

Pablo Valdivia Orozco (Frankfurt/Oder)

Die diskrete Metapher Blumenbergs Metaphorologie im Lichte Graciáns

Die diskrete Metapher funktioniert, darin das Allegorische streifend, keiner natürlichen Kontinuität gemäß; sie folgt keiner naturgegebenen Ähnlichkeit. Sie ist – um es in Begrifflichkeiten der deutschen Klassik zu sagen – kein ‚symbolisch‘ funktionierendes Analogon, wo Sinnliches und Ideelles harmonisch zueinanderfinden.¹ Die diskrete Metapher setzt Kunst in einem ganz bestimmten, man könnte auch sagen: *technischen* Sinne voraus. Kunst ist, sie zu erkennen, sie zu entziffern. Oder anders: Diese Metapher ist Text, nicht Bild, so wie das *concepto* eine „relation singulière entre l’écriture et la pensée“² darstellt.

Das ist der medienästhetische Hintergrund, vor dem schon seit *El héroe* (1639) die mit Gracián symbiotisch assoziierte Metapher der Chiffrierung der Leidenschaften zu deuten ist. „Cifrar la voluntad“³ ist dabei die schützende Kehrseite der für die Erkenntnis ja viel entscheidenderen Fähigkeit, den Anderen zu entziffern. Im *Criticón* findet diese Art der Lektüre der Erscheinungen im *descifrador* ihre Figur. Die diskrete Metapher setzt auf ein Erkennen, so könnte man heute sagen, das sich einer kritischen Lektüre verdankt.

Das Erkennen und die Erkenntnis der diskreten Metapher sind noch in einem anderen Sinne künstlich. In Opposition zur analogen Kontinuität des Natürlichen steht sie dadurch, dass sie distinguierend ist, im Sinne einer auszeichnenden und hervorhebenden Gabe. Die *excelencia* des Diskreten lässt aus der natürlichen Gleichheit heraustreten: „Comienza por la naturaleza y acaba de perfeccionarse con el arte“.⁴ Natur, Humes *Unifor-*

¹ Eine nach wie vor exemplarische Darstellung dieses Zusammenhangs findet sich etwa in: Hans-Georg Gadamer: *Gesammelte Werke. Bd. 1: Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck 1990. S. 76–87.

² Mercedes Blanco: „Du ‚conchetto‘ à la pointe“. In: Boillet, Danielle u. Alain Godard (Hg.): *Figures à l’italienne: Métaphores, équivoques et pointes dans la littérature maniériste et baroque*. Paris: Pu Sorbonne Nouvelle 2000. S. 275–290, hier S. 275 (meine Hervorhebung).

³ Baltasar Gracián: „El héroe“. In: Ders.: *Obras completas*. Hg. v. Santos Alonso. Madrid: Cátedra 2011. S. 71–102, hier S. 76.

⁴ Baltasar Gracián: „El discreto“. In: Ders.: *Obras completas*. S. 271–340, hier S. 280.

mity of Nature antizipierend, ist für Gracián, der hier freilich in einem anderen Zusammenhang argumentiert, Gleichförmigkeit gemessen an ihrer künstlichen und künstlerischen Vollendung. Kunst macht den entscheidenden Unterschied.

Schließlich und drittens ist die diskrete Metapher diskret, weil sie nicht offenkundig ist. Sie operiert untergründig und ist gewiss nicht dem ersten Blick einsichtig – wenn überhaupt. Was als *excelencia* begann, vollendet sich im Entzug. Nur das gar nicht oder auch nur halb Erkannte vermag weiterhin wirksam zu sein: „Culta propiedad fue llamar señorear al descubrir, alternando luego la victoria sujetos: si el que comprehende señorea, el que se recata nunca cede.“⁵

Paradigma Metapher

Diese drei Aspekte, die sich leicht auch auf den *discreto* beziehen lassen wie ihn Gracián in *El discreto* (1646) gezeichnet hat und ebenso auf jene „reglas de discreción“⁶, die Gracián seit *El héroe* (1639) immer wieder überarbeitet und weiterentwickelt hat, möchte ich mit der Formulierung der *diskreten Metapher* gleichermaßen im Blick behalten. Die dahinterstehende Annahme ist, dass es mit diesen diskreten Dimensionen der Metapher, mit einem allegorisch funktionierenden, absetzenden (ja absoluten) und auch untergründigen Metaphernbegriff also, möglich wird, in Gracián und Blumenberg zwei zutiefst verwandte Denker zu erkennen. Das ist auch deshalb möglich, da in einem solchen Diskreten die erkenntnistheoretische auch eine historische Dimension impliziert, in der gleichermaßen eine grundlegende wie auch eine spezifisch neuzeitliche Frage verhandelt wird. Gerade dies – mit Blick auf Blumenberg und abseits der moralistischen Aspekte einer Verhaltenslehre – wird paradigmatisch an der Metapher einsichtig. Ich möchte deshalb ausgehend von den vielen Spuren Graciáns, die sich in Blumenbergs Werk finden lassen (Spuren, die weit mehr sind als Zitate und Metaphern so wie Metaphern und Zitate auch stets mehr sind als bloße Bezüge und Bezugnahmen), zu der vielleicht etwas spekulativ anmutenden These einladen, dass das Denken Graciáns in Blumenbergs methodischen Diskussionen speziell der *absoluten Metapher* eine geradezu kongeniale Ausarbeitung erfährt. Dies bezieht sich sowohl auf Gracián selbst, aber auch und nicht minder auf jene Sekundärliteratur, die Blumenberg zu Gracián verfügbar hatte. In dieser Perspektive, so wird sich zeigen, erhalten Zentralbegriffe der blumenbergschen Philosophie eine andere Vorgeschichte, ohne dass damit suggeriert wäre, dass dies die wahre, untergründige Geschichte des Lübecker Philosophen gewesen sei. Was aber in jedem Fall damit behauptet ist: Blumenberg findet in Gracián mehr als einen Motivlieferanten, und es liegt hier mehr vor als eine aneignende

⁵ Gracián: „El héroe“, S. 75.

