

Am Rand der Lebenswelt

Hans Blumenbergs Phänomenologie der Theorie

Sonja Feger / Tobias Keiling

Dass die Fähigkeit zur Theorie den Menschen bestimmt, ist ein keineswegs selbstverständlicher Gedanke. Hans Blumenbergs Beitrag zu einer anthropologischen Beschreibung von Theorie schreibt deshalb nicht einfach den Topos fort, dass ein theoretisches, kontemplatives Leben der praktischen und politischen Lebensform vorzuziehen sei.¹ Allein dadurch, dass Blumenberg die Geschichte dieses Gedankens untersucht und den „theoretischen Prozeß“ als Geschichte der Neugier versteht, ist die Anthropologie der Theorie in Frage gestellt.² Sie kann sich nicht mehr, wie das bei Aristoteles geschieht, auf die Beschreibung einer Natur des Menschen stützen, die ein „Tätigsein nach der Vernunft“³ fordert, das sich wiederum in der Theorie und einem kontemplativen Leben erfüllt.⁴ Dieser Gedanke ist wirkmächtig in der europäischen Geistes- und Kulturgeschichte – eine anthropologische Konstante benennt er nicht.

Wenn es sich bei der Anthropologie der Theorie nicht um ein anthropologisches Faktum, sondern um einen geschichtlichen Prozess handelt, so ist diese in der Antike dennoch durchaus motiviert: Die „Identität von Theorie und Eudämonie“⁵ ist ein Motiv der antiken Anthropologie, welches durch die Neugierde zwar berührt wird, aber durch sie nicht zu ersetzen ist. In der antiken Hochschätzung von Theorie artikuliert sich ein „Glücksanspruch“⁶, der sich in der Geschichte von Theorie noch nicht erfüllt hat – und vielleicht gerade deshalb anthropologisch nicht aufgegeben werden kann. Dass in der Theorie die Ant-

¹ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, X 7–9. Die *Nikomachische Ethik* wird zitiert nach: *Aristotelis Ethica Nicomachea*, hg. v. Ingram Bywater, Oxford 1894 (Aristoteles, *Aristotelis Ethica Nicomachea*).

² Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1966, 263–530 (Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*).

³ Aristoteles, *Aristotelis Ethica Nicomachea*, I 6, 1098a7–8.

⁴ Vgl. den Beitrag von Simon Varga in diesem Band sowie Simon Varga, *Vom erstrebenswertesten Leben. Aristoteles' Philosophie der Muße*, Berlin/Boston 2014; Gabriel Richardson Lear, *Happy Lives and the Highest Good. An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*, 2. Aufl., Princeton, NJ 2006.

⁵ Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 471.

⁶ Ebd.

wort auf die Frage danach liegt, was glücklich macht, mag widerlegt sein; dass sich Menschen diese Frage stellen, ist unabweisbar.⁷

Damit ließe sich sagen: Wir Menschen konfrontieren die Welt mit unserem Anspruch darauf, in ihr glücklich zu sein. Doch das allein führt nicht naturgemäß zu einer Haltung, die man ‚Theorie‘ nennt. Wer diesen Gedanken retten will, muss erst einmal beschreiben, wie sich Theorie zur Möglichkeit von Glück und zu einem legitimen Anspruch darauf verhält. Auch nachdem man die historische Kontingenz einer reflektierten Verbindung von Theorie und Glück eingesehen hat, bleibt die Frage, ob sich eine solche nicht reformulieren ließe. Das könnte – und das hat Blumenberg versucht – an die Stelle einer Anthropologie der Theorie nicht allein die Kulturgeschichte der Neugier, sondern auch eine Phänomenologie der Theorie setzen. Damit meinen wir ein deskriptiv einzuholendes Verständnis des Wesens und Ursprungs dessen, was mit dem Sammelbegriff ‚Theorie‘ bezeichnet werden kann und was Blumenberg als „Widersacher der Lebenswelt“⁸ fasst – was Lebenswelt und Theorie also zugleich verbindet und trennt.

Ein solches Verständnis von Theorie könnte das Glücksstreben als anthropologische Bestimmung gelten lassen und dennoch von diesem relativ unabhängig bleiben. Analog zu Blumenbergs Transformation der Frage, *was der Mensch ist*, in die Frage, *wie sein Entstehen möglich* gewesen ist und wie sich das so Entstandene auch vor der *Möglichkeit* seines *Mislingens* bewahren lässt⁹, ist die Frage nicht, was die Wirklichkeit menschlichen Glücks ausmacht, sondern wie es Menschen möglich geworden ist, glücklich werden zu können. Wenn dabei aber der Gedanke leitend bleiben soll, dass Theorie und Glück miteinander zu tun haben, dann muss klar werden, wieso das Glück gerade in dem vermutet wird, was der Lebenswelt entgegengesetzt ist. Blumenberg stellt diese Frage so: „Warum genügt sich das Leben in der Lebenswelt nicht selbst? Warum produziert es so etwas wie Theorie, schließlich Wissenschaft, durch die es sich problematisiert, schwächt, depotenziert?“¹⁰

Auf diese Frage entwirft Blumenberg mit seiner Phänomenologie der Theorie, die sich als Verhältnisbestimmung von Theorie und Lebenswelt entwickelt, eine Antwort. Deren Kerngedanke, dass lebensweltliche Selbstverständlichkeit fragil ist, führt zu einer neuen Beschreibung des Ursprungs von Theorie. Phänomeno-

⁷ Blumenberg verbindet nämlich die antike Beschreibung von Eudämonie mit der an Kant angelehnten Frage nach den Fragen, die sich der menschlichen Vernunft ihrem Wesen nach aufdrängen. Vgl. Tobias Keiling, „The pleasure of the Non-Conceptual. Theory, Leisure and Happiness in Hans Blumenberg’s Philosophical Anthropology“, in: *SATS. Northern European Journal of Philosophy* 2016, 81–113 (Keiling, „The pleasure of the Non-Conceptual“).

⁸ Hans Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, hg. v. Manfred Sommer, Berlin 2010, 27 (Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*).

⁹ Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, hg. v. Manfred Sommer, Frankfurt a. M. 2006, 524 und 535.

¹⁰ Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, 27.

logisch ist dieser Zugang, weil an die Stelle der Gleichsetzung von Eudämonie und Glück nicht der dürftige anthropologische Befund einer Konstante „nativer Neugierde“¹¹, sondern die Beschreibung des Staunens, Innehaltens, Zögerns und Nachdenklich-Werdens als Urphänomenen von Theorie tritt. Diese Phänomene verspricht eine Phänomenologie der Theorie als den Ursprung von Theorie nachzuzeichnen, anstatt eine anthropologische Konstante durch die andere zu ersetzen. Wenn eine Phänomenologie den lebensweltlichen Ursprung des Nachdenkens einzuholen vermag, sind Theorie und Lebenswelt für sie zwar Gegensätze, aber keine Widersprüche, und so lässt sich vielleicht doch noch Raum finden für das Glücksversprechen der Theorie. Dieser wäre ein Ort nicht außerhalb der Lebenswelt, wohl aber an ihren Rändern.

1. Das Paradox des Selbstverständlichen

Wenn Phänomenologie als transzendente zu verstehen ist, sollte auch eine Phänomenologie der Theorie über die Bedingungen ihres eigenen Entstehens Rechenschaft ablegen können. Vom Schlüsselbegriff seiner Phänomenologie, dem der Lebenswelt, hat Blumenberg deshalb festgehalten, es handele sich dabei „zunächst und vor allem um einen transzendentalen Begriff“¹². Blumenbergs Theorie der Lebenswelt, wie der Titel der Nachlassfragmente lautet, will nicht einfach die Lebenswelt theoretisch erfassen, sondern die Genese von Theorie begreifen – und die Theorie der Lebenswelt, die der Phänomenologe zu geben versucht, ist dafür der exemplarische Fall.

