

Blumenberg's Moment, Princeton German Department, 10/16
preparatory readings, German & English, (ca 23 pages + optional)

1. "Einleitung" / "Introduction" from *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, 1960, 6pp
 - 1a. (optional) brief example of a metaphorology: "Paradigma, grammatisch" / "Paradigm, Grammatically", from the essay "Beobachtungen an Metaphern" / "Observations drawn from Metaphors," 1971, 4pp
2. first two pages of essay "Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit" / "Prospect for a Theory of Nonconceptuality," 1979, 2pp
3. essay "Nachdenklichkeit" / "Pensiveness," 1980, 5pp
4. chapter "Die Weltverstrickung Gottes" / "God's Entanglement in the World" from *Matthäuspassion / Saint Matthew Passion*, 1988, 7pp
5. glosse "'Lebenswelt'" (only German), ca. 1990, 1pp
6. glosse "In-der-Lebenswelt-Sein heißt: Nichtschwimmer sein" (only German), NZZ 1990, 2pp
0. (optional, extra file) "Introduction" from *History, Metaphors, Fables. A Hans Blumenberg Reader*, 2020, 29pp

Einleitung

Versuchen wir uns einmal vorzustellen, der Fortgang der neuzeitlichen Philosophie hätte sich nach dem methodischen Programm des *Descartes* vollzogen und wäre zu dem endgültigen Abschluß gekommen, den Descartes durchaus für erreichbar hielt. Dieser für unsere Geschichtserfahrung nur noch hypothetische ›Endzustand‹ der Philosophie wäre definiert durch die in den vier Regeln des cartesischen »Discours de la Méthode« angegebenen Kriterien, insbesondere durch die in der ersten Regel geforderte Klarheit und Bestimmtheit aller in Urteilen erfaßten Gegebenheiten. Diesem Ideal voller Vergegenständlichung¹ entspräche die Vollendung der Terminologie, die die Präsenz und Präzision der Gegebenheit in definierten Begriffen auffängt. In diesem Endzustand wäre die philosophische Sprache rein ›begrifflich‹ im strengen Sinne: alles *kann* definiert werden, also *muß* auch alles definiert werden, es gibt nichts logisch ›Vorläufiges‹ mehr, so wie es die *morale provisoire* nicht mehr gibt. Alle Formen und Elemente *übertragener* Redeweise im weitesten Sinne erwiesen sich von hier aus als vorläufig und logisch überholbar; sie hätten nur funktionale Übergangsbedeutung, in ihnen eilte der menschliche Geist seinem verantwortlichen Vollzug voraus, sie wären Ausdruck jener *précipitation*, die Descartes gleichfalls in der ersten Regel zu vermeiden gebietet.

1 Die Merkmale der Klarheit und Bestimmtheit werden von Descartes folgendermaßen definiert: *Claram voco illam (sc. ideam) quae menti attendenti praesens et aperta est ...* (Œuvres éd. Adam-Tannery VIII, 13) *Distinctam autem illam, quae, cum clara sit, ab omnibus aliis ita seiuncta est et praecisa, ut nihil plane aliud, quam quod clarum est, in se contineat.* (I. c. VIII, 22) Die Abhängigkeit von der stoischen Erkenntnislehre und ihrem Ideal der kataleptischen Vorstellung ist unverkennbar, aber noch nicht ausreichend geklärt.

Zugleich aber mit der Erreichung ihres endgültigen begrifflichen Zustandes 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, die Descartes unter dem zweiten seiner kritischen Grundbegriffe, dem der *prévention* (den ›Idolen‹ Francis Bacons entsprechend), zusammenfaßt. ›Geschichte‹ – das ist hier also nichts anderes als Vorauseilen (*précipitation*) und Vorwegnehmen (*prévention*), Verfehlung der genauen Präsenz, deren methodische Wiedergewinnung die Geschichtlichkeit außerkräftsetzt. Daß die Logik der ersten Regel die Geschichte entwesentlich, hat zuerst *Giambattista Vico* gesehen und ihr die Idee einer »Logik der Phantasie« entgegengestellt. Er ging dabei von der Voraussetzung aus, daß die von Descartes geforderte Klarheit und Bestimmtheit allein dem Einsichtsverhältnis des Schöpfers zu seinem Werk vorbehalten sei: *verum ipsum factum*. Was bleibt dem Menschen? Nicht die ›Klarheit‹ des Gegebenen, sondern die des von ihm selbst Erzeugten: die Welt seiner Bilder und Gebilde, seiner Konjekturen und Projektionen, seiner ›Phantasie‹ in dem neuen produktiven Sinne, den die Antike nicht gekannt hatte.

In den Zusammenhang der Aufgabe einer »Logik der Phantasie« fällt auch, ja exemplarisch, die Behandlung der ›übertragenen‹ Rede, der Metapher, die bis dahin in das Figurenkapitel der *Rhetorik* gehörte. Diese traditionelle Einordnung der Metapher in die Lehre von den Ornamenten der öffentlichen Rede ist nicht zufällig: für die Antike war der Logos prinzipiell dem Ganzen des Seienden gewachsen. Kosmos und Logos waren Korrelate. Die Metapher vermag hier nicht die Kapazität der Aussagemittel zu bereichern; sie ist nur Mittel der *Wirkung* der Aussage, ihres Angreifens und Ankommens bei ihren politischen und forensischen Adressaten. Die vollkommene Kongruenz von Logos und Kosmos schließt aus, daß die übertragene

Rede etwas leisten könnte, was das *κρίσιον ὄνομα* nicht äquivalent zuwege brächte. Der Redner, der Dichter können im Grunde nichts sagen, was nicht auch in theoretisch-begrifflicher Weise dargestellt werden könnte; bei ihnen ist gar nicht das Was, sondern nur das Wie spezifisch. Die Möglichkeit und Mächtigkeit der Überredung war ja eine der elementaren Erfahrungen des antiken Polislebens, so elementar, daß Plato die entscheidende Phase seiner mythischen Kosmogonie im »Timaeus« als rhetorischen Akt der ›Überredung‹ der *Ananke* darstellen konnte. Die Bedeutung der Rhetorik, die hoch genug einzuschätzen uns heute schwer wird, erklärt, wie entscheidend es für die Philosophie war, die Überzeugungskraft als eine ›Qualität‹ der Wahrheit selbst und die Redekunst mit ihren Mitteln nur als eine sachgemäße Vollstreckung und Verstärkung dieser Qualität auszulegen. Das Ringen um die funktionale Zuordnung der Rhetorik, die Bestreitung des sophistischen Autonomieanspruches für die Technik der Überzeugung, waren Grundvorgänge der antiken Geschichte der Philosophie, deren Ausstrahlungen in unsere gesamte Geistesgeschichte wir noch nicht annähernd aufgewiesen haben. Die platonische Unterwerfung der Rhetorik, besiegelt durch die christliche Patristik, hat freilich auch die traditionell-schulmäßig zur Rhetorik gehörigen Gegenstände endgültig zum bloßen technischen Rüstzeug der ›Wirkungsmittel‹ geschlagen – wenn nun auch aus der Rüstkammer der Wahrheit selbst. Dadurch blieb es ganz unfraglich, ob das rhetorische Kunstmittel der ›translatio‹ auch noch mehr leisten könnte, als ›Gefallen‹ an der mitzuteilenden Wahrheit zu erwecken. Daß danach nicht gefragt wurde und nicht gefragt werden konnte, schließt freilich nicht aus, daß ein solches Mehr an Aussageleistung tatsächlich immer schon in Metaphern erbracht worden ist. Sonst wäre die Aufgabe einer Metaphorologie schon im Ansatz verfehlt, denn es wird sich der eigentümliche Sachverhalt zeigen, daß die *reflektierende* ›Entdeckung‹ der authentischen Potenz der Metaphorik die daraufhin produzierten Metaphern als Objekte einer historischen Metaphorologie entwertet. Einer Analyse muß es ja

⇒ darauf ankommen, die logische ›Verlegenheit‹ zu ermitteln, für die die Metapher einspringt, und solche Aporie präsentiert sich gerade dort am deutlichsten, wo sie theoretisch gar nicht ›zuge-lassen‹ ist.

5 Diese historischen Überlegungen zur ›Verborgenheit‹ der Metapher führen uns zu der grundsätzlichen Frage, unter welchen Voraussetzungen Metaphern in der philosophischen Sprache Legitimität haben können. Zunächst können Metaphern
 ⇒ *Restbestände* sein, Rudimente auf dem Wege *vom Mythos zum Logos*; als solche indizieren sie die cartesische Vorläufigkeit der jeweiligen geschichtlichen Situation der Philosophie, die sich an der regulativen Idealität des puren Logos zu messen hat. Metaphorologie wäre hier kritische Reflexion, die das Uneigentliche der übertragenen Aussage aufzudecken und zum
 10 Anstoß zu machen hat. Dann aber können Metaphern, zunächst rein hypothetisch, auch *Grundbestände* der philosophischen Sprache sein, ›Übertragungen‹, die sich nicht ins Eigentliche, in die Logizität zurückholen lassen. Wenn sich zeigen
 ⇒ läßt, daß es solche Übertragungen gibt, die man »absolute Metaphern« nennen müßte, dann wäre die Feststellung und Analyse ihrer begrifflich nicht ablösbaren Aussagefunktion ein essen-
 20 tielles Stück der Begriffsgeschichte (in dem so erweiterten Sinne). Aber mehr noch: der Nachweis absoluter Metaphern würde auch jene zuerst genannten rudimentären Metaphern
 ⇒ in einem anderen Lichte erscheinen lassen, indem doch die cartesische Teleologie der Logisierung, in deren Zusammenhang sie eben als ›Restbestände‹ indiziert werden, sich an der Existenz absoluter Übertragungen schon gebrochen hätte. Hier wird die Gleichsetzung übertragener und uneigentlicher
 30 Redeweise fragwürdig; schon Vico hat die Metaphernsprache für ebenso ›eigentlich‹ erklärt wie die gemeinhin für eigentlich gehaltene Sprache², nur ist er insofern in das cartesische Schema zurückgefallen, als er für die Sprache der Phantasie
 ⇒ eine frühe Epoche der Geschichte reserviert. Der Aufweis ab-

35 2. Opere ed. Ferrari², v, 186.

soluter Metaphern müßte uns wohl überhaupt veranlassen, das Verhältnis von Phantasie und Logos neu zu durchdenken, und zwar in dem Sinne, den Bereich der Phantasie nicht nur als
 ⇒ Substrat für Transformationen ins Begriffliche zu nehmen – wobei sozusagen Element für Element aufgearbeitet und um-
 5 gewandelt werden könnte bis zum Aufbrauch des Bildervorrats –, sondern als eine katalysatorische Sphäre, an der sich zwar ständig die Begriffswelt bereichert, aber ohne diesen fundierenden Bestand dabei umzuwandeln und aufzuzehren.

Der mit *Kant* vertraute Leser wird sich in diesem Zusammenhang an § 59 der »Kritik der Urteilskraft« erinnern finden, wo zwar der Ausdruck ›Metapher‹ nicht vorkommt, wohl aber das Verfahren der *Übertragung der Reflexion* unter dem Titel des ›Symbols‹ beschrieben wird. Kant geht hier von seiner grundlegenden Einsicht aus, daß die Realität der Begriffe
 10 nur durch Anschauungen ausgewiesen werden kann. Bei den empirischen Begriffen geschieht dies durch Beispiele, bei den reinen Verstandesbegriffen durch Schemate, bei den Vernunftbegriffen (Ideen), denen keine adäquate Anschauung beschafft werden kann, geschieht es durch Unterlegung einer Vorstel-
 20 lung, die mit dem Gemeinten nur die *Form der Reflexion* gemeinsam hat, nicht aber Inhaltliches. Kant hat Gründe, den *neuern Logikern* den Ausdruck ›Symbol‹ nicht zu überlassen; wir haben sie nicht mehr, bzw. mehr als einen, diesen überlasteten Ausdruck mit Zureden zu verschenken. Die als bloße
 25 *Mittel der Reproduktion* fungierenden thetischen Ausdrücke nennt Kant »Charakterismen«, während seine ›Symbole‹ ziemlich genau den hier weiterhin geübten Gebrauch von ›Metapher‹ decken, wie aus Kants Paradigmen klar hervorgeht, unter denen sich auch Quintilians *pratum ridet* wiederfindet. Unsere ›absolute Metapher‹ findet sich hier als *Übertragung der Reflexion über einen Gegenstand der Anschauung auf einen ganz andern Begriff, dem vielleicht nie eine Anschauung direkt korrespondieren kann*. Die Metapher ist deutlich charakterisiert als Modell in pragmatischer Funktion, an dem eine *Regel*
 30 der *Reflexion* gewonnen werden soll, die sich im Gebrauch der

Vernunftidee anwenden läßt, also ein Prinzip nicht der theoretischen Bestimmung des Gegenstandes . . . , was er an sich, sondern der praktischen, was die Idee von ihm für uns und den zweckmäßigen Gebrauch derselben werden soll. In diesem Verstande ist
 5 alle unsere Erkenntnis von Gott bloß symbolisch (nach kantischer Terminologie), wodurch sowohl Anthropomorphismus als auch Deismus ausgeschlossen werden. Oder, um noch ein Beispiel Kants zu geben, die Mechanismus-Metapher in ihrer Anwendung auf den Staat bedeutet, daß zwischen einem despotischen Staate und einer Handmühle . . . zwar keine Ähnlichkeit
 10 (ist), wohl aber zwischen der Regel, über beide und ihre Kausalität zu reflektieren. Im Anschluß an dieses Beispiel steht der Satz, der zu den hier vorzulegenden Untersuchungen den ersten Anstoß gegeben hat: Dies Geschäft ist bis jetzt noch wenig
 15 auseinander gesetzt worden, so sehr es auch eine tiefere Untersuchung verdient . . .

Die Aufgabe einer metaphorologischen Paradigmatik ist freilich nur die einer Vorarbeit zu jener noch obliegenden ›tieferen Untersuchung‹. Sie sucht Felder abzugrenzen, innerhalb
 20 deren man absolute Metaphern vermuten kann, und Kriterien für deren Feststellung zu erproben. Daß diese Metaphern absolut genannt werden, bedeutet nur, daß sie sich gegenüber dem terminologischen Anspruch als resistent erweisen, nicht in Begrifflichkeit aufgelöst werden können, nicht aber, daß nicht
 25 eine Metapher durch eine andere ersetzt bzw. vertreten oder durch eine genauere korrigiert werden kann. Auch absolute Metaphern haben daher Geschichte. Sie haben Geschichte in einem radikaleren Sinn als Begriffe, denn der historische Wandel einer Metapher bringt die Metakinetik geschichtlicher
 30 Sinnhorizonte und Sichtweisen selbst zum Vorschein, innerhalb deren Begriffe ihre Modifikationen erfahren. Durch dieses Implikationsverhältnis bestimmt sich das Verhältnis der Metaphorologie zur Begriffsgeschichte (im engeren terminologischen Sinne) als ein solches der Dienstbarkeit: die Metaphorologie sucht an die Substruktur des Denkens heranzukommen,
 35 an den Untergrund, die Nährlösung 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.

INTRODUCTION

Let us try for a moment to imagine that modern philosophy had proceeded according to the methodological program set out for it by Descartes, and had arrived at that definitive conclusion that Descartes himself believed to be eminently attainable. This ‘end state’ of philosophy, which historical experience permits us to entertain only as a hypothesis, would be defined according to the criteria set out in the four rules of the Cartesian “Discours de la méthode,” in particular by the clarity and distinctness that the first rule requires of all matters apprehended in judgments. To this ideal of full objectification¹ would correspond the perfection of a terminology designed to capture the presence and precision of the matter at hand in well-defined concepts. In its terminal state, philosophical language would be purely and strictly ‘conceptual’: everything *can* be defined, therefore everything *must* be

1. Descartes defines the characteristics of clarity and distinctness as follows: *Claram voco illam (sc. ideam) quae menti attendenti praesens et aperta est . . .* (*Oeuvres*, ed. Adam-Tannery, VIII, 13) [I call a perception clear when it is present and accessible to an attentive mind . . .]; *Distinctam autem illam, quae, cum clara sit, ab omnibus aliis ita seiuncta est et praecisa, ut nihil plane aliud, quam quod clarum ist, in se contineat* (VIII, 22) [I call a perception distinct if, as well as being clear, it is so sharply separated from all other perceptions that it contains within itself only what is clear; René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, trans. John Cottingham (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 1: 207–8]. The debt to the Stoic doctrine of knowledge and its ideal of cataleptic presentation is unmistakable, although it has yet to be sufficiently clarified.

defined; there is no longer anything logically ‘provisional’, just as there is no longer any *morale provisoire*. From this vantage point, all forms and elements of *figurative* speech, in the broadest sense of the term, prove to have been makeshifts destined to be superseded by logic. Their function was exhausted in their transitional significance; in them, the human mind rushed ahead of its responsible, step-by-step fulfillment; they were an expression of the same *précipitation* regarding which Descartes, likewise in the first rule, states that it ought carefully to be avoided.²

Having arrived at its final conceptual state, however, philosophy would also have to relinquish any justifiable interest in researching the *history* of its concepts. Seen from the ideal of its definitive terminology, the value of a history of concepts can only be a critical and destructive one, a role it ceases to perform upon reaching its goal: that of demolishing the diverse and opaque burden of tradition, summarized by Descartes under the second of his fundamental critical concepts, *prévention* (corresponding to Francis Bacon’s ‘idols’). History is here nothing other than precipitancy (*précipitation*) and anticipation (*prévention*), a failing of that actual presence whose methodical recuperation renders historicity null and void. That the logic of the first rule eviscerates history was first recognized by Giambattista Vico, who set against it the idea of a “logic of fantasy.” Vico proceeded from the assumption that the clarity and distinctness called for by Descartes were reserved solely for the creator in his relationship of insight to his work: *verum ipsum factum*. What remains for us mortals? Not the ‘clarity’ of the given, but solely that of whatever we have made for ourselves: the world of our images and artifacts, our conjectures and projections—in short, the universe of our ‘imagination’, in the new, productive sense of the term unknown to antiquity.

In the context of the task of a “logic of fantasy” there falls also, indeed in an exemplary fashion, a discussion of ‘transferred’ speech or metaphor,³ a subject previously confined to the chapters on figures in handbooks of *rhetoric*. The traditional classification of metaphor among the ornaments of public speech is hardly fortuitous: for antiquity, the *logos* was fundamentally adequate to the totality of what exists. Cosmos and *logos* were correlates. Metaphor is here deemed incapable of enriching the capacity of expressive means; it contributes only to the *effect* of a statement, the ‘punchiness’ with which it gets through to its political and forensic addressees. The perfect congruence of cosmos and *logos* rules out the possibility that figurative language could achieve anything for which common speech (κύριον ὄνομα) could not furnish an equivalent. In principle, the orator and poet can say nothing that could not just as well be presented in a theoretical, conceptual way; only how they say it is specific to them, not what is said. The possibility and potency of persuasive

2. [René Descartes, *Discourse on Method and the Meditations*, trans. F. E. Sutcliffe (Harmondsworth: Penguin, 1968), 41.]

3. [The Greek verb from which the word *metaphor* is derived literally means “to translate,” “to transfer.”]

speech had been one of the elemental experiences of life in the polis—so elemental, in fact, that Plato could present the decisive phase of his mythic cosmogony in the “Timaeus” as the rhetorical act by which Necessity (*Anankē*) was swayed. It is difficult for us today to overestimate the importance of rhetoric, an importance that explains just how crucial it was that philosophy interpret persuasive force as a ‘quality’ of truth itself, and oratory, with all its ‘tools of the trade’, as nothing but the fitting implementation and amplification of that quality. The battles fought over the functional classification of rhetoric, the contestation of the Sophistic claim of autonomy for the technique of persuasion: these were fundamental processes in the ancient history of philosophy that we have barely even begun to investigate. The Platonic subordination of rhetoric, sealed by the church fathers, definitively transformed the objects traditionally assigned to rhetoric into the merely technical armaments of ‘persuasive means’, even if these were now to be found stockpiled in the armory of truth itself. Whether the rhetorical artifice of *translatio* could do anything more than arouse ‘pleasure’ in the truth to be communicated remained undiscussed. Of course, the fact that this question was not asked and could not be asked does not mean that metaphors had not in fact always already yielded such a surplus of expressive achievement. Otherwise the task of a metaphorology would be doomed from the outset; for we will see, curiously enough, that the *reflective* ‘discovery’ of the authentic potency of metaphors devalues the metaphors produced in the light of that discovery as objects of a historical metaphorology. Our analysis must be concerned with detecting the logical ‘perplexity’ for which metaphor steps in, and an aporia of this kind is most conspicuously evident precisely where it is not ‘admitted’ by theory in the first place.

These historical remarks on the ‘concealment’ of metaphor lead us to the fundamental question of the conditions under which metaphors can claim legitimacy in philosophical language. Metaphors can first of all be *leftover elements*, rudiments on the path *from mythos to logos*; as such, they indicate the Cartesian provisionality of the historical situation in which philosophy finds itself at any given time, measured against the regulative ideality of the pure logos. Metaphorology would here be a critical reflection charged with unmasking and counteracting the inauthenticity of figurative speech. But metaphors can also—hypothetically, for the time being—be *foundational elements* of philosophical language, ‘translations’ that resist being converted back into authenticity and logicity. If it could be shown that such translations, which would have to be called ‘absolute metaphors’, exist, then one of the essential tasks of conceptual history (in the thus expanded sense) would be to ascertain and analyze their conceptually irredeemable expressive function. Furthermore, the evidence of absolute metaphors would make the rudimentary metaphors mentioned above appear in a different light, since the Cartesian teleology of logicization in the context of which they were identified as ‘leftover elements’ in the first place would already have foundered on the existence of absolute translations. Here the presumed equivalence of figurative and ‘inauthentic’ speech

proves questionable; Vico had already declared metaphorical language to be no less ‘proper’ than the language commonly held to be such,⁴ only lapsing into the Cartesian schema in reserving the language of fantasy for an earlier historical epoch. Evidence of absolute metaphors would force us to reconsider the relationship between logos and the imagination. The realm of the imagination could no longer be regarded solely as the substrate for transformations into conceptuality—on the assumption that each element could be processed and converted in turn, so to speak, until the supply of images was used up—but as a catalytic sphere from which the universe of concepts continually renews itself, without thereby converting and exhausting this founding reserve.