⁶ Ebd., S. 74.

Rezeption. Wenn also die folgenden Überlegungen stets vor dem Hintergrund von Blumenbergs Projekt der Metaphorologie und ihren absoluten Metaphern zu verorten sind, dann aufgrund folgender Beobachtungen: Erstens handelt es sich bei diesem Projekt um einen ‚methodischen Fixpunkt‘ der blumenbergschen Philosophie, der sich in so gut wie allen anderen Schriften finden lässt. Das erlaubt es, auch seine anderen Schriften in diesem Kontext zu lesen. Zweitens scheint es mir mehr als eine glückliche Fügung, dass Blumenberg, nachdem er sein Projekt der absoluten Metapher zumindest nicht mehr dermaßen prominent in philosophiemethodischer Hinsicht⁷ diskutiert, es in jenen beiden Monumentalstudien gewissermaßen untergründig, ja ‚diskret‘ fortsetzt, in denen auch Gracián eine prominente Rolle spielt: *Die Lesbarkeit der Welt* und *Höhlenausgänge*.

Warum aber ‚methodische Diskussion‘? Das meint zum einen, dass der hier mit der diskreten Metapher aufgerufene Problemkontext sich nicht restlos reformulieren lässt mit der Strenge einer systematischen methodischen Frage. Vielmehr operiert das Phänomen, das Blumenberg die „pragmatische Funktion“⁸ jener zweifelsohne diskreten und distinguierten *absoluten Metapher* nennt, auch, ja vor allem, abseits der Methodik und ihrer Syntax.⁹ Das bedeutet noch lange nicht, dass dieses Phänomen für ein um Systematik ja durchaus bemühtes Denken, wie es – und sei es nur in denkbar knappen Zügen – bei Gracián und Blumenberg vorliegt, nicht von größter Relevanz wäre.¹⁰

Zum anderen soll mit dem Fokus auf diese ‚methodische Diskussionen‘ der Tatsache Rechnung getragen werden, dass in beiden Fällen keine feste Methode vorgegeben oder anempfohlen wird. Die Frage des Wissens und des Wissbaren stellt sich hier zwar in einem grundsätzlichen Sinne; dies

⁷ Vgl. hierzu: Anselm Haverkamp: „Die Technik der Rhetorik. Blumenbergs Projekt“. In: Blumenberg, Hans: *Ästhetische und metaphorologische Schriften*. Hg. v. Anselm Haverkamp. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003. S. 435–454.

⁸ Hans Blumenberg: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1998. S. 12.

⁹ Vgl. hierzu: ebd., S. 15. Dort heißt es: „Das alles sind Fragen, deren theoretische Beantwortung mit systematischen Mitteln kaum eine philosophische Schule auf sich genommen hat; trotzdem behaupten wir, daß sich überall in der Sprache der Philosophie Indizien dafür finden, daß in der untergründigen Schicht des Denkens immer schon Antwort auf diese Fragen gegeben worden war, die zwar in den Systemen nicht formuliert enthalten, wohl aber impliziert durchstimmend, färbend, strukturierend gegenwärtig und wirksam gewesen ist.“

¹⁰ Diese Überlegung findet sich in einer strukturellen Entsprechung ebenso bei Blanco, die am Beispiel der Kasuistik überzeugend darlegt, dass dieser Bezug auf sehr spezifische Fälle – Aphorismen und Metaphern sind immer auch spezifisch – mitnichten den systematischen Anspruch untergraben. Gerade in diesem Bezug zeigt sich vielmehr der Anspruch auf eine Allgemeingültigkeit. Vgl. hierzu: Mercedes Blanco: „Gracián y el método“. In: Neumeister, Sebastian (Hg.): *Baltasar Gracián: Antropología y estética: Actas del II Coloquio Internacional sobre Baltasar Gracián*. Berlin: Walter Frey 2004. S. 35–61.

tut sie aber nicht nur aus dem Grund, weil die hier beschriebenen Lektüre-Verfahren lediglich die Explikation eines verborgenen oder jedenfalls nicht unmittelbar verfügbaren Zusammenhangs zu leisten hätten. Das Problem liegt, wie so oft, noch tiefer: Diese Explikation ist nicht nur Arbeit an der Erscheinung, sondern setzt obendrein eine *excelencia* (Gracián) oder auch einen Mut¹¹ (Blumenberg) voraus. Sie erfordert eine Begabung, zweifelsohne, aber vor allem eine bestimmte Einstellung. Der Weg zum Wissen erschöpft sich nicht in der Frage nach den Verfahren. Das, aller Explikationen und Regeln zum Trotz, mag man elitär finden oder auch nicht. Die Folgerung, die ich hier in den Vordergrund stellen möchte, zielt auf einen anderen Aspekt. Jene Begabung, die schon seit Aristoteles an der Metapher und genauer: an der Fähigkeit, Metaphern zu erkennen, verhandelt wurde, zieht schon deshalb eine Diskussion oder auch Debatte nach sich, da die in einer solchen Form der Explikation ermöglichte Erkenntnis sich in stets neuen Kontexten neu bewähren muss. Es geht um also um einen Erkenntnisprozess, der immer wieder zu leisten und im Grunde eine unabschließbare Arbeit ist. Die ‚Meisterregel‘ Blumenbergs ist deshalb, darin Gracián beipflichtend, nicht die Formalisierung der Dechiffriermaschine, sondern Aufmerksamkeit für das Diskrete und das Andere der Erscheinung, kurz: Vorsicht und Nüchternheit.