Aufgrund dieses transzendentalen Anspruchs passt es zum Projekt einer phänomenologischen Beschreibung von Theorie, bei einem jener Texte anzusetzen, in denen Blumenberg sein eigenes Tun rechtfertigt. Dabei hätte das in dem Glücksmoment, den Sigmund-Freud-Preis für wissenschaftliche Prosa zu erhalten, vielleicht gar nicht nahe gelegen. In seiner Dankesrede erweist sich Blumenberg jedenfalls der erhaltenen Auszeichnung würdig, indem er seine Hörer erleben lässt, was sie rechtfertigt – es geht um die Entstehung von Theorie in Situationen, für die Blumenberg die Bezeichnung „Nachdenklichkeit“ vorschlägt¹³. Das ist kein Neologismus, kein überlieferter und erst recht kein „transzendentaler Begriff“ wie jener der Lebenswelt, sondern in der Tat der „selbsterklärende Name“¹⁴ für jene Erlebnisqualität, die den Ursprung von Theorie auszeichnet.

¹¹ Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 267–268. Die Unterscheidung der Formen von Neugierde übernimmt Blumenberg von Jürgen Mittelstraß.

¹² Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, 79.

¹³ Hans Blumenberg, „Nachdenklichkeit“, in: *Jahrbuch Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung* 2 (1980), 57–61 (Blumenberg, „Nachdenklichkeit“).

¹⁴ Kirk Wetters/Florian Fuchs, „Skepsis“, in: Robert Buch/Daniel Weidner (Hg.), *Blumenberg lesen. Ein Glossar*, Berlin 2014, 276–290, 288.

Die Rede wird später abgedruckt in der *Neuen Zürcher Zeitung* als erster einer Reihe kurzer Essays, die ihre Leser immer wieder an die Schwelle zur Theorie bringen. Die Umstände zeigen: hier führt ein Text aus, wovon er spricht.

Im Zentrum seines Textes – nach einem Stück Theorie und vor einem Stück Theorie – positioniert Blumenberg bemerkenswerterweise eine Fabel, ein „Gebilde von großer und doch kunstvoller Einfachheit“¹⁵. Diese soll unsere Verhältnisbestimmung von Theorie und Lebenswelt anleiten.¹⁶ Es sei ein „Hinweis“ für die Phänomenologie der Theorie – oder zumindest der Nachdenklichkeit –, dass Sokrates im Gefängnis, kurz vor seinem Tod, die Fabeln Äsops las. Ist das ein letzter Akt von Theorie? Es ist eher ihr Anfang, den Blumenberg mit seinen Hörern erneuert. Dazu greift Blumenberg folgende Fabel heraus:

Ein Greis fällt Holz, lud es sich auf und ging eine lange Strecke. Der Weg ermüdete ihn. Er lud seine Last ab und rief nach dem Tod. Der erschien alsbald und fragte, weshalb er ihn gerufen habe. Der Greis antwortete: Um mir die Last wieder aufzuladen.¹⁷

Jede Nacherzählung dieser Geschichte fiel zwangsläufig hinter deren lakonischen Ton zurück. Doch so trivial der erste Satz dieser Fabel auch gehalten sein mag, so viel ist gerade damit erzählt, dass über ihren Protagonisten wenig mehr gesagt wird, als dass er Holz fällt, es sich auflädt und losgeht. Das Einfache dieses Satzes reflektiert die „Unmittelbarkeit des Lebensvollzuges“¹⁸, die für Blumenberg die Lebenswelt auszeichnet. Eine „lange Strecke“ geht der Greis dann ungestört. Was den Greis umgibt, sind Dinge, denen „die Akzente“ fehlen, „die sie zu Problemen“¹⁹ oder zumindest zu Merkwürdigkeiten machten. Seine Welt ist gleichsam „eine Sphäre der Unverlegenheit“²⁰, eine Welt, in der sich „alles von selbst versteht und daher keinerlei Anspruch erhoben wird, verstanden zu werden“²¹. Irritationen und Unvertrautes brächen jäh mit dieser „Unverlegenheit“: weil sie sich gerade nicht von selbst verstünden, drängten sie sich auf, verstanden zu werden. Der Raum, den der erste Satz eröffnet, der Raum, in welchem und durch welchen der Greis sein Holz trägt, ist daher seine Lebenswelt, ganz so, wie Husserl sie definiert hat, als „das Universum vorgegebener Selbstverständlichkeiten“²². Dass dieser erste Satz eben diese lebensweltliche Selbstverständlichkeit

¹⁵ Blumenberg, „Nachdenklichkeit“, 59.

¹⁶ Wenn im Folgenden der Fokus auf Blumenbergs Rede „Nachdenklichkeit“ und nicht auf dem Band *Das Lachen der Thrakerin* liegt, so ist dies darin begründet, dass dieser die Anekdote über Thales von Milet zwar als eine, wie der Untertitel besagt, „Urgeschichte der Theorie“ liest, dass der Text aber vor allem die Rezeption einer (exemplarischen) Geschichte über Theorie nachzeichnet, wohingegen unser Anspruch primär darin besteht, Theorie in phänomenologischer Hinsicht einzuholen.

¹⁷ Blumenberg, „Nachdenklichkeit“, 59.

¹⁸ Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, 62.

¹⁹ Ebd., 52.

²⁰ Ebd., 14.

²¹ Ebd., 80.

²² Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente*

nicht annähernd erwähnt, ist entscheidend. Es zeigt an, dass dem Geschehen „irgendein Unverständensein gar nicht zugetraut wird“²³.

Mindestens ebenso selbstverständlich wie das Holztragen in Äsops Fabel ist dessen Unterbrechung, die der zweite Satz markiert: „Der Weg ermüdete ihn.“ Das wäre erwartbar gewesen. Gibt es Selbstverständlicheres als Erschöpfung, nachdem man einen langen Weg zurückgelegt hat, noch dazu beladen mit der Last gefällten Holzes? Warum genau dies auf einmal zur Störung wird, erfahren wir nicht. Sicher ist nur, dass erst damit die Geschichte beginnt und sich abzeichnet, dass lebensweltliche Selbstverständlichkeit durchaus von ephemeren oder vorläufigem Charakter ist; sie kann abhandenkommen, kann entdeckt und befragt werden und die Dinge verlieren dann ihren vormals zentralen Wesenszug. Die Frage nach der Explikation deren Selbstverständlichkeit entkernt das Verstehen einer Sache durch sie selbst; sie zwingt in ein transitives Verhältnis zwischen dem Verstehenden und der Sache, die es jetzt erst einmal zu verstehen gilt. Damit stellt sich die Frage danach, was so selbstverständlich gewesen war. Und eben diese Frage „entweste den Zustand, nach dem sie sich erkundigen möchte“²⁴. Stattdessen ist damit ein neuer Zustand gewonnen, der die Selbstverständlichkeit, gerade weil er auf sie reflektiert, nicht mehr teilt. Das ist keine Theorie, aber erste, unfreiwillige, Distanz. Die Müdigkeit führt auf diese Distanz hin.²⁵

Die Distanz baut sich nicht dadurch auf, dass man sich zu erklären versucht, wie es dazu kam, dass vorher alles selbstverständlich gewesen ist. Schon der Abstand der Beschreibung genügt. In diesem Gedanken ist bereits die Zerstörung der Lebenswelt durch sich selbst angelegt, denn der Gestus der Reflexion auf die Lebenswelt trennt sie als das Sinngewährende vom gewährten Sinn. Der einst selbstverständliche Sinn jener Welt, in der wir leben, kann sich nicht mehr ohne weiteres einstellen. Sowohl, dass Lebenswelt Selbstverständlichkeit gewährt als auch, dass ‚Lebenswelt‘ vor allem ein „transzendentaler Begriff“ ist, erschließt sich erst in der Reflexion auf sie. Aber die einsetzende Reflexion auf das Transzendente verändert dessen Funktion. Die in der Lebenswelt des Greises vorkommenden Dinge sind ebenso selbstverständlich wie dessen „Unverlegenheit“, solange sie ihn nicht in Verlegenheit bringen. Diese muss sich jedoch nicht notwendigerweise in Erstaunen oder im Ringen nach Erklärungen äußern, sie

Phänomenologie, Husserliana, Bd. VI, hg. v. Walter Biemel, Den Haag 1954, 183 (Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*).