Readers familiar with Kant will at this point recall §59 of the “Critique of the Power of Judgment,” where the procedure of “the transportation of the reflection” is thematized under the heading “symbol,” even if the expression ‘metaphor’ does not appear in this context. Kant proceeds from his basic insight that the reality of concepts can be secured only through intuitions. With empirical concepts, this occurs through examples; with pure concepts of understanding, through schemata; with concepts of reason (‘ideas’), to which no sensible intuition can ever adequately correspond, it occurs through the provision of a representation that has only the “form of the reflection” in common with the intended referent. Kant has his reasons for not wanting to concede the expression ‘symbol’ to “recent logicians”; we no longer have them, or rather we are only too pleased to be rid of this overfreighted term. Kant gives the name “characterization” to tetic expressions that function as mere “means of reproduction,” whereas his “symbols” correspond fairly exactly to metaphors, as the term will continue to be used here. This is clearly shown in Kant’s paradigms, among which we reencounter Quintilian’s *pratum ridet*.⁵ Our ‘absolute metaphor’ appears here as “the transportation of the reflection on one object of intuition to another, quite different concept, to which perhaps no intuition can ever directly correspond.” Metaphor is clearly characterized as a model invested with a pragmatic function, from which a “rule of the reflection” can be gleaned that may then “be applied” in the use of the idea of reason; it is thus “a principle not of the theoretical determination of what an object is in itself, but the practical determination of what the idea of it ought to be for us and for the purposive use of it.” In this sense, “all our cognition of God is merely symbolic” (in the Kantian terminology), an argument intended to skirt the twin perils of anthropomorphism and deism. Or to take another of Kant’s examples: the metaphor of the machine, when applied to the state, signifies that “between a despotic state and a hand mill there is, of course, no similarity, but there is one between the rule for reflecting on both and their

4. *Opere*, ed. Ferrari², V, 186. [Giambattista Vico, *New Science*, trans. David Marsh (London: Penguin, 1999), 162.]

5. [“The meadow laughs” (*pratum ridet*) is a stock example of metaphor commonly (but erroneously) ascribed to Quintilian, the first-century author of “The Orator’s Education.”]

causality.” Immediately following this example there appears the sentence that provided the initial stimulus for the present study: “This business has as yet been little discussed, much as it deserves a deeper investigation . . .”⁶

To be sure, the task of a metaphorological *paradigmatics* can only be to lay the groundwork for that ‘deeper investigation’. It endeavors to stake out the terrain within which absolute metaphors may be supposed to lie, and to test criteria by which they may be ascertained. That these metaphors are called ‘absolute’ means only that they prove resistant to terminological claims and cannot be dissolved into conceptuality, not that one metaphor could not be replaced or represented by another, or corrected through a more precise one. Even absolute metaphors therefore have a *history*. They have a history in a more radical sense than concepts, for the historical transformation of a metaphor brings to light the metakinetcs of the historical horizons of meaning and ways of seeing within which concepts undergo their modifications. Through this implicative connection, the relationship of metaphorology to the history of concepts (in the narrower, terminological sense) is defined as an ancillary one: metaphorology seeks to burrow down to the substructure of thought, the underground, the nutrient solution of systematic crystallizations; but it also aims to show with what ‘courage’ the mind preempts itself in its images, and how its history is projected in the courage of its conjectures.

6. Übertragung der Reflexion über einen Gegenstand der Anschauung auf einen ganz andern Begriff, dem vielleicht nie eine Anschauung direkt korrespondieren kann . . . Regel der Reflexion . . . ein Prinzip nicht der theoretischen Bestimmung des Gegenstandes . . . , was er an sich, sondern der praktischen, was die Idee von ihm für uns und den zweckmäßigen Gebrauch derselben werden soll . . . alle Erkenntnis von Gott bloß symbolisch . . . zwischen einem despotischen Staate und einer Handmühle . . . zwar keine Ähnlichkeit (ist), wohl aber zwischen der Regel, über beide und ihre Kausalität zu reflektieren . . . Dies Geschäft ist bis jetzt noch wenig auseinander gesetzt worden, so sehr es auch eine tiefere Untersuchung verdient . . . [Immanuel Kant, *Critique of the Power of Judgment*, trans. Paul Guyer and Eric Matthews (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 225–27.]

Paradigma, grammatisch

Thomas S. Kuhn hat in seinem vieldiskutierten Buch über die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen den Begriff des *Paradigma* in die Theorie der Wissenschaftsgeschichte eingeführt.¹ Er selbst gibt im Vorwort an, wie er zu der Verwendung dieses Ausdrucks gekommen ist. Als Naturwissenschaftler verbrachte er das Jahr 1958/59 in einer überwiegend aus Sozialwissenschaftlern zusammengesetzten Gruppe am »Center for Advanced Studies in the Behavioral Sciences« in Stanford. Für den Naturwissenschaftler war überraschend, in welchem Maße innerhalb der Sozialwissenschaften Meinungsverschiedenheiten über wissenschaftliche Methoden und Probleme bestehen und ausgetragen werden. Kuhn begnügte sich nun nicht mit der Annahme, daß in den exakten Naturwissenschaften größere Sicherheit und Solidität in den fundamentalen Fragen gegeben sei, sondern kam zu der Vermutung, daß hier andere historische und soziale Strukturen der theoretischen Praxis die Verfestigung bestimmter Voraussetzungen zur Ausschaltung von Kontroversen begünstigt hätten. Kuhn schreibt: *Der Versuch, die Ursachen jener Differenz zu enthüllen, führte mich dazu, die Rolle dessen in der wissenschaftlichen Forschung zu erkennen, was ich seitdem »Paradigmata« (paradigms) nenne. Von diesen glaube ich, daß sie allgemein anerkannte wissenschaftliche Leistungen sind, die für eine gewisse Zeit einer Gemeinschaft von Fachleuten Modelle und Lösungen liefern.*² Gerade die Geltung des Paradigmas ist es dann, die an einem bestimmten Punkt der theoretischen Entwicklung durch die Verfeinerung und Präzisierung von Verfahren zur Feststellung von Anomalien und damit zur Störung der innerhalb des Paradigmas geweckten und bestehenden Erwartungen führt und schließlich das Paradigma in eine Krise hineintreibt. Der Begriff des Paradigmas stellt also in gewisser Hinsicht ein Moment der Diskontinuität im Schema der Wissenschaftsgeschichte dar. Die *violations of expectations* sind eben nur dann möglich und folgenreich, wenn ein konsolidierter Bestand gefährdet werden kann. Das Paradigma ist ein latenter Komplex von Prämissen, die als Implikationen der wissenschaftlichen Praxis

1 Vgl. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1962, dt.: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt a. M. 1967.

2 Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, S. 11.

gar nicht ausdrücklich formuliert werden müssen, sondern in die Methoden und Fragestellungen bereits eingegangen sind. *Wissenschaftler arbeiten nach Modellen, die sie sich durch ihre Ausbildung und die spätere Beeinflussung durch die Literatur angeeignet haben, oft ohne genau zu wissen oder auch wissen zu müssen, welche Eigenschaften diesen Modellen den Status von Gemeinschafts-Paradigmata gegeben haben.*³ Der wissenschaftliche Fortschritt ist daher kein als additiv zu begreifender Prozeß; die in ihm auftretende Spontaneität hat vielmehr den Charakter einer *technique for producing surprises*.

Man liest diesen Text, ohne in dem Ausdruck ›Paradigma‹ etwas anderes als die Bedeutung ›Beispiel‹ wahrzunehmen. Nun ist aber aufschlußreich, daß schon *Georg Christoph Lichtenberg* den Ausdruck ›Paradigma‹ bezogen auf die Wissenschaftsgeschichte als Metapher verwendet hat. Im letzten Band der Göttinger Ausgabe der Schriften Lichtenbergs von 1800 bis 1806 ist unter den als *Nachlaßfragmente* betitelten Texten folgendes zu lesen: *Ich glaube unter allen heuristischen Hebezeugen ist keins fruchtbarer als das, was ich paradigmata genannt habe [...]*.⁴ Lichtenberg schreibt weiter, er glaube, daß man durch ein aus der Physik gewähltes Paradigma auf kantische Philosophie hätte kommen können. Der Text verrät nicht, wie Lichtenberg auf den Ausdruck Paradigma in diesem Zusammenhang verfallen ist. Darüber geben die Erinnerungen von *Gottlieb Gamauf* zu den Vorlesungen Lichtenbergs Aufschluß. Hier findet sich der folgende, durchaus authentisch klingende Lichtenberg-Text: *Das schönste Beispiel von dem großen Nutzen der Hypothesen gibt die Astronomie. Nun ist das kopernikanische System fast ganz außer allen Zweifel gesetzt. Es ist gleichsam das Paradigma, nach welchem man alle übrigen Entdeckungen deklinieren sollte. Hier ist der menschliche Verstand am weitesten und tiefsten eingedrungen.*⁵

In diesem Text ist der Ausdruck ›Paradigma‹, schon durch die Kennzeichnung mit einem ›gleichsam‹, ganz klar metaphorisch gebraucht. Die Funktion der astronomischen Theorie vom Range der

3 Ebd., S. 71.

4 Georg Christoph Lichtenberg, *Vermischte Schriften*, hrsg. von Ludwig Lichtenberg und Friedrich Kries, Bd. 9, Göttingen 1806, S. 152 f.

5 Gottlieb Gamauf, *Erinnerungen aus Lichtenbergs Vorlesungen*, Bd. 1, Wien/Triest 1808, S. 36 [zu §§ 8/9 der »Anfangsgründe der Naturlehre« (1772) von Johann Chr. Polyk. Erxleben, überschrieben »Hypothesen«].

kopernikanischen ist die eines Schulbeispiels in der Grammatik, an dem der Schüler die Deklination aller übrigen Substantive desselben Stammtypus erlernt. In welchem Sinne das kopernikanische System ein solches Paradigma ist, nach dem andere Entdeckungen »dekliniert« werden können, hat Lichtenberg selbst immer wieder vorgeführt. Er hat schließlich am Ende seines Lebens aus dieser Affinität zu dem astronomischen Paradigma heraus noch die schönste Biographie des *Kopernikus* geschrieben, die wir in deutscher Sprache besitzen.

Ich gebe nun noch ein für diesen Zusammenhang sehr signifikantes Beispiel, das sich in Lichtenbergs »Geologisch-meteorologischen Phantasien« findet und in dem Lichtenberg den Ausdruck »Paradigma« in dem prägnanten metaphorischen Sinn des grammatischen Schulbeispiels verwendet. An dieser Stelle spricht Lichtenberg von dem Problem möglicher periodischer Schwankungen der Sonnenstrahlung und der Abhängigkeit von Klimaveränderungen von diesen. Der Göttinger Astronom *Mayer* hatte Vorschläge zur Aufstellung von Strahlungsmeßgeräten auf Gebirgen im Anschluß an *Herschel* gemacht. In dem von ihm herausgegebenen »Göttingischen Taschenbuch« schreibt Lichtenberg dazu: *Es freut den Herausgeber dieser Blätter unendlich, auch hier wiederum zu sehen, was astronomischer Geist, fast möchte man sagen, astronomisches Gefühl bei Anordnung von Untersuchungs-Planen in der Naturlehre vermag. Es wird nicht eher, wie er schon oft gesagt hat, um alle Teile der Naturlehre gut zu stehen anfangen, bis man das Verfahren der Astronomen bei Erweiterung ihrer Wissenschaft als das Paradigma ansieht, in allen übrigen Teilen der Naturlehre danach zu deklinieren, und eine Geschichte der Astronomie in nuce als eine Haustafel in den physischen und chemischen Laboratoriis anzunehmen. Zumal wäre es vielleicht jetzt den eifrigen Antiphlogistikern zu raten, die Geschichte der Erfindung des wahren Weltsystems zu Herzen zu nehmen. Lavoisier ist unstreitig der Kopernikus der Chemie geworden.*⁶ Lichtenberg sieht den Zustand in den Wissenschaften seiner Zeit gern als vorkopernikanisch an. Dazu gehört die Verwirrung, die aus der Hypertrophie von Hilfskonstruktionen und neuentdeckten Materien entstanden war. Das gilt vor allem und immer wieder für die Chemie, in der für Lichtenberg viel zu viele neue Erden entdeckt worden waren. Das zeigt ihm an, daß in dieser

6 Lichtenberg, Vermischte Schriften, Bd. 7, 1804, S. 203 f.

Wissenschaft ein radikaler vereinfachender Zugriff nach dem Paradigma der astronomischen Reform fällig geworden ist. In einer Notiz aus dem Nachlaß schreibt Lichtenberg: *Ich kann eben nicht sagen, daß mir diese Entdeckungen von neuen Erden sehr gefallen. Diese Aufhäufungen von neuen Körpern erinnern mich an die Epicykloiden in der Astronomie. Was wollten jene Astronomen mit ihren Epicykloiden gemacht haben, wenn sie die Aberration der Fixsterne gekannt hätten? Viel geometrischer Scharfsinn hätte können gezeigt werden, wie z. B. Kopernikus bei seinen Irrtümern. Aber was ist das? Was ich eigentlich hier sagen wollte, ist: Wenn die Chemie nicht bald einen Kepler erhält, so wird sie von der Menge der Epicykloiden erdrückt werden; kein Mensch wird sie mehr studieren, und die Trägheit wird sie am Ende zu simplifizieren wissen, was der tätige Verstand besser könnte. Es muß und muß einen Standpunkt geben, aus welchem angesehen alles einfacher aussieht. Sobald man vermeintliche Irregularität in den Blättern des Baums für wichtig genug hält, sie in der Geschichte des Baums als große Ereignisse anzumerken, so ist an Ergründung der Natur des Baums gar nicht mehr zu denken.*⁷

Dem wissenschaftlichen Paradigma vom Typus des kopernikanischen geht voraus das Paradigma, das die Sprache für alles Denken liefert. Von diesem Gedanken ist Lichtenberg beherrscht, und er hat gesagt, daß unsere ganze Philosophie Berichtigung des Sprachgebrauchs und damit Berichtigung der allgemeinsten immer schon vorhandenen Philosophie sei. Das wird wiederum in eine grammatischen Metapher ausgesprochen: *Unsere falsche Philosophie ist der ganzen Sprache einverleibt; wir können sozusagen nicht rasonnieren, ohne falsch zu rasonnieren. Man bedenkt nicht, daß Sprechen, ohne Rücksicht von was, eine Philosophie ist ... Allein die gemeine Philosophie hat den Vorteil, daß sie im Besitz der Deklinationen und Konjugationen ist. Es wird also immer von uns wahre Philosophie mit der Sprache der falschen gelehrt. Wörter erklären hilft nichts; denn mit Wörtererklärungen ändere ich ja die Pronomina und ihre Deklination noch nicht.*⁸

Bedenkt man, wie häufig in dem metaphorischen Komplex ›Buch der Natur‹ die Metaphorik der Wörter, Silben und Buchstaben und die der offenen und chiffrierten Semantik ist, so fällt von Lichtenbergs Metaphorik her – also am Ende dieser Tradition – erst

⁷ Ebd., Bd. 9, 1806, S. 187f.

⁸ Ebd., Bd. 2, 1801, S. 56f.

auf, daß es für jenes ›Buch der Natur‹ keine Metapher der Syntax und Formenlehre gegeben hatte. Die Wahrnehmung dessen, was es nicht gibt, ist die schwerste.

sources of Aristotle and the ancients rather than from the cisterns of the Scholastics].³⁸

The second reference is as historically lighthearted as it is now apt to evoke wistfulness. Christian August Vulpius, Goethe's brother-in-law, published a *Glossary for the Eighteenth Century* in 1788, in the alphabetical order of which only this short formula is to be found under the rubric of "university": "the most pleasant place to suffer thirst at the source."³⁹

Paradigm, Grammatically

In his widely discussed book on *The Structure of Scientific Revolutions*, Thomas S. Kuhn introduced the concept of *paradigm* into the theory of the history of science.⁴⁰ In the preface, he states how he came to use this concept. He spent the year 1958/59 as a natural scientist at the "Center for Advanced Studies in the Behavioral Sciences" at Stanford, in a research group that largely consisted of social scientists. To the natural scientist, it was surprising how many different opinions on the social sciences' methods and problems existed and how extensively they were debated. Kuhn then did not content himself with assuming that the exact sciences enjoyed greater security and solidity with regard to fundamental questions, but arrived at the assumption that other historical and social structures of scientific practice had favored the solidification of specific premises to eliminate controversies. Kuhn writes: "Achievements that share these two characteristics I shall henceforth refer to as 'paradigms,' a term that relates closely to 'normal science.' By choosing it, I mean to suggest that some accepted examples of actual scientific practice . . . provide models from which spring particular coherent

38. Gottfried Wilhelm Leibniz, "Preface to an Edition of Nizolius," in *Philosophical Papers and Letters* (Dordrecht: Springer, 1989), 124; translation slightly altered.

39. Christian August Vulpius, *Glossarium für das achtzehnte Jahrhundert* (Hannover: Wehrhahn, 2003), 107.

40. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1962).

traditions of scientific research.”⁴¹ It is, then, the very validity of the paradigm that finally leads it into a crisis, namely, when at a certain point of theoretical development the refinement and precision of procedures to determine anomalies leads to the expectations that are active and persistent in the paradigm being disturbed. In a certain way, the concept of the paradigm thus represents a moment of discontinuity within the schema of the history of science. “Violations of expectations” are possible and consequential only when a consolidated stock may be endangered. The paradigm is a latent complex of premises which, as implications of scientific practice, need not even be expressly formulated but already have entered into the methods and into the framing of problems. “Scientists work from models acquired through education and through subsequent exposure to the literature often without quite knowing or needing to know what characteristics have given these models the status of community paradigms.”⁴² Scientific progress must thus not be conceived of as an additive process; rather, the spontaneity that occurs in it resembles a “technique for producing surprises.”⁴³

One reads this text without perceiving the term “paradigm” to mean anything other than “example.” However, it is telling that already Georg Christoph Lichtenberg used the expression “paradigm” as a metaphor with reference to the history of science. In the last volume of the Göttingen edition of Lichtenberg’s writings from 1800 to 1806, the following may be found among the texts entitled “Unpublished Fragments”: “I believe that among all our heuristic pulleys none is more effective than what I have called ‘paradigmata.’”⁴⁴ Lichtenberg continues that he believes that “by means of a paradigma chosen from physics . . . one could have discovered Kantian philosophy.”⁴⁵ The text does not reveal what might have prompted Lichtenberg to use the term paradigm in this context. On this, Gottlieb Gamauf’s recollections of Lichtenberg’s lectures offer

41. Kuhn, *Structure of Scientific Revolutions*, 10.

42. Kuhn, 46.

43. Kuhn, 52.

44. Georg Christoph Lichtenberg, *Philosophical Writings*, trans. Steven Tester (Albany: State University of New York Press, 2012), 160.

45. Lichtenberg, *Philosophical Writings*, 160.

some insight. Here we find the following text by Lichtenberg, which sounds quite authentic: “The finest example of the great usefulness of hypotheses is given by astronomy. Now the Copernican system is almost completely beyond any doubt. It is, as it were, the paradigm according to which all other discoveries are supposed to be declined [*dekliniert*]. Here human understanding has penetrated the furthest and deepest.”⁴⁶

The expression “paradigm” is used metaphorically in this text, as the phrase “as it were” makes amply clear. The function of astronomical theory of Copernican rank is that of an example from a grammar textbook, by means of which students learn the declension of all other nouns of the same stem type. Lichtenberg himself demonstrated again and again in what sense the Copernican system is such a paradigm by which other discoveries can be “declined.” Out of his affinity for this astronomical paradigm, Lichtenberg finally also composed the most beautiful biography of Copernicus that exists in German.⁴⁷

Another significant example in this context that I would like to adduce can be found in Lichtenberg’s *Geological-Metereological Fantasies* in which he uses the expression “paradigm” in the distinct metaphorical meaning of the textbook example. In this passage, Lichtenberg discusses the problems of the possibility of periodical fluctuations of solar radiation and how climate variations might depend on them. The Göttingen astronomer Mayer had made proposals for setting up radiation meters on mountains, as suggested by William Herschel’s work. On that topic, Lichtenberg writes the following in the *Göttingisches Taschenbuch*, of which he is also the editor:

The editor of these pages is boundlessly delighted to see here once more what the astronomical mind or, it is tempting to say, astronomical sen-

46. Gottlieb Gamauf, “Erinnerungen aus Lichtenbergs Vorlesungen,” in Georg Christoph Lichtenberg, *Vorlesungen zur Naturlehre* (Göttingen: Wallstein, 2008), 2:27.