Dass die erkenntnistheoretische Dimension der Metaphorizität dieser Welt Blumenbergs Interesse an Gracián geweckt hat, sollte nicht weiter überraschen. Doch was in diesem Bezug mehr verrät als eine gelehrige Rezeption ist der nur auf den ersten Blick verblüffende Effekt, dass Blumenbergs Gracián-Lektüre dazu motiviert, die erkenntnistheoretische – und nicht nur für Blumenberg bedeutet das auch: die mehr oder minder latent anthropologische – Dimension der Metapher bei Gracián ins rechte Licht zu rücken. Abseits ihrer moralistischen Deutung und strategischen Einordnung fände Graciáns Denken der Verstellung und Verstelltheit von Welt in dieser Perspektive zu einer für die Geisteswissenschaften noch immer relevanten Frage, die hier im Begriff der *diskreten Metapher* nur eine ihrer vielen möglichen Explikationen findet.

Beginnen wir mit der historischen Dimension: Was könnte dies meinen? Die diskrete Metapher ließe sich – um es mit einer ersten holzschnittartigen Formel vorwegzunehmen – als Marke einer anthropologischen Wende im Wissen des Menschen von sich selbst beschreiben. Blumenberg hat dies denkbar explizit gemacht, wenn er in *Die Lesbarkeit der Welt* in Gracián einen Gewährsmann für die alles andere als nebensächliche und für sein Gesamtwerk wohl bestimmende These vermutet, dass „auf die

¹¹ Vgl. hierzu: Blumenberg: *Paradigmen*, S. 15: „Man darf die vermeintliche Nativität nicht scheuen, diese fundierenden Fragen – auch wenn sie nie ausdrücklich gestellt sein sollten – zu formulieren.“

Epöche des ‚verborgenen Gottes‘ der Theologie nun die Anthropologie des ‚verborgenen Menschen‘ der Anthropologie“¹² folge.

Die Dimension dieser These nun sprengt – eine Lieblingsmetapher Blumenbergs, die den graciánschen Blitzmetaphern sehr nahesteht – offenkundig jedwede Rezeptionsgeschichte und auch den Rahmen dieses Beitrags. Ich kann an dieser Stelle deshalb nur kurz andeuten, wie sich jene anthropologische Wende in einer Gracián und Blumenberg überkreuzenden Lektüre artikuliert. Sowohl in Blumenberg als auch in Graciáns Schriften finden sich Ausführungen darüber, dass die „hiesige Zeit“ (Gracián) bzw. die „Neuzeit“ (Blumenberg) eine Zeit ist, die sich als späte Zeit erfährt (ich komme darauf zurück). Es geht um eine Epochen- und Selbstwahrnehmung, die sich im Kontrast zu einer zwar schon längst wiederentdeckten, vertrauten, kanonisierten, aber nunmehr entfernten, nur bedingt zum Ideal tauglichen Antike profiliert. In Blumenbergs Worten zeigt sich das im *Nicht-mehr* wie es sich exemplarisch in der folgenden Formulierung findet:

Die *modernen* Schwierigkeiten der Rhetorik mit der Wirklichkeit bestehen zum guten Teil darin, daß diese Wirklichkeit keinen Appellationswert mehr hat, weil sie ihrerseits Resultat künstlicher Prozesse ist.¹³

Dem entspricht, wenn auch nicht in dieser konzisen Darstellung, eine durch Curtius zum romanistischen Allgemeinplatz gewordene These, wonach diese Absetzung insofern spezifisch neuzeitlich ist, als das Mittelalter zwar einen heilsgeschichtlichen, aber nicht einen weltlichen Bedarf an einer Epochenwende im Verhältnis zur Antike hatte. Blumenberg wird diesen Verlust an Unmittelbarkeit nicht nur als Zeichen für ein historisches Bewusstsein im engeren Sinne deuten, sondern noch dahingehend pointieren, dass das Denken der Epochenwende selbst Kennzeichen der Neuzeit ist – so die in *Die Legitimität der Neuzeit* nachdrücklich entwickelte These.¹⁴ Neuzeit ist ein Akt der Diskretion im Sinne von Absetzung, und es ist dementsprechend erst der neuzeitliche Mensch, der die Metapher sich absetzend, diskret lesen kann. Gracián mag vor diesem Hintergrund ein sehr spezifischer, wenn auch paradigmatischer Einsatzpunkt einer noch zu klärenden Frage sein, nämlich der Frage, inwieweit für Blumenbergs Philosophie auch eine Art romanistische Vorgeschichte vorliegt. Das rekurriert auf dem scheinbar banalen Grund, dass die Romanistik (besonders in ihrem spezifisch deutschen Zuschnitt) vielleicht jene Philo-

¹² Hans Blumenberg: *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003. S. 113f.

¹³ Hans Blumenberg: „Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik“. In: Ders.: *Ästhetische und metaphorologische Schriften*. Hg. v. Anselm Haverkamp. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003. S. 406–431, hier S. 430 (meine Hervorhebung).

¹⁴ Vgl. hierzu: Hans Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1974. S. 141–266.

logie ist, die am explizitesten einer Theorie der Neuzeit bedarf, ja auf der Behauptung einer neuzeitlichen Wende auch sich selbst als Disziplin begründet. Man denke hier etwa an das mit Wandlungen aufs Engste verbundene und in der Grenze zwischen Mittelalter und Neuzeit stehende Geschichtsmodell der *translatio*, das nicht nur bei Gracián lebendig zugegen ist, sondern ebenfalls von Blumenberg des Öfteren problematisiert wird. Neuzeit wäre die Erfahrung einer problematisch gewordenen *translatio* – sowohl im geschichtsphilosophischen als auch im rhetorischen wie erkenntnistheoretischen Sinne. Es dürfte auf einen sich zweifelsfrei lohnenden Versuch ankommen, nachzuzeichnen, inwiefern auch Graciáns Darstellungen schon von einer problematisch gewordenen *translatio* künden.