²³ Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, 198.

²⁴ Hans Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1986, 60 (Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*).

²⁵ In der modernen Literatur lässt sich das exemplarisch an Handkes *Versuch über die Müdigkeit* nachvollziehen, deren philosophische Relevanz sich durch das veränderte Raumverständnis beschreiben lässt, das Müdigkeit bewirkt. Vgl. Günter Figal, „Die Räumlichkeit der Muße“, in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen*, Berlin/Boston 2014, 26–33, 27–28.

kann schon darin bestehen, dass man sich einfach nur bewusst wird, wie müde man ist. Der transzendente Anspruch einer Phänomenologie der Theorie stößt auf der Suche nach ihrem Anfang auf das Paradox, dass das Selbstverständliche selbstverständlich nur scheint. Doch genau dieser Schein definiert seit Sokrates den Beginn von Theorie.

2. Possibilisierung

Neben dem Merkmal der Selbstverständlichkeit sind für Blumenbergs Beschreibung der Lebenswelt modale Bestimmungen entscheidend. Lebenswelt ist „beschreibbar als eine Sphäre ständiger Anwesenheiten“²⁶, sie ist eine Präsenzwelt. Der Umgang mit diesen Anwesenheiten ist fraglos, denn alles, was in der Lebenswelt begegnet, „spielt in das Leben hinein, wird genutzt und verbraucht, gesucht und geflohen“²⁷. Was in dieser nicht begegnet, spielt nicht in das Leben hinein. Es ist nicht Teil der Sphäre ständiger Anwesenheiten und müsste als Abwesendes erst anwesend gemacht werden: Man müsste es antizipieren, erwarten oder wünschen und es damit grundsätzlich als ein Mögliches denken.²⁸

Für den theoretischen Blick ergibt sich jedoch, dass die Lebenswelt nur deshalb ausschließlich von Anwesenheiten bestimmt ist, weil „der Prozeß der ‚Possibilisierung‘ noch nicht in Gang gekommen ist“²⁹. Käme dieser Prozess in Gang und stellte neben Anwesenheiten auch Abwesend-Mögliches vor, dann würde man mit dieser Vorstellung die Lebenswelt verlassen. Lebenswelt ist vielmehr dadurch bestimmt, „daß noch keine Modalisierung ihrer Gehalte stattgefunden hat“³⁰. All ihre Anwesenheiten sind noch nicht als geprüfte Wirklichkeiten modalisiert. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Blumenberg die Husserl'sche Rede vom „Universum vorgegebener Selbstverständlichkeiten“ präzisiert wissen möchte: „Die Lebenswelt ist das Universum der Selbstverständlichkeit als Prämodalität, nicht so sehr der Selbstverständlichkeiten.“³¹ Die Lebenswelt ist damit jenes Medium von Sinn, in dem sich das Sich-von-selbst-Verstehen diesseits ihrer Grenzen vollzieht. Sie vermittelt jedoch auch wie das Verstehen-Müssen, welches eben dann einsetzt, wenn sie nicht mehr als Medium fungiert, sondern sich zu einem eigenen Objekt des Interesses verfestigt.

²⁶ Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, 34.

²⁷ Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, 198–199.

²⁸ Vgl. hierzu auch Blumenbergs Ausführungen zu Vorhersagen als Ermöglichung von Handlungen (Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, 81) und zur Leistung des Begriffs im Verhältnis zum Abwesenden (Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, 47).

²⁹ Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, 178.

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd., 123; vgl. zur Gleichsetzung von lebensweltlicher Selbstverständlichkeit und Prämodalität auch ebd., 104–105.

Es ist gerade der „Mangel an Possibilität“, welcher die Beschreibung durch die ständigen Anwesenheiten flankiert: „Um die gegebenen Realitäten ist kein Spielraum der Vorstellung dessen, daß sie ‚auch anders sein‘ könnten.“³² Dadurch scheint auch der Umgang mit den ‚prämodalen‘ Dingen der Lebenswelt bedingt zu sein. Wenn die Dinge in der Lebenswelt nur auf unmittelbare Weise begegnen können, muss jedes Verhalten zu ihnen ebenfalls unmittelbar, vorbehalt- und fraglos ein. Jedes Nutzen, Verbrauchen, Suchen und Fliehen muss ein ‚unverlegenes‘ sein, weil es nur so in der Sphäre der Selbstverständlichkeiten einen Platz hat. Damit lässt sich sagen: Erst Verlegenheit motiviert zur ‚Possibilisierung‘. Auch dieses Moment ist in der Fabel enthalten, denn wenn der Greis, ermüdet, auf seinen eigenen Tod aufmerksam wird, dann bringt dieses bevorstehende Ereignis in radikalerer Weise in Verlegenheit als die bloße Erschöpfung. Dieser zweite Bruch mit den Selbstverständlichkeiten macht nicht nur deutlich, was ist, sondern auch, was möglich wäre.

Was geschieht, ist genau das, was Blumenberg als den Versuch einer „Differenzierung der Gegenstandsbeziehung“³³ beschreibt. Wie soll man auch mit dem Tod, der zuvor der Aufmerksamkeit entging, nun, wenn man auf ihn aufmerksam geworden ist, nicht in ein anderes Verhältnis finden wollen? Der Versuch, zu einem anderen Modus zu finden, radikalisiert die Störung der Selbstverständlichkeit und stellt den Greis an den Anfang der Theorie. Eine Differenzierung der Gegenstandsbeziehung bedeutet die Aufhebung des Involviertseins im Geschehen, weil sie andere mögliche Gegenstandsbeziehungen ausdrücklich macht. Diese Aufhebung des Involviertseins hat „die Form des Sich-Herauslösen aus dem Eingelassensein“. Das ist für Blumenberg eine mögliche Beschreibung von Theorie, die nicht „am Anfang aller Dinge“ steht, sondern ein „Sich-Einlassen“ ist, das aus dem „Sich-Herauslösen“ hervorgeht³⁴. Gelöst aus dem Kontext der Selbstverständlichkeit tritt man in Distanz zum Objekt und damit aus der Lebenswelt heraus. Schon intentionales Bewusstsein, das ein Objekt von den Kontexten trennt, in denen es steht, um es als solches zu beschreiben, ist deshalb für Blumenberg eine Form theoretischen Bewusstseins.

Damit wird deutlich, dass eine theoretische Bewusstseinsleistung nicht Teil einer Lebenswelt sein kann. Aber wohin gehört sie dann? Wenn man die Lebenswelt als einen umgrenzten Ort verstehen wollte, dann wäre sie ein gänzlich theoriefreier. Eine Theorie der Lebenswelt bringt sie als ihren zu untersuchenden Gegenstand vor sich, befragt sie nach ihren Merkmalen und Ursprüngen. Sie nimmt sich aus dem Geschehen zurück, betrachtet dieses unbeteiligt und

³² Ebd., 165.

³³ Ebd., 120.