47. [Georg Christoph Lichtenberg, “Nicolaus Copernicus,” in Lichtenberg, *Schriften und Briefe*, ed. Wolfgang Promies (Frankfurt am Main: Zweitausendeins, 1994), 3:138–188.]

sitivity is capable of when it comes to arranging research plans in the sciences. As he has said repeatedly, not all parts of the sciences will do well until the procedure used by astronomers to extend their science is recognized as the paradigm to decline all other parts of sciences accordingly and the history of astronomy in a nutshell is nailed as a chart to walls of the physical and chemical laboratories. Now might also be the time to advise the eager antiphilologists to take to heart the history of the invention of the true world system. Lavoisier has undoubtedly become the Copernicus of chemistry.⁴⁸

Lichtenberg likes to think of the state of the sciences of his time as pre-Copernican. Part of the reason for this is the confusion that had resulted from the hypertrophy of auxiliary constructions and newly discovered elements. Foremost and repeatedly this applies to chemistry, where in Lichtenberg's view far too many "new earths" had been discovered. This indicated to him that a radically simplified approach based on the paradigm of astronomical reform was due in this science. In a note published posthumously, Lichtenberg writes:

I truly cannot say that I like those discoveries of new earths. These accumulations of new bodies remind me of the epicycles in astronomy. What would those astronomers have done with their epicycles if they had known the aberration of the fixed stars? Much geometrical acuity could have been demonstrated, like Copernicus did, for example, in his errors. But what is that? What I actually meant to say is: If chemistry does not soon receive its Kepler, it will be crushed by the number of epicycles; nobody will study it anymore, and languor will at the end know how to simplify it, which an active intellect could have done better. There need and must be a point of view from which everything looks simpler. As soon as one deems a perceived irregularity in the leaves of a tree to be significant enough to remark on it as a great event in the history of the tree, it is no longer possible to think about discovering the nature of the tree.⁴⁹

48. Georg Christoph Lichtenberg, "Geologisch-Meteorologische Phantasien," in *Vermischte Schriften, nach dessen Tode gesammelt und herausgegeben von Ludwig Christian Lichtenberg und Friedrich Kries* (Göttingen: Dieterich, 1804), 7:203–204.

49. Georg Christoph Lichtenberg, "Sudelbücher," in *Schriften und Briefe*, 2:533–534.

The scientific paradigm of the Copernican type is preceded by the paradigm that language provides for all thought. Lichtenberg is captivated by this idea, and he did say that the whole of our philosophy is the correction of our use of language and thus also the correction of the most common, always already existing philosophy. This, in turn, is expressed in a grammatical metaphor: “Our false philosophy is incorporated into language in its entirety; we cannot reason, so to speak, without reasoning falsely. One fails to consider that any speech, regardless of its topic, is a philosophy. . . . But only this common philosophy has the advantage of possessing declensions and conjugations. Thus, true philosophy is always taught in the language of false philosophy. Explaining words does not help, for in such explanations we do not yet alter the pronouns and their declensions.”⁵⁰

If one considers how frequently the metaphors of words, syllables, and letters, and that of an open and enciphered semantics occur in the metaphoric complex of the “book of nature,” then only Lichtenberg’s metaphors helps us to see—from the vantage point of the end of that tradition—that no metaphors of syntax and morphology had existed for this “book of nature.” The perception of that which does not exist is the most difficult.

Critical Masses

It is no rarity to observe that metaphors are “taken at their word.” In the process, the metaphor is seized from the limited intention of its author, made independent, and extended in a direction that often changes the clarification into an explanation. The metaphor of the wax tablet, which was intended to illustrate specific epistemological expressions, for Diderot becomes an explanation of the function of memory. For some of his students, the energetic metaphors of Freud’s psychoanalysis take on the form of hypostatization, most clearly in Wilhelm Reich’s “Orgon” mysticism. The traditional theater metaphors of “life” and “world” have gradually led to “real-

50. Lichtenberg, *Philosophical Writings*, 100–101.

Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit

A metaphoris autem
abstinendum philosopho.
Berkeley, *De motu* 3

Als Erich Rothacker 1960 die »Paradigmen zu einer Metaphorologie« in sein »Archiv für Begriffsgeschichte« aufnahm, dachte er wie der Verfasser an eine subsidiäre Methodik für die gerade ausholende Begriffsgeschichte. Seither hat sich an der Funktion der Metaphorologie nichts, an ihrer Referenz einiges geändert; vor allem dadurch, daß Metaphorik nur als ein schmaler Spezialfall von Unbegrifflichkeit zu nehmen ist.

Nicht mehr vorzugsweise als Leitsphäre abtastender theoretischer Konzeptionen, als Vorfeld der Begriffsbildung, als Behelf in der noch nicht konsolidierten Situation von Fachsprachen wird die Metaphorik gesehen, sondern als eine authentische Leistungsart der Erfassung von Zusammenhängen, die nicht auf den engen Kern der »absoluten Metapher« einzugrenzen ist. Auch diese war ja zunächst nur definiert durch ihre Indisposition zum »Ersatz durch Sachprädikate« auf derselben Sprachebene. Man könnte sagen, die Blickrichtung habe sich umgekehrt: sie ist nicht mehr vor allem auf die Konstitution von Begrifflichkeit bezogen, sondern auch auf die rückwärtigen Verbindungen zur Lebenswelt als dem ständigen – obwohl nicht ständig präsent zu haltenden – Motivierungsrückhalt aller Theorie. Wenn wir schon einsehen müssen, daß wir nicht *die* Wahrheit von der Wissenschaft erwarten dürfen, so wollen wir doch wenigstens wissen, weshalb wir wissen wollten, was zu wissen nun mit Enttäuschung verbunden ist. Metaphern sind in diesem Sinne Leitfossilien einer archaischen Schicht des Prozesses der theoretischen Neugierde, die nicht deshalb anachronistisch sein muß, weil es zu der Fülle ihrer Stimulationen und Wahrheitserwartungen keinen Rückweg gibt.

Das Rätsel der Metapher kann nicht allein aus der Verlegenheit um den Begriff verstanden werden. Rätselhaft nämlich ist, weshalb Metaphern überhaupt »ertragen« werden. Daß sie in der Rhetorik als »Schmuck der Rede« auftreten, mag an ihrer Gewähltheit be-

greiflich werden; daß sie aber auch in gegenständlichen Kontexten hingenommen werden, ist nicht selbstverständlich. Denn in jedem solchen Kontext ist die Metapher zunächst eine Störung. Betrachtet man das Bewußtsein, sofern es von Texten ›affiziert‹ wird, mit der Phänomenologie als eine intentionale Leistungsstruktur, so gefährdet jede Metapher deren ›Normalstimmigkeit‹.

In den funktionalen Übergang von bloßer Vermeinung zu anschaulicher Erfüllung setzt sie ein heterogenes Element, das in einen anderen als den aktuellen Zusammenhang verweist. Nun ist das diskursive, also nicht nur punktuelle, Bewußtsein ohnehin vielleicht die ›Reparatur‹ einer Störung, die Überwindung einer Dysfunktion des organisch so bewährten Reiz-Reaktion-Systems. Dabei hätte erst die synthetische Verarbeitung von Reizmannigfaltigkeiten zu ›Gegenständen‹ – als nicht nur durch Zeichen, sondern durch Eigenschaften bestimmbar Komplexen – sachgemäßes Verhalten ermöglicht. Seine Unstimmigkeiten auszubessern, immer wieder zur Einstimmigkeit der Daten als solchen *einer* Erfahrung zurückzufinden, bleibt die konstitutive Leistung des Bewußtseins, die es dessen versichert, der Wirklichkeit und nicht Illusionen zu folgen.

Die Metapher aber ist zunächst, um mit Husserl zu sprechen, ›Widerstimmigkeit‹. Diese wäre tödlich für das seiner Identitäts-sorge anheimgegebene Bewußtsein; es muß das ständig erfolgreiche Selbstrestitutionsorgan sein. Es folgt, auch und gerade gegenüber der Metapher, der von Husserl formulierten Regel: *Anomalität als Bruch der ursprünglich stimmenden Erscheinungseinheit wird in eine höhere Normalität einbezogen*. Das zunächst destruktive Element *wird* überhaupt erst unter dem Druck des Reparaturzwangs der gefährdeten Konsistenz zur Metapher. Es wird der Intentionalität durch einen Kunstgriff des Umverstehens integriert. Die Erklärung des exotischen Fremdkörpers zur ›bloßen Metapher‹ ist ein Akt der Selbstbehauptung: die Störung wird als Hilfe qualifiziert. In der Erfahrung entspricht dem die Notwendigkeit, auch den überraschendsten Auftritt an der Grenze zum vermeintlichen ›Wunder‹ noch als dem kausalen Gesamtsystem angehörig einzugliedern.

Um Quintilians viel strapaziertem Beispiel zu folgen, ist es ein Unfall des glatten Ablaufs der Information, wenn die auf eine Wiese angesetzte Intention überraschend und außerhalb des Spielraums typischer Erwartung zum Prädikat überspringt, diese Wiese

PROSPECT FOR A THEORY OF NONCONCEPTUALITY

(1979)

A metaphoris autem abstinendum philosopho.

[But the philosopher should abstain from metaphor.]¹

—GEORGE BERKELEY, *DE MOTU*

When Erich Rothacker included my “Paradigms for a Metaphorology” in his *Archive for Conceptual History* [*Archiv für Begriffsgeschichte*],² he had in mind—as did I—a subsidiary methodology for conceptual

Originally published as “Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit,” *Schiffbruch mit Zuschauer* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979), 75–93; from Hans Blumenberg, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, ed. Anselm Haverkamp (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001), 193–209.

1. [George Berkeley, “De Motu,” in *De Motu and The Analyst*, ed. Douglas M. Jesseph (Dordrecht: Springer, 1992), 74.]

2. [Hans Blumenberg, *Paradigms for a Metaphorology*, trans. Robert Savage (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2010). The German original, “Paradigmen

history, an enterprise that at the time had only just started its work. Since then, nothing has changed in the function of metaphorology, but much about its reference—especially as metaphors are now understood as merely a narrow special case of nonconceptuality.

Metaphors is no longer primarily regarded as the guiding sphere for tentative theoretical conceptions, as the preliminary stage of concept formation, or as a makeshift for situations in which technical languages are not yet consolidated. Instead, it is now conceived of as an authentic way of grasping connections, which cannot be limited to the narrow core of the “absolute metaphor.” The absolute metaphor was initially only defined through its indisposition toward being “replaced by literal predicates [*Sachprädikate*]” on the same linguistic level. Another way of putting it would be to say that the line of sight has been reversed: it is no longer directed primarily toward the constitution of conceptuality but also looks back at the connections with the life-world as the constant motivational support of all theory—even if this support cannot be kept in consciousness at all times. If we have to acknowledge that we cannot expect *the* truth from science, we would at least like to know why we wanted to know what knowing is now a matter of disappointment. Metaphors are, in this sense, index fossils for an archaic stratum of the process of theoretical curiosity, a curiosity that does not need to be anachronistic simply because there is no way back to its wealth of stimulation and expectations of truth.

The riddle of metaphor cannot be understood simply from the perplexities surrounding concepts. For what is enigmatic is the question of why metaphors are “tolerated” at all. That they appear in rhetoric as “ornaments of speech” may be attributed to their choiceness; that they are tolerated in objectual [*gegenständlich*] contexts, however, cannot be taken for granted. For in any such context, metaphor is first and foremost a disturbance. If we consider consciousness as it is “affected” by texts—as a structure in which in-

zu einer Metaphorologie,” appeared first as a special issue of the *Archiv für Begriffsgeschichte* 6 (1960): 7–142.]

tentionality is achieved, as phenomenology has it—then any metaphor endangers its “normal harmony.”³

In the functional transition from mere intending to fulfilled intuition, metaphor constitutes a heterogeneous element and it refers to a context that is different from the one at hand. Now, discursive (that is, not only temporally isolated) consciousness is perhaps nothing but the “repair” of a disturbance, the overcoming of a dysfunction in the stimulus-response system that has proved so successful organically. In this way, only the synthetic processing of stimulus manifolds into “objects”—as complexes that can be determined not only through signs but through properties—has made object-related behavior possible. To offset its own disharmonies, to find a way back to the harmony of data as those of *one* experience remains the constitutive achievement of consciousness, by which it reassures itself that it is following reality, not illusions.

Metaphor, however, is at first a “conflict in harmony” [*Widerstimmigkeit*], to use Husserl’s term.⁴ This would be fatal for consciousness, which is left to care for its own identity; it has to be the constantly successful organ of self-restitution. From that follows, also and especially for metaphor, the rule that Husserl articulated: “Anomaly, as a break in the originally harmonious unity of appearance, is integrated into a higher normality.”⁵ The element that is initially destructive only *becomes* metaphor under the duress of having to repair the imperiled consistency. Metaphor is integrated into intentionality through the device of reinterpretation. To declare the exotic foreign body a “mere metaphor” is an act of self-assertion: the disturbance is qualified as an aid. In experience, this corresponds to the necessity to incorporate even the most surprising appearance bordering on a supposed “miracle” into the total causal system.

3. [Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (The Hague: Nijhoff, 1976), 464. This addendum is not part of the English translation of Husserl.]

4. [Edmund Husserl, *Formale und transzendenzale Logik* (The Hague: Nijhoff, 1974), 510. This addendum is not part of the English translation.]

5. [Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass*, vol. 3 (The Hague: Nijhoff, 1973), 438.]

kommt aus ohne Mythen und Bilder; gerade der Namenspatron des Akademierpreises, Sigmund Freud, ist dafür ein von Blumenberg umfassend interpretierter Kronzeuge. Und dies betrifft erst recht die Philosophie und ihre Prosa: jede ist mythenpflichtig, jede metaphernpflichtig. Wie beim Grog gilt: Wasser darf, Zucker soll, Rum muß sein, so gilt bei der Philosophie: Formalisierung darf, Terminologie soll, Metaphorik muß sein; sonst nämlich lohnt es nicht: dort nicht das Trinken und hier nicht das Philosophieren.

Von den zahlreichen besonderen Kennzeichen der wissenschaftlichen Prosa Hans Blumenbergs, seiner Philosophie, dieses beträchtlichen Stücks von ihm selber, waren das nur vier. Aber mein fangschüchterner Quasisteckbrief muß – diesseits aller mythischen Umständlichkeit – kurz und jetzt zu Ende sein.

Indes: wo bleibt jenes Maß an ausdrücklichem Lob, das erforderlich ist, um ihn zu einer Laudatio im Wortsinn zu machen? Ich meine: es bliebe untererfüllt durch eine noch so lobende persönliche Schätzungserklärung von mir an Hans Blumenberg; denn im übrigen auch: daß ich ihn schätze, was geht's ihn an. Das eigentliche, das zureichendere Lob, das diese Laudatio enthält, steckt vielmehr in ihrem Anlaß: also in der Tatsache, daß die Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung zu Darmstadt mit der Verleihung des Sigmund-Freud-Preises für wissenschaftliche Prosa 1980 Hans Blumenberg ehrt in der soliden Gewißheit, sich dadurch selber zu ehren.

HANS BLUMENBERG

Nachdenklichkeit

Alles Leben strebt danach, seine Antworten auf die Fragen, die sich ihm stellen, unverweilt und unbedenklich zu geben. Zwar ist das Schema von Reiz und Reaktion eine zu große Vereinfachung der Sachverhalte, aber doch das heimliche Ideal für die Funktionstüchtigkeit organischen Verhaltens.

Der Mensch allein leistet sich die entgegengesetzte Tendenz. Er ist das Wesen, das zögert. Dies wäre ein Versäumnis, wie es das Leben nicht verzeiht, wenn der Nachteil nicht durch einen großen Aufwand an Leistungen ausgeglichen würde, dessen Resultat wir Erfahrung nennen. Daß wir nicht nur Signale, sondern Dinge wahrnehmen, beruht darauf, daß wir abzuwarten gelernt haben, was sich jeweils *noch* zeigt. Die riskante Unentschiedenheit vor der Alternative: *Flucht oder Angriff* mag der erste, in keiner Ausgrabung jemals nachweisbare Schritt zur Kultur als einem Verzicht auf die raschen Lösungen, die kürzesten Wege gewesen sein.

An der Norm glatter Funktion gemessen, kann man das Zögern durchaus als Folge einer Störung verstehen: Ein Wechsel des Biotops oder eine Veränderung von Flora und Fauna durch Klimaschwankung könnte die Eindeutigkeit und Vertrautheit von Umweltdaten für Verhalten getrübt, verformt, entstellt haben. Die erkenntnistheoretisch berühmte Synthese einer Mannigfaltigkeit von Empfindungen wäre dann aus dem Mangel an Deutlichkeit, aus der Entfremdung der Umwelt hervorgegangen.

Im Zögern steckt keine Funktionslust, aber im erzwungenen Aufschub der Aktion könnte Lust am Zögern gefunden worden sein. Jedes neu gewonnene Stück Geborgenheit hätte erlaubt, den Spielraum für solchen Lustgewinn zu erweitern. Das Leben verlangt Zweckmäßigkeit, doch seinen Günstlingen gewährt es das Erlebnis der Zweckfreiheit. Daraus wächst jede Kultur. Noch in ihren primitivsten Äußerungen, dem Schmuck, dem Ornament auf Nutzgerät, ist der Gestus des Gewinns von Zweckfreiheit, von suspendierter Ökonomie, enthalten. Aus dem Zögern als momentaner Ratlosigkeit, als bloßer Ausnutzung eines Aufschubs,

kann Zuständigkeit werden, die einen anderen Lebenswert als den der Abwägung von Optionen hat.

Für diesen Lebenswert erscheinen die sprachlichen Äquivalente weithin als abgenutzt. Etwa jene Beschaulichkeit des Alters, von der man einmal sprach und in der es nicht darauf ankommen sollte, etwas zu beschauen, um mit ihm fertig zu werden. Auch Nachdenklichkeit genießt nicht das Wohlwollen der Zeitgenossen, die Entscheidungsfreudigkeit zumindest verlangen. Nachdenklichkeit gilt als unziemlich müßiger Zeitverbrauch. Denken und Denken über Denken mag eine Fachkompetenz verleihen; Nachdenklichkeit wird von keiner Profession oder Disziplin als ihr Teil beansprucht.

Unser Bild vom Denken ist, daß es die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten herstellt, zwischen einem Problem und seiner Lösung, zwischen einem Bedürfnis und seiner Befriedigung, zwischen den Interessen und ihrem Konsens – entlang an dem diskursiven Seil, an dem schon kritische Kinder zu raschen Folgerungen und Emanzipationen kommen sollen.

Der Nachdenkliche genießt allenfalls Nachsicht. Resultate werden von ihm nicht erwartet, wenn er sich erhebt. Es regt niemand auf, was er tut oder vielmehr nicht tut, am wenigsten ihn selbst. Eine der Beschreibungen von Nachdenklichkeit lautet, man lasse sich durch den Kopf gehen, was und wie es gerade kommt.

In der Nachdenklichkeit liegt ein Erlebnis von Freiheit, zumal von Freiheit der Abschweifung. Die Bandbreite, in der auf Abschweifung reagiert wird, reicht von den Höhepunkten des Humors bis zur blanken Verzweiflung derer, die mit einer Sache vorankommen möchten.

Keine Intersubjektivität kann ihren Mitgliedern das Ausscheren aus dem Funktionsverbund gestatten. Der Exkurs beansprucht Freiheitsgrade, die man sich im Diskurs der Denkvermögen nicht leisten kann. Dialogstrategien überlassen keinen seiner Nachdenklichkeit. In ihr nämlich wäre erlaubt, dieses für jenes hingehen zu lassen, die Stränge der Kontrolle zu lockern und dafür der Größe der Fragen kein Maß anzulegen. Ob über den Sinn des Lebens ein Denken nach Regeln der Kunst möglich ist, läßt sich bezweifeln; nachdenklich wird man darüber sein dürfen, ohne je einer Antwort – auch nur einer unter vielleicht vielen möglichen und schließlich doch nicht möglichen – näherzukommen.

Philosophie gilt als methodische Disziplinierung solcher Fragen, im Grenzfall als deren Verbot wegen erwiesener Unerreichbarkeit ihrer Antworten auf zuverlässige Weise. Geregelt es Denken erscheint weit

entfernt von bloßer Nachdenklichkeit. Aber viele Figuren der Philosophie sprechen gegen diese Trennung. War Sokrates ein Denker im Sinne solcher Strenge? Sein Ertrag wäre dann der dürrigste aller möglichen gewesen: Was konnte damit gewonnen sein zu wissen, daß man nichts weiß? Und was damit, sogar die anderen, die sich im Besitz von Wissen glaubten, ironisch hereinzuziehen oder hineinzutreiben in die Ratlosigkeit? Es sei denn, man versteht dies als Zurückführung des Denkens auf die Nachdenklichkeit als seinen Ursprung und Boden, den es zwar verlassen, zu dem es aber auch immer wieder zurückkehren muß.

Man mag dies den Boden der Lebenswelt nennen. Auf ihm hat die Philosophie alle Bezweiflungen ihrer Existenzberechtigung zum Erstaunen ihrer Totsager überstanden. Ich setze Philosophie nicht gleich mit Nachdenklichkeit, lasse sie aber ihre Herkunft von dieser und ihren Dienst an dieser nicht verleugnen. Der nach allen Regeln der Kunst sich absichernde und vor lauter Methodenreflexion am Gehen gehinderte »Denker« ist nicht ausschließlich ihre Idealgestalt. Wären Sokrates, Diogenes, Kierkegaard oder Nietzsche sonst in ihre Geschichte eingegangen?

Sokrates hat im Kerker vor seinem Tod zu den Fabeln des Äsop gegriffen, die den Griechen von Kindesbeinen an vertraut waren. Dieser winzige Zug ist ein Hinweis, dem ich für einen Augenblick nachgehen möchte.

Die äsopische Fabel ist ein Gebilde von großer und doch kunstvoller Einfachheit. Ich gebe ein Beispiel:

Ein Greis fällt ein 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.

Man spürt, daß die kleine, die kleinstmögliche Geschichte, wenn man sich ihr überläßt, nachdenklich macht. Nichts weiter und nichts mehr als nachdenklich.

Nun sind die unter dem Namen des Äsop überlieferten Fabeln mit dem, was sie erzählen, noch nicht am Ende. Sie haben Sprüche über das bei sich, was sie angeblich lehren sollen oder gesollt haben: ihr *Epimythion*, die Moral von der Geschichte.