Diese romanistische Vorgeschichte ist auch und gerade deshalb ‚methodisch‘ von Relevanz, da die Arbeiten eines Curtius¹⁵ oder auch eines Vossler¹⁶ – zwei zentrale Referenzen in Blumenbergs Arbeiten speziell zu Gracián, aber auch sonst häufig zitiert – eben und sehr genau an der Metapher eine besondere Historizität ausmachen. Blumenbergs scharfsinnige und durchaus eigensinnige Lektüre nimmt dies auf und richtet sich dabei gegen eine hermeneutisch und insbesondere ontologisch eingespannte Geschichtlichkeit (von Sprache), die man diesen Texten ebenso gut hätte entnehmen können. Ein solches Modell von Geschichtlichkeit wäre, für den Metaphorologen Blumenberg zumindest, unter Wert verkauft, wenn man die Metapher zur kulturhistorischen Marke einer kulturellen Differenz (Vossler) oder auch einer kulturräumlichen Kontinuität (Curtius) nivelliert. Nicht zuletzt dagegen wendet sich die für Blumenbergs Metaphorologie unverzichtbare „Entwertung“ der Metapher als „inhaltliche“ Antwort (und ihre entsprechend formale Aufwertung):

[...] [D]enn es wird sich der eigentümliche Sachverhalt zeigen, daß die *reflektierende* ‚Entdeckung‘ der authentischen Potenz der Metapher 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 ‚zugelassen‘ ist.¹⁷

Es geht also gerade nicht darum, die Metapher als sichtbaren Vorboten einer tieferen Bedeutung zu nehmen. Nicht der Bedeutung der Metapher ist zu folgen, sondern ihrer Funktionsweise. Nur folgerichtig – und erneut findet sich das Motiv des *Diskreten* wieder – bezeichnet Blumenberg diese

¹⁵ Hier speziell die Geschichte einiger Metaphern in Curtius' Konzept einer „europäischen Literatur“. Vgl. hierzu: Ernst Robert Curtius: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Tübingen: Narr 1993.

¹⁶ Hier speziell die Metaphorik der Einsamkeit in: Karl Vossler: *Poesie der Einsamkeit in Spanien*. München: Beck 1950.

¹⁷ Blumenberg: *Paradigmen*, S. 9f.

Ausführungen als „Überlegungen zur ‚Verborgenheit‘ der Metapher“¹⁸, und man betone: der *Metapher* selbst. Diese Verborgenheit – der heideggerische Anklang dieser Vokabel ist nicht ungewollt – als eine der Metapher zu denken, gemahnt daran, nicht zu schnell durch die Erscheinungen hinter sie treten zu wollen.

Es steht also mehr auf dem Spiel als ein Begriff. Die (diskrete) Metapher und ihr Problem eröffnen gleichzeitig eine bestimmte Lektüre von Philosophiegeschichte und vielleicht von Geschichte insgesamt, sofern mit und an ihr ein fundamental pragmatischer und eben nicht nur propositionaler Aspekt des Wissens sichtbar bleibt. Besondere Aufmerksamkeit verdient dabei die Tatsache, dass die ‚anthropologische‘ Gracián-Lektüre Blumenbergs eine Lektüre ist, die in Graciáns virtuosen Strategien ein Problem von erkenntnistheoretisch-philosophischer Relevanz verhandelt sieht, das in seiner anthropologischen Anlage historisch gebrochen ist. Es gilt somit zu präzisieren: Nicht die Tatsache, dass sich das „Mängelwesen Mensch“ (Gehlen) mit Metaphern zu behelfen hat und (womöglich noch lange) haben wird, und auch nicht das, wofür die jeweiligen Metaphern stehen, macht den hier interessierenden historischen Index aus. Vielmehr wird das Problem spezifisch neuzeitlich und in diesem engeren Sinne historisch durch die Präsenz von Metaphern in der Reflexion selbst, und zwar auf eine Art und Weise, die nach dieser Präsenz zu fragen zwingt. Die Frage nach der Metapher oder auch nach der Metaphorizität ist für die Neuzeit brisant, sofern die Neuzeit für Blumenberg (und ich meine: auch für Gracián) jene Epoche ist, die sich dem anthropologischen Übel des Evidenzmangels verzweifelter, weil überforderter, entschlossener, unausweichlicher stellt.¹⁹

Erinnern wir uns an die Ausgangslage der *Metaphorologie*: Sie war und blieb stets ein Projekt der Neuzeit, ein Projekt, das zu denken oder genauer: das auszuformulieren erst die Neuzeit aufgegeben hat. Da wäre zum einen die Kontrastfolie zur Antike. Die Neuzeit kann nicht mehr darauf hoffen, dass die Metapher sich im Kosmos abgesichert wähen kann, so dass die Metapher eine setzende Kraft hat und gerade nicht Kennzeichen einer Einsicht ist, die man auch ohne sie haben könnte:

[...] [F]ür 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 kyrion ónoma nicht äquivalent zuwege brächte. Der Redner, der

¹⁸ Ebd., S. 10.

¹⁹ Vgl. hierzu auch die Ausführungen in: Phillip Stollger: *Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*. Tübingen: Mohr Siebeck 2000. S. 480–490.

Dichter können im Grunde nichts sagen, was nicht auch in theoretisch-begrifflicher Weise dargestellt werden könnte.²⁰

Zum anderen und nicht minder entscheidend wäre jedoch der kontrastive Bezug zu Descartes zu berücksichtigen, den schon Vossler für Graciáns *Criticón* ausgemacht hatte und den auch Blumenberg in seinen beiden Gracián-Kapiteln in den *Höhlenausgängen* bzw. in *Die Lesbarkeit der Welt* bemüht. Was wäre hier der Einsatz?