³⁴ Ebd., 68. Dass die Theorie am „Anfang aller Dinge“ steht, ist offenkundig eine Anspielung auf pankontemplationistische Lehren etwa im Neuplatonismus. Vgl. dazu in diesem Band den Aufsatz von Andreas Kirchner.

aus einer gewissen Distanz heraus. In ihrer Medialität hingegen ist die Lebenswelt immer unmittelbares Involviertsein, ist eine Sphäre, „von der aus ganz unvorstellbar bleibt, es könne ein Außerhalb dieser Sphäre geben, um sie von dort zu betrachten und um sie dorthin zu verlassen“³⁵. Die Lebenswelt ist eine „Innenwelt“³⁶, deren Immanenz nichts Transzendentes gegenübersteht. Denn das Abhandenkommen der Selbstverständlichkeit ist ja kein Einbruch der Unselbstverständlichkeit von Außen. Vielmehr wird von innen eine Grenze gezogen, die ausschließt, was nicht mehr selbstverständlich ist, sondern der Erklärung bedarf.³⁷ In der Lebenswelt kann keine Theorie je statthaben; in der Lebenswelt kann nicht einmal darum gewusst werden, dass es so etwas wie Theorie gibt. In diesem Sinne verlässt die transzendente Frage, wie nun ausgerechnet Theorie und gar eine Theorie der Lebenswelt möglich ist, diese in radikaler Weise, weil sie durch ihre Reflexion eine Grenze zieht: hier die Theorie, da ihr Objekt, die Lebenswelt. Damit verliert die Lebenswelt ihren singulären Status als phänomenologisches Sinnmedium, als Garant von Selbstverständlichkeit und als transzendente Bestimmung, weil sie zu einem Objekt von Theorie unter anderen wird.

3. Negation

Bei genauerem Hinsehen ergibt sich also, dass in zeitlicher Hinsicht der Moment, in dem die Lebenswelt als verlassen gelten kann, wenn überhaupt, dann nur in der Retrospektive zu bestimmen ist. Dafür lassen sich mit Blumenberg logische Gründe angeben. Antizipieren lässt sich ein Verlassen der Lebenswelt aus ihr selbst heraus deswegen nicht, weil eine solche Antizipation bereits eine Negation der Lebenswelt bedeuten würde. Nicht nur, dass der negierte Gegenstand in diesem Falle mit dem Boden zusammenfiel, auf dem die Negation stattfände. Vielmehr ist das Verlassen der Lebenswelt Leistung der Negation als einer logischen Operation, die bereits eine theoretische ist. Die Negation sei die Prädikation dessen, was nicht nur abwesend ist, sondern was „überhaupt nicht existiert“ und eben dieser Bewusstseinsleistung „fehlt es an jeder Selbstverständlichkeit, die sie der ‚Lebenswelt‘ zuzuweisen freistellte“³⁸.

Dass die Negation ihre Außengrenze zieht, macht die Lebenswelt jedoch keineswegs zum Hoheitsgebiet der Affirmation, denn auch in lebensweltlichen Situationen können Sachverhalte grundsätzlich negiert werden („Es regnet nicht“).

³⁵ Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, 49; vgl. ebd., 80–81.

³⁶ Sommer, „Lebenswelt“, 167.

³⁷ Zur Figur einer Grenzziehung der Vernunft bei Wittgenstein und Blumenberg vgl. Tobias Keiling, „Logische und andere Räume. Blumenberg und Wittgenstein über Unbestimmtheit“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 2016, 720–737.

³⁸ Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, 46.

Es kommt allerdings darauf an, wie die Negation jeweils geartet ist. Als sinnvoll erweist sie sich nur dort, „wo sie eine Korrektur einleitet: nicht dieses, sondern ein anderes tritt ein“³⁹. Unberührt bleibt die Lebenswelt von der Zerstörung durch Negation nur dann, wenn deren eigentliche Funktion unterbunden wird und alle möglichen Szenarien einander gleichgeordnet werden: „Wo alles geschehen kann, enttäuscht nichts, stört nichts; die Negation wird funktionslos.“⁴⁰ Oder die durch die Negation geweckte Erwartung wird beibehalten, es kommt aber zur „genauen Entsprechung zwischen der Weckung von Erwartungen und der Herbeiführung von deren Erfüllungen“⁴¹. Aber auch hier ist nicht annähernd Raum für das, was eine Korrektur leistet.

Bereits eine Negation im Sinne der Korrektur nähme dagegen unfreiwillig intentional dasjenige in den Blick, was jenseits der Grenzen der Lebenswelt zu erwarten, zu erhoffen oder zu vermuten ist. Eine solche Negation wäre eine theoretische Leistung, weil sie nicht nur das Anwesende negierte, sondern auch an seiner statt das Abwesende als Mögliches vorstellte und damit die Form einer – nichtlebensweltlichen – Modalisierung annähme. Auch diese Beschreibung lässt sich an der Fabel exemplarisch erläutern. Was den Greis in der Negation seiner Lebenswelt überkommt, ist nicht deren Korrektur – nicht so leben –, sondern der Abbruch aller Lebensprozesse – nicht mehr zu leben.⁴² Das steht ihm auf einmal vor Augen, und er ruft nach dem Tod. Seine Negation muss dann als eine lebensweltliche gesehen werden, die ihn an die Schwelle der Theorie führt, weil sie sich bewusst macht und sich darauf einlässt, dass anstelle des negierten Lebens alles geschehen kann. Auf die Möglichkeit des Todes und die Possibilisierung der Lebenswelt folgt deren Negation im Gespräch mit dem Tod. Dass diese Negation nicht nur narrative, sondern auch mythische Form hat – der Greis spricht immerhin mit dem Tod – nimmt ihr nichts von ihrem theoretischen Charakter. Denn bereits der Mythos ist eine Form der Abstandnahme gegenüber dem „Absolutismus der Wirklichkeit“⁴³. Bereits das Faktum des Gesprächs macht klar, dass dies nicht der Moment ist, in dem der Tod den Greis zu sich holt – als Gesprächspartner sind sie einander vielmehr ebenbürtig. Manfred Sommer hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Negation der Lebenswelt zu erleben heißt,

³⁹ Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, 179.

⁴⁰ Ebd., 179; Herv. S.F./T.K.

⁴¹ Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, 49.

⁴² Vgl. hierzu: „Auch in der Lebenswelt muß es etwas ganz anderes sein, *nichts* zu sehen (in der Dunkelheit, im Nebel), als *nicht* zu sehen (geblendet, verdeckt), etwas ganz anderes, *nichts* zu hören (in der Stille, beim Schweigen eines anderen), als *nicht* zu hören“, Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, 179. Auch, dass es sich beim Protagonisten der Fabel um einen alten Mann handelt, hinter dem bereits eine beträchtliche Lebenszeit liegen muss, fügt sich zunächst in das Muster der Negation: der Greis erscheint des Lebens überdrüssig. Umso überraschender kommt vor diesem Hintergrund die Wendung der Fabel daher, wenn der alte Mann sich zu einem *Mehr* an Leben entschließt und sich das Holz wieder aufladen lässt.

⁴³ Vgl. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, 7–9.

„die Lebenswelt lebend verlassen zu haben“. Dass auch das möglich ist und sogar Theorie erst ermöglicht, sei „der Kern der Lebenswelttheorie Blumenbergs“⁴⁴. Genau das wird in jenem Moment der Fabel deutlich.

4. Lebenswelten

Bezieht man die Fabel auf Blumenbergs andere Beschreibungen der Lebenswelt zurück, so drängt sich eine Sprache auf, die so in der Fabel nicht zu finden ist und die dennoch deren Interpretation anleiten kann. Denn Blumenbergs Theorie wählt und übernimmt aus der Phänomenologie Husserls insbesondere räumliche Beschreibungsmuster: Die Semantik einer Welt, die von Außen statt von Innen vor Augen tritt, in der es eine Grenze zu ziehen und aus Distanz zu betrachten gibt und die verlassen werden kann, evoziert eine Vorstellung von Räumlichkeit, die somit als erste Kategorie der Lebenswelt erscheint. Blumenberg nimmt außerdem Husserls Beschreibungen der Welt als Horizont auf, was nicht weniger eine räumliche Metapher ist. Dieses Register mag irreführen und dazu verleiten, Lebenswelt einzig als einen bestimmten Ort im empirischen Sinne zu begreifen. Einige von Blumenbergs Beschreibungen legen das nahe: Auch wenn sich der Last des Holzes wegen schwerlich von einem vergnüglichen Spaziergang sprechen lässt, scheint die Reichweite der Welt, durch welche der Weg des Greises führt, mit „Spaziergangsgröße“⁴⁵ adäquat vermessen – was Blumenbergs Angabe für eine übliche Lebenswelt ist.

