verbietet, die Wirklichkeit „auszurunden“. Blumenberg schreibt: „Eines der Phänomene, das die aufgeklärtesten Aufklärer an sich selbst weder dulden noch erklären konnte, war das ständige Wiederauftreten archaischer Vorurteile und Rituale. Lichtenberg hat an sich die ausgeprägten Spuren des billigsten Aberglaubens festgestellt, verspottet, aber niemals überwinden können. Als er feststellt, dass ein von Kant an ihn gerichteten Brief auf seinen Geburtstag datiert ist, (1. Juli 1798), ist der alte und hinfällige Mann von der glücklichen Vorbedeutung ganz überzeugt. Über solchen Aberglauben schreibt er dann selbst an Kant (9. Dezember 1798): »ich lächele am Ende darüber, ja zuweilen sogar mitten darunter, und fahre gleich darauf wieder damit fort[«]. Der eingefleischte Theoretiker hat, wie sich von selbst versteht, eine Theorie für diese Unausrottbarkeit der an sich selbst gerichteten Gefälligkeiten. Die Sprache dieser Theorie ist wichtig, weil sich

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Auseinandersetzung mit ihm im vierten Kapitel von *Arbeit am Mythos* treffend als die prismatische Brechung in einer individuellen Biographie der die Analysen dieses Buchs leitenden anthropologischen Fragestellung bezeichnet, die auf dieser Weise die Valenz einer „Arbeit am Individuum“ erhält:

Blumenberg lässt alle Linien des Buches auf einen »verborgenen Lebensmittelpunkt« (AM S. 435) zulaufen. Seine Arbeit am Mythos war »unvergeblich«, wenn sie in der Totalität *eines* Lebens eingehen, ihm die Konturen seines Selbstverständnisses, seiner Selbstformulierung, ja seiner Selbstformung geben konnte« (AM S. 435). Gleichzeitig kann man formulieren, dass seine Kulturanthropologie »unvergeblich« war, wenn sie auch individuelle Bedeutung hat und sich als eine Form der Selbsttechnik erweist. Die anthropologische Selbstverständigung des Menschen muss in Überlegungen zur gelingenden Lebensführung übergehen können.²⁰⁴

Müller betont diesen Aspekt insbesondere in Bezug auf Blumenbergs in den 70er Jahren überhandnehmende anthropologischen Interessen, hält seine Feststellung ohnehin auch für die im engeren Sinne geschichtlichen Arbeiten Blumenbergs für gültig, in denen dieser „mit historischer Akribie zur Klärung des Selbstverständnis bei[zu]tragen“ beansprucht.²⁰⁵ Wir haben uns auf die „geistgeschichtliche“ Phase Blumenberg konzentriert und sind der Meinung, dass die historische Gestaltung des individuellen und epochalen Selbstverständnis ein wesentliches Anliegen seiner Philosophie darstellt, deren Grund in dieser Phase gelegt wird. Das ist genau das Anliegen Nietzsches. Die Nähe Blumenbergs zu ihm tritt auch dort zutage, wo es darum geht, das moderne Selbstverständnis mit einer Zufuhr von historischem Sinn zu korrigieren: im Nachlass Blumenbergs befindet sich ein Zettelkasten mit Überlegungen zum Thema „Aufklärung-Scheitern“. In ihnen geht es Blumenberg darum, die Bedingungen zu ermitteln, die zum Scheitern der historischen Aufklärung geführt haben und immer führen können, freilich mit dem Ziel, die Entstehung solcher Bedingungen

der Aufklärer gerade in dem Augenblick der organischen Metaphorik bedient, in welchem er ans sich selbst den Fehlschlag der Aufklärung festgestellt hat: »Ehe die Vernunft, denke ich, das Feld bei dem Menschen in Besitz nahm, worauf jetzt noch zuweilen diese Keime sprossen, wuchs manches auf demselben zu Bäumen auf, die endlich ich Alter ehrwürdig machte und heiligte. Jetzt kommt es nicht leicht mehr dahin. Es freute mich aber in Wahrheit nicht wenig, mich gerade Ihnen, verherungswürdiger Mann, gegenüber, auf diesem Aberglauben zu ertappen.« [...] Wenn die Aufklärung eine Paratheorie für ihr eigenes Scheitern sucht, tritt diese sogleich im Sprachgewand der Romantik auf: was vor der Vernunft liegt, ist urwüchsiger Wald, heiliger Baumbestand, während die Vernunft unter der Figur des platten Feldes erscheint, das zu nützlicher Saat angebaut werden kann, aber die Spuren eingewachsener Vorweltlichkeit nicht endgültig zu verdrängen vermag.

²⁰⁴ Müller, Oliver, *Sorge um die Vernunft. Hans Blumenbergs phänomenologische Anthropologie*, Paderborn 2005, S. 354.

²⁰⁵ Ebda, S. 363.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

für die Zukunft möglichst zu vermeiden. Sie hängen oft mit der exzessiven Ungeniertheit mit der kulturellen Vergangenheit der Menschheit zusammen, die die Aufklärer der ersten Stunde zu oft als hinter sich zu lassende Finsternis betrachtet haben, ohne darauf zu achten, dass sich darin wichtige Bedürfnisse des Menschen Ausdruck verschafft haben. Das hat die nach Blumenberg legitime Reaktion der Aufzuklärende hervorgerufen. Und gerade bei Nietzsche findet Blumenberg eine anschauliche Schilderung dieses Prozesses. Er stimmt nämlich dem Aphorismus „die Reaktion als Fortschritt“ ohne Vorbehalte zu:

Dieser Text ist für eine Analyse des Scheiterns der Aufklärung unerlässlich. Er betrachtet die Ungerechtigkeit, die jeder Fortschritt seinen Vorgängern antut, als Herausforderung an eine Restitution durch historische Gerechtigkeit, die ihrerseits Voraussetzung für den nächsten Schritt einer Aufklärung ist. So die Renaissance und ihre Zurücknahme, so die Aufklärung des 18. Jahrhunderts und die Romantik. So Schopenhauer im 19. Jahrhundert, ohne den gar nicht hätte verstanden werden können, was das Mittelalter und das Christentum der Menschheit bedeutet hatten. Die historische Betrachtungsweise der Aufklärung mußte in einem so wesentlichen Punkte korrigiert werden, bevor die drei Namen Petrarca, Erasmus und Voltaire wieder für die Neuzeit genannt werden konnten.²⁰⁶

In einem anderen Aphorismus von *Menschliches, Allzumenschliches*, findet hingegen Blumenberg – in einer anderen Karteikarte des Nachlasses –, sei Nietzsche gleichsam unter seinen Möglichkeiten geblieben: es handelt sich um den Text „die Wahrheit in der Religion“, in dem Nietzsche auf dasselbe Thema eingeht, jedoch mit kritischeren Akzenten gegen den Hang zur Religion der Romantik.²⁰⁷ Blumenbergs schreibt dazu:

Nietzsche sieht nicht, daß es bei dieser Ungerechtigkeit der Aufklärung und der romantischen Enttäuschung an ihr, der romantischen Wiedergutmachung, nicht nur um die Religion geht. Sie ist nur der Prügelknabe der Aufklärung. In Wirklichkeit geht es um die Geschichte und um die Zumutung der Aufklärung wie jeder Aufklärung, die Geschichte könne erst mit ihr selbst für die Zukunft beginnen. Man lässt sich die Vergangenheit nicht nehmen, einmal weil die Zukunft selbst nicht einlöst, was für sie versprochen wurde; dann aber auch und erst recht, weil es für die Menschheit, die Völker wie für den

²⁰⁶ Kartikarte N. 17191, Zettelkasten 02: Aufklärung (Zugangsnummer: HS.2003.0001).