Seit je ist den Humanisten und Philologen das Mißverhältnis oder Unverhältnis dieser Lehrsprüche zu den Geschichten, denen sie zugeordnet sind, aufgefallen. Hat man sich auf die Nachdenklichkeit eingelassen,

die die Fabel induziert, so ist ihre ›Moral‹, als das ihr vermeintlich abzulesende Resultat, oft nicht nur ernüchternd, sondern bestürzend und quälend in seinem Unverstand. Obwohl fast keine dieser Lehren als ganz falsch bezeichnet werden kann, haben sie etwas eigentümlich und unerklärt Unpassendes an sich.

Im Fall der von mir gewählten Fabel ›Der Greis und der Tod‹ steht da seit alter, aber vielleicht nicht ältester Zeit, die Geschichte (*logos*) zeige, daß jeder Mensch ein Lebensliebhaber (*philózoos*) sei, und dies sogar, wenn es ihm schlecht ergeht.

Sicher nicht falsch, und doch enttäuschend. Nicht nur eine traurige Reduktion des Fabelsinns, sondern die Störung der gerade geweckten Nachdenklichkeit. Sie wird dazu genötigt, an der Banalität der Moral die Bedeutsamkeit des kargen Vorgangs zu messen; gezwungen zu dem Verdacht, ein solches Wunderwerk könnte wirklich auf diese Quintessenz hin erdacht worden sein.

Versucht man sich nun selbst darin, die vermeintliche Mitteilung der Fabel zu extrahieren, so bemerkt man schnell, daß jeder Satz, den man hier spricht, die Tiefe dessen verflacht, was nur in der Nachdenklichkeit umfaßt, nicht erfaßt werden kann. So richtig es sein mag, daß es keinen Grad der Miserabilität des Lebens geben kann, durch den dieses selbst völlig entwertet würde, es schließt zu vieles aus, als daß es akzeptiert werden könnte.

Nun möchte ich einen kleinen Schritt weitergehen, indem ich sage, die Nachdenklichkeit, die die Fabel bewirkt, habe es zu tun mit der Nachdenklichkeit, die sich in der Fabel darstellt: Der Greis, von dem erzählt wird, ist ja kein ›Denker‹, der zwischen dem Abwerfen der Last und der Ankunft des Todes eine Feststellung über den Unwert des Lebens geändert hätte. Aber er ist einer, der in der Verzögerung den Gewinn erfährt, den erst sie zuläßt. Er hat die unerträgliche Last abgeworfen, weil er zum Ende entschlossen ist und den Tod erwarten will. Doch das Abwerfen der Last gewährt ihm den 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, wie gerufen; und es scheint, daß der Alte von ihm Verlängerung des Aufschubs erlangt, den er sich doch erst durch Überdruß am Leben verschafft hätte.

Die Fabel erzählt 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. Eben durch das, worauf die Fabel verzichtet, gewährt sie uns den Spielraum der Nachdenklichkeit.

Nachdenklichkeit stellt sich aber auch dar im Mißverhältnis von Fabel und Moral. Fast möchte man glauben, die *Epimythia* seien eigens dazu erfunden, Hörern und Lesern zu demonstrieren, wie wenig damit getan sei, eine Lehre aus der Geschichte zu ziehen, sie auf einen abschließenden und bequem transportablen Satz zu bringen – wogegen alles darauf ankomme, einen Zustand, eine Einstellung, eine Bedächtigkeit zu bewirken, die vor solchen Sätzen bewahrt. Nachdenklichkeit ist auch Aufschub gegenüber den banalen Resultaten, die uns das Denken gerade dann liefert, wenn nach Leben und Tod, Sinn und Unsinn, Sein und Nichts gefragt wird.

Mein Resultat – denn von Berufs wegen muß ich eins vorweisen – ist, daß die Philosophie etwas von ihrem lebensweltlichen Ursprung aus der Nachdenklichkeit zu bewahren, wenn nicht zu erneuern, hat. Deshalb darf sie nicht gebunden werden an bestimmte Erwartungen über die Art ihres Ertrages. Die Rückbindung an die Lebenswelt würde zerstört, sollte der Philosophie ihr Recht zu fragen eingeschränkt werden durch Normierung der Antworten oder auch nur durch den Zwang, sich die Frage nach der Beantwortbarkeit der Fragen schon von vornherein und zu deren Disziplin zu stellen.

Die Philosophie vertritt nur einen allgemeineren Befund an jeder Kultur: den der Ununterdrückbarkeit ihrer elementaren Bedürfnisse und Fragen durch deren vermeintliche Überwindung; Kultur ist auch Respektierung der Fragen, die wir nicht beantworten können, die uns nur nachdenklich machen und nachdenklich bleiben lassen. Heine hat über Kant seinen Spott ausgeschüttet, er habe die zweite Kritik, die der praktischen Vernunft, mit den Themen der Nachdenklichkeit: Freiheit, Existenz Gottes, Unsterblichkeit, nur seinem alten Diener Lampe zuliebe geschrieben. Wenn der Übermut des Spötters verklungen ist, wird man nachdenklich: Ob das nicht gar wahr sein könnte?

Man braucht die ehrwürdigen Namen nicht zu nennen. Lebensweltlich wollten und wollen wir wissen, woran wir sind. Und, obwohl wir inzwischen sicher sein müssen, daß darauf keine Antworten zu formulieren und formulierte Antworten nicht durchzusetzen sein werden, lassen wir uns doch zum Verzicht nicht leicht, nur zeitweise, nur im Vertrauen auf Antwortersatz bewegen. 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.

PENSIVENESS

(1980)

When confronted by a question, every form of life strives to supply an answer without delay or deliberation. The model of stimulus/response is a drastic simplification of things and events, yet it is the latent ideal for the behavior of organisms.

Man alone demonstrates the opposite tendency. He is the creature who hesitates. Life would not forgive that flaw if the resulting loss were not compensated for by an expanded range of activities, the outcome of which we call experience [*Erfahrung*]. Man perceives not only signals but things; this means that he has learned to wait—to wait in expectation of that which is yet to happen. To risk indecision before the alternatives of fleeing or attacking is to renounce quick solutions, the shortest ways. Although never detectable in any

Originally published as “Nachdenklichkeit,” from *Neue Zürcher Zeitung* (November 22, 1980): 65–66. English-language version published in *Caliban* 6 (1989): 51–55.

archeological excavation, this indecision may have been the first step toward culture.

Hesitation, measured against the norm of brisk, efficient behavior, might be understood as the result of a disturbance. A change in the biosphere—a change, say, in vegetation after climatic variation—could have darkened, distorted, and deformed the clarity and familiarity of the environmental data for our behavior. This lack of distinctness, this estrangement from the environment [*Umwelt*] could have encouraged the process that cognitive theorists call the synthesis of a manifold of sensations.

The pleasure of functioning is missing in hesitation, but in recompense, hesitation—the forced deferment of action—might itself have become a new source of pleasure. And each newly won sense of security would have enhanced the possibility of such pleasure. Life demands purposefulness, but to its favorites it grants the experience of purposelessness. Every culture grows out of this gift. The most primitive displays of culture—the decoration, the ornament on the tool—already embody the gesture of the winning of purposelessness, of suspended economy. Hesitation, as momentary helplessness, as the mere utilization of a delay, can become a competence that has a different value for life than has the weighing of options.

The linguistic terms for this life-value appear to be worn out, degraded. Witness: we used to speak of the “contemplativeness” of old age that was not supposed to depend on contemplating something in order to overcome it. Nor does “pensiveness” enjoy a good name; contemporaries demand decisiveness. Pensiveness is considered an unseemly, idle use of time. Thought and thought about thought may bestow competence in a field; pensiveness is not claimed as a part of any profession or discipline.

Our notion of thought is that it produces the shortest connection between two points—between a problem and its solution, between a need and its satisfaction, between various interests and their consensus. By tracing the thread of discourse connecting these points, even children capable of critical thought are expected to come to quick conclusions and to find their independence.

Yet at least we are ready to grant indulgence to the pensive person. Results are not expected from him when he gets out of his

chair. No one gets worked up by what he does, or rather doesn't do, least of all he himself. One of the descriptions of pensiveness is that whatever comes to mind is allowed to pass through one's head unaltered.

Pensiveness is an experience of freedom, especially the freedom of digression. The reactions of bystanders faced with the digression of the pensive man range from the high points of humor to the exasperation of those whose point is to reach a goal.

But no intersubjectivity can allow its members to break the bond of function. Excursions demand a degree of freedom that cannot be tolerated in the discourse of rational thought. Dialogue strategies do not allow for pensiveness. For in pensiveness, one can let this pass for that, can loosen the strict reins of control and apply no measure to the questions' importance. It is doubtful whether thought about the meaning of life according to the rules of a discipline is possible; but still one may be pensive about the meaning of life without ever coming closer to an answer—not even to one among many that may be possible. And these possible answers are finally indeed not possible.

Philosophy is seen as the methodical disciplining of such questions, and in the extreme case it bans such questions because the answers have proven inaccessible by reliable means. Regulated thought appears far removed from mere pensiveness. But many philosophers defy this separation. Was Socrates a thinker in this strict sense?

As thinker, his results would have been the most paltry of all possible results: what could be achieved by knowing that one knows nothing? And what was achieved by ironically pushing or pulling others into helplessness when they believed themselves in the possession of knowledge? Unless this is understood as leading thought back to its origin and base in pensiveness, the terrain from which it took leave but to which it must also always return. This terrain may be called the base of the life-world.

On that base, philosophy has survived all doubts about its right to exist, to the wonder of those who have pronounced it dead. I do not equate philosophy with pensiveness, but also do not deny its origin in and service to pensiveness. The ideal philosopher is not

only the “thinker” who adheres to all the rules of the discipline and is hindered from proceeding by pure reflection on method. Otherwise, would Socrates, Diogenes, Kierkegaard, or Nietzsche have become a part of philosophy’s history?

In his prison, before his death, Socrates turned to the fables of Aesop, which were familiar to the Greeks from early childhood. This small gesture is a hint that I should like to pursue for a moment.

The Aesopian fable is a creation of great yet artful simplicity. I offer an example:

An old man, who had travelled a long way with a bundle of sticks, found himself so weary that he cast it down and called for Death. Death came straightway at his call and asked him what he wanted. The old man answered, “Help in loading my burden on my back again.”

One notices that the short—the shortest possible story—if one surrenders to it, makes one pensive. Nothing other and nothing more than pensive.

Now the fables handed down under the name of Aesop do not end with the narration. They also include sayings for what they are supposed to teach, or were supposed to teach: their *Epimyth*, the moral of the story.

Humanists and philologists have always been struck by the inadequate or nonexistent proportion between these maxims and the stories to which they are assigned. If one has surrendered to the pensiveness that the story induces, then its “moral,” the result that is supposedly to be derived from it, is often not only sobering, but dismaying and annoying in its nonunderstanding [*Unverstand*]. Although almost none of the teachings can be declared completely wrong, they are in themselves somewhat peculiar and inexplicably inappropriate.

Since ancient times, but perhaps not the most ancient, the fable I have chosen, “The Old Man and Death,” has included the explanation that the story (*logos*) shows that every person is a lover of life (*philozōos*), even when things are going badly for him.

Certainly not wrong, and yet disappointing. Not only a regrettable reduction of the meaning of the fable, but a disruption of the pensive-

ness that has just been aroused. For pensiveness is now abruptly called on to measure the significance of the brief event against the banality of the moral; one is forced to doubt whether such a wonderful work could really have been thought down into this quintessence.

If we then try to extract the supposed message of the fable ourselves, we soon notice that *any* sentence would flatten out the depths of that which can be apprehended, but not comprehended, in pensiveness. As correct as it may be that no degree of misery can completely devalue life, this excludes too much to be acceptable.

I should like now to go a small step further by saying that the pensiveness that the fable provokes has something to do with the pensiveness that is exhibited *within* the fable. The old man in the story is certainly no “thinker” who, between the throwing down of the burden and the arrival of Death, has changed his conclusion about the valuelessness of life. But he is one who experiences the profit in delay that delay first allows. He has thrown down the unbearable burden because he is determined to end it all and wait for Death. But throwing down the burden provides him the respite to catch his breath, to look around, to see once again the world that had gone unobserved while he was weighed down by his load; now he can see what price must be paid for the finality of being freed from his burden. Death, when called upon, descends upon his pensiveness, and it seems that the old man obtains from Death an extension of the very respite that he had first received through a disgust with life. The fable tells nothing about what passed through the head of the old man; we do not know what made him urge Death to help carry his burden farther—as if his call to Death had been for this purpose. Precisely through that which the fable forgoes, it provides us with the space for play [*Spielraum*] of pensiveness.

But pensiveness is also exhibited in the incongruity between the fable and its moral. One would almost like to believe that the *Epi-mythia* are invented only to demonstrate to listeners and readers how little would be accomplished by drawing a lesson out of the story, by reducing it to a concluding and easily transportable sentence. Instead, everything would depend on producing a condition, an attitude, a circumspection that guards against such sentences. Pensiveness is also a respite from the banal results that thought pro-

vides for us as soon as we ask about life and death, meaning and meaninglessness, being and nothingness.

My conclusion—since I must present one because of my profession—is that philosophy has something to preserve, if not revive, from its life-world origin in pensiveness. Philosophy must not be bound, therefore, to particular expectations about the nature of its product. The connection back to the life-world would be destroyed if philosophy's right to question were limited through the normalization of answers, or even through the obligation of disciplining the questions by beginning with the question of their answerability.

Philosophy represents only a more general condition in each culture: that of the irrepressibility of its elemental needs and questions despite attempts to overcome them. Culture also means respecting the questions that we cannot answer, the questions that only make us pensive and let us stay pensive. Heine freely expressed his scorn for Kant when he suggested that Kant wrote the second critique—the one on practical reason, with the topics of pensiveness: freedom, the existence of God, immortality—only for the benefit of his old servant Lampe.¹ After the scorner's audacity has faded away, one becomes pensive: could not that in fact be true?

But we do not need to call up the venerable names. In the life-world, we wanted and want to know where we stand. By now we must be certain that for this question there will be no answers to formulate, and formulated answers will not prevail. Yet we are not easily moved to renounce them—we do this only temporarily, only in the assurance of a substitute answer. We think about where we stand because we were disturbed in not thinking about it.

Pensiveness means: everything is not as obvious as it was. That is all.

Translated by David Adams²

1. [Heinrich Heine, "On the History of Religion and Philosophy in Germany," in *On the History of Religion and Philosophy in Germany and Other Writings* (Cambridge: Cambridge University Press), 87.]

2. [Minor corrections and additional editorial footnotes by Hannes Bajohr.]

Gott ist zu erhaben, um die Welt auch nur zu denken. Nach aristotelischer Tradition denkt er nur sich selbst. Wäre der Kosmos für den Philosophen nicht gleichewig mit seinem Gott gewesen, hätte dieser nie ans Hervorbringen der Welt gedacht – nicht denken können, ohne sich selber zu zerstören. Wenn nur aber doch geschaffen werden muß? Dann gibt es die Hilfskonstruktion, daß Gott zwar immer noch die Welt nicht denkt, wohl aber sie denken *läßt*. Dazu hat er die Engel: In ihnen wird die Welt »erfunden«, aus ihnen wird sie »hervorgeholt« und so geschaffen, ohne von der höchsten Instanz bedacht zu sein, und im menschlichen Geist wird sie schließlich nachgezeichnet. Dieses Konstrukt findet sich bei dem Platoniker Carolus Bovillus in der 1510 in Paris gedruckten Schrift »Über den Geist« in einem einzigen Satz: *Deus antequam fierent omnia, ea concepit in angelico intellectu, deinde omnia protulit et fecit. postremo ea in humano intellectu descripsit*. Es ist zu schön, um es nicht im Original Revue passieren zu lassen.

Der Gedanke ist ganz neuplatonisch, verkennbar nur wegen der »Umbesetzung« der Stellen des Einen und des *Nūs*, des Geistes. Das Eine war der reine Überfluß, aufgefangen und gleichsam reguliert durch den *Nūs*, von dem her die erste Vielfalt der »Wesen« abgestrahlt wird auf die zweite Vielfalt der Welt, der Realitäten. Das Eine ist in seiner »Überflüssigkeit« ganz unfähig zu einer Welt, in der es auch so etwas wie den Menschen gäbe. Im neuplatonischen Schema ist es schwierig, den biblischen Gedanken nachzuvollziehen, Gott könnte etwas nach seinem Bild und Gleichnis schaffen, was dann des Ausgedachtwerdens durch den *Nūs* nicht bedürfte. In der christlich eingemeindeten Fassung des Humanisten Bovillus hieße das, der Mensch wäre eine Erfindung der Engel, nur durch das göttliche Placet zum Dasein gebracht.

Das wäre so etwas wie die Vermeidung der Welträtsel, die der Lösung nicht mehr bedürften. Die Anstößigkeit des Menschen

für die Engel wäre an der Wurzel behoben. Nur ein Dissens auf der englischen Stufe des Weltprozesses könnte noch begreiflich machen, daß es ehemalige Mitdenker waren, die dem Menschen im Paradiese nachgestellt hätten. Es wäre dann aber eine Sache der Engel, die Folgen ihres Mangels an Einhelligkeit nicht zu Lasten des Menschen gehen zu lassen.

Von dieser Überlegung her lenke ich den Blick auf die Szene bei Lukas, in der der Erzengel Gabriel bei der Jungfrau eintritt und ihr den nur bei Gott möglichen Sohn verheißt. So hätten die Engel ihre Welt in Ordnung gebracht.

Aber es ist zweifelhaft, ob es nicht im Dokerismus enden mußte. Oder doch nur, wenn die Welt nicht selbst nach ihrem Gedankenursprung ein doketistisches Stückchen wäre. Wie könnte sonst, was in ihr geschieht, von soliderer Konsistenz sein? Der Engel der Verkündigung am Anfang begünstigt den Verdacht des bloßen Scheins der Passion am Ende. Der Sohn der Jungfrau, von Gabriel der mißlungenen Engelerfindung verkündigt, hätte denselben Seinsmangel wie die Welt, in die er geboren werden sollte. Bethlehem und Golgatha hätten die Auszeichnung der stärksten »Ontologie« nicht. Das ist etwas mitgesehen werden muß, um zu begreifen, worauf die Mattheuspasion sich nicht einläßt.

DIE WELTVERSTRICKUNG GOTTES

Was war beabsichtigt? War das Paradies, der Garten Eden, von vornherein nur der Zwischenaufenthalt für die Kreatur, die Gott nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen hatte? War »Austreibung«, Überschreitung der Schwelle vom einfachen Leben zum besorgten, von vornherein der Vorsatz, dessen Ausführung – wie bis in den »Faust« hinein – vom Verführer nur ministeriell, unter Abschirmung des »Herrn« vor allen Zumutungen der »Theodizee«, zu übernehmen war? Mit dem

Zugeständnis, im Erfolgsfall Eigentumsanteil an dem seltsamen Produkt der Herstellung zu gewinnen? Und in welchem Verhältnis stände dann das ganze Schöpfungsunternehmen zur beschränkten Einrichtung eines Vorzugsgartens namens Paradies? Doch wohl das Ganze nur als die Endstation des Gartenteilchens? Und wenn dies, dann war die Fortpflanzung der Menschen nicht im Eden-Programm enthalten, weil dort der Baum des Lebens stand. Sobald sie aber, abgeschnitten vom Baum des Lebens, sterblich geworden waren, wurde Vermehrung ihre immer wieder beschworene Hauptaufgabe, um die einmal hingesezte Welt nicht brachliegen zu lassen.

Wie deren Nutzung zu geschehen hatte, das wurde sogleich Sache auf Leben und Tod zwischen dem ersten Brüderpaar – auf Tod zugunsten der radikaleren Nutzungsform des seßhaften Ackerbaus, obwohl Gott die sanftere Form der nomadischen Oberflächenabweidung sichtbar begünstigt hatte. Dieses Privileg wurde von der Gattung überspielt. Sie bestand auf Seßhaftmachung durch Bodenbesitz, der deshalb ein Land zu dem der Verheißung machen konnte, die der Vertragsgott zu erfüllen hatte.

Als Zeichen dagegen stand aber, daß der Heilbringer, der das ganze Verhältnis zu sanieren geschickt sein sollte, unter dem Bild des guten Hirten vorgestellt wurde, der seine Erdenlaufbahn beschloß mit dem Amtsbefehl: *Weide meine Lämmer, weide meine Schafe!* Geboren schon war er mit der allerersten Zustimmung von Hirten, die bei ihren Herden wachten und zufällig wandernd in der Gegend waren.

Was war beabsichtigt? Nicht in der Bibel konnte stehen, was sich allzu leicht denken läßt: Gott wußte nicht, was er tat, als er die Welt erschuf. Erst recht nicht, als er ein Geschöpf sich gleichend modelte, im Paradies an das Leben gewöhnte und dann in die nackte Selbsterhaltung hinausstieß. Wenn Jesus bei Lukas vom Kreuz bittet: *Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun!*, weiß er von einem anderen Fall dieses Nichtwissens als von dem der jämmerlichen Folterknechte.

Gott trennte die Menschen von der Lebensquelle, weil sie dort *seine* Rivalen werden mußten. Durch den Tod machte er sie zu *ihren* Rivalen auf Leben und Tod. Denn wenn den zweien der Garten gereicht hatte, reichte die ganze Erde den vielen niemals, weil jeder nur *ein* Leben hatte, um alles an allem zu haben. So kam mit dem Tod die ›Sünde‹ in die Welt, nicht umgekehrt. War das beabsichtigt? Wie konnte es unbeabsichtigt sein, wenn Gottes Allwissenheit wissen mußte, was bevorstand? Mit der Paradiesaustreibung beginnt das Bohren der Theodizee. Es gibt nur eine plausible Lösung: Gott wußte nicht, was bevorstand, weil er es nicht wissen *konnte*. Wie sollte er wissen können, was der Tod auf das Leben zurückbewirkt, da er doch selbst keines Todes gewärtig sein konnte? Es ist nur vergleichbar damit, daß *keiner* wissen kann, was ›Schmerz‹ ist, der nicht einen *gehabt* hat; und selbst dann kennt er nur mit Vorbehalten, was es anderen bedeutet, einen zu haben. Nicht anders konnte es sein mit allem, was der Lebensbaumausschluß für den Menschen zur Folge hatte: das Leben war zur ›Sorge‹ geworden, extrem sogleich zum Motiv des ersten Mordes.