Die so geweckte Vorstellung einer spaziergangsgrößen Lebenswelt schließt sich nahtlos an die Idee eines (wieder-)auffindbaren Ortes unter anderen an. Die gesammelten Merkmale des mit Hilfe räumlicher Semantik entworfenen ‚Ortes‘ Lebenswelt ließen sich so zusammenfassen: Der Ort ist von überschaubarer Größe, an seiner „Peripherie immer schon undeutlich konturiert, leicht unbeständig, sozusagen ausgefranst“⁴⁶. Die menschliche Lebenswelt verfügt über eine „undichte“ Grenze⁴⁷, die „zwischen ihrer konstanten Selbstverständlichkeit und den Invasionen von Unbekanntem“⁴⁸ verläuft – was also als Verstehen sich zu erweitern sucht, wird dabei von allem Unerwarteten überrascht, welches durch die durchlässige Umgrenzung hereinbricht. ‚Ausgefranst‘ und ‚undicht‘ sind Metaphern für die Horizonte, die sich zwischen Punkt und Unendlichkeit konstituieren. Die Fabel führt damit einen allgemeineren Befund vor Augen, der an dieser Stelle nur noch ausgesprochen werden muss: Die Lebenswelt ist in

⁴⁴ Sommer, „Lebenswelt“, 168.

⁴⁵ Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, 35.

⁴⁶ Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, 135.

⁴⁷ Ebd., 52.

⁴⁸ Ebd., 135.

Wahrheit keine Welt im Sinne einer Totalität.⁴⁹ Gerade das erfährt man, wenn man, wie der Greis, an ihren Rand gelangt.

Husserls Rede vom „Universum vorgegebener Selbstverständlichkeiten“⁵⁰ ist also auch in einer zweiten Hinsicht irreführend und korrekturbedürftig, weil die Gegebenheiten nur scheinbar und nur unter dem Vorbehalt, dass seine Grenzen noch nicht entdeckt wurden, ein Universum formen. Im Umgang des Greises mit seinem Tod drückt sich aus, dass die Endlichkeit der verstandenen Welt erreicht ist, was Blumenberg in Rückgriff auf Heidegger näher beschreibt: „Die Unsicherheit des Horizonts der Lebenswelt, seine letzte Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit, die sie nicht in konkreten Grenzüberschreitungen realisiert, sondern seine Totalität meint, entspricht dem, was Heidegger als Grundbefindlichkeit des Daseins in Angst beschrieben hat.“⁵¹ Damit wird das Paradox der Selbstverständlichkeit in der Paradoxie eines Horizontbegriffs gefasst, der zwar „Totalität meint“, „konkrete Grenzüberschreitungen“ dennoch weder verhindern, ausschließen noch erklären kann. Was dann bleibt, ist der Horizont der Lebenswelt im *genitivus obiectivus*: Die „Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit“ der Welt als äußerstem Horizont – Husserls vermeintlicher „Universalhorizont“⁵² – kontrastiert mit der bestimmten Antizipation und Herstellung von Selbstverständlichkeit in lebensweltlichen Horizonten. Diese formen nun eine Lebenswelt unter anderen, einen abgegrenzten Ort, keinen universellen Raum. Die Lebenswelt erweist sich als von einem Horizont umgeben, der zwar weiter als sie ist – aber so unbestimmt, dass dieser seinen Sinn verkehrt: Aus der Sicherstellung von Erwartbarkeit wird die Befindlichkeit der Angst.

Damit tritt die empirische Dimension der Lebenswelt in aller Deutlichkeit hervor. „Selbstverständlich gibt es empirische Lebenswelten“, wie Blumenberg bemerkt: „Jeder lebt in einer solchen oder in den Resten von mehreren.“⁵³ Aber die Frage bleibt, ob nicht gerade in dem äußersten, unbestimmten Horizont, in der Antizipation der Welt im Unterschied zur Lebenswelt, sich etwas bestätigt, was sehr wohl mit der Selbstverständlichkeit der Lebenswelt zu tun hat.

⁴⁹ Vgl. ebd., 54–55: „Die Lebenswelt ist, wenn es sie jemals gäbe, bestandsunfähig. Diese These beruht auf dem Sachverhalt, daß der Horizont jeder Lebenswelt nur ein Teilhorizont sein kann. Keine Lebenswelt kann je identisch sein mit *der* Welt; *die* Welt kann nicht zur Lebenswelt werden.“

⁵⁰ Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, 183.

⁵¹ Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, 136. Obwohl die unselbstverständlich gewordene Lebenswelt und die Grundbefindlichkeit der Angst strukturell ähnlich sind, besteht ein entscheidender Unterschied zwischen beiden darin, dass die Unselbstverständlichkeit jenseits der Lebenswelt nicht notwendigerweise als ontologische Totalitätserfahrung – die Erfahrung des Seins als Nichts – gedeutet werden muss. Diese letztlich metaphysische Funktion weist Heidegger aber der Angst zu. Vgl. Martin Heidegger, „Was ist Metaphysik?“, in: *Wegmarken*, Gesamtausgabe Band 9, hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1976, 103–122.

⁵² Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, 147.

⁵³ Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, 53.

Denn auch wenn man über die Lebenswelt als Horizontformation nachdenkt und sich deren Endlichkeit bewusst macht, so bleibt die Erwartung erhalten, dass der äußerste Horizont mit jenen Horizonten etwas teilt, welche die Sinnstrukturen der Lebenswelt ausmachen, so dass sich eben legitimerweise zumindest von ‚so etwas wie‘ einem ‚unbestimmten‘ oder ‚unbestimmbaren‘ Horizont sprechen lässt, der sich mit den lebensweltlichen Horizonten sinnvoll vergleichen lässt.

Entsprechend muss es auch hier mehr zu sagen geben, als dass man den Rand der Lebenswelt entdeckt hat, denn man blickt an diesem Rand nicht mehr von Innen, sondern von Außen, von Jenseits einer Grenze nach Innen. Geht es dem Greis nicht darum, gerade diese Grenze zu verstehen, weil sie ihm unselbstverständlich geworden ist, und gelingt ihm das nicht gerade, indem er sie fast überschreitet? Wäre die Lebenswelt tatsächlich nichts als ein bestimmter Ort und wäre ihr Begriff ausschließlich ein empirischer, erschlosse sich nicht, weswegen Theorie sich als „Widersacher der Lebenswelt“⁵⁴ derart unvereinbar mit dem gewöhnlichen Aufenthalt an diesem Ort entpuppte. Das wird erst klar, wenn es eine Weise gibt, sich am Rande der Lebenswelt aufzuhalten, die mit dieser in Beziehung bleibt, sich aber dennoch auf jenen Horizont konzentriert, der jede Lebenswelt selbst noch umgibt. Anders gesagt: der mit diesem die Welt selbst zu ihrem Gegenstand hat. Die Welt im Unterscheid zur Lebenswelt ist der originäre Gegenstand von Theorie.⁵⁵ Sie ist nicht mehr das Universum der Selbstverständlichkeiten, sondern das vermeintliche Universum des Verstandenen, des durch Theorie aus Merkwürdigkeit und Unselbstverständlichkeit in Verständlichkeit Überführten. In Husserls Worten:

Die Intention geht auf Gewinnung allgemeiner Gedanken, die das in seiner Endlosigkeit und Unbekanntheit rätselhafte Universum verständlich machen könnten: sachlich verständlich, sofern es sich um allgemeine Gedanken von einsehbarer Wahrheit handelte, durch die auf alles konkret einzelne ein erklärendes Licht fallen könnte.⁵⁶

Es lohnt sich deshalb ein weiteres Mal über die Fabel nachzudenken: Der Greis hält ermüdet inne, ruft nach dem Tod, und es kommt bei dessen Eintreffen zu einer kurzen Unterredung zwischen beiden. Es wird aber eigentlich über nichts gesprochen – in der Frage, warum er ihn denn gerufen habe, erweist sich der Tod jedenfalls als erstaunlich menschlich, wenn er nicht weiß, aber gern wüsste, was das jetzt soll. Es stellt sich heraus, dass man ihm gegenüber handeln kann, und diese Freiheit zum Konkreten überwindet die Angst vor dem Abstrakten.