²⁰⁷ Karteikarte N. 0241182, Zettelkasten 02: Aufklärung (Zugangsnummer: HS.2003.0001). Blumenberg schreibt sich diese Stelle des Aphorismus auf: „In der Periode der Aufklärung war man der Bedeutung der Religion nicht gerecht geworden, daran ist nicht zu zweifeln: aber ebenso steht fest, dass man, in dem darauffolgenden Widerspiel der Aufklärung, wiederum um ein gutes Stück über die Gerechtigkeit hinausging, indem man die Religionen mit Liebe, selbst mit Verliebtheit behandelte und ihnen zum Beispiel ein tieferes, ja das allertiefste Verständnis der Welt zuerkannte; welches die Wissenschaft des dogmatischen Gewandes zu entkleiden habe, um dann in unmythischer Form die "Wahrheit" zu besitzen“. Siehe Nietzsche, Friedrich, *Menschliches, Allzumenschliches I*, KSA 2, §110.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

einzelnen unerträglich ist, so lange so töricht gewesen zu sein, alles nur falsch gemacht zu haben und dazu noch der Aufklärung darüber durch andere bedürftig geworden zu sein, die zwar unentwegt versichern, Aufklärung sei Sache des Selbstdenkens der Aufzuklärenden, dies aber mit aller Rhetorik der Indoktrination selbst besorgen. Das Gegenmittel ist immer das, die vermeintlichen Torheiten der Vergangenheit als bloße Repräsentanten der in ihnen und mit ihnen verborgenen Klugheiten auszugeben. Das Verfahren dazu ist, wie seit je, das der Allegorese. Sie hatte schon den Griechen erlaubt, Homer nicht nur zu ihrem ersten Dichter, sondern auch zum Träger und Bewahrer aller Wahrheit zu machen. Dies ist auch das Verfahren der Romantik, wenn sie dem Geist der Aufklärung abschwört, und Nietzsche begeht denselben Fehler wie die Aufklärer, wenn er davon spricht, jenes Verfahren, denn allegorischen Sinn aufzufinden, sei bloßes „Theologenkunststück“.²⁰⁸

Man könnte sagen, dass für Blumenberg die höchste Kraft der Gegenwart bei Nietzsche zu oft die Vergangenheit zu rasch erledigt, oder, noch schlimmer, in eine „Mediatisierung der Vergangenheit für die Gegenwart“ entgleist. Das ist vor allem bei dem Nietzsche der Umwertung der Werte der Fall,

²⁰⁸ Blumenberg selbst definiert in der *Legitimität der Neuzeit* (S. 133.) allerdings das Säkularisierungstheorem als „ein letztes Theologumenon, das den Erben der Theologie das Schuldbewußtsein für den Eintritt des Erbfalls auferlegt“. Ihm geht es um eine Balance zwischen den Bedürfnissen der Gegenwart, die von der Vergangenheit nicht ins Unrecht gesetzt werden soll, und der Pflicht, der Vergangenheit, vor allem den „obskur Gewordenen Respekt zu erweisen“ (Blumenberg, Hans, *Ernst Cassirers gedenkend bei Entgegennahme des Kuno-Fischer-Preises der Universität Heidelberg 1974*, in *Wirklichkeiten in denen wir leben*, 1981 Stuttgart, S. 170). Gerade in dieser Richtung geht unseres Erachtens nicht nur der Aphorismus 373 der *Fröhlichen Wissenschaft*, sondern auch, im selben Buch, der Text „Übersetzungen“: „Man kann den Grad des historischen Sinnes, welchen eine Zeit besitzt, daran abschätzen, wie diese Zeit U e b e r s e t z u n g e n macht und vergangene Zeiten und Bücher sich einzuverleiben sucht. Die Franzosen Corneille’s, und auch noch die der Revolution, bemächtigten sich des römischen Alterthums in einer Weise, zu der wir nicht den Muth mehr hätten — Dank unserem höheren historischen Sinne. Und das römische Alterthum selbst: wie gewaltsam und naiv zugleich legte es seine Hand auf alles Gute und Hohe des griechischen älteren Alterthums! Wie übersetzten sie in die römische Gegenwart hinein! Wie verwischten sie absichtlich und unbekümmert den Flügelstaub des Schmetterlings Augenblick! So übersetzte Horaz hier und da den Alcäus oder den Archilochus, so Properz den Callimachus und Philetas (Dichter gleichen Ranges mit Theokrit, wenn wir urtheilen d ü r f e n): was lag ihnen daran, dass der eigentliche Schöpfer Diess und Jenes erlebt und die Zeichen davon in sein Gedicht hineingeschrieben hatte! — als Dichter waren sie dem antiquarischen Spürgeiste, der dem historischen Sinne voranläuft, abhold, als Dichter liessen sie diese ganz persönlichen Dinge und Namen und Alles, was einer Stadt, einer Küste, einem Jahrhundert als seine Tracht und Maske zu eigen war, nicht gelten, sondern stellten flugs das Gegenwärtige und das Römische an seine Stelle. Sie scheinen uns zu fragen: „Sollen wir das Alte nicht für uns neu machen und u n s in ihm zurechtlegen? Sollen wir nicht unsere Seele diesem todten Leibe einblasen dürfen? denn todt ist er nun einmal: wie hässlich ist alles Todte!“ — Sie kannten den Genuss des historischen Sinnes nicht; das Vergangene und Fremde war ihnen peinlich, und als Römern ein Anreiz zu einer römischen Eroberung. In der That, man eroberte damals, wenn man übersetzte, — nicht nur so, dass man das Historische wegliess: nein, man fügte die Anspielung auf das Gegenwärtige hinzu, man strich vor Allem den Namen des Dichters hinweg und setzte den eigenen an seine Stelle — nicht im Gefühl des Diebstahls, sondern mit dem allerbesten Gewissen des imperium Romanum“. In *Menschliches, Allzumenschliches II, Vermischte Meinungen und Sprüche*, § 147, kritisiert Nietzsche das Verlangen nach Größe „zum Schaden der Historie“: „Jeder spätere Meister, welcher den Geschmack der Kunst-Geniessenden in s e i n e Bahn lenkt, bringt unwillkürlich eine Auswahl und Neu-Abschätzung der älteren Meister und ihrer Werke hervor: das i h m Gemässe und Verwandte, das i h n Vorschmeckende und Ankündigende in Jenen gilt von jetzt ab als das eigentlich B e d e u t e n d e an Jenen und ihren Werken, — eine Frucht, in der gewöhnlich ein grosser I r r t h u m als Wurm verborgen steckt“.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell’Uomo (curriculum Scienze dell’Uomo), Università degli Studi di Sassari

dem gegenüber Blumenberg dann in seinen veröffentlichten Werken zumeist kritisch ist. Und doch glauben wir, behaupten zu können, den mittleren Nietzsche zeichnet auch das Ethos aus, das Blumenberg 1974 in seiner Rede bei Entgegennahme des Kuno-Fischer-Preises von Ernst Cassirer verkörpert sieht. Dieses Ethos „schließt aus, daß je eine Gegenwart so etwas wie das Ziel der Geschichte sein oder diesem sich bevorzugt nähern könnte. Es ist das Ethos, das die Mediatisierung der Geschichte destruiert“ und das vorschreibt „Menschliches nicht verloren zu geben“. Blumenberg schreibt, dieses Ethos sei „auch und gerade das des Historikers“ und in diesem Sinne habe er „den Vorwurf des »Historismus« immer als ehrenvoll empfunden“.²⁰⁹ Wir wissen, dass er mit jenem „immer“ lugte.

Auch Foucault hat einen Text Cassirer gewidmet, es handelt sich um eine 1966 geschriebene Rezension zu *Die Philosophie der Aufklärung*. Sie gehört im unmittelbaren Umfeld der *Ordnung der Dinge* und kann als der Versuch Foucaults gedeutet werden, Cassirer als Gewährsmann für sein eigenes Anliegen anzuführen. Cassirer wird als eine derjenigen Gestalten präsentiert, gegen die sich die französische Kultur seit dem 19. Jahrhundert durch ihre „Wachposten“ abgewehrt habe, und somit in eine Reihe mit Heidegger gestellt, vor dem, so Foucault ironisch, „unser Vormund Sartre [uns] schützte“. In der Tat scheint Foucault hier Cassirer und Heidegger einer gemeinsamen Front der Geschichtsbetrachtung zuzurechnen, die mit dem Vorrang des Subjekts gebrochen habe. Lobend schreibt Foucault, dass Cassirer

die individuellen Motive, die biographischen Zufälligkeiten und all die kontingenten Figuren [übergeht], die eine Epoche bevölkern [...]. So entfaltet sich vor seinem Auge ein unauflösliches Geflecht von Diskursen und Gedanken, Begriffen und Worten, Aussagen und Thesen, das er in seiner charakteristischen Gestalt analysiert. [...] Er lässt das Denken ganz allein denken, um dessen Nervenfasern besser verfolgen zu können [...]. Aus all den übrigen »Geschichten« (des Individuums, der Gesellschaften) isoliert er den autonomen Raum des »Theoretischen«, und so entfaltet sich vor seinen Augen eine Geschichte, die bis dahin stumm geblieben ist.²¹⁰

Offenbar sieht Foucault eine Entsprechung zwischen einem solchen Raum des Theoretischen und den zu dieser Zeit von ihm anvisierten anonymen Wissenskonfigurationen, die eine Epoche ihr Gepräge geben. Und doch weist eine in dieser kurzen Schrift von Foucault vorgenommene Unterscheidung

²⁰⁹ Blumenberg, Hans, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, S. 170.