Gegen einen zumindest solchermaßen verstandenen Descartes gerichtet insistiert Blumenberg auf eine besondere Zeit, die man die Zeit des Provisorischen nennen darf. Diese Zeit, eine für Descartes ja zu überwindende Zeit, hat auch eine ihr gemäße Sprache, nämlich die der übertragenen Rede. Vor dem Hintergrund einer endgültig begrifflichen Sprache wäre dann nur festzuhalten: „Alle Formen und Elemente übertragener Redeweise im weitesten Sinne erwiesen sich von hier aus als vorläufig und logisch überholbar [...]“²¹

Wäre es allzu kühn zu behaupten, dass Gracián vielleicht jener moralistische Denker *par excellence* ist, der nicht nur die Natur des Menschen studiert, sondern vor allem und gleichsam *en passant* eine Theorie der provisorischen Zeit vorlegt? Ist es nicht augenfällig, dass die Strategien eines Gracián den Evidenzmangel – und zwar in dem grundlegenden Sinne wie Blumenberg ihn der Neuzeit attestiert – zur Voraussetzung haben?

Wenn ich zuvor von einer anthropologischen Dimension sprach, die sich in der Neuzeit verschärft zur Artikulation bringt, dann in dem Sinne, dass die Vorläufigkeit der übertragenen Rede hier noch auf eine weitere Art problematisch wird, als dass sie bloß das Andere jener idealen Endgültigkeit der begrifflichen Sprache ist. Blumenberg verortet in diesem Provisorium ein den Menschen selbstbegründendes Moment. Es wird im neuzeitlichen Experiment und in der neuzeitlichen Spekulation genau dann als genuin menschliche Zeit erfahrbar, wenn man eher die Situation des Nachvollzugs denn ein vermeintliches Telos im Fokus behält. Wie Blumenberg dann kontrastiv am Phänomen der Technisierung (die durchaus eine, wenn auch problematische Art Überwindung des Provisoriums darstellen könnte) ausführen wird, ist diese provisorische Zeit als genuin menschliche eine alles andere als wünschenswerterweise zu überwindende Zeit. Sie ist der Mangel, der auch Freiheit verbürgt. Im Provisorischen erst wird deutlich, welch großer Hypothek sich die „Anthropologie des ‚verborgenen Menschen‘“ ohne absichernde Erzählung stellen muss. Erst in diesem Lichte besehen wird das Pathos der absoluten Metapher einsichtig. Sie verhandelt nichts Geringeres als einen sinnhaften Nachvollzug. Letzter steht gewissermaßen auf der Habenseite, wenn man die „verborgene Metapher“ lesbar zu machen weiß.

²⁰ Blumenberg: *Paradigmen*, S. 8f.

²¹ Ebd., S. 7.

Selbst mit zwei Metaphern operierend, erläutert Blumenberg zwei Verhältnisse dieser Vorläufigkeit, die Evidenz für die Existenz von absoluten Metaphern vorbereitend. Er spricht einerseits von der übertragenen Rede als „Restbestand“ – das wäre ganz im Sinne des cartesianischen Projekts – und andererseits als „Grundbestand“ des Denkens. Als Grundbestände stellen die Metaphern dabei Übertragungen dar, „die sich nicht ins Eigentliche, in die Logizität zurückholen lassen“²² und gerade deshalb nicht als zu überwindende Reste gedacht werden können. Man kann leicht das strukturelle Prinzip dieser Opposition antizipieren, wonach das erste Modell – so radikal sich der neuzeitliche Gestus des Descartes auch geben mag – hier auf ein altes Naturmodell rekurriert, das Blumenberg anhand der Naturgeschichte des Lukrez als das Aufsitzen von Kultur auf Natur umschreibt. Was auch immer an kulturellen Verstellungen vorliegen mag – sie sind restlos abbaubar. Demgegenüber verweist die begriffliche Metapher des Grundbestandes auf eine andere und vor allem: eigene Geschichte der übertragenen Rede. Dies ist eine Geschichte – und hier nähern wir uns auch dem Gracián der *agudeza* –, die eine Arbeit an der Kunst ist. Keineswegs handelt es sich hier um eine Naturgeschichte bzw. um eine Geschichte, die in ihrem Abbau von uneigentlichen Resten endlich dorthin vorzustößen vermag, wo Naturgesetz (Physik) und Moral koinzidieren. Statt auf den absoluten Anfang zu treffen oder die endgültige Gewissheit zu erlangen, ist diese Geschichte eine der Kunst, eine der *Künste Graciáns* und kennt somit allenfalls Überbietung, aber keineswegs einen qualitativen Sprung außerhalb der ewigen Dialektik von Entstellung und Entzifferung. Das Diskrete ist nicht das Diskrete des Eigentlichen. Mit dieser Annahme im Hintergrund ist schließlich folgende Definition der absoluten Metapher zu lesen, die Blumenberg hier mit Kant formuliert und die als eine diskrete sicherlich nicht unpassend umschrieben ist:

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.*²³

Die Distanz, um die es mir hier geht, findet sich nicht überraschend wieder in Blumenbergs *Criticón*-Interpretation, die zudem ein Zitat aus dem *Handorakel* bemüht:

Der Weg zur Entzauberung der Wirklichkeit, zur Überwindung des *genius malignus*, besteht nun gerade nicht darin, sich den Dingen zu nähern; gerade umgekehrt darin, sich von ihnen zu entfernen, ihren Bannkreis zu durchbrechen und Distanz wie Höhe des Blickpunktes zu ihnen zu gewinnen. *Beachte: was man nicht von Angesicht zu Angesicht zu sehen bekommt, das kann man sich mittelbar verschaffen.*²⁴

²² Ebd., S. 10.