⁵⁴ Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, 27.

⁵⁵ Vgl. Hans Blumenberg, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, hg. v. Anselm Haverkamp, Frankfurt a. M. 2007, bes. 7–40 u. 68–74.

⁵⁶ Edmund Husserl, „Fünf Aufsätze über Erneuerung“, in: *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*, Husserliana, Bd. XXVII, hg. v. Thomas Nenon u. Hans Rainer Sepp, Dordrecht/Boston/London 1989, 3–94, 80.

Gewöhnlich oder zumindest erwartbar ist der Ausgang dieser Begegnung dann allerdings keineswegs, denn wenn Tod und Greis auseinander gehen, bleibt ein – wohlbemerkt lebendiger – Greis zurück, der sich die Last seines Lebens wieder hat aufladen lassen. Wozu dann das Ganze?, möchte man fragen. Ist diese Unterredung wirklich nötig gewesen? Nötig nicht, wird man antworten, aber doch tröstend.

5. Nachdenklichkeit

Die Fabel erzählt im Fortgang „nichts von dem, was dem Greis durch den Kopf gegangen war, um den Tod als Helfer zum weiteren Tragen der Last zu bewegen, als sei er dazu gerufen worden“⁵⁷. Und doch darf man sich die Frage danach stellen, nachdenklich geworden, versuchen zu ergänzen, wovon die Fabel absieht zu erzählen. Was geschieht, ist etwas Unmerkliches, das man, gewöhnt an die Wiedergabe rasch aufeinanderfolgender Ereignisse, geneigt ist zu übersehen. Nur durch ein einziges Adverb („alsbald“) ist es in der Fabel angezeigt: Verzögerung. Das Wort markiert eine Leerstelle im Geschehen, in der Aneinanderreihung er- und aufzählbarer Ereignisse. Die Verzögerung entsteht dadurch, „daß in der Unmittelbarkeit des Lebensvollzuges eben jene Störung aufgetreten ist, die zum Innehalten veranlaßte“⁵⁸. Die mit „alsbald“ angezeigte Wartezeit ist minimal klein, und doch von Bedeutung, weil sie den Moment markiert, in dem der Greis sich frei zu dem verhält, was ihn belastet und beschäftigt. Unverhofft und unvorhergesehen eröffnet sich ein Freiraum: Noch ist der Greis am Leben, weil das Eintreffen des Todes sich verzögert, der Greis befindet sich in einem Ereignis-Vakuum. In die Zeit tritt ein Einschub, der „Aufschub“⁵⁹ gewährt. Welche Fragen stellt sich der Greis, der im Moment seines Rufs nach dem Tod zum Theoretiker geworden ist und nun nur noch darauf wartet, dass der Tod ihn holt? Es müssen die großen Fragen des Lebens sein, die Fragen nach dem Leben und seinem Sinn selbst – Fragen, die Abstand brauchen, aber die doch keine Theorie zufriedenstellend zu beantworten weiß. Was sich so inmitten der ausbleibenden Unverzüglichkeit einstellt, ist Nachdenklichkeit. Diese kann nicht erwartet oder beabsichtigt werden, sie ist wesentlich Unverfügbarkeit: weil sie in der Lebenswelt statthat, wo alles geschehen kann und nichts enttäuscht, kann mit ihr nicht gerechnet werden.

Nachdenklichkeit ist keine Störung der Lebenswelt, die diese in Gefahr bringt. Sie kann als Form des „interimistischen Bewußtseins“ verstanden werden, welches Blumenberg von der Intentionalität abgrenzt, indem er es als „Episode in ei-

⁵⁷ Blumenberg, „Nachdenklichkeit“, 60–61.

⁵⁸ Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, 62.

⁵⁹ Blumenberg, „Nachdenklichkeit“, 60.

nem größeren Zusammenhang“ beschreibt⁶⁰, und das Gefüge der Lebenswelt ist ein solcher Zusammenhang. Das interimistische Bewusstsein ist wesentlich auf die Wiederherstellung von Lebensweltlichkeit ausgerichtet, und so mündet auch des Greises Nachdenklichkeit in der Wiederaufnahme seines Holzes: an ihren Rand gelangt, kehrt er zurück in jene Lebenswelt, die er zu verlassen gedachte. Damit ist aber genau markiert, was auch die Paradoxie der Selbstverständlichkeit ausmachte und sie zur Paradoxie der Abstandnahme transformierte: Das Aufmerken auf das Faktum der Selbstverständlichkeit lässt diese unverständlich werden, und damit ist ein erster Schritt aus der Lebenswelt heraus getan, der sich doch nur als Schritt aus *einer* Lebenswelt erwies. Die Möglichkeit der Theorie ist bestätigt – aber zugleich in ihrer Begrenztheit ausgewiesen. Genau das scheint uns der Kern dessen zu sein, was die Erfahrung der Nachdenklichkeit für Blumenberg zum Phänomen einer Phänomenologie der Theorie macht: Nachdenklichkeit verfängt sich nicht in den Paradoxien von Theorie und Lebenswelt.

Denn Theorie unterbricht und verzögert das Tun in der Lebenswelt nicht, sondern transformiert das Eingelassensein in eine lebensweltliche Umgebung in den Gegenstand ihrer Betrachtung und stellt so notwendigerweise eine Distanz zum Objekt her. Sie erlegt sich selbst Mechanismen von „Frage und Antwort, von Problem und Lösung“⁶¹ auf – sie muss es, wenn sie dem „Resultatzwang, wie er der theoretischen Einstellung eigen ist“⁶², genügen möchte. Analog verfährt die Phänomenologie als Theorie nach Mechanismen der adäquaten Beschreibung, denn hierin findet diese ihre spezifischen Fragen und Antworten, Probleme und Lösungen. Der Greis sucht nach alledem jedoch nicht. Seine in der Lebenswelt verbleibende Proto-Theorie – Nachdenklichkeit – spendet ihm zwar Trost. Aber sie artikuliert keine Ergebnisse, bietet keine Antworten und Lösungen: sie bestätigt die Möglichkeit der Theorie, ohne sich als das zu artikulieren, was man eine Theorie unter anderen nennt und dessen Ungenügen Blumenberg deutlich markiert. Seine Rede über Nachdenklichkeit zeichnet sich auch dadurch aus, sich an ein Fachpublikum zu richten – nicht unbedingt ein philosophisches Publikum, aber doch an Fachleute verschiedener Disziplinen, kurzum: an Theoretiker. Ihnen allen wird abgesprochen, über das etwas zu sagen, worum es Blumenberg geht: „Nachdenklichkeit wird von keiner Profession oder Disziplin als ihr Teil beansprucht.“⁶³ Sie könnte auch nicht derart eingehegt werden, und deshalb liegt gerade in ihr „ein Erlebnis von Freiheit, zumal von Freiheit der Abschweifung“⁶⁴ – das ist für Fachleute gesprochen, die als Theoretiker deswegen nicht abschwei-

⁶⁰ Hans Blumenberg, *Zu den Sachen und zurück*, hg. v. Manfred Sommer, Frankfurt a. M. 2002, 146 (Blumenberg, *Zu den Sachen und zurück*).

⁶¹ Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, 62.

⁶² Ebd.

⁶³ Blumenberg, „Nachdenklichkeit“, 58.

⁶⁴ Ebd.

fen dürfen, weil es „unser Bild vom Denken“ sei, „daß es die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten herstellt“⁶⁵.