²¹⁰ Foucault, Michel, *Eine Geschichte, die Stumm geblieben ist, Schriften I*, S. 706.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

auf wichtige Entwicklungen seines Denkens voraus. Er markiert eine Differenz zwischen zwei Strömungen, die aus dem schon in der *Ordnung der Dinge* thematisierten „von Kant herbeigeführten Bruch“ hervorgegangen seien. Für ihn ist es nämlich so „als hätte das Vergessen des Geschehens am Ende des 18. Jahrhunderts, als die moderne Welt entstand, zwei nostalgische Rückwendungen hervorgebracht: eine Rückwendung zur griechischen Antike, von der wir uns Aufschluss über unser Verhältnis zum Sein erhoffen, und eine Rückwendung zum 18. Jahrhundert, die Formen und Grenzen unseres Wissens in Frage stellen soll“.²¹¹ Der „hellenistischen Dynastie, die von Hölderlin bis Heidegger reicht“, stellt er „die Dynastie der modernen Aufklärer“ gegenüber, der Cassirer – selbstredend – zugerechnet wird. In dieser Phase seines Schaffens ist Foucault noch nicht ganz entschlossen, ob in dem Dilemma des modernen Denkens „dem Morgen des Seins“ oder „dem Mittag der Repräsentation“ das Wort zu reden sei. Die in dieser zustimmenden Besprechung der Philosophie der Aufklärung sich abzeichnende Wahl für die zweite Denkrichtung wird der weitere Verlauf seines Denkens bestätigen. Die 1966 geförderte Besinnung auf die Aufklärung wird jedoch nicht zu einer destruktiven Infragestellung der Moderne, die hier noch suggeriert zu werden scheint, vielmehr zu der Feststellung führen, dass die aufklärerischen Impulse in der Moderne noch durchaus lebendig sind, und folglich zu einer Identifikation zwischen der Aufklärung und jener „Haltung der Modernität“, die Foucault in seinen letzten Texten für sich beanspruchen wird. Bevor wir auf Foucaults Schriften vom Ende der 70er und der 80er Jahre eingehen, wo das Bekenntnis zum modernen aufklärerischen Selbstverständnis am deutlichsten zutage tritt, möchten wir uns kurz auf eine Vorlesung konzentrieren, die Foucault 1976 am Collège de France gehalten hat, die im Deutschen 1986 unter dem Titel „Vom Licht des Krieges zur Geburt der Geschichte“ erschienen ist. Sie ist für unseres Thema von Bedeutung, weil in ihr Foucault das in der *Ordnung der Dinge* behandelte Thema der Entstehung des modernen Geschichtsbewusstseins wieder aufgreift. Hier zeigt er im Vergleich zu zehn Jahren zuvor einerseits einen stärkeren Willen zur Nuancierung des in der *Ordnung der Dinge* konstatierten jähen Bruchs zwischen der – eigentlich dem Zeitraum der historischen Aufklärung entsprechenden – klassischen Epoche und der Moderne, andererseits ist von seiner damaligen Geringschätzung des Geschichtsdenkens des 19. Jahrhunderts hier deutlich weniger zu spüren. Von seiner machtgenealogischen Perspektive geleitet, entdeckt Foucault nämlich neben der hegelschen Geschichtsphilosophie, die nun als die Variante einer seit der Antike die etablierte

²¹¹ Ebda, S. 705.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell’Uomo (curriculum Scienze dell’Uomo), Università degli Studi di Sassari

Gewalt legitimierenden „Historie der Souveränität“ gesehen wird, eine sich in der frühen Neuzeit bildende „Gegenhistorie“, deren Funktion in der Kritik der jeweilig herrschenden politischen Macht besteht. Sie wird „zur Rede derer, die nicht den Ruhm haben oder die ihn verloren haben und die sich jetzt [...] im Dunkel und im Schweigen befinden. [...] Wir kommen aus dem Schatten. Wir hatten keinen Recht und keinen Ruhm und eben deswegen ergreifen wir das Wort und fangen an, unsere Geschichte zu sagen“.²¹² Spuren einer solchen Gegenhistorie meint Foucault im ganzen 19. Jahrhundert und auch in Marx' Theorie des Klassenkampfes zu finden, und der dieser anhaftende geschichtliche Finalismus, den er weiterhin ablehnt, hindert ihn nicht daran, seinen eigenen genealogischen Ansatz „in dieser diskontinuierlichen Tradition einer Geschichte von unten“ anzusiedeln. Diese Selbstverortung stellt auch im Vergleich zu der *Archäologie des Wissens* eine Neuerung dar, denn der Historiker Foucault sucht in dieser Vorlesung den Anschluss nicht nur zu dem, was er noch 1969 als die avanciertesten zeitgenössischen Ansätze in der Geschichtsforschung in dem Maße betrachtete, als diese das menschliche Subjekt ignorieren. Die Moderne konzipiert er nun nicht mehr als eine monolithische epistemische Blöcke, sondern als Kampffeld entgegengesetzter Akteure und schlägt sich auf die Seite derer, die durch eine bestimmte Geschichtsauffassung auf eine für sie unerträgliche Lage reagieren. Den kämpfenden Subjekten wird seine Aufmerksamkeit immer mehr gelten und ihren Handlungsspielraum wird Foucault erheblich erweitern. Diese neue Ausrichtung seines Denkens tritt bereits Ende der 70er Jahre bei seiner Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Macht zutage, wo man eine Verschiebung seines Interesses von den den Individuen auferlegten Disziplinärtechniken (die er in den Institutionen des Gefängnisses, der Familie, der Schule, der Fabrik untersucht hatte) hin zu den Selbsttechniken beobachten kann, mittels deren sich solche Individuen der Macht entziehen und ihre Subjektivität aktiv formieren. Die veränderte Perspektive leitet bei ihm eine Reformulierung der Frage nach der Aufklärung und der Moderne ein: Foucault konstatiert zwar immer noch den von ihm seit *Wahnsinn und Gesellschaft* kritisierten Totalitätsanspruch des in diesen Epochen (zwischen denen nun nicht so strikt unterschieden wird) beherrschenden wissenschaftlichen Rationalitätstyps in jedem Lebensbereich. Er sieht aber die Gegeninstanz dazu nicht etwa in einer tragischen Erfahrung des Wahnsinns, die seit der Renaissance nur in der Literatur untergründig weitergelebt habe, sondern in den authentischen Motivationen der Aufklärung selbst, als Selbstkorrekturfähigkeit der Vernunft gegenüber der ihr innewohnenden

212

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Tendenz zu Verabsolutisierung ihrer Ansprüche. In dem 1978 geschriebenen Vorwort zu Canguilhem's *Das Normale und das Pathologische* behauptet Foucault:

Zwei Jahrhunderte später kehrt die *Aufklärung* wieder: nicht mehr als eine Weise, in der sich der Okzident seiner aktuellen Möglichkeiten und der ihm zur Verfügung stehenden Freiheiten vergewissert, sondern als eine Weise, ihn nach seinen Grenzen und seinen überangestregten Kräften zu fragen. Die Vernunft als despotischer Aufklärung.²¹³