²³ Ebd., S. 12.

²⁴ Hans Blumenberg: *Höhlenausgänge*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2007. S. 461f.

Was hat dies zur Folge? Was das Projekt der Metaphorologie betrifft, wird Blumenberg bemerkenswert explizit: Die „Metaphorologie sucht an die Substruktur des Denkens heranzukommen, an den Untergrund, die Nährlösung der systematischen Kristallisationen“.²⁵ Wenn „die Substruktur des Denkens“ gerade nicht die (Wieder-)Erlangung einer *direkten Anschauung* sein kann, dann darf man hier insofern zu recht eine konzeptistische Anlage vermuten, als diese Substruktur eine sprachliche Substruktur ist und bleiben muss. Dies ist schon deshalb zwingend notwendig, wenn die absolute Metapher als *Grundbestand* des Denkens idealer Gegenstand der Metaphorologie sein soll. Nicht letzthinnige Einsicht, sondern Lektüre wie sie im von Blumenberg öfter verwendeten Terminus des „Ablesens“ zu ihrem Recht kommt, ist dementsprechend das Gebot des kritischen Metaphorologen.

Ich meine nun, dass Blumenbergs dringliche Forderung, die absolute Metapher gerade nicht als Existenzial oder als genuin theoretische Reflexion zu verrechnen, in der Dynamik der metaphorologischen Arbeit begründet liegt und die ich, frei nach Gracián, als die eines *desengaño continuo* umschreiben möchte. Denn die Metaphorologie fragt nicht danach, was wir wissen können, also die Frage der kritischen Vernunft, und auch nicht danach, welches Sein sich in diesen Metaphern benennt, also die existenzielle Frage, sondern danach, was wir wissen wollten. So präzisiert Blumenberg im Vorwort zu *Die Lesbarkeit der Welt*: „Metaphorologie‘ ist ein Verfahren, die Spuren solcher Wünsche und Ansprüche aufzufinden, die man durchaus nicht als ‚verdrängt‘ etikettieren muß, um sie interessant zu finden.“²⁶ Und wenig später führt er aus: „Deshalb ist der metaphorische Komplex ‚Lesbarkeit der Welt‘ auch ein Leitfaden zur Nüchternheit.“²⁷

Um welche Nüchternheit geht es, um welche Wünsche und Ansprüche? Es ist jedenfalls etwas, was „allen Maßstäben des Wißbaren und Wissenswerten zuwider“²⁸ läuft, sofern nicht die Resultate hier Antworten geben, sondern das Herauslesen der *Erwartungen*:

Auch Erwartungen, die nicht erfüllt worden sind und kaum jemals erfüllt werden können, sind geschichtliche Fakten und Faktoren, Ansätze für immer wieder sich aufbauende Verlockungen und Verführungen bis zum wahnhaften *Vogliamo tutto!*²⁹

Nichts, so scheint mir, spricht dagegen, diese Aufforderung zur Nüchternheit, die sich mit der Faktizität der Ergebnisse und Antworten nicht zufrieden geben kann, mit einer geradezu passgenau entsprechenden Begründungsszene zu versehen, die anders sein muss als der platonische Höhlen-

²⁵ Blumenberg: *Paradigmen*, S. 13.

²⁶ Blumenberg: *Die Lesbarkeit der Welt*, S. 3.

²⁷ Ebd., S. 4.

²⁸ Ebd., S. 3.

²⁹ Ebd.

ausgang. Hierfür bietet sich geradezu ideal jene Stelle aus dem *Criticón* an, mit welcher Blumenberg eine Enttäuschung beschreibt, die offenkundig schon eine Ent-Täuschung ist:

Das Heraustreten aus der Höhle ist ein realistischer Vorgang, auch und vor allem insoweit er die Enttäuschung enthält, daß die Welt die Erwartungen nicht erfüllt, die der endogene Schönheitsbegriff des Höhlenzöglings an sie richtet.³⁰

Nur wer die Erwartungen noch kennt, kann Enttäuschung als eine Form der Erkenntnis erfahren. Das ist der unverzichtbare Vorzug eines Anderen: Sein Höhlenausgang, statt den Blick auf die Dinge selbst freizugeben, zwingt Enttäuschung und Erwartung zur Explikation. Vor diesem Hintergrund wird eine der sicherlich rätselhaftesten Stellen in den *Paradigmen* deutbar, wonach wir „als Metaphorologie Betreibende uns schon der Möglichkeit beraubt [haben], in Metaphern ‚Antworten‘ auf jene unbeantwortbaren Fragen zu finden.“³¹ Dass die Metapher durch den metaphorologischen Blick radikal historisch, ja „entwertet“ wird, führt nicht in eine endlich unmittelbare Gewissheit, sondern steht für eine Distanznahme und für eine diskrete Positionierung gegenüber der „Wahrheitsfrage“.³² Ist das nicht unter christlichem Vorzeichen just jene Einsicht aus dem letzten Aphorismus des *Handorakels*, wonach der Enttäuschung der „Antworten“ nur der Heilige, von der Welt abgewandt, sich entziehen kann? Von Wahrheit oder Offenbarung jedenfalls spricht Gracián nicht bei seinem Heiligen, sondern nur vom *wahren* oder auch *wahrhaften Subjekt*, das wahrhaft ist, sofern es nicht den Erscheinungen hinterherjagt. Die Tugend des Heiligen, der in diesem präzisen Sinne in der Welt auf die Wahrheitsfrage verzichtet und sich stattdessen „einer entschlossenen Kritik der Sprache in ihrer ‚Leitfunktion‘ für unser Denken“³³ verschreibt, „hace un sujeto prudente, atento, sagaz, cuerdo, sabio, verdadero, reportado, entero, feliz, plausible, y universal héroe.“³⁴

Geisteskunst und Leben: Eine neue Rhetorik

Doch verbleiben wir *in* der Welt: Ein schon genannter Aspekt der Metaphorologie, der wesentlich auf den Einsatz der Weltklugheit verweist, betrifft die Tatsache, dass die „Metapher [...] deutlich charakterisiert [ist] als Modell in pragmatischer Funktion“.³⁵ Diese Funktion verweist auf eine

³⁰ Blumenberg: *Höhlenausgänge*, S. 458.