Die wirkliche ‚Moral von der Geschichte‘ betrifft also das Verhältnis von Theorie und Lebenswelt und sollte deshalb gerade Theoretikern eine Lehre sein. Aber sie sollten deshalb nicht aufhören, Theoretiker zu sein. Genau darauf stellt Blumenbergs eigene interpretierende Nacherzählung ab: Der Greis ist zwar „kein ‚Denker‘, der zwischen dem Abwerfen der Last und der Ankunft des Todes eine Feststellung über den Unwert des Lebens geändert hat“ – er ist kein Theoretiker, wie Blumenbergs Zuhörer und Kollegen. Dennoch handelt die Geschichte von jemandem, „der in der Verzögerung den Gewinn erfährt, den erst sie zuläßt“ – und dieser Gewinn, so wird deutlich, ist ein Gewinn an Sinn und Verstehen, kein bloßes Abtauchen in das Universum der Selbstverständlichkeiten:

Er hat die unerträgliche Last abgeworfen, weil er zum Ende entschlossen ist und den Tod erwarten will. Doch das Abwerfen der Last gewährt ihm einen Aufschub, Atem zu holen, sich umzusehen, die unter der Bürde unbeachtete Welt noch einmal anzublicken, um nun wahrzunehmen, was der Preis für die Endgültigkeit des Loskommens von der Last sein würde. Über solcher Nachdenklichkeit tritt der Tod heran, und es scheint, daß der Alte von ihm Verlängerung *des* Aufschubs erlangt, den er sich doch erst durch Überdruß am Leben verschafft hatte.⁶⁶

Blumenbergs deutende Nacherzählung ist zwar nicht das Resultat der Geschichte, sollte aber nicht weniger stutzig machen. Denn davon, dass der Greis sich umsieht und die zuvor „unbeachtete Welt“ noch einmal anblickt, ist mit keinem Wort die Rede. Vielmehr nutzt Blumenberg die Unbestimmtheit der Erzählung, so dass sie deutlich als Geschichte über den Anfang der Theorie verständlich wird. Die Vermutung, dass der Greis vom Tod eine Verlängerung jener Betrachtung erlangt, die erst einsetzt, als er die Last abgelegt hat, ist plausibel, aber eine keineswegs zwingende Deutung. Denn warum sollte sich der Greis das Holz wieder aufladen lassen, wenn er nicht auch sein Leben in Selbstverständlichkeit weiterführen wollte? Den „Spielraum der Nachdenklichkeit“⁶⁷, den die Fabel gewährt, nutzt Blumenberg, um sie als Geschichte über das Verhältnis von Theorie und Lebenswelt zu lesen, in der beide nicht als Gegensätze, sondern als in jener unbestimmten Zone verbunden erscheinen, für die Blumenberg die Bezeichnung der Nachdenklichkeit anbietet und die zum Ort für Sinnfragen wird. „Woran wir sind, daran denken wir, weil wir dabei gestört wurden, nicht daran zu denken. Nachdenklichkeit heißt: Es bleibt nicht alles so selbstverständlich, wie es war. Das ist alles.“⁶⁸

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Ebd., 60.

⁶⁷ Ebd., 61.

⁶⁸ Ebd.

6. Glück

Aber es ist auch nicht alles. Denn Blumenbergs Interpretation der Fabel macht deutlich, dass es mit dem Sinn auch um das Glück geht, das nicht im Jenseits, sondern im Diesseits liegt, darin, die „Welt noch einmal anzublicken“. Damit richtet sich der Blick gerade nicht in die Vertikale, sondern zurück in die Lebenswelt. Auch wenn das Wort ‚Glück‘ genauso wenig wie das Wort ‚Theorie‘ in der Rede über Nachdenklichkeit fällt, geht es spätestens mit Blumenbergs Nacherzählung genau um die Frage, unter welchen Bedingungen Theorie Glück verspricht. Antwort: Wenn sie ihren „Ursprung und Boden in der Lebenswelt“ nicht verleugnet, der in der Nachdenklichkeit liegt. Das entspricht Blumenbergs eigener Antwort auf die Frage „Was ist für Sie das vollkommene irdische Glück?“⁶⁹ im Proust’schen Fragebogen des Magazins der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung*. Blumenberg schreibt dort: „Sagen zu können, was ich sehe.“⁷⁰ Die Fabel „erzählt nichts von dem, was dem Greis durch den Kopf gegangen war“⁷¹, doch wenn Blumenbergs Interpretation richtig ist, dann hätte der Greis genau das denken können, was Blumenberg ausspricht.

Wie kommt es, dass Blumenberg von Glück spricht, wenn er sagen könne, was er sehe? Offenbar kommt neben dem Register von Abstandsnahme und Distanz auch der damit zusammenhängende Gedanke zum Tragen, dass Theorie, der Semantik des altgriechischen Wortes entsprechend, wesentlich ‚Betrachtung‘ sei, ohne deshalb Betrachtung des Unsichtbaren und Jenseitigen sein zu müssen. Es ist als solche Betrachtung, dass Theorie Eudämonie zu sein zumindest versprach. Aber alles kommt darauf an, was hier betrachtet wird. Dass eine adäquate Beschreibung eines Gegenstandes womöglich niemals gegeben werden kann, dass die Stelle des „deutlichsten Sehens“⁷² nur retrospektiv zu bestimmen ist, hindert nicht daran, die Metaphorik des Sehens weiterhin auf das Verhältnis zwischen Glück und Theorie zu beziehen. Denn auch wenn Blumenberg nur von der Möglichkeit einer adäquaten Beschreibung spricht, lässt sich darüber sagen, dass sie keine Fragen mehr an ihren Gegenstand zulässt und damit auch eine theoretische Distanz zum Objekt hinfällig macht – so dass das Glück der Theorie eben darin liegt, eine Distanz gewonnen zu haben, aus der heraus man seinen Gegenstand beschreibend zumindest treffen könnte. Und genau in diesem Moment löst sich die Distanz der Theorie wieder auf und führt verändert, nachdenklich, in die Lebenswelt zurück. Sagen zu können, was man sieht, ersetzt das Sehen nicht.

⁶⁹ Hans Blumenberg, „Fragebogen“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung Magazin*, 6. April 1982 (Heft 118), 25; Abb. auch in: Rüdiger Zill, „Umwege zu sich. Hans Blumenbergs Spiegel-Bild“, in: *Zeitschrift für Ideengeschichte* VII (2013), 81–90, 88.

⁷⁰ Blumenberg, „Fragebogen“, 25.

⁷¹ Blumenberg, „Nachdenklichkeit“, 60.

⁷² Blumenberg, *Zu den Sachen und zurück*, 73.

Wenn Phänomenologie die „Auflösung aller Selbstverständlichkeiten in Verständlichkeiten“⁷³, ist also darin besteht, Möglichkeiten des Verstehens zu schaffen, dann muss es zumindest idealiter auch eine Vollendung dieser Möglichkeit geben. Sie meint das Verstandenwerden dieser Verständlichkeiten und damit das Verstehen einer Sache. Insofern ist Blumenbergs irdisches ein phänomenologisches Glück. Wenn das Verstanden-werden-wollen der Gegenstände sich, vielleicht auch nur kurz, in ein fast-lebensweltliches und fast-selbstverständliches Verstanden-sein zurücknimmt, stößt es an den Rand der Lebenswelt. Doch für Blumenberg ist entscheidend, dass sich hier gerade kein Raum *jenseits* der Lebenswelt oder *über* der Lebenswelt öffnet. Das Glück, sagen zu können, was man sieht, ist das Glück, von ihrem Rand auf die Lebenswelt zurückzublicken. Diese Glückserfahrung bleibt ein Grenzgang: wohin man da beschreibend, betrachtend, fragend gerät, ist ein Raum ohne Resultatzwang, ohne Anspruch auf Antworten, ist „Spielraum der Nachdenklichkeit“.