Wenn in diesen Zeilen die Zurückhaltung Foucaults gegenüber der Aufklärung noch überwiegt – denn es ist nach wie vor ihr Herrschaftsanspruch, der betont wird, obwohl er nun als korrigierbar erscheint – deutet eine von Foucault 1984 an dieser Stelle vorgenommene Textänderung – auf die Stefano Righetti aufmerksam gemacht hat –²¹⁴ darauf hin, dass der französische Autor mittlerweile weniger die Gefahren als vielmehr die mit der Aufklärung verbundenen Chance vor Augen hat. In der zweiten Version des Vorworts ersetzt er nämlich die Rede von „überangestregten“ mit derjenigen von „eingesetzten Kräften“ und identifiziert nicht mehr die Vernunft mit einer despotischen Aufklärung, sondern spricht von der „Vernunft als Despotismus und als Aufklärung“.²¹⁵ Diese letzte gilt es für Foucault 1984 fortzuführen, und zwar in die „kritische“ Richtung, die ihr vor allem Kant gegeben hat. Das Kantische Vermächtnis bildet das Thema von zwei mit der Frage *Was ist Aufklärung* betitelten Texten, die Foucault 1984 geschrieben hat. Sie gehören also einer Zeit, in der der Übergang von der Phase der Genealogie der Machtbeziehungen zu derjenigen einer erhöhten Aufmerksamkeit für den geschichtlichen Wandel des menschlichen Selbstverhältnisses bereits stattgefunden hat. Foucault hat indes nicht aufgehört, die Affinität zwischen seiner Geschichtsauffassung und bestimmten aufklärerischen Geschichtsdiskursen zu unterstreichen, und sich als Vertreter jener „Riege der Aufklärer“ zu betrachten, zu der er in der Rezension von 1966 Cassirer zählte. Foucault sieht Kant als denjenigen Denker an, der als erster die Frage nach der Gegenwart aufgeworfen habe: „Was ist meine Aktualität? Welches ist der Sinn dieser Aktualität? Und was tue ich, wenn ich von dieser Aktualität spreche?“, Darin, schreibt Foucault, „besteht, wie mir scheint, diese neue Befragung über die Moderne“.²¹⁶ Etwas weiter legt der französische Autor auf eine Tatsache Wert, die Blumenberg bereits für die frühe Neuzeit hervorhebt, und zwar, dass

²¹³ Foucault, Michel *Vorwort von Michel Foucault*, in *Schriften III*, S. 556

²¹⁴ Siehe Righetti, Stefano, *Foucault interpretate die Nietzsche*, S. 179-180.

²¹⁵ Foucault, Michel, *Das Leben: die Erfahrung und die Wissenschaft*, in *Schriften IV*, S. 949.

²¹⁶ Foucault, Michel, *Was ist Aufklärung*, in *Schriften IV* S. 840.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Die *Aufklärung* [...] sich selbst *Aufklärung* genannt [hat]; sie ist ein zweifellos ganz einzigartiger kultureller Prozess, der sich seiner selbst bewusst wurde, indem er sich einen Namen gab, indem er sich im Verhältnis zu seiner Vergangenheit und im Verhältnis zu seiner Zukunft einen Ort gab, und indem er die Operation bezeichnete, die er innerhalb seiner eigenen Gegenwart vollbringen muss.²¹⁷

Mit dieser Definition der zu erledigenden Operationen in der Gegenwart ist für Foucault die Aufklärung die erste Epoche, die sich als solche verstanden und ein geschichtliches Programm entworfen hat, mit dem sich bei Kant die Frage nach einem möglichen Fortschritt der Menschheit verbindet. Der deutsche Philosoph hat in dem von der französischen Revolution im ganzen Europa erweckten Enthusiasmus das sicherste Zeichen von der Möglichkeit des Fortschritts erblickt, denn darin bekundet sich ein noch nie dagewesenes Vertrauen der Menschheit, ihre Geschichte in die Hände nehmen zu können. Diesem Vertrauen begegnet Foucault im Unterschied zu der *Ordnung der Dinge* und ähnlich wie Nietzsche in *Menschliches, Allzumenschliches* und Blumenberg in der *Legitimität der Neuzeit* mit klarer Zustimmung, was seiner Frage nach der Moderne als Epoche der Geschichte eine neue Richtung gibt. In dem Zwillingstext betrachtet Foucault das Problem „ob die Moderne die Fortsetzung der Aufklärung und ihre Entwicklung darstellt, oder ob man sie im Verhältnis zu den Grundprinzipien des 18. Jahrhunderts als Bruch oder Abweichung ansehen muss“ ausdrücklich für zweitrangig gegenüber der Aufgabe zu erforschen, wie das, was er eine „Haltung der Modernität“ nennt, „seit ihrer Ausbildung sich im Kampf mit den Haltungen einer »Gegenmoderne« befand“.²¹⁸ Solche Haltung charakterisiert er als ein Ethos, das in der Problematisierung der „Beziehung zur Gegenwart“, der „geschichtlichen Seinsweise“ und der „Konstitution seiner selbst als autonomes Subjekt“ besteht, und das nicht so sehr die Einwilligung in einen vermeintlichen Kern der Aufklärung, was z.B. der Rationalismus sein könnte, erfordert, sondern die Besinnung auf das Ereignis, das die Aufklärung darstellt, und zwar die Anerkennung der „Geschichtlichkeit des Denkens“. In der *Ordnung der Dinge* hatte Foucault, wie wir gesehen haben, die abrupte Sprengung des klassischen Wissenshorizontes durch die Entdeckung der Geschichte registriert und dem modernen Denken vorgeworfen, dieser Entdeckung nicht gewachsen zu sein. Er selbst indessen konnte aus der Hervorhebung der Endlichkeit des Menschen nur dessen Aufgehen in den ihn beherrschenden überindividuellen Systemen ableiten. In seiner Polemik gegen die Subjektphilosophie wollte Foucault offenbar den Willen nicht aufbringen, aus der Feststellung der

²¹⁷ Ebda.

²¹⁸ Foucault, Michel, *Was ist Aufklärung*, in *Schriften IV*, S. 695.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

menschlichen Endlichkeit ein positives Nutzen für die historische Erforschung dessen zu ziehen, was die konkreten Menschen aus sich in der Geschichte machen. Fast zwanzig Jahre später sieht er die auf Kant zurückgehende Bewusstseins-erweckung hinsichtlich der Geschichtlichkeit des Denkens untrennbar mit der Aufgabe verbunden, die historische Gewordenheit der Gegenwart möglichst genau zu erfassen, um die Chance ihrer Überschreitung wahrzunehmen. Das Ethos, das die Haltung der Modernität ausmacht, erweist sich in diesem Sinne als eine „kritische Ontologie unserer selbst“, eine „historische-praktische Erprobung der Grenzen, die wir überschreiten können, und damit als Arbeit von uns selbst an uns selbst, insofern wir freie Wesen sind“.²¹⁹ Und das ist nicht nur Sache von künftigen Genealogen, weil seit Kant, so schließt Foucault seinen zweiten Text, „die Frage »was ist unsere Aktualität? Welches ist das aktuelle Feld möglicher Erfahrungen?« eine Denklinie inauguriert hat, in die er sich selbst einreicht und der er die Frankfurter Schule, Nietzsche und Max Weber, nun gar Hegel zählt.²²⁰ Diese Erprobung der dem Menschen gesetzten Grenzen hatte ihn seit einigen Jahren zu der Erforschung für ihn neuer Geschichtsgebiete geführt und dazu, „von der Moderne durch das Christentum hindurch zur Antike“ zurückzusteigen.²²¹ Damit wollte Foucault sich anschauen, wie die Menschen der Antike und der Spätantike in ihren Selbstpraktiken zu sich selbst verhalten haben. Von dieser Erweiterung seiner Analysen versprach er sich die Gewinnung einer Distanz zu den modernen Subjektivierungsmodi, deren Transformierbarkeit auf dieser Weise deutlich ans Licht kommen sollte. In den geschichtlichen Streifzügen seiner letzten Arbeiten tritt die Fähigkeit der Menschen mehr denn je in den Vordergrund, sich Elementen der Tradition anzueignen und entsprechend ihren Interessen – und nicht überindividuellen Wissensstrukturen – neu zu deuten, was seine Auffassung der geschichtlichen Kontinuität und Diskontinuität in die Nähe von Blumenbergs Theorie der Umbesetzung rückt. In *Der Gebrauch der Lüste* schreibt Foucault über die von ihm angesetzte Methode bei der Untersuchung „der Sexualmoralen des heidnischen und griechischen Altertums“, sein Ziel sei

alles zu berücksichtigen, was in jenen Moralens auf die Vorzugsstellung der Selbstpraktiken hinweist, auf das ihnen entgegengebrachte Interesse, auf die Anstrengungen zu ihrer Entwicklung, Vervollkommnung und Weitergabe, auf die Diskussion über sie. So daß man also die so oft gestellte Frage nach der Kontinuität (oder dem Bruch) zwischen den philosophischen Moralens des Altertums und

²¹⁹ Ebda, S. 703-704.

²²⁰ Foucault, Michel, *Was ist Aufklärung?*, in *Schriften III*, S. 848.