Es kann kein Vorwissen von etwas geben, für das man keinen ›Begriff‹, beruhend auf anschaulicher Selbstgegebenheit, besitzt. Wie sollte ein solches Vorwissen zustande kommen und beschaffen sein? Also hatte sich Gott in etwas verstrickt, was ihn erschrecken mußte, so fremdartig und unerwartet kam es an seinem Geschöpf zum Vorschein: an einer Gattung von potentiellen Mördern, die doch nichts anderes wollten, als zurechtzukommen mit der veränderten Besorgnislage ihrer Verstoßenheit.

Das konnte nicht beabsichtigt sein. Das mußte das ›Unvorhersehbare‹ sogar für eine ›Vorsehung‹ sein, die nur von *ihrer* Selbstgegebenheit herkam und *mit* ihr des Weltamtes walten mußte. Das Ganze war eine Sackgasse der göttlichen Unwissenheit, einer wesentlichen Gottesstupidität. Und *das* war auch das Zwingende für das Verfahren, mit dem Gott ›die Sache‹ wieder in Ordnung zu bringen unternahm: Er mußte die

›Anschauung‹ des Menschen genuin und authentisch gewinnen, ein des Schmerzes wie des Todes allererst Fähiger werden – alles dessen fähig also, was mit dem ›Wissen‹ über den Weltlauf und die Beschaffenheit der Natur durch Urhebereinsicht nichts zu tun hat. Es war nicht das ›Wesen‹ eines Gottesebenbildes, zu sorgen, zu leiden und zu sterben.

Die Menschwerdung war nicht die Hyperbel einer göttlichen Liebe, sondern die Kompensation eines göttlichen Evidenzmangels.

Gott war das reine Gegenteil eines ›Mängelwesens‹ gewesen. Das brachte ihn in eine schuldhafte Lage gegenüber einer Kreatur, die er durch einen Privilegentzug ihrer Mängelnatur ausgeliefert hatte. Die ›Welt‹ als Natur war eine Sache des Wissens; von ihr konnte der Urheber alles erkennen, im Griff und Begriff haben, und so gab es keinen Theodizeebedarf für sein Weltverhältnis.

Daß es dieses überhaupt gab, ist weniger schwer einzusehen als die ganze Verstrickung mit dem Ungewußten und Unwißbaren, wie es am Menschen sich exponierte. Denn sollte Gott das absolute Subjekt sein, als das allein ihn die Philosophie zu denken vermag, so war das ihm von Aristoteles zuge dachte Sich-selbst-denkende-Denken die pure Unbefriedigung einer sinnvoll so zu nennenden Subjektivität: Sie fordert sich ein Anderes ihrer selbst zum Objekt. Weniger abstrakt ausgedrückt: Das absolute Subjekt kann seine Sorglosigkeit nicht ertragen; es belädt sich mit der Last der Welt und den Menschen, sein Bild und Gleichnis, mit der Sorge um sein Dasein. Was aber Sorge ist, kann auch ein Allwissender nicht *a priori* wissen, nur und erst als Todgeweihter, Schmerzgezeichneter, von Untreue der Seinen Betrogener. Ob der Schöpfer sein Geschöpf lieben muß, um dem gleich zu werden, was er sich gleich machen wollte, bleibt offen; jeden Falls muß er aus Selbstliebe seine intentionale Erfüllung suchen. Er muß den Konjunktiv seiner Vorweltlichkeit und seines Paradiesselbstschutzes, der im *Was wäre, wenn . . .* steckenbliebe, aufgeben

und die Schwelle zum Indikativ überschreiten: *So also ist es, was ich getan habe!*

Das bedeutet es, der *Logos* sei Fleisch geworden und habe unter uns gewohnt – wie anders hätte er sich ›retten‹ können in dem, was er gewesen war? Ohne Einlassung auf das todbegrenzte Lebensschicksal wäre nicht erfüllbar, was die Intention der nachholend-reziproken Herstellung von Ebenbildlichkeit sein konnte. Diese ›Integration‹ der göttlichen Subjektivität, noch außer und vor jedem Heilsaspekt, ist nur im Johannesevangelium umfaßt, wenn es mit dem *kai ho logos sarx egeneto kai eskēnōsen en hēmin* beginnt und die Passion mit dem *tetelestai* des Sterbenden enden läßt: Leibhaftigkeit als Selbstvollendung.

Was ist gewonnen? Zunächst etwas von der christlichen Heils tradition ganz Abweichendes, von ihr her Abseitiges: Der Sünder ist nicht der Bezugspol dieser Geschichte. Vielleicht wird viel zu wenig daran gedacht, daß die zeitgenössischen Hörer der Matthäusp passion Bachs nicht nur mehr oder weniger ›Ungläubige‹ sind, die Zugang zur ›Dogmatik‹ des Leidenden und Sterbenden verloren haben, vielmehr darüber hinaus ›Unverständige‹, die nichts von dem Eingeständnis verstehen können und wissen wollen, daß sie ›Sünder‹ sind und einer Erlösung bedürfen, sei es diese oder eine andere. Sie mögen eher begreifen, daß da einer *für sich* gelitten habe als *für sie*, weil er es nicht ertragen konnte, nicht zu verstehen, was es hieß, daß die ihm Ebenbildlichen im Zugehen auf den Tod und im Erleiden ihrer Endlichkeit als ihres Ausschlusses vom Vollbesitz der Welt leben müssen und sich damit nicht abfinden. Gott hätte das Defizit seiner Einlassung auf die Schöpfung aufgehoben. Er hätte gewonnen. Sogar dann, wenn man ihn als den Inbegriff seiner ›klassischen‹ Attribute, wie der Allwissenheit, weiterhin ›retten‹ wollte.

Was für den Menschen gewonnen ist, muß verständlich sein auch für den, der nicht versteht, daß er Sünder sein soll in einer Welt, die ihm nichts anderes übrig gelassen hat als sich zu erhalten. Dann mag er dennoch verstehen, daß er nach der

Passion einen anderen Gott als zuvor haben *könnte*, sofern er es wollte: einen Gott, der ihn endlich begriffen hätte und ihn die ›Folgen‹ der göttlichen Weltverstrickung nicht nach Art der Paradiesaustreibung allein tragen lassen will. Anders ausgedrückt: Nun wüßten sie beide, der Schöpfer und sein Geschöpf, welche Sorge der Tod in das Leben hineingebracht hatte.

Daß es darum gegangen sein könnte, belegt zumal die neutestamentliche Szene der Versuchungen Jesu durch den *diabolos*, in denen es in kritischer Zuspitzung darum geht, den Versuchten herauszunehmen aus der Eingeschlossenheit in die menschliche Daseinsorge. Der Vergleich dieser ›Versuchungen‹ mit dem Pakt Faustens ist, wohl aus Scheu vor Blasphemie, kaum zuende gedacht worden. Denn obgleich auch Faust unter dem Pakt sterben muß wie alle anderen, akzeptiert er es nur unter der Bedingung des erfüllten Lebens – einer unmöglich erfüllbaren Bedingung, selbst durch Dämonsmacht. Deshalb denn auch nur durch den Betrug am Blinden der ›höchste Augenblick‹ vorgegaukelt werden kann. Im Fall der reellen Erfüllung der Paktbedingung wären Apotheose und Tod bei Faust zu einer *coincidentia oppositorum* geworden: als ein Gott zu sterben. Der versuchte Jesus widersteht dem Ansinnen, aus der Menschwerdung des *Logos* in die Seinsleichtigkeit des Dokerismus, der bloßen Metamorphosen zurückzufallen. Er erhält sich den Gottgleichenden als Menschengleichender.

Von dieser theologisch minimalisierten Position kann leichter begriffen werden, was in Komparativen angeboten wird. Was geschähe, wenn die Verheißung der alten *visio beatifica*, des beseligenden Ewigkeitsumganges mit Gott, sich erfüllte? Sie haben das Gemeinsame der Erinnerung an ein Dasein angesichts des Schmerzes und des Todes, und was Wirklichkeit gewesen war, wird zur Möglichkeit einer unendlichen ›freien Variation‹, des Ausgleichs der faktischen Schicksale durch den Konjunktiv der möglichen.

Es ist nichts Verächtliches, die Ausstattung solcher Verhei-

ßung eine Sache des ›Geschmacks‹ zu nennen – Glück bliebe, was es seinem *Wesen* nach ist und nicht anders sein kann, ein subjektiver Inbegriff von Erfüllungen. Man mag lächeln, wenn der Dichter und seine Freunde an eine *basileia*, ein Königreich der *Poiesis* denken, unter der endgültigen Herrschaft des Konjunktivs. Aber in dieser Distanz vom Leben zu *erzählen* und sich erzählen zu *lassen*, setzt voraus, es *reell* und ohne Distanz *gehabt* zu haben. Wie es voraussetzt, es nicht mehr als todgeweihte Daseinsverfassung zu *haben* – nicht mehr zu *sein*, was man *gewesen* war.

Gott und seine Geschöpfe wären Konsorten des Konjunktivs geworden, der trotz seiner Abhebung vom Indikativ ›Anschauung‹ voraussetzt, ohne die *niemand* wissen kann, wovon die Rede ist. Daß von etwas ›die Rede sein‹ muß, ist das Korrelat des christlichen Dogmas von der leiblichen Auferstehung der Toten – wozu sonst sollte sie gut sein, wenn sie gut wäre? Daß sie einen *ästhetischen* Aspekt der theologischen Eschatologie bedingt, ist schon in der mittelalterlichen Scholastik bemerkt worden. Seither ist ›Aspekt‹ ein bißchen zu wenig geworden: Wer dies noch wollen könnte, wollte mehr.

Hans Blumenberg – *Saint Matthew Passion* excerpt:

God's Entanglement in the World

What was intended? Was paradise, the garden of Eden, from the beginning just a stopover for the creature God had modeled in his image and likeness? Was the expulsion, that crossing of the threshold from simple to careworn life, intended from the outset, was it merely delegated to be carried out by the tempter – as is the case up until *Faust* – while protecting the ‘Lord’ from the impositions of ‘theodicy’? With the concession that the tempter would get an ownership share of this strange product in case of success? And in what relation would the entire enterprise of creation then stand to the institution of a gated garden called Paradise? Is all of creation the terminal station of the small piece of garden? And if this is the case, then the procreation of man cannot have been part of the original program, since Eden contained the tree of life. As soon as humans were separated from the tree of life and became mortal, procreation would be repeatedly invoked as their foremost task so that the created world would not remain fallow.

How this world was to be used soon became a matter of life and death between the first pair of brothers – and ultimately in favor of the more radical land use of sedentary agriculture, even though God clearly had preferred the gentler practice of nomadic grazing. This preference was disregarded by the species. It insisted on settlement and land ownership, which alone could justify something like the promised land the God of the covenant was to deliver.

A contrary sign was the fact that the savior who was supposed to rehabilitate the entire relationship was presented as a good shepherd, concluding his time on earth with the command: “Feed my lambs, feed my sheep!” (John 21:15, 16) He was born, after all, with the initial admiration of shepherds who were tending their herds and happened to find themselves nearby.

Was this on purpose? The Bible could not say what nonetheless suggests itself: that God did not know what he was doing when he created the world. And definitely not when he modeled a creature after himself, let it get accustomed to life in paradise, and then expelled it into naked self-preservation. When, in Luke, Jesus begs from the cross: “Father, forgive them, for they know not what they do!” (Luke 23:34), he is aware of another case of not knowing in addition to that of his miserable torturers.

God separated humans from the source of life because there they would have become *his* rivals. Through death, he turned them into mortal rivals of *each other*. If the garden had been enough for two people, the whole earth was never enough for the many, because each had only *one* life to have all of everything. Thus 'sin' entered the world through death, not the other way around. Was this on purpose? How could it not have been on purpose, if God's omniscience had to know what was to come? With the expulsion from Paradise, the churning of theodicy begins. There is only one plausible solution: God did not know what was to come because he *could not* know it. How could he know what effect death would have on life if he could not fathom death? This is comparable to the situation in which *no one* who has not experienced pain can know what pain is; and even in that case, it is only partially true that one can know the pain of another. It was no different with all the consequences that the exclusion from the tree of life had for humanity: life became 'care,' and at the extreme it provided the motive for the first murder.

There can be no foreknowledge of something for which one has no 'concept,' no intuitive knowledge. How would such knowledge arise, what would it look like? Therefore, God became entangled in something that had to terrify him, so strangely and unexpectedly did it appear in his creatures: a species of potential murderers who really only wanted to come to terms with their new condition of worry and concern after their expulsion.

This cannot have been on purpose. It must have been 'unforeseeable' even for a 'providence' that originated only from *its* self-given conditions and had to govern the world *with it*. All of this was a cul-de-sac of divine ignorance, of an essential divine stupidity. And therein lay the logic in the way in which God undertook to right 'the matter': he had to gain authentic human 'intuition,' had to become someone capable of feeling pain and fearing death – capable of experiences, in other words, that have nothing to do with 'knowledge' of the world or the quality of nature through the insight of its creator. It was not the 'essence' of a likeness of God to care, to suffer, and to die.

Incarnation was not the hyperbole of divine love but the compensation for a divine lack of self-evidence.

God was the sheer opposite of a 'deficient being.' That put him into a culpable position vis-à-vis a creature he first deprived of a privilege and then abandoned to its deficiencies. Understood as nature, the 'world' was an object of knowledge; its author could know and master everything about it, and thus there was no need for theodicy in his relationship to the world.

That there was such a relationship is less difficult to understand than the entanglement with the unknown and unknowable that manifested itself in the human. For if God was supposed to be the absolute subject, which is the only way philosophy is capable of thinking him, then the self-thinking thought that Aristotle attributed to him was the pure dissatisfaction of what meaningfully can be called subjectivity: it demands the other of itself as its object. To say this less abstractly: the absolute subject cannot bear its own lack of care; it burdens itself with the weight of the world, and humans – its image and likeness – with the care of their own being. But even an absolute being cannot know *a priori* what care actually is; that requires the experience of being condemned to death, stigmatized by pain, betrayed by one's community. Whether the creator has to love his creatures in order to become like them, the ones he intended to be like himself, remains an open question; but out of love for himself he has to seek the fulfillment of his intentions. He has to relinquish the subjunctive of his pre-worldly existence and self-protection in paradise, which remains stuck in the mode of *what if*... and cross the threshold to the indicative: *So this is what I have done!*

This is what is meant with the *Logos* having become flesh and dwelling among us – how else could he have 'saved' himself in his previous mode of existence? Without descent into the death-bound limitations of life, he could not have realized the intentions of a reciprocal and rectifying creation in his own likeness. This 'integration' of divine subjectivity even before and beyond any consideration of salvation is comprehended only in the gospel of John, when he begins with *kai ho logos sarx egeneto kai eskenosen en hemin* [And the word became flesh and dwelt among us], and ends the passion with the dying words *tetelestai* [it is finished]: corporeality as self-fulfillment. (John 1:14 and 19:30)

What has been won? First, something that deviates from and is entirely foreign to the tradition of Christian salvation: the sinner is not the focus of this story. We perhaps reflect too little on the fact that contemporary listeners of Bach's *St. Matthew Passion* are not only more or less 'non-believers' who have lost access to the 'dogma' of the one who suffered and died, but also 'non-knowers' who can neither understand nor know the admission that they are 'sinners' and therefore in need of salvation. They would much rather understand that someone has suffered *for himself* rather than *for them*, because *he* could not bear not understanding what it meant that those created in his image and likeness have to live in the face of death, have to experience their finitude as the exclusion from full ownership of the world, an exclusion to

which they are not resigned. In this way, God would have cancelled the deficit in his engagement with creation. He would have won – even if one were still to attempt to ‘save’ him as the epitome of his ‘classical’ attributes, such as omniscience.

What is won for humans has to be intelligible even for those who do not understand that they are sinners in a world that left them no choice but to preserve themselves. They might nonetheless understand that they *could have* a different God after the passion if only they wanted: a God who finally understood them and who would no longer let them bear alone the consequences of his entanglement in the world, as he did with the expulsion from Paradise. To put it differently: now both creator and creature would know what kind of cares death has brought into the world.

That this might indeed have been at stake is proven by the scene of Jesus’s temptations by the *diabolos* in the New Testament; their purpose, to put it pointedly, was to exempt the tempted being from his inclusion in the condition of human care. The comparison of these temptations with Faust’s pact has hardly ever been thought through, perhaps out of fear of blasphemy. Although Faust has to die like everybody else, he accepts the pact only under the condition of a fulfilled life – an impossible condition to fulfill, even for a demon. This is why the ‘highest moment’ can be conjured up as a trick only when he has gone blind. Had the pact been fulfilled realistically, Faust’s death would have constituted a *coincidentia oppositorum* with his apotheosis: he would have died as a God. When Jesus is tempted, he resists the suggestion that he retreat from his incarnation of the *Logos* into Docetism’s levity of being and its play of metamorphoses. He preserves himself in the likeness of human beings for beings created in the likeness of God.

From this minimalistic theological position, we can see better what comparative scenarios have to offer. What would happen, for example, if the promise of a *visio beatifica*, the blessed eternal communion with God, were fulfilled? Such scenarios have in common the memory of an existence marked by pain and death, and what once had been reality would be turned into the possibility of an infinite ‘free variation,’ the compensation for factual fates by the subjunctive of possible ones.

There is nothing contemptible in calling the furnishing of such a promise a question of ‘taste’ – happiness would remain what it is and has to be in its *essence*, a subjective epitome of fulfillment. We might smile when we see the poet and his friends dream about a *basileia*, a

kingdom of *poiesis* under the ultimate dominion of the subjunctive. But to *narrate* and to *hear* about life from this distance presupposes *having* possessed it in *reality* and without distance. Just as it presupposes having one's life no longer consecrated to death – no longer to *be* what one once *was*.

God and his creatures would have become members of a consortium of the subjunctive, which in spite of its distance from the indicative presupposes 'intuition' without which *no one* can know what is being said. That something has 'to be said' is the correlative to the Christian dogma of the resurrection of the flesh – what else would it be good for? That it necessitates an *aesthetic* aspect of theological eschatology was noticed by medieval scholastics. Since then, 'aspect' has become too little: whoever wanted this, wanted more.

Die Lebenswelt ist die Welt, in der es auf alles eine Antwort gibt und dies jeder so gut weiß, daß er die Fragen gar nicht erst stellt. Sie wären immer von dem Typus der Kinderfragen, die gar nicht um der Antworten willen gestellt werden, sondern um das ›Spiel‹ in Gang zu halten, den Adressaten mit Beschlag zu belegen. Trotzdem bilden Fragen und Antworten ganze ›Systeme‹. Sie sind vom zirkulären Typ, ohne daß daran jemals Anstoß genommen würde.

Etwa so:

- Woher kommt es, daß die elektrische Eisenbahn fährt?
- Durch den Strom.
- Woher kommt der Strom?
- Aus der Steckdose.
- Bekommt man so viel Strom, wie man haben will?
- Wenn man genug Geld hat, ihn zu bezahlen.
- Woher bekommt man das Geld?
- Von der Bank.
- Woher hat es die Bank?
- Von der Zentralbank.
- Woher hat es die Zentralbank?
- Vom Staat.
- Woher hat es der Staat?
- Von mir.
- ...
- Zufrieden?
- Ja, ziemlich.

Wenn nun einer meint, dies sei die reinste Kinderei, dann muß ihm leider gesagt werden, daß die ›Weltmodelle‹ in vielen zeitgenössischen Köpfen gerade nach diesem Muster gemacht sind.

Wir sind irgendwann in der Lebenswelt gestört worden – und das lassen sich viele Leute nicht gefallen.

einer verantwortlichen Textsammlung »für die Oberstufe« gestanden haben dürfte, muß man die Verbildlichung des Grundproblems jeder Ethik sich eingehen lassen. Nicht nur, daß der Wille den Weg *schaft*, er weist ihn auch. Die Topographie versetzt sich einer Orientierung an Inhalten, an Merkmalen der Landschaft, an *materialen* »Werten« im weitesten Sinne des »Sachgehalts«; sie erschließt sich nur der *formalen* Vorgabe, die schon Descartes den Verirrten im Wald als *morale par provision* empfohlen hatte: von der eingeschlagenen Richtung nicht abzuweichen und das jeweils Nächstliegende nur im Maße der Einhaltung auf das Fernstliegende gelten zu lassen. Sowenig wie den Zeitgenossen weit mehr als ein Jahrhundert nach Fontanes »Seenot« die Willenslösung *à la manière de* Blücher gefällt, sowenig mögen sie den allorts aufblühenden Ethikern abnehmen, es sei *à la manière de* Columbus zu verfahren, wenn man sonst nichts wisse, nämlich geradeaus und auf (West)Kurs zu bleiben. Daß da dann nur ein weißgetünchtes Fachwerkhaus eines Kätners namens Post am anderen Ufer stehen könnte – das hinzunehmen ist denn doch bei hochgemutem Anspruch zu wenig verlangt.

So mag es ein weiteres Jahrhundert dauern, bis aus Fontanes »Seenot« etwas »für die Oberstufe« zu lernen sein wird.