³¹ Blumenberg: *Paradigmen*, S. 24.

³² Ebd., S. 25.

³³ Ebd., S. 24.

³⁴ Baltasar Gracián: „Oráculo manual y arte de prudencia“. In: Ders.: *Obras completas*. S. 341–432, hier S. 430.

³⁵ Blumenberg: *Paradigmen*, S. 12.

Rhetorik, die Blumenberg neuzeitlich nennen wird und die Gracián aus einem, wie ich meine, strukturanalogen Grunde und noch ganz unter dem Eindruck der Schulrhetorik stehend, eben nicht mehr Rhetorik nennen kann. Das hat auch schon Mercedes Blanco betont, wenn sie in ihrer detaillierten Geschichte des *concepto* darlegt, wie dieser Begriff – und insbesondere unter dem Vorzeichen von *agudeza* und *ingenio* – durchaus als eine Alternative zum alten Begriff der Rhetorik zu begreifen ist. Jene „nouvelle discipline qui se propose de supplanter au moins partiellement la rhétorique“ ist im Wesentlichen eine „art de l'esprit“³⁶, deren entscheidende Begründung sich gut so auf den Punkt bringen lässt, dass die Metapher ein „Grundbestand“ der Erkenntnis ist:

Enfin, l'art de l'esprit renverse la hiérarchie naturelle entre l'objet et la forme du discours, en subordonnant l'objet à la forme, et même en suggérant qu'il faille voir dans l'objet ou dans la valeur qui lui est accordée un effet de la forme du discours, l'objet apparaissant ainsi, non pas comme une visée extérieure du discours, mais comme constitué à l'intérieur même de celui-ci.³⁷

Es ist ein solcher Formbegriff, der die pragmatische Seite der Metapher bzw. des *concepto* unausweichlich in den Vordergrund stellt und die Frage der Form somit auch in den Problembereich der Weltklugheit delegiert. Gerade weil mit solchen Formen umgegangen wird und diese Formen Handlung präfigurieren, bedarf es einer Kunst des *esprit*. Erst sie ermöglicht Handlungsräume.

Wie eine solche Kunst aussehen mag, beschreibt Blumenberg auch und passenderweise anhand der graciánschen Entzifferungsarbeit. Es zeigt sich, dass er an dieser Stelle, im Grunde und mit der Metapher des *Kerns* nahtlos daran anschließt, was die Metaphorologie mit dem *Grundbestand* Metapher zu machen sich vorgenommen hat. Aber hier, in *Die Lesbarkeit der Welt*, die „pragmatische Funktion“ noch stärker explizierend, steht tatsächlich noch mehr der handelnde als der erkennende Mensch im Fokus:

Entziffern heißt dann das Durchdringen der Bildhülle am Leitfaden ihrer möglichen metaphorischen Verweisungen, der Vorstoß auf den Kondensationskern der Konfigurationen, ohne dabei den scholastischen Realismus der abstrakten Begriffe zu Hilfe zu nehmen. Was hinter den Bildern steckt, ist vielmehr das Wirkliche selbst in seiner allen Realismus erfordernden Gestalt: der des Menschen.³⁸

Lesbarkeit ist in diesem Sinne nicht nur das theoretische Pendant zur konzeptistischen Schreibweise; es ist immer schon ein Verhalten, das einen reflektierenden Blick auf das *fordernde* Verhalten des Menschen wirft. Im Anthropologieaufsatz insistiert Blumenberg auf diesen Aspekt und

³⁶ Blanco: „Du ‚conchetto‘ à la pointe“, S. 276.

³⁷ Ebd.

³⁸ Blumenberg: *Die Lesbarkeit der Welt*, S. 113.

verleiht damit der Pointe des metaphorischen Grundbestandes – jenem konzeptistischen Garant einer nicht enden wollenden Zwischenzeit des *desengaño*, ohne sichere Aussicht auf absichernde Gewissheit oder gar Offenbarung – eine pragmatische Dimension, die über die Wirksamkeit der Metapher im Prozess des Erkennens hinausgeht. Es geht um den im *Handeln* selbst angelegten Metaphernbedarf. Anders als in den *Paradigmen* liest sich dieser Sachverhalt nicht nur als Ausdruck eines *Mangels* an direkter Anschauung, sondern ebenso als eine geradezu aktive *Präferenz* des *metaphorischen Umwegs*:

Aber, etwas *als* etwas zu begreifen, unterscheidet sich radikal von dem Verfahren, etwas *durch* etwas anderes zu begreifen. Der metaphorische Umweg, von dem thematischen Gegenstand weg auf einen anderen zu blicken, der vorgreifend als aufschlußreich vermutet wird, nimmt das Gegebene als das Fremde, das Andere als das vertrauter und handlicher Verfügbare.³⁹