²²¹ Foucault, Michel, *Sexualität und Wahrheit. Zweiter Band. Der Gebrauch der Lüste*, Frankfurt am Main 1986, S. 17.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

der christlichen Moral folgendermaßen umzuformen hätte: statt sich zu fragen, welche Code-Elemente das Christentum dem alten Denken entlehnen konnte und welche es von sich aus hinzugefügt hat, um innerhalb einer als konstant vorausgesetzten Sexualität das Erlaubte und das Verbotene festzulegen, sollte man sich fragen, wie unterhalb der Kontinuität die Übertragung oder die Modifizierung der Codes, die Formen des Verhältnisses zu sich (und die damit verbundenen Selbstpraktiken) definiert, modifiziert, umgearbeitet und diversifiziert worden sind.²²²

In einem Interview mit G. Raulet 1983 wurde Foucault von diesem um eine Verortung seiner jungen Forschungsinteresse in Bezug auf die Frage nach der Vernunft, insbesondere wie diese in Deutschland von der kritischen Theorie in der Perspektive einer Dialektik der Aufklärung gestellt wurde, gebeten. Dieser zufolge, so Raulet habe „sich der Vernunft unter dem Effekt ihrer eigenen Kraft pervertiert, sich transformiert und sich auf eine Art Wissen reduziert, nämlich das technische Wissen“.²²³ Da Habermas Foucault eine ähnliche Einsicht zugeschrieben hatte, indem in einem Gespräch mit demselben Raulet seine „meisterliche Beschreibung der Gabelung der Vernunft“ gelobt hatte, fragte der Interviewer Foucault, ob er mit dieser Charakterisierung seines Vorgehens einverstanden sei. An der Antwort Foucault lässt sich die nunmehr erreichte Distanz zu seiner anfänglichen Modernekritik ermessen:

Ich denke nicht, dass es eine Art Gründungsakt gibt, durch die Vernunft in ihrem Wesen entdeckt oder gestiftet worden wäre, und von dem dieses oder jenes Ereignis sich anschließend hätte abwenden können; ich denke in der Tat, dass es eine Selbstschöpfung der Vernunft gibt, und deshalb habe ich eben Rationalitätsformen zu analysieren versucht: verschiedene Stiftungen, verschiedene Schöpfungen, verschiedene Modifikationen, wodurch die Rationalitäten einander erzeugen, einander entgegensezzen, einander jagen, ohne dass man deswegen weder einen Augenblick ausweisen könnte, in dem die Vernunft ihren Grundentwurf verloren hätte, noch gar einen Augenblick, in dem man von der Rationalität zur Irrationalität übergegangen wäre.²²⁴

Auch gegen die Vereinnahmung durch die Postmoderne, die die Vernunft in der Geschichte auf eine große Erzählung reduziert, die im Begriff sei, durch andere Erzählungen ersetzt zu werden, sträubt sich Foucault, weil er nie an *die* eine Vernunft gedacht habe, sondern an plurale Rationalitäten, und keinen Grund zu behaupten sehe,

²²² Ebda, S. 43-44.

²²³ Foucault, Michel, *Strukturalismus und Poststrukturalismus* (Gespräch mit G. Raulet), in *Schriften IV*, S. 532.

²²⁴ Ebda, S. 534.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

dass die Rationalitätsformen [...], über die ich spreche, allesamt im Zusammenbruch und Verschwinden begriffen sind; ich sehe keinerlei Verschwinden dieser Art. Ich sehe vielfältige Verwandlungen, aber ich sehe nicht, warum man diese Verwandlung einen Zusammenbruch der Vernunft nennen soll; weitere Rationalitätsformen erschaffen sich, erschaffen sich ohne Unterlass; folglich liegt der Behauptung kein Sinn zugrunde, der zufolge die Vernunft eine lange Erzählung ist, die jetzt mit einer anderen beginnenden Erzählung beendet wird.²²⁵

Den gemeinsamen Nenner sowohl der kritischen Theorie als auch der Postmoderne sieht Foucault in einer schlechten Gewohnheit „des nachhegelianischen Denkens“, und zwar in der Analyse „des

²²⁵ Ebda, S. 543. Im Nachlass Blumenbergs befinden sich Texte, die zum Teil nicht datiert sind aber in den 80er Jahren geschrieben sein mögen, wo er ähnlich kritisch das Schlagwort Postmoderne betrachtet: in einer Notiz über *Die Legitimität der Neuzeit* (Zugangsnummer: HS.2003.0001, Konvolut Kleine Texte und Fragmente) schreibt Blumenberg: „Es läßt sich mit der [Neuzeit] nur umgehen, wenn man beachtet, daß sie keinen Platz für irgendetwas lassen wollte, was nach ihr kommen könnte. Auch so etwas wie eine Postmoderne kann nur wiederum der [Neuzeit] als eine innere Kurskorr[ektur] integriert sein – oder würde etwas [zerstören], was zerstört zu werden noch nicht verdient hat, oder wogegen eingetauscht zu werden noch nichts Anderes hat qualifizieren können“. Immer in Bezug auf einer Verortung der *Legitimität* in den aktuellsten Debatten (Zugangsnummer: HS.2003.0001, Konvolut Kleine Texte und Fragmente): „Die Geschichte gebiert die Illusionen, mit denen vorgespiegelt wird, man sei von der Geschichte durch bloße, aber starke Absage an sie befreibar. Nichts anderes steckt doch auch im Schlagwort der „Postmodernität“: Man bringt die lästige Neuzeit mit ihren Folgen und Nebenfolgen durch ein Taschenspielerkunststück von verkleinertem Weltuntergang und Neuschöpfung hinter sich. Mit dieser Epochenmagie wird uns das ausgehende Jahrtausend, der finis Millennii, reichlich bescheren. Insofern ist die „Legitimität der Neuzeit“ ein Prolog zu einer überfälligen „Gegenendzeit“. Es läßt sich aber mit der Neuzeit nicht so umspringen, wie man sich hinterdrein fingiert hat, mit Antike und Mittelalter umgesprungen zu sein. Immer wird das Geschichtsbild, offen oder heimlich (in Rationalismen eher heimlich) zum Prototyp neuer Gewalttaten der Geschichtsmacher.“ Der „Unerlaubte Fragmente 2303“ (Zugangsnummer: HS. 2003.0001, Vestreute UNFV) trägt den Titel „Postmoderne“ und ist bestimmt am kritischsten: „Wenn irgendein Wort nur ein Wort ist, dann ist es die wohl nur sich selbst gefallende 'Postmoderne'. Es kann sie nicht geben, denn nichts ist sicherer als die schlichte Tautologie, daß jede Postmoderne nur wieder eine Moderne sei kann und sein wird. Denn die Moderne war, wenn sie sich den Inbegriff ihrer Ansprüche übersetzt hätte, nichts anderes als das, was „nach allem“ kam. Und nach dem was „nach allem“ gekommen ist, kann es nichts geben, was nochmals nach ihm kommt. An der Postmoderne berauschen sich alle, die für sich die Chance haben wollen, trotzdem das ganz Andere sein und tun und machen zu können. Aber in der Geschichte wimmelt es von solchen, die die Letzten und dann gar die Letzten nach den Letzten sein wollen: die endlich Realistischen nach Myriaden von Illusionisten und Wortgläubigen, die endlich Surrealistischen nach so viel Langeweile mit dem Realismus, die Abstrakten nach dem Überdruß am Gesudel des Konkreten, die Zukünftigen nach den entschlossenen Ausschöpfern der Gegenwart, der Existenz nach dem bloßen Leben, der Utopie nach dem Singsang der Historie, der Gemeinschaft nach dem Atomismus der Einzelgänger und 'Persönlichkeiten'. Es ist ein gespenstischer Totentanz des Geltungsdurstes. Was dabei verblüfft ist der Mangel an Wachheit der Zeitgenossen gegenüber dem eigentümlichen Sachverhalt. Daß dies fast alle Selbstbenennungen – mehr noch: Selbsternennungen – sind. Wo sonst wäre nicht die allgegenwärtige Hinterfragungslust zur Stelle, wenn sich einer auch nur anmaßte, voraussetzungslos sein zu wollen, ganz aus den Quellen zu schöpfen, auf Vater und Mutter und Klasse und seine Zeitung nicht zu hören, die Wahrheit zu lieben oder jedenfalls allem anderen vorzuziehen, Karriere und Prestige zu mißachten. Aber die Leute, die sich hinsetzen und einfach male eine neue Epoche mit einem Manifest eröffnen oder ein neues Fach mit einem Kongreß beginnen, sieht keiner scharf an – weil die, die es könnten, selbst entweder mitmachen oder etwas von genau dieser Art inaugrieren wollen. So lassen die Hochstapler einander in Ruhe. Wem tut es schließlich weh, wenn nur das Paradigma gewechselt wird?“.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

gegenwärtigen Moments als Moment, eben in der Geschichte, des Bruchs oder als Moment des Gipfelpunktes, oder als Moment der Vollendung, oder als Moment der wiederkehrenden Morgenröte“. Diese Stelle ist umso mehr bedeutend, als Foucault seinen ersten Arbeiten, womöglich er vor allem an seine These des Todes des Menschen denkt, dieselbe schlechte Gewohnheit vorwirft. Nun sei er der Meinung,

dass man die Bescheidenheit haben muss, sich zu sagen, dass einerseits der Moment, in dem man lebt, nicht dieser einmalige, grundlegende oder hereinbrechende Moment der Geschichte ist, von dem aus alles sich vollendet und alles neu beginnt; man muss die Bescheidenheit haben, sich zugleich zu sagen, dass – selbst ohne diese Feierlichkeit – der Moment, in dem man lebt, sehr interessant ist und verlangt, analysiert zu werden, und verlangt, zerlegt zu werden, und dass wir uns in der Tat durchaus die Frage zu stellen haben: Was ist heute?²²⁶