In-der-Lebenswelt-sein heißt: Nichtschwimmer sein

Mit fortschreitender Bewanderung seines Terrains hat der Markenwanderer immer wieder einen ausgelassenen Winkel nachzuholen. Da läßt er sich, aus den Erträgen des erwanderten Erfolgs, auch gerne fahren. So in der Osterwoche 1881 in das Land Beeskow-Storkow zwischen Spreewald und wendischer Spree, auf dem Bock neben dem zum »Fuhrherrn« veredelten Kutscher, der vor den Romanen ein »natürlicher« Fall

von Namenwunder ist: *Er hieß Moll, entsprach durchaus seinem Namen und gab was auf Bildung, Bücher und Zeitungen.* Ein angenehmer Leitgenosse und Verschoner seiner Pferde. Zu diesem tierliebenden Zweck trennt man sich angesichts des Scharmützelsees für einen halben Tag: Der Fuhrherr fährt geradenwegs nach Pieskow, Fontane geht auf dem anderen Seeufer nach Saarow, um sich von dort auf einem vermuteten ›Seelenverkäufer‹ über den See setzen zu lassen und sich mit seinem Gefährt wiederzutreffen.

Saarow ist eine Enttäuschung: keine Gräber, keine Inschriften, kein geschichtskundiger Schulmeister. Also begibt sich Fontane zur Fährhütte, doch ist der Fährmann abwesend und nur der zwölfjährige Sohn mit der jüngeren Schwester bereit, den Fremden zu rudern. Der erkennt sofort, daß *der Junge seiner Sache vollkommen sicher war und den Scharmützel ohne sonderliche Mühe bezwingen würde, trotzdem uns der Wind entgegenwehte.* Doch läßt sich Fontane erst, als man die Seemitte erreicht, auf ein Gespräch ein. Wie tief denn der See sei? »Na, wie uns' Huus.« Die kleine Schwester flüstert ihm mit der tieferen Einsicht der Weiber ins Natürliche zu: »O, mihr, mihr ...« Offenkundig war eine Tiefe, die der Höhe des Elternhauses entsprach, das anschauliche Maß fürs Gehörige. Aber ob haustief oder mehr, den Frager interessiert das Sicherheitsmoment in jedem Fall. Ob sie denn auch schwimmen könnten, oder wenigstens er? »Nei.«

– »Ja, da kannst du ja mal ertrinken.«

– »O, ick wihr doch nich.«

– »Nu nimm mal an, wenn euer Boot umkippt.«

– »Uns' Boot kippt nich.«

Und dabei sahen sie sich an und kicherten und ruderten weiter. Das ist die Lebenswelt; nur wer von außen in sie tritt, sieht Risiken jenseits des Randes alltäglicher oder erinnelter oder jemals auch nur vorgestellter Vorkommnisse. Wie konnte einer solche Fragen stellen und Fähigkeiten verlangen, für die es keinen unmittelbaren Bedarf gab? Fast wie der Lehrer, an dessen Rechenaufgaben man mit der Mutter gebrütet

hatte, als der befreiende Fährtauftrag kam. Wozu etwas, was nie vorkommt? Der Nichtschwimmer ist das nur durch die Mühsal des Begriffs aufzustörende Subjekt einer ›Lebenswelt‹. Denn, daß man schwimmen mußte, wenn man doch ein Boot hat, ist ein Bezug aufs Abwesende, den nur der Müßiggang herstellt – oder das Schicksal, eines Tages.

Riskantes Verhalten

Tiere, die nicht zu den Anwärtern aufs Gefressenwerden gehören, die sich Mutwilligkeiten vieler Art leisten könnten, zeigen doch nichts von dem, was man ›Lust am Risiko‹ nennen mag. Auch der von Arbeitslast zur Selbsterhaltung geplagte Mensch vieler Jahrtausende scheint nicht mehr an Gefährdung auf sich genommen zu haben, als mit der Sicherung des Lebens unvermeidlich verbunden war; der Unfall am Arbeitsplatz – durch mangelnde Vorkehrungen, unerkannte Langzeitwirkungen, nichtbeachtete Vorschriften, nichtbenutzte Schutzmittel – durfte nicht mit ›Leichtsinn‹ dem Getroffenen zugeschoben werden. Er war, in einem Falltypus, das Opfer des Akkords. Alle Hoffnung stand auf Minderung des Arbeitsdrucks, auf Mehrung der Ruhezeiten, auf Besserung der Vorsorge, auf Fortschritt der Nachsorge.

Umso verblüffender ist, daß jeder Gewinn an Entlastung kompensiert wurde durch ›arbeitsähnlichen‹ Zeitvertreib, und das bis hin zu erstaunlichen Graden des ›riskanten Freizeitverhaltens‹. Für das, was auf den Straßen geschieht, wird keine Statistik geführt, ob jeweils ein ›Berufsverkehrsteilnehmer‹ oder ein Freizeitling zu Fall kam; es ließe sich schon deshalb nicht sortieren, weil diese Unfallart Verursacher wie Unschuldige gleichermaßen trifft. Doch zeigt jeder Blick auf den Sport und die Phantasmen seiner Diversifikation vom Höhlentauchen bis zu den Achttausendern, daß die errun-

HANS BLUMENBERG: AN INTRODUCTION

HANNES BAJOHR, FLORIAN FUCHS, AND JOE PAUL KROLL

The philosopher Hans Blumenberg (1920–1996) has, in the quarter-century since his death, become a modern classic in his native Germany, making him one of the most important philosophers of the postwar period. His reception in the English-speaking world has been slower: even though the three major volumes *The Legitimacy of the Modern Age*, *Genesis of the Copernican World*, and *Work on Myth* have been available in translation since the 1980s,¹ it was only during the previous decade that the life and work of Blumenberg began to move past the realms of academic rumor or a secret reserved for the initiated. Through a host of more recent translations—among them such central texts as *Paradigms for a*

1. Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, trans. Robert M. Wallace (Cambridge, MA: MIT Press, 1983); Hans Blumenberg, *The Genesis of the Copernican World*, trans. Robert M. Wallace (Cambridge, MA: MIT Press, 1987); Hans Blumenberg, *Work on Myth*, trans. Robert M. Wallace (Cambridge, MA: MIT Press, 1985).

Metaphorology or *Care Crosses the River*—Blumenberg’s versatility, in substance and style, has become ever clearer.² All these works are milestones on an intellectual path that is nevertheless still hard to see as a whole for an anglophone audience. *History, Metaphors, Fables: A Hans Blumenberg Reader* offers a guide along this path: it contains his most important philosophical essays, many of which provide explicit discussions of what in the large tomes often remain only tacit presuppositions and often act as précis for them, as well as selections of his nonacademic writings (which were frequently more literary and took the form of essay-like shorter pieces published in newspapers and literary magazines). By presenting its principal themes, the *Reader* thus provides an overview of Hans Blumenberg’s work, which spans almost twenty books published during his lifetime and a steady flow of further volumes from his extensive archive. It also offers at least a glimpse of the richness and originality of the thought he brought to bear on a staggering variety of topics in smaller forms.

Moreover, any introduction to Blumenberg has to grapple not only with the unwieldiness of his work but with the additional problem that he cannot be reduced to one overarching concept, method, or field of study, which partly explains why his work has not founded a particular school of thought. Blumenberg was, in Isaiah Berlin’s terms, a “fox,” and as such eludes easy categorization. The topics he covered include but are not limited to modernity and secularization, the philosophy of history, the history of science and technology, language philosophy and rhetoricity, aesthetics and literary theory, philosophical anthropology, theology, and mythical thought, to name just a few. Instead of providing an exhaustive interpretation of Blumenberg’s oeuvre, which must be reserved for detailed

2. Hans Blumenberg, *Paradigms for a Metaphorology*, trans. Robert Savage (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2010); Hans Blumenberg, *Care Crosses the River*, trans. Paul Fleming (Stanford, CA: Stanford University Press, 2010). See also Hans Blumenberg, *The Laughter of the Thracian Woman: A Protohistory of Theory*, trans. Spencer Hawkins (New York: Bloomsbury, 2015); Hans Blumenberg, *Lions*, trans. Kári Driscoll (London: Seagull, 2018); Hans Blumenberg, *St. Matthew Passion*, trans. Paul Fleming and Helmut Müller-Sievers (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2020).

studies, we shall give only a compact summary of his life and work, and clarify the selection and makeup of this *Reader*. With this volume in hand as a guide, we hope that new audiences can begin to discover Blumenberg's extraordinary intellectual path and his versatility, erudition, and inquisitiveness. Readers already acquainted with Blumenberg will find new light shed on familiar questions, often from surprising angles.

Biographical Background

Hans Blumenberg was born on July 13, 1920, in Lübeck on the Baltic coast of northern Germany into a well-to-do Catholic household.³ His father dealt in devotional prints and art objects, and supported his only son's intellectual curiosity. Blumenberg attended a humanistic *Gymnasium* in his hometown and appears to have been a gifted pupil with interests ranging from languages and philosophy to the natural sciences. He was twelve years old when the National Socialists took power in 1933 and the school's liberal principal was replaced with a party member. In the following years, Blumenberg became increasingly marginalized: His mother was of Jewish origin (she had converted to Catholicism) and after the Nuremberg Laws of 1935 went into effect, Blumenberg was classified and harassed as "*Mischling* [mongrel] of the first degree" and a "half Jew." After his graduation in 1939, he was barred from studying at a public university and instead attended Catholic institutions of higher education: first the theological seminary in Paderborn and

3. See the most recent biographical summaries: Kurt Flasch, *Hans Blumenberg: Philosoph in Deutschland. Die Jahre 1945–1966* (Frankfurt am Main: Klostermann, 2017); Angus Nicholls, *Myth and the Human Sciences: Hans Blumenberg's Theory of Myth* (New York: Routledge, 2015), 11–14; Ada Kadelbach, "'Mißachtung' und 'Versöhnungsversuch': Hans Blumenberg und Lübeck," in *Hans Blumenberg beobachtet: Wissenschaft, Technik und Philosophie*, ed. Cornelius Borck (Freiburg: Alber, 2013), 254–271. See also Blumenberg's only explicitly autobiographical text about his youth in Lübeck: Hans Blumenberg, "An Georg Rosenthal erinnernd," in *Katharineum zu Lübeck: Festschrift zum 450jährigen Bestehen, 19. März 1981*, ed. Bund der Freunde des Katharineums (Lübeck: Bund der Freunde des Katharineums, 1981), 55–57.

then the Jesuit college St. Georgen in Frankfurt. While focused on scholastic and neo-Thomist philosophy, St. Georgen also offered a varied philosophical curriculum that included German idealism as well as contemporary existential philosophy. With regulations for *Mischlinge* becoming stricter, Blumenberg had to quit for good by the end of 1940.

After first trying to continue his studies privately while helping in his father's business, he was forced to work in a sector essential to the war effort. In 1943, he entered the Dräger factory, which, among other things, produced gas masks and equipment for submarines. Heinrich Dräger helped *Mischlinge* by employing them in different posts in his business, and intervened several times when the Gestapo tried to apprehend them at his factories.⁴ However, even Dräger could not prevent Blumenberg's seizure during "Aktion Hase" in February 1945, an operation by the Nazi engineering group Organisation Todt to draft forced laborers, and his deportation to the labor camp at Zerbst near Dessau. When the camp was dissolved by Soviet troops on April 6, 1945, Blumenberg managed to flee and went into hiding with the family of his future wife, waiting out the rest of the war.

In the fall of 1945, trying to make up for lost time, Blumenberg enrolled at the University of Hamburg to study philosophy, Greek philology, and German literature. His teacher was Ludwig Landgrebe (1902–1991), a former assistant to Edmund Husserl. Blumenberg followed him to the University of Kiel to write, under Landgrebe's supervision, his first and second dissertations (the latter being the *Habilitation* allowing access to a professorship) in rapid succession in 1947 and 1950. During this period, Blumenberg had already begun to write shorter articles for newspapers and academic journals. His very first philosophical publication, "The Linguistic

4. Angus Nicholls has shown that Dräger was nonetheless "a deeply ambivalent figure," employing forced laborers as well as profiting directly from the war production while helping certain members of his staff, and even giving "6,000 Reichsmarks to Blumenberg immediately following the war, which then enabled Blumenberg to finance the writing of his doctoral dissertation." See Nicholls, *Myth and the Human Sciences*, 12.

Reality of Philosophy" (1946/47),⁵ written before Heidegger's "Letter on Humanism" was published, stands out both in the thematic focus that would remain central for his work—the necessary intertwinement of language and history—and in setting the stage for Blumenberg's coming to terms with the two dominant figures of phenomenology, Heidegger and Husserl.

The Qualifying Theses

Heidegger and Husserl also inform Blumenberg's theses, which until 1960 remained his only book-length works. The dissertation, "Contributions to the Problem of Primordially of Medieval Scholastic Ontology,"⁶ brings Blumenberg's early neo-Scholastic education to bear on Martin Heidegger's critical history of Western ontological thought. Already in *Being and Time*, Heidegger had lamented what he later came to call a "forgetfulness of being," expressed in the claim that the Middle Ages had not developed a "primordial" concept of being,⁷ which he had famously found in the Pre-Socratics. Against this notion, Blumenberg pits the divine "illumination" of the high-medieval Augustinian tradition as an alternative but nonetheless genuine expression of a primordial experience of being. Although the dissertation criticizes a detail of Heidegger's historical interpretation, it is nevertheless articulated wholly in the language of his fundamental ontology. This is true of the *Habilitation* as well. "The Ontological Distance: An Investigation into the Crisis of Husserl's Phenomenology" widens the scope and confronts Heidegger's project with Husserlian transcendental phenomenology as rival

5. Originally published as Hans Blumenberg, "Die sprachliche Wirklichkeit der Philosophie," *Hamburger Akademische Rundschau* 1, no. 10 (1946/47): 428–431. In this introduction, texts that appear in this *Reader* are set in boldface, followed by the publication date.

6. Hans Blumenberg, "Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie" (PhD diss., University of Kiel, 1947). In this introduction, the titles of untranslated works are provided in English in the text with their original title given in a footnote.

7. Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (Oxford: Blackwell, 1962), 43 (German, p. 22).

ways of grasping the world.⁸ The two extremes of the “ontological distance”—Husserl’s ontology of essence (*Wesensontologie*), which stands for the distanced attitude of the sciences, and Heidegger’s ontology of existence (*Existenzontologie*), which articulates a vision of *Dasein*’s absolute immediacy to the world—ultimately appear deficient to Blumenberg, though his sympathies still appear to lie with Heidegger. But instead of offering a third position, Blumenberg takes a step back. For him, the oscillation between these poles of world-relation are contingent historical possibilities that can be traced throughout the course of philosophy.⁹

Soon after Blumenberg’s *Habilitation*, these critical undertones become more apparent and he begins to distance himself from Heidegger. Between the mid-1950s until the mid-1970s, there is no mention of Heidegger in virtually any of Blumenberg’s texts. This shift of interest and philosophical alignments is a probable reason he published neither his dissertation nor his *Habilitation*.¹⁰ With this farewell to Heidegger, Blumenberg turned toward a non-ontological view of history. In his interrogation of the Western intellectual tradition, he increasingly confronted the questions, already hinted at in “The Linguistic Reality of Philosophy,” of how history manifests itself in language and how these manifestations allow an inference to past realities. That reality itself has a history is an assumption Blumenberg first formulated in these theses. While the Heideggerian “history of being” may be one of its inspirations, a more frequently cited source can be found in Husserl’s concept of the “life-world” as the unreflected “pre-givenness” of the world, which is explicated in his *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenom-*

8. Hans Blumenberg, “Die ontologische Distanz: Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls” (*Habilitation* diss., University of Kiel, 1950).

9. The most detailed discussion of the qualifying theses to date can be found in Flasch, *Blumenberg*, chaps. 5 and 6. See also Felix Heidenreich, *Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg* (Munich: Fink, 2005), chap. 2; Oliver Müller, *Sorge um die Vernunft: Hans Blumenbergs phänomenologische Anthropologie* (Paderborn: Mentis, 2005), chap. B1; Philipp Stoellger, *Metapher und Lebenswelt: Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), chap. IIA.

10. According to Blumenberg’s publisher, Suhrkamp, the theses are scheduled to appear as books in the coming years.

enology.¹¹ Blumenberg adapts the concept of life-world in many, and not always necessarily compatible, ways, but one of its outgrowths is what he calls the “concept of reality” (*Wirklichkeitsbegriff*), which he theorized repeatedly during the course of his career. One could characterize the concept of reality as the historicized version of Husserl’s life-world: concepts of reality prescribe what, within a given historical period, can be thought of as real. Often present only beneath the surface of Blumenberg’s major works, the concept of reality is a tool of enduring importance for his thought, making appearances not just in his explicitly historical writings but also in his political theory, his aesthetics, and his literary theory.

Branching Out

Having received his *venia legendi* (“permission to read”; that is, to lecture as a professor) with his second thesis, Blumenberg remained in Kiel as an assistant professor (*wissenschaftlicher Mitarbeiter*) until 1958. The 1950s mark an exploratory period in his oeuvre. He worked on a broad range of topics and in a broad range of styles and genres, and laid out numerous threads that he, sometimes with significant delay, would take up again in the course of his career. One of them was his increasing interest in the history of science for his conception of intellectual history. “Cosmos and System: On the Genesis of the Copernican World” (1957),¹² to give only one example of the persistence of questions and concerns in Blumenberg’s oeuvre, focuses on the epochal break marked by Copernicus and takes up the issue of historical ruptures and epistemic changes. The

11. Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, trans. David Carr (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1970). Because of Landgrebe’s intimate knowledge of Husserl’s papers (he spent time in the archive in Leuven during the war), Blumenberg was acquainted with Husserl’s discussion of the life-world from the last part of *Crisis*, even though it was not published until 1954.

12. Hans Blumenberg, “Kosmos und System: Aus der Genesis der kopernikanischen Welt,” *Studium Generale* 10, no. 2 (1957): 61–80.

topic is expanded on in the 1965 collection *The Copernican Turn*,¹³ and went on to find its grandest formulation in *The Genesis of the Copernican World* of 1975.¹⁴

The project that may have been the most coherently pursued by Blumenberg in the 1950s was an ambitious philosophy of technology. It was given programmatic status in the text “**The Relation between Nature and Technology as a Philosophical Problem**” (1951),¹⁵ Blumenberg’s first lecture as an assistant professor in Kiel. Still tinged with the Heideggerian vocabulary of being but skeptical of his negative view of technology, Blumenberg interleaves the historical status of technology with changes in the interpretation of reality. In human creative power he finds a mark of the Modern Age, and in this discussion a strain of thought emerges that soon leads him to the associated question of aesthetics. In “**‘Imitation of Nature’: Toward a Prehistory of the Idea of the Creative Being**” (1957),¹⁶ Blumenberg traces how the conceptual history of *technē*, referring both to technology and art, only at the end of the Middle Ages allows for a human capacity to bring something radically new into the world. Although this epochal schema prefigures that of *The Legitimacy of the Modern Age* and points to the engagement with human self-assertion and curiosity in the next decade, Blumenberg’s interest in technology reaches an analytical high point in the 1963 essay “**Phenomenological Aspects on Life-World and Technization.**”¹⁷ Here, Blumenberg articulates his reception of Husserl’s “life-world” most succinctly and applies it in the service of a phenomenology

13. Hans Blumenberg, *Die kopernikanische Wende* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1965).

14. Blumenberg, *Genesis of the Copernican World*.

15. Originally published as Hans Blumenberg, “Das Verhältnis von Natur und Technik als philosophisches Problem,” *Studium Generale* 4, no. 8 (1951): 461–467.

16. Originally published as Hans Blumenberg, “‘Nachahmung der Natur’: Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen,” *Studium Generale* 10, no. 5 (1957): 266–283; republished in *Wirklichkeiten in denen wir leben: Aufsätze und eine Rede* (Stuttgart: Reclam, 1981), 55–103. This book is Blumenberg’s only self-edited volume of essays.

17. Originally published as Hans Blumenberg, “Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie,” *Filosofia* 14, no. 4 (1963): 855–884; republished in *Wirklichkeiten in denen wir leben*, 7–54.

of technology. Yet before this project could come to fruition in the form of a monograph, Blumenberg appears to have abandoned his philosophy of technology. Only recently have these texts been published in collected form.¹⁸

The connection between language and epochal formation also remained on Blumenberg's mind, but it was not until 1957 that he explicitly devoted an essay to it. With "**Light as a Metaphor for Truth**," Blumenberg formulated the seed of the project for which he is, at least in Germany, best known: his "metaphorology."¹⁹ While metaphorology initially seemed to be an extension of conceptual history—a research project aimed at investigating the semantic changes to central concepts of philosophy that is most closely associated with Erich Rothacker, Joachim Ritter, and Reinhart Koselleck²⁰—it at the same time called into question the very centrality of concepts and terminologies as the only and authentic bearers of philosophical thought. Instead, it makes the case for studying the role pre- and nonconceptual speech plays in the language of philosophy. Where traditionally theories of truth would be interpreted in terms of their propositional content or logical validity, Blumenberg's article instead looks at the metaphors with which truth is described and which operate, as he puts it in the subtitle, "At the Preliminary Stage of Concept Formation."

Two years later, now a full professor in Hamburg, Blumenberg gave this approach its manifesto with *Paradigms for a Metaphorology* (1960).²¹ The "**Introduction**" outlines possible theoretical foundations

18. Hans Blumenberg, *Geistesgeschichte der Technik: Mit einem Radiovortrag auf CD*, ed. Alexander Schmitz and Bernd Stiegler (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009); Hans Blumenberg, *Schriften zur Technik*, ed. Alexander Schmitz and Bernd Stiegler (Berlin: Suhrkamp, 2015).

19. Originally published as "Licht als Metapher der Wahrheit: Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung," *Studium Generale* 10, no. 7 (1957): 432–447.

20. On Blumenberg's relation to conceptual history, see Elías José Palti, "From Ideas to Concepts to Metaphors: The German Tradition of Intellectual History and the Complex Fabric of Language," *History and Theory* 49, no. 2 (May 2010): 194–211; Christopher D. Johnson, "Blumenberg's 'Huge Field': Metaphorology and Intellectual History," *Intellectual History Review* 22, no. 2 (2012): 289–292.