Die Pointe von Blumenbergs Rede und seinem Rekurs auf die Fabel liegt entsprechend darin, dass es Blumenberg gelingt, sich am Rand der Lebenswelt zu bewegen, ohne diese zu verlassen, und zwar weder in eine theologische Richtung noch durch eine allein empirische Beschreibung des Menschen. Der Text beginnt zwar mit Beschreibungen, die sich nach biologischer Anthropologie anhören: von Reiz, Reaktion, der Alternative von Flucht und Angriff, von Aufwand, Leistung und Signalen ist die Rede.⁷⁴ Aber damit ist der genuine Bereich von Blumenbergs Nachdenken noch nicht erreicht.⁷⁵ Mit dem Zögern als „momentaner Ratlosigkeit“ kommt dann etwas ins Spiel, was sich nur aus der Geschichte und Kultur der Menschheit heraus verstehen lässt, weil diese gerade aus dem Zögern entstehen⁷⁶. Wir werden gewissermaßen aus dem ‚zu theoretischen‘ Ansatz der evolutionären Anthropologie in die Lebenswelt zurückgeholt und auf Zweckfreiheit, Schmuck, Ornament und „suspendierte Ökonomie“⁷⁷ als Momente dessen gestoßen, über das man nachdenklich werden muss, um das Verhältnis von Theorie und Lebenswelt zu verstehen. Dieses Verhältnis wird dann mit Hilfe der Fabel in die Mitte des Textes gestellt – nicht als Theoriefragment, sondern als Zitat, das in der Spannung von Geschichte und Epimythion selbst die Spannung von Theorie und Lebenswelt entfaltet.

Blumenbergs phänomenologische Beschreibung von Theorie weiß also längst um ihre Unzulänglichkeit, wenn es um die Beantwortung unbeantwortbarer Fragen geht, über die man bloß nachdenklich sein kann und deren genuines

⁷³ Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, 31.

⁷⁴ Blumenberg, „Nachdenklichkeit“, 61.

⁷⁵ Damit ist auch gesagt, dass menschliche Vernunft sich nicht auf Selbsterhaltung oder Selbstbehauptung reduzieren lässt. Vgl. Keiling, „The pleasure of the non-conceptual“, 103–106.

⁷⁶ Blumenberg, „Nachdenklichkeit“, 57.

⁷⁷ Ebd.

Medium die narrative Vernunft eher ist als die Empirie. Damit präsentiert Blumenbergs Rhetorik eine Haltung, die auch der anthropologischen Theoriebildung Einhalt gebietet und sie in Nachdenklichkeit überführt. So wird deutlich, wie man auch in der Theorie innehalten und sich auf dieses Innehalten einlassen kann. Was sich eine vormalige theoretische Haltung damit erlaubt hat, ist ebenjene „Freiheit der Abschweifung“⁷⁸, die Blumenberg als Kennzeichen der Nachdenklichkeit gilt.

Auch wenn Blumenberg mit dieser Aussage endet, ist es daher nicht so, dass einfach alles nicht ganz so selbstverständlich bleibt, wie es war. Der Möglichkeit beraubt, dauerhaft in der Sphäre lebensweltlicher Selbstverständlichkeit zu leben und auch kaum zum Verzicht auf die Frage danach bereit, woran wir sind, erinnert die Rede an den Raum der Nachdenklichkeit als eine bleibende Möglichkeit, uns der Lebenswelt und der an ihren Rändern aufkommenden Fragen gegenüber zu verhalten. Das ist aber ein Plädoyer für die Möglichkeit, sich auf die Dialektik von Theorie und Lebenswelt einzulassen. In *Theorie der Lebenswelt* schreibt Blumenberg, dass ein „Stück Nachdenklichkeit“ uns „nur über eins klarer werden“ lasse, „nämlich darüber, daß man sein Leben nicht als etwas betrachten kann, was sich von selbst versteht und keines Gedankens darüber und daran bedarf“⁷⁹. Was wir in Nachdenklichkeit erleben, mag nicht unbedingt das „vollkommene irdische Glück“, kein transzendentes und schon gar kein objektiv beschreibbares Glück sein, aber wir erleben einen durch sie gewährten Freiraum. Es ist nicht Theorie, sondern Nachdenklichkeit, die Menschen glücklich macht. Erst wenn man sich dem Freiraum der Nachdenklichkeit „überläßt“⁸⁰, löst sich das Glücksversprechen der Theorie ein. So gesehen bleiben wir Grenzgänger, unterwegs am Rand der Lebenswelt.

Literatur

- Aristoteles, *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford 1894.
 Blumenberg, Hans, *Arbeit am Mythos*, 5. Aufl., Frankfurt a. M. 1990.
 Blumenberg, Hans, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a. M. 2006.
 Blumenberg, Hans, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1966.
 Blumenberg, Hans, „Fragebogen“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung Magazin*, (6. April 1982) (Heft 118), 25.
 Blumenberg, Hans, *Lebenszeit und Weltzeit*, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1986.
 Blumenberg, Hans, „Nachdenklichkeit“, in: *Jahrbuch Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung* 2 (1980), 57–61.
 Blumenberg, Hans, *Theorie der Lebenswelt*, Berlin 2010.
 Blumenberg, Hans, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, Frankfurt a. M. 2007.

⁷⁸ Ebd., 58.

⁷⁹ Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, 62.

⁸⁰ Blumenberg, „Nachdenklichkeit“, 59.

- Blumenberg, Hans, *Zu den Sachen und zurück*, Frankfurt a. M. 2002.
- Figal, Günter, „Die Räumlichkeit der Muße“, in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen*, Berlin/Boston 2014, 26–33.
- Heidegger, Martin, „Was ist Metaphysik?“, in: *Wegmarken*, Gesamtausgabe Band 9, hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1976, 103–122.
- Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag 1954.
- Husserl, Edmund, „Fünf Aufsätze über Erneuerung“, in: *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*, Husserliana, Bd. XXVII, hg. v. Thomas Nenon u. Hans Rainer Sepp, Dordrecht/Boston/London 1989, 3–94.
- Keiling, Tobias, „Logische und andere Räume. Blumenberg und Wittgenstein über Unbestimmtheit“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 2016, 720–737.
- Keiling, Tobias, „The pleasure of the Non-Conceptual. Theory, Leisure and Happiness in Hans Blumenberg’s Philosophical Anthropology“, in: *SATS. Northern European Journal of Philosophy* 2016, 81–113.
- Moxter, Michael, „Ungenauigkeit und Variation. Zum Status phänomenologischer Beschreibungen“, in: Michael Timm/Franz Josef Wetz (Hg.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Frankfurt a. M. 1999, 184–206.
- Müller, Oliver, *Sorge um die Vernunft. Hans Blumenbergs phänomenologische Anthropologie*, Paderborn 2005.
- Plessner, Helmuth, *Die Stufen des Organischen. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Gesammelte Schriften, Bd. IV, hg. v. Günter Dux, Odo Marquard u. Elisabeth Ströker, Frankfurt a. M. 1981.
- Richardson Lear, Gabriel, *Happy Lives and the Highest Good. An Essay on Aristotle’s Nicomachean Ethics*, 2. Aufl., Princeton, NJ 2006.
- Schick, Stefan, „Exzentrischer Humanismus? Die Transformation des Humanitätsbegriffs zum Ethos in der Philosophie Plessners“, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 2012, 191–216.
- Sommer, Manfred, „Lebenswelt“, in: Robert Buch/Daniel Weidner (Hg.), *Blumenberg lesen. Ein Glossar*, Berlin 2014, 160–170.
- Varga, Simon, *Vom erstrebenswertesten Leben. Aristoteles’ Philosophie der Muße*, Berlin/Boston 2014.
- Wetters, Kirk/Fuchs, Florian, „Skepsis“, in: Robert Buch/Daniel Weidner (Hg.), *Blumenberg lesen. Ein Glossar*, Berlin 2014, 276–290.
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*, übers. v. G.E.M. Anscombe, 2. Aufl., Oxford 1958.
- Zill, Rüdiger, „Umwege zu sich. Hans Blumenbergs Spiegel-Bild“, in: *Zeitschrift für Ideengeschichte* VII (2013), 81–90.