Die Leichtfertigkeit zu behaupten, der gegenwärtige Moment wäre „in der Tiefe der Nacht der Moment der größten Verdammnis oder bei Tagesanbruch der Moment, in dem die Sonne triumphiert“ hatte sich Blumenberg zu diesem Zeitpunkt schon lange abgewöhnt. Während er in den Qualifikationsschriften auf eine bevorstehende Metakinese nach dem Scheitern der Neuzeit aus gewesen war, kritisiert Blumenberg in einem Aufsatz von 1970 über „Dogmatische und rationale Analyse des technischen Fortschrittes“ eine solche Haltung bei der Kulturkritik dialektischer Prägung (er hat hier vor allem Adorno im Visier, aber wohl auch Heidegger). Sie basiere auf die Annahme „des ausgezeichneten Punktes als des qualitativen Umschlagpunktes“ welche „die Undurchdringlichkeit der Verfinsterung des immanenten Prozesses behaupten [muss], weil sie nur so die Gewähr bietet für das Erreichen des Punktes, an dem die Negativität durch Negation qualitativ und endgültig überwunden wird“. Für Blumenberg verbietet „*diese Art Kulturkritik [...], Folgerungen aus ihr zu ziehen*“ und ist „im Grunde die Empfehlung des reinen Quietismus und Attentismus zugunsten der ungestörten Herausbildung der Absurdität des Prozesses“.²²⁷ Als Alternative für den Umgang mit den Problemen der Gegenwart hatte Blumenberg schon vor der *Legitimität der Neuzeit* die präzise historische Untersuchung der Motivationen des wissenschaftlichen Weltzuganges des modernen Menschen und der mit ihm zusammenhängenden Gefahren empfohlen. Für ihn besteht nämlich die „Aufgabe jeder geschichtlichen Reflexion“ darin, „das selbstverständlich Gewordene nicht als das ursprünglich Selbstverständliche zu sehen“.²²⁸ damit gibt er einen Hinweis

²²⁶ Ebda, S. 543-544.

²²⁷ Blumenberg, Hans, *Schriften zur Technik*, S. 275.

²²⁸ Blumenberg, Hans, *Die Legitimität der Neuzeit*, S. 698.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

darauf, in welcher Form die historische Erkenntnis auf die problematischen Aspekte der wissenschaftlichen Rationalität korrigierend einwirken kann. Wo diese als selbstverständlicher Maßstab des menschlichen Selbstverständnisses inthronisiert zu werden droht, fragt die Geschichte – Blumenbergs berühmte Reformulierung der kantischen Frage paraphrasierend – „was [es] war, was wir [mit jener Rationalität] wissen wollten“, ²²⁹ und hilft somit dabei, mit ihr bewusster umzugehen und sie auf ihre genuinen Motivationen in der Idee der humanen Selbstbehauptung zurückzuführen. Dieser Haltung würde Foucault 1983 ohne weiters zustimmen, der in dem zuletzt zitierten Interview sagt:

[D]ie Geschichte [hat] zur Funktion [...] zu zeigen, dass das, was ist, nicht immer gewesen ist, das heißt, dass stets im Zusammenfluss von Begegnungen und Zufällen, am Faden einer zerbrechlichen und heiklen Geschichte sich die Dinge ausgebildet haben, die uns den Eindruck vermitteln, die selbstverständlichsten zu sein. Für das, was die Vernunft als ihre Notwendigkeit erfährt, oder für das, was die verschiedenen Rationalitätsformen als für sie notwendig ausgeben, kann man voll und ganz die Geschichte schreiben und die Netze von Kontingenzen wieder finden, aus denen dies entstanden ist; was dennoch nicht heißt, dass diese Rationalitätsformen irrational wären; dies heißt, dass sie auf einem Sockel menschlicher Praxis und menschlicher Geschichte beruhen, und weil diese Dinge geschaffen worden sind, könne sie unter der Bedingung, dass man weiß, wie sie geschaffen wurden, auch aufgelöst werden.²³⁰

²²⁹ Blumenberg, Hans, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt am Main 1981, S. 9.

²³⁰ Foucault, Michel, *Strukturalismus und Poststrukturalismus*, S. 545.

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell’Uomo (curriculum Scienze dell’Uomo), Università degli Studi di Sassari

Primärtexte

Kritische Studienausgabe, hrsg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari, 15 Bände, 2. Aufl., München/Berlin 1988. Insbesondere:

Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechenthum und Pessimismus (1872), in: *KSA 1*.

Zweite Unzeitgemäße Betrachtung: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (1874), in: *KSA 1*.

Menschliches, Allzumenschliches I (1878), in: *KSA 2*.

Menschliches, Allzumenschliches II (1878), in: *KSA 2*.

Morgenröthe (1881), in: *KSA 3*.

Die fröhliche Wissenschaft, I-IV (1882), *V* (1887), in *KSA 3*.

Jenseits von Gut und Böse (1886), in *KSA 5*.

Die Genealogie der Moral (1887), in *KSA 5*.

Sekundärliteratur

Abel, Günther, *Wissenschaft und Kunst* in: Djurić, Mihalo, und Simon; Josef (Hrsg.), *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*, Würzburg 1986, S. 9-25.

Borchmeyer, Dieter (Hrsg.), „*Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*“: *Nietzsche und die Erinnerungen in der Moderne*, Frankfurt am Main 1996.

Brusotti, Marco *Die „Selbstverkleinerung des Menschen“ in der Moderne. Studien zu Nietzsches „Zur Genealogie der Moral*, in: *Nietzsche-Studien 21* (1992), S. 81-136.

Brusotti, Marco, *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von »Morgenröthe« bis »Also sprach Zarathustra*, New York 1997.

Brusotti, Marco, *Diskontinuitäten. Nietzsche und der ‚französische Stil‘ in der Wissenschaftsphilosophie: Bachelard und Canguilhem mit einem Ausblick auf Foucault*, in: Reschke Renate; Brusotti, Marco (Hrsg.), „*Einige werden posthum geboren*“. *Friedrich Nietzsches Wirkungen*, Berlin/Boston 2012, S. 51-78.

Luca Marras, *Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche*, *Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell’Uomo* (curriculum Scienze dell’Uomo), Università degli Studi di Sassari

Brusotti, Marco, *Naturalismus? Perfektionismus? Nietzsche, die Genealogie und die Wissenschaften*, in: Heit, Helmut; Abel, Günter; Brusotti, Marco (Hrsg.), *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen, Aktualität*, Berlin/Boston 2012, 91-112.

Brusotti, Marco „*Lauter dunkle Machtbeziehungen*“ Foucault, Nietzsche und die Diskontinuität, in: Dietzsch, Steffen; Terne, Claudia (Hrsg.), *Nietzsche Perspektiven*, Berlin/Boston 2014, S. 346-363.

Brusotti, Marco „*Unsere letzte Dankbarkeit gegen die Kunst*“. *Die Druckbogen der Fröhlichen Wissenschaft und Nietzsches Abschied von seiner ‚Freigeisterei‘*, in: Grätz, Katharina; Kaufmann, Sebastian (Hrsg.), *Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur*, Heidelberg 2016. S. 199-219.

Figal Günter, *Nietzsche. Eine philosophische Einführung*, Stuttgart 1999.

Janz, Curt Paul, *Friedrich Nietzsche Biographie in drei Bänden* München/Wien 1978.

Montinari,azzino, *Nietzsche lesen*, Berlin-New York 1982.

Orsucci, Andrea, *Orient-Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*, Berlin-New York 1996.