21. Hans Blumenberg, *Paradigms for a Metaphorology*, trans. Robert Savage (Ithaca: Cornell University Press, 2010). It originally appeared as a special issue of the *Archive for the History of Concepts* (*Archiv für Begriffsgeschichte*) and was

for a metaphorology—most importantly Kant—while its remaining chapters consist of nine fairly distinct studies of specific metaphorological complexes, such as the “mighty” truth, the difference between organic and mechanical background metaphors, or the metaphors of geometric symbolism. Their semantic historical behavior permits or resists their transformation into concepts; hence, Blumenberg proposes them as “paradigms” that might help found a systematic metaphorology. By investigating the nonconceptual, yet-to-be-settled semantic layers of emerging terminologies, Blumenberg’s metaphorology is concerned less with the truth of metaphysics than with analyzing philosophy’s own unthought and shifting foundations. While he concedes that ornamental metaphors may indeed only provide rhetorical flourishes, Blumenberg draws attention to what he calls “absolute metaphors,” of which “truth as light” would be an example, which cannot simply be converted back into conceptuality. On the one hand, whole unarticulated world interpretations can be inferred from the use of absolute metaphors; on the other, they provide themselves guidance and have a pragmatic function.

The early 1960s also mark the end of Blumenberg’s first career as a writer outside of academia. Only in the 1980s would he return to his role as a feuilletonist and essayist that he played at this time, and then it would be in a different, more idiosyncratic vein. While covering topics as diverse as the dawn of the nuclear age, the introduction of paperback books, or political polling—often published under his pen name, “Axel Colly”²²—it is his writings on literature that account for the largest share of these texts. His essays, devoted to, among others, Jean-Paul Sartre, Ernst Jünger, Evelyn Waugh, Hans Fallada, Jules Verne, Aldous Huxley, and T. S. Eliot, have only recently been collected in an edited volume.²³ Of particular note is

strictly speaking not a separate book, even though it was listed as such in Blumenberg’s publications: Hans Blumenberg, “Paradigmen zu einer Metaphorologie,” *Archiv für Begriffsgeschichte* 6 (1960): 7–142.

22. Hans Blumenberg alias Axel Colly: *Frühe Feuilletons (1952–1955)*, ed. Alexander Schmitz and Bernd Stiegler, *Neue Rundschau* 129, no. 4 (2018): 5–123.

23. Hans Blumenberg, *Schriften zur Literatur 1945–1958*, ed. Alexander Schmitz and Bernd Stiegler (Berlin: Suhrkamp, 2017).

“**The Absolute Father**” (1952/53), an essay on Franz Kafka’s “Letter to My Father,” in which he interprets the overbearing father figure as a “reoccupation” of the absent medieval God, employing a concept that would figure prominently in *Legitimacy*.²⁴ “**The Mythos and Ethos of America in the Work of William Faulkner**” (1958) anticipates the themes of *Work on Myth* and testifies to Blumenberg’s interest in the structure of the novel as a literary genre.²⁵

Defending the Modern Age

That Blumenberg should write in the more populist mode of mass media—newspaper articles and radio essays—when developing this unusually large thematic oeuvre suggests a conception of philosophy as a discursive, not always strictly academic, endeavor. It shows how his interest lies in a cultural philosophy in its double sense: as a philosophy that not only addresses cultural issues but also locates its academic and strictly philosophical side within its own cultural environment, which is that of a postmetaphysical modernity. This philosophical ethos also comes to the fore in the speech “**World Pictures and World Models**” (1961), which Blumenberg gave after he was appointed full professor at the University of Gießen in 1960.²⁶ In the modern age, the scientific world model and the cultural self-understanding (which in an ironic inversion of Heidegger’s use of the term he calls “world picture”) are no longer congruent. Philosophy’s task is not just to explicate this divergence but also to dismantle remaining monist and exclusive world pictures. Blumenberg, then, locates philosophy’s critical function in reducing total expectations

24. Originally published as Hans Blumenberg, “Der absolute Vater,” *Hochland* 45 (1952/53): 282–284.

25. Originally published as Hans Blumenberg, “Mythos und Ethos Amerikas im Werk William Faulkners,” *Hochland* 50 (1958): 234–250. Blumenberg’s longer early writings on literature appeared in *Hochland*, a Catholic cultural journal, while he published his shorter pieces mostly in the newspapers *Bremer Nachrichten* and *Düsseldorfer Nachrichten*.

26. Originally published as Hans Blumenberg, “Weltbilder und Weltmodelle,” *Nachrichten der Gießener Hochschulgesellschaft* 30 (1961): 67–75.

of meaning—even if, as is true for his later works, modernity’s loss of meaning may itself be mourned.

His interpretation of the modern age is thrown into sharper relief in a text that would become the basis for his most famous book, *The Legitimacy of the Modern Age*. Presented in 1962 at the seventh German congress of philosophy, next to talks by luminaries such as Theodor W. Adorno, Eric Voegelin, and Karl Löwith, “‘Secularization’: Critique of a Category of Historical Illegitimacy” (1964) challenges the notion of modernity as the illegitimate appropriation of medieval theological patterns, concepts, and institutions.²⁷ Against such a substantialist view of history, Blumenberg presents a functional model in which “positions” of past thought systems become vacant and are “reoccupied” with new but unrelated concepts. Eschatology, to give an example, is not secularized into the concept of progress, as Löwith had argued in *Meaning in History* (1949).²⁸ Instead, once it loses its status as an explanation for the course of history, this function is taken up by the entirely distinct concept of scientific progress.

The Legitimacy of the Modern Age (1st ed., 1966) is built on this core argument but expands it into a far-reaching model for Western history. Taking up many of the themes Blumenberg developed in the preceding decades, it deals with the success of human self-affirmation and creativity against the absolutism of medieval theology, the ban on and the rehabilitation of curiosity from Socrates to Freud, and the impossibility of a clear identification of epochal thresholds—all the while operating with the “concept of reality” without mentioning it in so many words. As in “World Pictures and World Models,” *Legitimacy* argues for philosophy’s task as making explicit these processes of reception, and thus dismantling inherited but overcome positions—chief among them that history indeed has an identifiable course—instead of reoccupying them

27. Originally published as Hans Blumenberg, “‘Säkularisation’: Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität,” in *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt: Verhandlungen des Siebten Deutschen Kongresses für Philosophie, Münster 1962*, ed. Helmut Kuhn and Franz Wiedmann (Munich: Pustet, 1964), 240–265.

28. Karl Löwith, *Meaning in History* (Chicago: University of Chicago Press, 1949).

anew. *Legitimacy* was a widely discussed and controversial book. Probably the most famous opposition was voiced by Carl Schmitt in *Political Theology II*, who accused Blumenberg of confusing legitimacy with legality, misunderstanding his writing, and propagating the nihilistic hubris of modernity.²⁹ Both entered into an exchange of letters and their dispute continued in their published work.³⁰ Taking this and other discussions into account, Blumenberg published a radically rewritten and enlarged version of the book in three parts between 1973 and 1976, which were finally collected in one volume in 1988.³¹ It was this expanded version, a palimpsest of numerous reactions, rebuttals, and revisions, and not the original from 1966 that served as the basis of the English translation—a fact that may explain the relative hermeticism of the book.

“Poetics and Hermeneutics” and the “Theory Series”

While *Legitimacy* was certainly Blumenberg’s most important publication in the 1960s, he also made an institutional impact on the German intellectual scene. In Gießen, he met the philologists Hans Robert Jauß and Clemens Heselhaus, and together with Wolfgang Iser, they founded Poetics and Hermeneutics (Poetik und Hermeneutik).³² This interdisciplinary group of humanities scholars

29. Carl Schmitt, *Political Theology II: The Myth of the Closure of any Political Theology*, trans. Michael Hoelzl and Graham Ward (Cambridge: Polity, 2008), 116–130.

30. Hans Blumenberg and Carl Schmitt, *Briefwechsel 1971–1978 und weitere Materialien*, ed. Alexander Schmitz and Marcel Lepper (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007).

31. As part 3: Hans Blumenberg, *Der Prozess der theoretischen Neugierde* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973); as parts 1 and 2: Hans Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974); as part 4: Hans Blumenberg, *Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976); as a single volume: Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit: Erneuerte Ausgabe* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988).

32. See Anselm Haverkamp, “Nothing Fails Like Success: Poetics and Hermeneutics—A Postwar Initiative by Hans Blumenberg,” *MLN* 130, no. 5 (2015): 1221–1241; Julia Amslinger, *Eine neue Form von Akademie: Poetik und Hermeneutik—die Anfänge* (Paderborn: Fink, 2017).

held biannual thematic conferences to discuss, among other things, aesthetic theory, art history, and literary studies, often branching out into the philosophy of history and, later, philosophical anthropology. From the first conference in 1963, Blumenberg occupied a special position in the group and was mainly responsible for its programmatic orientation. Although first presented outside the group's context, "**Socrates and the *objet ambigu***" (1964), a formulation of Blumenberg's ontology of art through an interpretation of Paul Valéry's, served as a lasting reference point for Poetics and Hermeneutics, in which he describes the aesthetic attitude as the result of tolerating an ambiguity the scientific attitude would not allow for.³³ Likewise, the text that opened the first meeting, "**Concept of Reality and the Possibility of the Novel**" (1964), took on an almost programmatic role. In the first public formulation of the concepts of reality, Blumenberg tests their heuristic yield by applying them to the case of the novel as a literary form that is only possible in a world whose reality is neither, as in the Middle Ages, guaranteed by God, nor, as in antiquity, immediately self-evident. "**Speech Situation and Immanent Poetics**" (1966), from the second meeting of Poetics and Hermeneutics, updated Blumenberg's view on language theory. He explicitly aligns himself with hermeneutics and takes a stance against both the ideal language theories of Husserl (and, implicitly, the Vienna Circle) and the language relativism of Benjamin Lee Whorf and ordinary language philosophy.³⁴ Despite its apparent productivity for him, as the papers Blumenberg presented at the group meetings often were the seed from which his later books sprang, Blumenberg soon retreated from Poetics and Hermeneutics. "**Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos**" ("The

33. Originally published as Hans Blumenberg, "Sokrates und das *objet ambigu*: Paul Valérys Auseinandersetzung mit der Ontologie des ästhetischen Gegenstandes," in *EPIMELEIA: Die Sorge der Philosophie um den Menschen*, ed. Franz Wiedemann (Munich: Pustet, 1964), 285–323.

34. Originally published as Hans Blumenberg, "Sprachsituation und immanente Poetik," in *Immanente Ästhetik—Ästhetische Reflexion: Lyrik als Paradigma der Moderne*, ed. Wolfgang Iser, Poetik und Hermeneutik II (Munich: Fink, 1966), 145–155.

Concept of Reality and the Effective Potential of Myth,” 1971),³⁵ a wide-ranging exploration of myth and anthropology, became the basis for his *Work on Myth*, and from his contribution to the seventh meeting in 1974, where he made a last appearance after a considerable absence, grew *The Laughter of the Thracian Woman* (1987) more than a decade later, which contains his critique of the wide interdisciplinary approach the group had taken in the 1970s.³⁶

Blumenberg also exerted influence on the German academic scene in other ways. In 1965, the year he became professor of philosophy at the newly founded University of Bochum, he joined the philosophers Jürgen Habermas and Dieter Henrich and the religious scholar Jacob Taubes as coeditor of the *Theorie* series at his publisher, Suhrkamp. The two-pronged series’ aim was to introduce both contemporary theory and classic philosophical texts to a German audience: Thomas S. Kuhn’s *The Structure of Scientific Revolutions* was as much part of *Theorie* as a new translation of the writings of Sextus Empiricus.³⁷ Blumenberg’s own impetus seems to have been the promotion of first-time translations of historic texts. At different times and for different publishers, he had edited works by Nicholas of Cusa, Galileo Galilei, and Giordano Bruno—thinkers close to his heart—while also adding extensive introductions.³⁸ As with

35. Hans Blumenberg, “Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos,” in *Terror und Spiel: Probleme der Mythenrezeption*, ed. Manfred Fuhrmann, Poetik und Hermeneutik IV (Munich: Fink, 1971), 11–66.

36. Hans Blumenberg, *The Laughter of the Thracian Woman: A Protohistory of Theory*, trans. Spencer Hawkins (London: Bloomsbury, 2015).

37. These books are only given as examples for the two series, *Theorie 1* (the classics) and *Theorie 2* (contemporary philosophy): Thomas Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, trans. Kurt Simon (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1967); Sextus Empiricus, *Pyrrhoniae hypotyposes: Grundriss der pyrrhonischen Skepsis*, trans. and ed. Malte Hossenfelder (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968).

38. Hans Blumenberg, “Einleitung,” in Nikolaus von Cues, *Die Kunst der Vermutung. Auswahl aus den Schriften*, ed. Hans Blumenberg (Bremen: Schönmeyer, 1957), 7–69; Hans Blumenberg, “Das Fernrohr und die Ohnmacht der Wahrheit,” in Galileo Galilei, *Sidereus Nuncius: Nachricht von neuen Sternen*, ed. Hans Blumenberg (Frankfurt am Main: Insel, 1965), 5–73; Hans Blumenberg, “Das Universum eines Ketzers,” in Giordano Bruno, *Das Aschermittwochsmahl*, ed. Hans Blumenberg (Frankfurt am Main: Insel, 1969), 7–51.

Poetics and Hermeneutics, his engagement at *Theorie* was short lived, and he left the board of editors in 1970.³⁹ By the late 1960s, Blumenberg had also grown disillusioned with the toll his administrative duties took on his time and he withdrew increasingly from public life, the lecture circuit, and academic engagements. All of this, as well as the discursive shift toward the Left around 1968, may have played a role in Blumenberg's decision to take up an offer at the University of Münster in 1970. He remained at this comparatively remote and sedate institution until his retirement in 1985.

Philosophical Anthropology

In the 1970s, Blumenberg turned toward a new research interest: philosophical anthropology. Usually traced back to its three main figures, Max Scheler, Helmuth Plessner, and Arnold Gehlen, this specifically German current of thought had considerable academic heft in postwar Germany. A radically diverse school, many of its proponents saw their task in formulating an often scientifically informed, unified philosophy of human beings and their capabilities.⁴⁰ Philosophical anthropology's main opponents at the time were adherents of fundamental ontology and critical theory. For once sharing an adversary, both Heidegger and Adorno formulated attacks on its thought.

Blumenberg's first tentative reflection on the topic was "**An Anthropological Approach to the Contemporary Significance of Rhetoric**" (1971), originally published in Italian, with its German version not appearing for another ten years.⁴¹ Here, Blumenberg extends

39. See the discussion in Hans Blumenberg and Jacob Taubes, *Briefwechsel 1961–1981*, ed. Herbert Kopp-Oberstebrink and Martin Tremml (Berlin: Suhrkamp, 2013), 328.

40. For a history of this current of thought in Germany, see Joachim Fischer, *Philosophische Anthropologie: Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts* (Freiburg: Alber, 2009). A brief English overview is given in Joachim Fischer, "Exploring the Core Identity of Philosophical Anthropology through the Works of Max Scheler, Helmuth Plessner, and Arnold Gehlen," *Iris* 1, no. 1 (2009): 153–170.

41. Originally published in Italian as Hans Blumenberg, "Approccio antropologico all'attualità della retorica," trans. Vincenzo Orlando, *Il Verri. Rivista di Let-*

his preoccupation with language by turning toward its role not just in historical systems of thought but in human behavior as such. Focusing in particular on rhetoric, that is, speech that aims to persuade rather than to express the truth, he understands it as one vital tool of existence among others for a being to whom any final truths are unavailable and whose mortality presses it to act. Two years earlier, Blumenberg had already devoted a detailed study—similarly rehabilitating “Sophism” against “Platonism”—to the ability of rhetoric to stand in for action, a quality that gives it a quintessentially political character. But while “**The Concept of Reality and the Theory of the State**” (1968/69) was still much more concerned with historical shifts in reality concepts, “Anthropological Approach” seeks to outline a “deep history” of rhetoric.⁴²

This growing interest in philosophical anthropology also seeps into historical works, palpably so in *The Genesis of the Copernican World* (1975),⁴³ the continuation and crowning achievement of Blumenberg’s engagement with the history of science and of astronomy in particular. Again taking up the rise of the modern age, this time from the standpoint of the Copernican revolution, Blumenberg approaches it by tracing the effect that the lost central position in the world and the universe had on the philosophical and scientific self-conception of humanity. At the center of the argument, however, is the question about the relationship between finite humans and an infinite cosmos, and Blumenberg follows the different, and not always equally possible, historical responses to what now appears as an anthropological constant from antiquity through the Renaissance and to the twentieth century, from the ancient contemplation of the stars, via the invention of the telescope, to the success of astronautics.

Around the same time, Blumenberg slowly begins to integrate the notion of the “life-world,” which earlier was brought to bear

teratura no. 35/36 (1971): 49–72; republished in German as Hans Blumenberg, “Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik,” in *Wirklichkeiten in denen wir leben*, 104–136.

42. Originally published as Hans Blumenberg, “Wirklichkeitsbegriff und Staatstheorie,” *Schweizer Monatshefte* 48, no. 2 (1968/69): 121–146.

43. Blumenberg, *Genesis of the Copernican World*.

for historical understanding, into his general anthropological re-orientation. The first signs of this appear in “**Observations Drawn from Metaphors**” (1971), an attempt to update the metaphorological project by extending research matter from the tropes of strictly philosophical texts to contemporary discourse in the form of journalistic debates, political strategies, scientific projects, and quotidian speech.⁴⁴ But Blumenberg also expands the explanatory scope of metaphorology from an instrument to sketch the genesis of concept formation to one that traces its extratextual motivations in the life-world. That this life-world is now conceived of in anthropological terms becomes clear from the progressive transformation of metaphorology into a “theory of nonconceptuality.” The 1979 essay “**Prospect for a Theory of Nonconceptuality**”⁴⁵ and the only recently published lecture manuscript “**Theory of Nonconceptuality**” (circa 1975)⁴⁶ are the furthest developed articulations of this expanded project, which construes humans as relying on the *actio per distans* (action at a distance), no less exemplified by the trap of the prehistoric hunter-gatherer than by the philosophical concept. However, it is to its practical execution, rather than the theory itself, that Blumenberg dedicates most of his work. *Shipwreck with Spectator* (1979),⁴⁷ devoted to seafaring as existential metaphor, and *The Readability of the World* (1981),⁴⁸ pursuing the metaphor of the book of the world, are demonstrations of nonconceptuality at work following very specific examples.

44. Originally published as Hans Blumenberg, “Beobachtungen an Metaphern,” *Archiv für Begriffsgeschichte* 15, no. 2 (1971): 161–214. Blumenberg decided to reprint only a segment (“Paradigm, Grammatically”) as an independent text later: Hans Blumenberg, “Paradigma, grammatisch,” in *Wirklichkeiten in denen wir leben*, 157–162.

45. Originally published as Hans Blumenberg, “Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit,” in *Schiffbruch mit Zuschauer: Paradigma einer Daseins-metapher* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979), 75–93.

46. Originally published as Hans Blumenberg, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, ed. Anselm Haverkamp (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007).

47. Hans Blumenberg, *Shipwreck with Spectator: Paradigm of a Metaphor for Existence*, trans. Steven Rendall (Cambridge, MA: MIT Press, 1997); originally published as Hans Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer*.

48. Hans Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981).

That not only metaphors but also other forms of nonconceptual expression can be explained by an anthropological model is apparent in the massive *Work on Myth* (1979). In the first few pages, Blumenberg sketches an anthropology that conceives of humans as struggling with the “absolutism of reality,” the overbearing presence of an outside world for which they are biologically unfit.⁴⁹ While on the one hand it acts as an anthropological model that explains the need for distance from and representation of the world through figures of cultural “significance” such as myths or metaphors, the absolutism of reality is also that which is always already overcome in the myths that have been handed down to us. Having passed through an age-old reception history, myths are significances in their most foundational forms. And while they were initially tools against terror, they are now elements of play, supplying the source material for aesthetic variations. In the second part of the book, Blumenberg gives a detailed case study of the work on the Prometheus myth, with a particular focus on Goethe, a writer he especially cherished.⁵⁰

For a long time, *Work on Myth* was Blumenberg’s most explicit theoretization of anthropology, which remain scarce in his published work. He now and then hinted at his interest in unifying phenomenology and philosophical anthropology, such as in *Life-Time and World-Time* (1986),⁵¹ a book that again takes up the disproportion between humans and the world, now from a temporal angle. But only ten years after his death, with the posthumous publication of *Description of the Human* (2006), and to a certain extent in *Theory of the Life-World* (2010) and other late *Phenomenological Writings* (2018), it became clear that Blumenberg had worked on the ambitious project of a “phenomenological anthropology.”⁵² Based

49. Blumenberg, *Work on Myth*, chap. 1.

50. “Prefiguration: Work on Political Myth,” a chapter with reflections on myth and politics Blumenberg decided to exclude from *Work on Myth*, has only recently been published: Hans Blumenberg, *Präfiguration: Arbeit am politischen Mythos*, ed. Felix Heidenreich and Angus Nicholls (Berlin: Suhrkamp, 2014).

51. Hans Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986).

52. Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, ed. Manfred Sommer (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006); Hans Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, ed. Manfred Sommer (Berlin: Suhrkamp, 2010); Hans Blumenberg, *Phän-*

on lecture notes and essays from the latter half of the 1970s, *Description* aimed at supplying phenomenology with an anthropological foundation by developing a speculative account of the evolutionary pressure leading to the emergence of consciousness.

New Genres

Toward the end of the 1970s and at the beginning of the 1980s, Blumenberg's productivity, doubtlessly aided by his retreat from the public, reached new heights, shifting away from contemporary academic debates toward the activity of writing itself. He completed and published numerous books in quick succession, whose initial impulses can often be traced back, sometimes several decades, to observations regarding a particular metaphor or philosophical notion. This is the case in *The Readability of the World* and *Shipwreck with Spectator*, but it also goes for *St. Matthew Passion* (1988),⁵³ which looks at how the "Death of God" can be traced through imaginings of the death of Christ through centuries of seeming profanization. In Blumenberg's final book publication, *Cave Exits* (1989), the reception history of the cave allegory from Plato onward, first investigated in an essay from 1960, is combined with an anthropological contemplation on the primal scene of human cave dwelling.⁵⁴

Although Blumenberg's scholarly books seem like holistically designed studies, they are the product of a compilatory spirit that testifies to a stunning thematic perseverance administered by his *Zettelkasten*.⁵⁵ This slip box system of organizing summaries, ex-

phenomenologische Schriften 1981–1988, ed. Nicola Zambon (Berlin: Suhrkamp, 2018).