Orsucci, Andrea, *La “Genealogia della morale” di Nietzsche. Introduzione alla lettura*, Roma 2001.

Orsucci, Andrea, *Nietzsche’s Cultural Criticism and his Historical Methodology*, in: Dries, Manuel (Hrsg.), *Nietzsche on Time and History*, Berlin 2008, S. 23-34.

Ottman, Henning (Hrsg.), *Nietzsche-Handbuch*, Stuttgart 2000.

Pfotenhauer, Helmuth, *Das Nachleben der Antike. Aby Warburgs Auseinandersetzung mit Nietzsche*, in *Nietzsche Studien 14* (1985), S. 298-313.

Reschke, Renate, „*Korruption*“. *Ein kulturkritischer Begriff Friedrich Nietzsches zwischen Geschichtsphilosophie und Ästhetik*, in: *Nietzsche-Studien 21* (1992), S. 137-162.

Salaquarda Jörg, *Studien zur zweiten unzeitgemässen Betrachtung*, in: *Nietzsche Studien 13* (1984), S. 1-45.

Sommer, Andreas Urs, *Nietzsche und die Folgen*, Stuttgart 2017.

Luca Marras, *Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche*, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell’Uomo (curriculum Scienze dell’Uomo), Università degli Studi di Sassari

Vattimo, Gianni, *Nietzsche: eine Einführung*, Stuttgart 1992.

Žunjić, Slobodan, *Begrifflichkeit und Metapher. Einige Bemerkungen zu Nietzsches Kritik der philosophischen Sprache*, in *Nietzsche Studien* 16 (1987), S. 149-163.

Hans Blumenberg

Primärtexte

Monographien:

Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie, Kiel 1947
[unveröffentlichtes Typoskript].

Die Ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls, Kiel 1950
[unveröffentlichtes Typoskript].

Paradigmen zu einer Metaphorologie, mit einem Kommentar von Anselm Haverkamp unter Mitarbeit von Dirk Mende und Mariele Nientied, Frankfurt am Main 2013

Die Legitimität der Neuzeit, Erneute Ausgabe, Frankfurt am Main 1988.

Die Genesis der kopernikanischen Welt, Frankfurt am Main 1981.

Die Lesbarkeit der Welt, Frankfurt am Main 1981.

Wirklichkeiten in denen wir leben, Stuttgart 1981.

Arbeit am Mythos (1979), Frankfurt am Main 1984.

Lebenszeit und Weltzeit, Frankfurt am Main 1986.

Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie, Frankfurt am Main 1987.

Matthäuspassion. Frankfurt am Main 1988.

Höhlenausgänge, Frankfurt am Main 1989.

Ein mögliches Selbstverständnis. Aus dem Nachlaß, Stuttgart 1997.

Luca Marras, *Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche*, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Goethe zum Beispiel, hrsg. von Manfred Sommer, Frankfurt am Main 1999.

Die Verführbarkeit des Philosophen, hrsg. von Manfred Sommer, Frankfurt am Main 2000.

Ästhetische und metaphorologische Schriften, Frankfurt am Main 2001.

Beschreibung des Menschen, hrsg. von Manfred Sommer. Frankfurt am Main 2006.

Theorie der Unbegrifflichkeit, hrsg. von Anselm Haverkamp. Frankfurt am Main, 2007.

Schriften zur Technik, von Alexander Schmitz und Bernd Stiegler, Berlin 2015.

Schriften zur Literatur. 1945-1958, hrsg. von Alexander Schmitz und Bernd Stiegler, Berlin 2017.

Die nackte Wahrheit, hrsg. von Rüdiger Zill, Berlin 2019.

Aufsätze:

Epochenschwelle und Rezeption, in: *Philosophische Rundschau* 6 (1958), 94–120.

Die Vorbereitung der Neuzeit, in: *Philosophische Rundschau* 9 (1961), 81–135.

»Säkularisation«. *Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität*, in: Helmut Kuhn/Franz Wiedmann (Hrsg.): *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt* (VII. Deutscher Kongreß für Philosophie. Münster 1962). München 1964, S. 240–265.

Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität, in: Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse. Jahrgang 1969. Nr. 11. Mainz 1970, 333–383.

Beobachtungen an Metaphern. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 15 (1971), 161–214.

Nachdenklichkeit, Dankrede anlässlich der Verleihung des Sigmund-Freud-Preises für wissenschaftliche Prosa der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung, Darmstadt 1980.

Sekundärliteratur

Battista, Ludovico, *Lo »scarto« della filosofia di Hans Blumenberg. Agostino nell'evoluzione del progetto metaforologico*, in: *Studi e materiali di storia delle religioni* 83/1 (2017), S. 185-237.

Betzler, Monika, *Formen der Wirklichkeitsbewältigung. Hans Blumenbergs Phänomenologie der »Umbesetzungen«*. Ein Portät, in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 49 (1995), S. 456-471.

Luca Marras, *Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche*, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

- Borck, Cornelius (Hrsg.), *Hans Blumenberg beobachtet. Wissenschaft, Technik und Philosophie*, Freiburg im Breisgau 2013.
- Borsari, Andrea (Hrsg.) *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, Bologna 1999
- Flasch, Kurt, *Hans Blumenberg. Philosoph in Deutschland: Die Jahre 1945 bis 1966*, Frankfurt am Main 2017.
- Fragio Alberto, *Dstrucción, cosmos, metáfora. Ensayos sobre Hans Blumenberg*, Milano 2013.
- Goslar, Tim-Florian; Voller Christian: *Geistesgeschichte der Technik als »Kritik der Fortschrittskritik«*. Editorische Kommentar. In: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 7 (2013), 2, S. 423-429.
- Kopp-Oberstebrink, Herbert, *Protention, Prävention und Futurologie. Aspekte von Zeit und Zukünftigkeit in der Philosophie Hans Blumenberg*, in: *Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte*, 6. Jahrgang 1, 2017, S. 6-19.
- Heindenreich, Felix, *Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg*, München 2005.
- Meyer, Ahlrich, *Hans Blumenberg oder: Die Kunst, sich herauszuhalten*, in: Jung, Thomas, Müller-Doohm, Stefan (Hrsg.), *Fliegende Fische. Eine Soziologie des Intellektuellen in 20 Porträts*, Frankfurt am Main 2009, S. 337-361.
- Monod, Jean-Claude, *Archives, Thresholds, Discontinuities: Blumenberg and Foucault on Historical Substantialism and the Phenomenology of History*, in *Journal of the History of Ideas*, Volume 80, Number 1, 2019 SS. 133-146.
- Moxter, Michael (Hrsg.), *Erinnerung an das Human. Beiträge zur phänomenologischen Anthropologie Hans Blumenbergs*, Tübingen 2011.
- Müller, Oliver, *Sorge um die Vernunft. Hans Blumenbergs phänomenologische Anthropologie*, Paderborn 2005.
- Müller, Oliver, *Subtile Stiche. Hans Blumenberg und die Forschungsgruppe „Poetik und Hermeneutik“*, in Klausnitzer, Ralf; Spoerhase, Carlos (Hrsg.), *Kontroversen in der Literaturtheorie/Literaturtheorie in der Kontroverse*, Publikationen zur Zeitschrift für Germanistik, Neue Folge, Band 17, S. 249-264, Bern 2007.
- Müller, Oliver, *Natur und Technik als falsche Antithese. Die Technikphilosophie Hans Blumenberg und die Struktur der Technisierung*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 115 (2008), S. 99-124.
- Müller, Oliver, *Selbst, Welt und Technik: eine anthropologische, geistesgeschichtliche und ethische Untersuchung*, Berlin 2014.
- Müller, Severin, *Paradigmenwechsel und Epochenwandel: Zur Struktur wissenschaftshistorischer und geschichtlicher Mobilität bei Thomas S. Kuhn, Hans Blumenberg und Hans Freyer*, in: *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte* 32 (1981), S. 1-30.
- Rorty, Richard, *Against Belatedness*, London Review of Books, Vol. 5 No. 11, 16 Jun 1983, S. 3-5.
- Stoellger, Philipp, *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*, Tübingen 2000.
- Luca Marras, *Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche*, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

- Vitiello, Vincenzo, *La favola di Cadmo. La storia tra scienza e mito da Blumenberg a Vico*, Roma-Bari 1998.
- Voller, Christian, *Kommunikation verweigert. Schwierige Beziehungen zwischen Blumenberg und Adorno*, in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 7 (2013), 2 S. 151-175
- Weidner, Daniel; Buch, Robert, *Blumenberg lesen. Ein Glossar*, Berlin 2014.
- Wetz, Franz Josef; Timm, Hermann (Hrsg.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Frankfurt am Main 1999.
- Wetz, Franz Josef, *Hans Blumenberg zur Einführung*, Hamburg 2004.
- Zill, Rüdiger: *Von der Atommoral zum Zeitgewinn: Transformationen eines Lebenschemas. Hans Blumenbergs Projekt einer Geistesgeschichte der Technik*, in: *Jahrbuch Technikphilosophie III* (2017). Baden-Baden 2016, S. 291-313.
- Zill, Rüdiger, *Der springende Punkt der Interpolation. Hans Blumenbergs Konzeption der Epochenschwelle im Kontext seiner Begriffs- und Metapherngeschichte*, in: *Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte*, 6. Jahrgang 1, 2017, S. 20-30.

Michel Foucault

Primärtexte

- Wahnsinn und Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1969.
- Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*, Frankfurt am Main 1991.
- Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt am Main 1971.
- Archäologie des Wissens*, Frankfurt am Main 1973.
- Die Ordnung des Diskurses*, mit einem Essay von Ralf Konersmann, Frankfurt am Main 1991.
- Überwachen und Strafen*, Frankfurt am Main 1976.
- Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin 1978.
- Sexualität und Wahrheit. Erster Band. Der Wille zum Wissen*, Frankfurt am Main 1983.
- Sexualität und Wahrheit. Zweiter Band. Der Gebrauch der Lüste*, Frankfurt am Main 1986.
- Sexualität und Wahrheit. Dritter Band. Die Sorge um sich*, Frankfurt am Main 1986.
- Schriften in vier Bänden. Band I. 1954-1969*, Frankfurt am Main 2001.

Luca Marras, *Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche*, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Schriften in vier Bänden. Band II. 1970-1975, Frankfurt am Main 2002.

Schriften in vier Bänden. Band III. 1976-1979, Frankfurt am Main 2003.

Schriften in vier Bänden. Band IV. 1980-1988, Frankfurt am Main 2005.

Sekundärliteratur

Brieler, Ulrich, *Die Unerbittlichkeit der Historizität. Foucault als Historiker*, Köln, Weimar, Wien: Böhlau 1998.

Eribon, Didier, *Michel Foucault. Eine Biographie*, Frankfurt am Main 1991.

Farwick, Leo, *Foucault - oder: Was das subjektlose Denken vom Intellektuellen übrig ließ*, in: Jung, Thomas, Müller-Doohm, Stefan (Hrsg.), *Fliegende Fische. Eine Soziologie des Intellektuellen in 20 Porträts*, Frankfurt am Main 2009, S. 271-290.

Honneth, Alex; Saar, Martin (Hrsg.), *Michel Foucault: Zwischenbilanz einer Rezeption*, Frankfurt am Main 2003.

Kammler, Clemens; Parr, Rolf; Schneider, Ulrich Johannes (Hrsg.), *Foucault Handbuch. Leben-Werk-Wirkung* Stuttgart.

Konersmann, Ralf, *Der Philosoph mit der Maske. Michel Foucaults L'ordre du discours*, in Foucault, Michel, *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt am Main 1991, S. 51-92.

Müller, Ernst; Schmieder Falko, *Begriffsgeschichte und Historische Semantik. Ein kritisches Kompendium*, Berlin 2016.

Righetti, Stefano, *Lecture su Michel Foucault. Forme della "verità: follia, linguaggio, potere, cura di sé"*, Napoli 2011.

Righetti, Stefano, *Foucault interprete di Nietzsche*, Modena 2012.

Russo, Marco, *Wer hat Angst vor dem Humanismus? Eine Auseinandersetzung mit Foucault*, in *Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie*, Vol. 3 (2012), S. 113-125.

Saar, Martin, *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt am Main/New York 2007.

Sarasin, Philipp, *Michel Foucault zur Einführung*, Hamburg 2005.

Schneider, Ulrich Johannes, *Foucault und Heidegger*, in: Kleiner, Marcus S., *Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken*, Frankfurt am Main 2001, S. 224-238.

Schneider, Ulrich Johannes, *Michel Foucault*, Darmstadt 2004.

Luca Marras, *Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche*, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Martin Heidegger

Primärtexte

Sein und Zeit, Gesamtausgabe Bd. 2, Frankfurt am Main 1977.

Holzwege, GA 5, Frankfurt am Main 1977.

Vorträge und Aufsätze, GA 7, Frankfurt am Main 2000.

Wegmarken, GA 9, Frankfurt am Main 1976.

Identität und Differenz, GA 11, Frankfurt am Main 2006.

Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. 1910-1976, GA 16, Frankfurt am Main 2000.

Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), GA 65, Frankfurt am Main 1997.

Die Geschichte des Seyns, GA 69, Frankfurt am Main 1998.

Über den Anfang, GA 70, Frankfurt am Main 2005.

Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik, GA 76, Frankfurt am Main 2009.

Feldweg-Gespräche, GA 77, Frankfurt am Main 1995.

Bremer und Freiburger Vorträge, GA 79, Frankfurt am Main 2005.

Seminare (Übungen) 1937/38 und 1941/42, GA 88, Frankfurt am Main 2008.

Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938), GA 94, Frankfurt am Main 2014.

Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39), GA 95, Frankfurt am Main 2014.

Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941), GA 96, Frankfurt am Main 2014.

Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948), GA 97, Frankfurt am Main 2015.

Anmerkungen VI-IX (Schwarze Hefte 1938/49-1951), GA 98, Frankfurt am Main 2015.

Sekundärliteratur

Busch, Jürgen u.a., *Martin Heidegger, Fragen an sein Werk. Ein Symposium*, Stuttgart 1977.

Denker, Alfred, *Heimat, Technik und Gelassenheit auf Heideggers Denkweg. Eine Spurensuche*, in: Heidegger, Martin, *Gelassenheit: zum 125. Geburtstag von Martin Heidegger; Heidegger Meßkircher Rede von 1955. Mit Interpretationen von Alfred Denker und Holger Zaborowski*, Freiburg, München 2014, S. 41-70.

Figal, Günter, *Martin Heidegger zur Einführung*, vollständig überarbeitete Auflage, Hamburg 2016.

Luca Marras, *Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche*, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Gander, Hans-Helmuth; Striet, Magnus (Hrsg.), *Heideggers Weg in die Moderne. Eine Verortung der »Schwarzen Hefte«*, Frankfurt am Main 2017.

Luckner, Andreas, *Heidegger und das Denken der Technik* in: Cesarone, Virgilio; Denker, Alfred; Hilt, Annette; Radinković Željko; Zaborowski, Holger (Hrsg.), *Heidegger und die technische Welt, Heidegger Jahrbuch 9*, Freiburg im Breisgau 2015, S. 9-24.

Morat, Daniel, *Von der Tat zur Gelassenheit. Konservatives Denken bei Martin Heidegger, Ernst Jünger und Friedrich Georg Jünger 1920-1960*, Göttingen 2007.

Ott, Hugo, *Martin Heidegger- Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt am Main 1988.

Safranski Rüdiger, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seiner Zeit*, Frankfurt am Main 1997.

Thöma, Dieter (Hrsg.), *Heidegger Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, 2. Auflage, Stuttgart 2013.

Vattimo, Gianni, *Introduzione a Heidegger*, Roma-Bari 1996.

Vermal, Juan, *Über Subjektivität und Technik in Heideggers Denken*, in: Cesarone, Virgilio; Denker, Alfred; Hilt, Annette; Radinković Željko; Zaborowski, Holger (Hrsg.), *Heidegger und die technische Welt, Heidegger Jahrbuch 9*, Freiburg im Breisgau 2015, S. 25-37.

Zaborowski, Holger, *Unterwegs zur Gelassenheit. Überlegungen zur Bedeutung von Heideggers Denken*, in: Heidegger, Martin, *Gelassenheit: zum 125. Geburtstag von Martin Heidegger; Heidegger Maßkircher Rede von 1955. Mit Interpretationen von Alfred Denker und Holger Zaborowski*, Freiburg, München 2014, S. 71-104.

Zenklusen, Stefan, *Seinsgeschichte und Technik bei Martin Heidegger. Begriffserklärung und Problematisierung*, Marburg 2002.

Luca Marras, *Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche*, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari

Luca Marras, Von der Kritik zur Verteidigung der modernen Rationalität. Ein Vergleich zwischen den Geschichtsmodellen von Blumenberg und Foucault im Ausgang von Nietzsche, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo (curriculum Scienze dell'Uomo), Università degli Studi di Sassari