53. Hans Blumenberg, *St. Matthew Passion*, trans. Paul Fleming and Helmut Müller-Sievers (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2020).

54. Hans Blumenberg, *Höhlenausgänge* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989); Hans Blumenberg, "Das dritte Höhlengleichnis," *Filosofia* 11 (1960): 705–722.

55. On Blumenberg's *Zettelkasten*, see Ulrich von Bülow and Dorit Krusche, "Nachrichten an sich selbst: Der Zettelkasten von Hans Blumenberg," in *Zettelkästen: Maschinen der Phantasie* (Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft, 2013), 113–129; Karin Krauthausen, "Hans Blumenbergs präparierter Valéry,"

cerpts, and thought notes for later compilation is the basis of all of Blumenberg's writings, counting more than thirty thousand index cards and going back as early as 1942, when, during a bombing raid on his hometown, the first version of the *Zettelkasten* was destroyed. As his characteristic working method, it has by now acquired a certain mystique of its own, particularly in conjunction with another feature of Blumenberg's composition process: from the 1960s onward, he only rarely wrote but instead dictated his texts, which were then typed up by his secretary and again revised several times until the final text was done.⁵⁶ Since this writing method allowed him to work on several books simultaneously, a large number of manuscripts—most unfinished but many completed—remained unpublished at the time of Blumenberg's death. Today, they can be found, together with his *Zettelkasten*, among his papers housed at the German Literary Archive in Marbach, Germany.

Even if the *Zettelkasten* was a tool from the start, its compilatory method had a palpable impact on Blumenberg's writing style only during the 1980s. This shift suggests Blumenberg's interest had moved from the systematic to the casuistic and serial, from the all-encompassing groundwork to the anecdotal observation. A considerable part of these later books can be seen as results of the erudite synthesis of miscellanea, many of which were published in journals or newspaper feuilletons before they reappeared in books or were earmarked for posthumous publication. Indeed, the 1980s saw Blumenberg's second phase of nonacademic writing, this time settling for smaller and more literary forms, such as a series of glosses, essays on concepts, commentaries on anecdotes, or fable interpretations, which appeared in newspapers, such as *Frankfurter Allgemeine Zeitung* and *Neue Zürcher Zeitung*, or literary journals, such as *Akzente*. The turn toward a more narrative philosophy is already

Zeitschrift für Kulturphilosophie 6, no. 1 (2012): 211–224. Rich visual material can be found in Ulrich von Bülow and Dorit Krusche, "Vorläufiges zum Nachlass von Hans Blumenberg," in *Hans Blumenberg beobachtet: Wissenschaft, Technik und Philosophie*, ed. Cornelius Borck (Freiburg: Alber, 2013), 273–287.

56. Odo Marquard, "Entlastung vom Absoluten: In memoriam," in *Die Kunst des Überlebens: Nachdenken über Hans Blumenberg*, ed. Franz Josef Wetz and Hermann Timm (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999), 18.

prefigured in *Shipwreck with Spectator* (1979), which was published not in Suhrkamp's academic series, but in the *Bibliothek Suhrkamp*, dedicated to essays and world literature. While in *The Laughter of the Thracian Woman: A Protohistory of Theory* (1987) the fabulatory origin of philosophy itself becomes a topic, a practical high point of the more aphoristic and literary experiments is the book *Care Crosses the River* (1987), which unfolds by way of narrative the implications of a fable in a less academically philosophical and more meditative manner.⁵⁷

"Pensiveness," the title of his 1980 speech in acceptance of the Sigmund Freud Prize for scholarly prose, now became Blumenberg's declared mode of philosophizing.⁵⁸ This noninstrumental thinking intends to relieve philosophy from its scientifying tendencies and to rehabilitate its foundation in questions of the life-world.⁵⁹ Fables, as much as anecdotes, allow for pensiveness, and the texts "Moments of Goethe" (1982),⁶⁰ "Beyond the Edge of Reality: Three Short Essays" (1983),⁶¹ and "Of Nonunderstanding: Glosses on Three Fables" (1984)⁶² may represent this style of thought as much as "Unknown Aesopica: From Newly Found Fables" (1985), Blumenberg's own literary attempt to pose philosophical problems in the form of fables.⁶³ They are not an accidental byproduct of unwritten larger monographs, but have become a genre unto themselves. Even the last essay included in this volume, "Advancing into

57. Hans Blumenberg, *Care Crosses the River*, trans. Paul Fleming (Stanford, CA: Stanford University Press, 2010); originally published as Hans Blumenberg, *Die Sorge geht über den Fluß* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987).

58. Originally published as Hans Blumenberg, "Nachdenklichkeit," *Neue Zürcher Zeitung*, November 22, 1980, 65–66.

59. See Paul Fleming, "On the Edge of Non-Contingency: Anecdotes and the Lifeworld," *Telos* 158, no. 1 (2012): 21–35.

60. Originally published as Hans Blumenberg, "Momente Goethes," *Akzente* 29, no. 1 (1982): 43–55.

61. Originally published as Hans Blumenberg, "Über den Rand der Wirklichkeit hinaus: Drei Kurzesays," *Akzente* 30, no. 1 (1983): 16–27.

62. Originally published as Hans Blumenberg, "Vom Unverstand: Glossen zu drei Fabeln," *Neue Zürcher Zeitung*, March 24, 1984, 67.

63. Originally published as Hans Blumenberg, "Unbekanntes von Äsop: Aus neuen Fabelfunden," *Neue Zürcher Zeitung*, October 5/6, 1985, 69–70.

Eternal Silence: A Century after the Sailing of the Fram" (1993),⁶⁴ written three years before Blumenberg's death, offers not just the philosophical reading of an episode in the history of polar expeditions ripe with significance, but draws on an anecdote to muse on the relationship between media-archaeology and nihilism.

Afterlife

Hans Blumenberg's death on March 28, 1996, in his home in Altenberge near Münster, did not spell the end of his publication record. His *Nachlass* (estate) contained numerous completed manuscripts, the first two of which were already published the following year, and to this day the stream of books is uninterrupted. A first wave of posthumous volumes predominantly contained the literary short forms of Blumenberg's late phase,⁶⁵ but after the turn of the millennium the more strictly philosophical work once again returned into focus. The 1998 republication of *Paradigms*, previously available only as a special volume of a journal and long out of print, had already drawn attention to the metaphorological project that was known only to a few, while the invaluable volume *Aesthetic and Metaphorological Writings* (2001)⁶⁶ made accessible a number of

64. Originally published as Hans Blumenberg, "Vorstoß ins ewige Schweigen: Ein Jahrhundert nach der Ausfahrt der 'Fram,'" *Neue Zürcher Zeitung*, December 24, 1993, 53–54.

65. Hans Blumenberg, *Ein mögliches Selbstverständnis* (Stuttgart: Reclam, 1997); Hans Blumenberg, *Die Vollzähligkeit der Sterne* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997). These were soon followed by *Lebensthemen: Aus dem Nachlaß* (Stuttgart: Reclam, 1998) and *Begriffe in Geschichten* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998); *Gerade noch Klassiker: Glossen zu Fontane* (Munich: Hanser, 1998); *Goethe zum Beispiel* (Frankfurt am Main: Insel, 1999); *Die Verführbarkeit des Philosophen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000); *Löwen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001) (published in English as *Lions*, trans. Kári Driscoll [London: Seagull, 2018]). One could group the later publication *Sources, Streams, Icebergs: Observations Drawn from Metaphors* (*Quellen, Ströme, Eisberge: Beobachtungen an Metaphern*, ed. Dorit Krusche and Ulrich von Bülow [Berlin: Suhrkamp, 2012]), originally from the 1980s, into this category.

66. *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, ed. Anselm Haverkamp (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001).

earlier and hard-to-find essays, many of which are included in this *Reader*. With *Description of the Human*, *Theory of Nonconceptuality*, and *Theory of the Life-World*, pieces of Blumenberg's philosophy were published that, despite what his late work may seem to suggest, share a surprising commitment to systematicity in the service of bringing together the phenomenological and anthropological tradition, while his *Writings on Literature 1945–1958*, *Writings on Technology*, and the *Phenomenological Writings 1981–1988* collected published and unpublished material by topic. Apart from several smaller books such as *Prefiguration* on political myth, *The Naked Truth* on this particular metaphor, and *Rigorism of Truth* on Sigmund Freud and Hannah Arendt,⁶⁷ the correspondences with Carl Schmitt and with the religious scholar Jacob Taubes deserve to be mentioned, as they allow insight into Blumenberg's direct engagement with his contemporaries, and indeed with his adversaries.⁶⁸ (At the end of this volume, we have compiled a bibliography that lists all of Blumenberg's publications to have appeared by the time of this writing.)

If Blumenberg was well known during his lifetime, his reputation has grown just as the number of his publications has increased, as has the variety of interpretations, which would be expected for a philosopher with such a varied body of work. Readings of Blumenberg depend on which of his different bodies of work is chosen to be central, to which tradition he is ascribed, and in which context he is received.⁶⁹ Read as a theorist of modernity—for instance,

67. Blumenberg, *Präfiguration*; Hans Blumenberg, *Die nackte Wahrheit*, ed. Rüdiger Zill (Berlin: Suhrkamp, 2019); Hans Blumenberg, *Rigorism of Truth: "Moses the Egyptian" and Other Writings on Freud and Arendt*, trans. Joe Paul Kroll (Ithaca: Cornell University Press, 2018). On the relationship between Blumenberg and Arendt, see Hannes Bajohr, "The Unity of the World: Arendt and Blumenberg on the Anthropology of Metaphor," *Germanic Review* 90, no. 1 (2015): 42–59, and Martin Jay, "Against Rigor: Hans Blumenberg on Freud and Arendt," *New German Critique* 44, no. 3 (2017): 123–144.

68. Blumenberg and Schmitt, *Briefwechsel 1971–1978 und weitere Materialien*; Blumenberg and Taubes, *Briefwechsel 1961–1981*.

69. For the American reception of Blumenberg, see Paul Fleming, "Verfehlungen: Hans Blumenberg and the United States," *New German Critique* 44, no. 3 (2017): 105–121; for the early French reception, see Denis Trierweiler, "Un au-

by Richard Rorty, Martin Jay, and Alasdair MacIntyre—*Legitimacy* becomes the main text;⁷⁰ subsumed under the school of philosophical anthropology, *Work on Myth* but also the later *Description of the Human* are the central works;⁷¹ if Blumenberg is understood as a conceptual historian, *Paradigms*, the texts on metaphorology and nonconceptuality, make up the corpus, adding the essays for Poetics and Hermeneutics once he is conceived of as a theorist of language;⁷² if one chooses to read him as a historian of science, *Genesis of the Copernican World* may become the main work to rely on;⁷³ and interpreted as literary theorist or even as a poet-scholar himself, then beside his early criticism, it is particularly the late glosses, feuilletons, and anecdotes that take center stage.⁷⁴

tisme de la réception: À propos de la traduction de la 'Légitimité des temps modernes' de Hans Blumenberg en France," *Esprit* (July 2000): 51–62.

70. Richard Rorty, "Against Belatedness," *London Review of Books* 5, no. 11 (1983): 3–5; Martin Jay, review of *The Legitimacy of the Modern Age*, by Hans Blumenberg, *History and Theory* 24, no. 2 (1985): 183–196; Alasdair MacIntyre, review of *The Legitimacy of the Modern Age*, by Hans Blumenberg, *American Journal of Sociology* 90, no. 4 (1985): 924–926. See also Elizabeth Brient, *The Immanence of the Infinite: Hans Blumenberg and the Threshold to Modernity* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2002); Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation: Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg* (Paris: J. Vrin, 2002); Heidenreich, *Mensch und Moderne*.

71. Angus Nicholls, *Myth and the Human Sciences*; Denis Trierweiler, ed., *Hans Blumenberg: Anthropologie philosophique* (Paris: Presses Universitaires de France, 2010); Vida Pavesich, "Hans Blumenberg's Philosophical Anthropology: After Heidegger and Cassirer," *Journal of the History of Philosophy* 46, no. 3 (2008): 421–448.

72. Ernst Müller and Falko Schmieder, *Begriffsgeschichte und historische Semantik: Ein kritisches Kompendium* (Berlin: Suhrkamp, 2016); Johnson, "Blumenberg's 'Huge Field'"; Dirk Mende, "Histories of Technicization: On the Relation of Conceptual History and Metaphorology in Hans Blumenberg," *Telos*, no. 158 (March 26, 2012): 59–79; Frank Beck Lassen, "'Metaphorically Speaking': Begriffsgeschichte and Hans Blumenberg's Metaphorologie," *Archiv für Begriffsgeschichte. Sonderheft* 7 (2010): 53–70.

73. David Ingram, "The Copernican Revolution Revisited: Paradigm, Metaphor and Incommensurability in the History of Science: Blumenberg's Response to Kuhn and Davidson," *History of the Human Sciences* 6, no. 4 (November 1, 1993): 11–35; Pini Ifergan, "On Hans Blumenberg's *Genesis of the Copernican World*," in *Hans Blumenberg beobachtet: Wissenschaft, Technik und Philosophie*, ed. Cornelius Borck (Freiburg: Alber, 2013), 149–167.

74. Fleming, "On the Edge of Non-Contingency"; Joseph Leo Koerner, "Ideas about the Thing, not the Thing Itself: Hans Blumenberg's Style," *History of the*

It lies beyond the scope of this introduction to delve into these different interpretations, let alone evaluate them. Suffice it to say that despite some attempts to boil down all these fields into a single project or even gesture,⁷⁵ it seems less reductive simply to acknowledge Blumenberg's versatility—a versatility whose further exploration we hope this *Reader* will encourage.

About This Reader

Already in this overview of Blumenberg's life and work, we have mentioned all of the texts collected in this volume. As noted at the beginning, we had two criteria for selection: the centrality of the texts for Blumenberg's oeuvre as such—the core canon, as contestable as this notion is—and their illustrative value for the genres, topics, or types of question he was engaged in but for which no such canon has yet crystallized. Since we have already given a chronological overview of Blumenberg's life and work, and since many of the topics were, as he put it, *Lebensthemen* (life themes),⁷⁶ the *Reader* is divided into four thematic sections; however, since these *Lebensthemen* reemerged, often under different guises or from new perspectives, throughout his career, the sections themselves follow a chronological order. All editorial additions, such as translations of Latin or Greek sources and missing references, are enclosed within square brackets.

The first part, titled “History, Secularization, and Reality,” begins with Blumenberg's very first philosophical publication, “The Linguistic Reality of Philosophy,” and includes not only his speech on “World Pictures and World Models” and his first public argument against the “secularization” thesis (“‘Secularization’: Critique of a Category of Historical Illegitimacy”), but also two texts on the concept of reality that have never been reprinted in German: “Prelimi-

Human Sciences 6, no. 4 (1993): 1–10.

75. Odo Marquard famously tried to summarize Blumenberg's main motivation to “gain distance from the absolute”; see Marquard, “Entlastung vom Absoluten.”

76. Blumenberg, *Lebensthemen*.

nary Remarks on the Concept of Reality,” which, notwithstanding its title, provides a résumé of its motivating questions, and “The Concept of Reality and the Theory of the State,” which applies the concept of reality to political theory.

“Metaphors, Rhetoric, and Nonconceptuality,” the second part, traces the development from Blumenberg’s “Light as a Metaphor of Truth: At the Preliminary Stage of Philosophical Concept Formation” and his stated program in the introduction to *Paradigms for a Metaphorology* to his turn toward an anthropological theory of rhetoric in “An Anthropological Approach to the Contemporary Significance of Rhetoric.” Providing the main sections of the often overlooked “Observations Drawn from Metaphors,” this section follows Blumenberg’s reformulation of metaphorology as a theory of nonconceptuality up until “Prospect for a Theory of Nonconceptuality.” It includes an extensive excerpt from his posthumously published lecture “Theory of Nonconceptuality,” which also gives a good introduction to his anthropological thought.

The third part, “Nature, Technology, and Aesthetics,” concentrates less on historical realities as such and more on their specific application. Changes in the concept of nature come most readily to the fore in “The Relationship between Nature and Technology as a Philosophical Problem,” a reception history of *technē*, and Blumenberg traces its consequences for technology and art through the historical reevaluation of the concept of mimesis in “‘Imitation of Nature’: Toward a Prehistory of the Idea of the Creative Being.” This section includes his first extensive discussion of the concept of the life-world, “Phenomenological Aspects on Life-World and Technization,” and his writings produced in the context of Poetics and Hermeneutics, on aesthetics in “Socrates and the *objet ambigu*: Paul Valéry’s Discussion of the Ontology of the Aesthetic Object and Its Tradition” and “The Essential Ambiguity of the Aesthetic Object” as well as on poetic language in “Speech Situation and Immanent Poetics.”

The final part, “Fables, Anecdotes, and the Novel,” gives a sample of Blumenberg’s writings on literature, from the early interpretation of Kafka in “The Absolute Father” and the study on “The *Mythos* and *Ethos* of America in the Work of William Faulkner” to

the theorization of the novel as a genuinely modern genre in “The Concept of Reality and the Possibility of the Novel.” Furthermore, it shows Blumenberg’s own stylistic versatility and mode of literary thought in the analyses in “Pensiveness” and “Of Nonunderstanding: Glosses on Three Fables,” and indeed the production of fables in “Unknown Aesopica: From Newly Found Fables,” but also his interest in the significance of anecdotes, apocryphal stories, and historical vignettes, as in “Beyond the Edge of Reality: Three Short Essays,” “Moments of Goethe,” and “Advancing into Eternal Silence: A Century after the Sailing of the *Fram*.”

We are, of course, aware that our selection can be challenged; many will miss texts that would have had an excellent claim to being included. Although we have reproduced some previously translated essays, for considerations of length we have done so only for the most important ones. Not part of the *Reader* but easily accessible are “Self-Preservation and Inertia: On the Constitution of Modern Rationality” (1969),⁷⁷ “The Life-World and the Concept of Reality” (1972),⁷⁸ “On a Lineage of the Idea of Progress” (1974),⁷⁹ “Money or Life: Metaphors of Georg Simmel’s Philosophy” (1976),⁸⁰

77. Hans Blumenberg, “Self-Preservation and Inertia: On the Constitution of Modern Rationality,” in *Contemporary German Philosophy*, vol. 3, ed. Darrell E. Christensen et al. (University Park: Pennsylvania State University Press, 1983), 209–256; originally published as Hans Blumenberg, “Selbsterhaltung und Beharrung: Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität,” *Akademie der Wissenschaften und Literatur in Mainz: Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse* 19, no. 11 (1969): 335–383.

78. Hans Blumenberg, “The Life-World and the Concept of Reality,” trans. Theodore Kiesel, in *Life-World and Consciousness: Essays for Aron Gurwitsch*, ed. Lester E. Embree (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1972), 425–444; posthumously reprinted in German as Hans Blumenberg, “Lebenswelt und Wirklichkeitsbegriff,” in *Theorie der Lebenswelt*, 157–180.

79. Hans Blumenberg, “On a Lineage of the Idea of Progress,” trans. E. B. Ashton, *Social Research* 41, no. 1 (1974): 5–27; not translated into German.

80. Hans Blumenberg, “Money or Life: Metaphors of Georg Simmel’s Philosophy,” trans. Robert Savage, *Theory, Culture and Society* 29, no. 7/8 (2013): 249–262; originally published as Hans Blumenberg, “Geld oder Leben: Eine metaphorologische Studie zur Konsistenz der Philosophie Georg Simmels,” in *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*, ed. Hannes Böhringer and Karlfried Gründer (Frankfurt am Main: Klostermann, 1976), 121–134.

“Being—A MacGuffin: How to Preserve the Desire to Think” (1987),⁸¹ and “Does It Matter When? On Time Indifference” (1987).⁸² Constraints of space have likewise kept us from collecting all the texts we would have liked to include, among which the most notable omission is the overly long treatise “The Concept of Reality and the Effective Potential of Myth.”⁸³ With the exception of “Theory of Nonconceptuality” and the introduction from *Paradigms*, we have also refrained from including any excerpts from Blumenberg’s books. Although chapters from qualifying theses or, for instance, *Life-Time and World-Time*, *The Readability of the World*, or *Description of the Human* would have given valuable insights into Blumenberg’s thought,⁸⁴ we wanted to present only self-contained texts, while hoping that these books will one day be rendered into English in full. We are convinced that these stand-alone, and often shorter, pointed, or even playful texts present a multiperspectival Blumenberg not yet easily accessible to non-German readers, and hence may offer an invitation to delve further into Blumenberg’s work where the sturdier monographs might be seen to raise the bar. To give Blumenberg a new and expanded readership beyond a German audience is, after all, the intention of this *Reader*, and with it we hope to make a case for and a contribution to this goal.

81. Hans Blumenberg, “Being—A MacGuffin: How to Preserve the Desire to Think,” trans. David Adams, *Salmagundi* no. 90/91 (1991): 191–193; originally published as Hans Blumenberg, “Das Sein—ein MacGuffin: Wie man sich Lust am Denken erhält,” *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, May 27, 1987, 35.

82. Hans Blumenberg, “Does It Matter When? On Time Indifference,” trans. David Adams, *Philosophy and Literature* 22, no. 1 (1998): 212–218; originally published as Hans Blumenberg, “Gleichgültig wann? Über Zeitindifferenz,” *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, December 30, 1987, 3.

83. Blumenberg, “Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos.”

84. Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*; Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*; Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*.