Die pragmatische Dimension, die im ‚Nehmen‘ klar auf eine sicher auch strategische (Welt-)Praxis verweist, halte ich nun für wesentlich – für Blumenberg, für Gracián, für die Metaphorologie, für die Weltklugheit. Inwiefern aber ist dies eine andere, eine neue Rhetorik? Formal gesagt ist zunächst festzuhalten, dass hier weniger die semantische oder auch die grammatische Seite der Rhetorik eine Rolle spielt, also jener ‚inhaltliche‘ Aspekt, der nur unter dem Verdikt der Wahrheitssuche entscheidend wird bzw. jene syntaktische Sichtweise, die beispielsweise Lausberg seinem berühmten Handbuch voranstellt, die Wahrheitsfrage als Kompetenz undeutend.⁴⁰ Auf die gerade pragmatische Seite einer ‚anderen‘ Rhetorik hingegen, besonders bei Gracián, hat schon Werner Krauss verwiesen. In dessen Gracián-Buch, das Blumenberg sicher gekannt hat, auch wenn ich den eindeutigen Nachweis an dieser Stelle schuldig bleibe, wird in einer Situation, in der „die Wahrheit nicht ohne Waffnung durchdringt“⁴¹, die Abstraktion der Syntax vernachlässigt zugunsten eines Stilbegriffs, der immer schon in einem Lebensbezug steht:

Gracián wollte mit seinem Werk ergründen, welche Stilmittel der lebendige Geist in den Zusammenhang der Rede einzusetzen hatte. Es entstand eine Logik eigener Art, die nicht in den abstrakten Kategorien der Grammatik festlief, sondern im Stil den Lebenspunkt der Sprache ergriff. Die Lehre des Stils erweist sich im Grunde als ein Sonderfall der Lehre des Lebens [...].⁴²

³⁹ Blumenberg: „Anthropologische Annäherung“, S. 416.

⁴⁰ Vgl. Heinrich Lausberg: *Handbuch der literarischen Rhetorik*. München: Max Huber 1973. S. 40–44.

⁴¹ Werner Krauss: *Graciáns Lebenslehre*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1947. S. 19.

⁴² Ebd., S. 18.

Welche Rolle spielt dieser Bezug auf das Leben, auf das vor diesem Hintergrund zu deutende *ethos*, was leistet der lebendige Geist (als Widerpart zur toten Abstraktion)? In Blumenbergs Terminologie ließe sich sagen, dass, im Leben stehend, die absolute Metapher neben allen ‚erkenntnistheoretischen Verlegenheiten‘ hier eine in der Rhetorik angelegte Anthropologie bezeugt, die erst die Philosophie der Neuzeit zu explizieren hat. *Ethos* ist dann mehr als ein deskriptiver Begriff und verweist auf eine bestimmte Situation des Menschen, in der mit ‚Geisteskunst‘ zu entscheiden ist:

Eine Ethik, die von der Evidenz des Guten ausgeht, läßt keinen Raum für die Rhetorik als Theorie und Praxis der Beeinflussung von Verhalten unter der Voraussetzung, daß Evidenz des Guten nicht verfügbar ist. Das betrifft auch die in der Rhetorik angelegte ‚Anthropologie‘; als eine Theorie des Menschen außerhalb der Idealität, verlassen von der Evidenz, hat sie die Möglichkeit, ‚philosophisch‘ zu sein, verloren und wird die letzte und verspätete Disziplin der Philosophie.⁴³

Kurz gesagt: Die neue Rhetorik wäre die Anthropologie der Moralistik im Stile eines Gracián. Zweifelsohne haben wir es nämlich hier mit einer Moralistik zu tun, die in ihrer *Beschreibung des handelnden Menschen* geradezu paradigmatisch davon ausgeht, dass „die Evidenz des Guten nicht verfügbar ist“.⁴⁴ Hier, wo es naheliegender kaum sein könnte, findet sich bezeichnenderweise kein Verweis auf Gracián (doch hat Blumenberg selbst dem Verschweigen oftmals eine größere Bedeutung als dem expliziten Verweis zugemessen), aber zumindest auf die Moralistik:

Die erste philosophische Anthropologie, die diesen Namen verdiente, ist am Anfang der Neuzeit Montaignes „Apologie de Raimond Sebond“. Unter den Händen eines Skeptikers, der über den Menschen hinauszufragen sich wehrt, gerät ein überwiegend konventionelles Material in einen neuen Aggregatzustand, in welchem der einzige noch mögliche Gegenstand des Menschen erzwingt, daß alles nur Symptom dieses Gegenstandes ist. Über die Moralistik führt diese Tradition zu der ausdrücklich so benannten „Anthropologie“ Kants.⁴⁵

Ein weiterer Zwischenstand dieser Geschichte einer anthropologischen Wende könnte also durchaus jener eben auch moralistisch lesbare Gracián sein. Die anthropologische Grundfrage der Plastizität des Menschen, der, gerade weil er sich nicht hinreichend bestimmen, sich nur qua Symptom erfassen kann, ist bei Gracián in *El discreto* im zweiten *Realce* deutlich angesprochen: „la humana naturaleza aquella que fingió Hesiodo, Pandora“.⁴⁶ Entscheidend ist, dass Gracián hier von einer Menschennatur in einem starken Sinne spricht, also nicht von einer *naturaleza del hombre*,

⁴³ Blumenberg: „Anthropologische Annäherung“, S. 408.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Ebd., S. 410.

⁴⁶ Gracián: „El discreto“, S. 279.

sondern tatsächlich von einer *naturaleza humana*. Dies ist insofern eine grundsätzlich anthropologische Aussage, als hier die Reklamation einer dem Menschen eigenen Natur vorliegt, die sich nicht von der vermeintlich ersten Natur ableiten lässt. Anders formuliert: Die *unbestimmte* Natur des Menschen stellt einen Grundbestand und ist gerade nicht im Sinne eines „Restbestandes“ auf etwas Anderes zurückzuführen, ist also nicht der kulturelle Aufsatz auf eine Natur, die dabei verlorengegangen ist. Zur Bestimmtheit führt für Gracián kein Weg.

Diese Bestimmung des unbestimmten Menschen und mehr noch die *Beschreibung* des Menschen sind in Blumenbergs rhetoriktheoretischer Lektüre Kennzeichen einer neuzeitlichen Anthropologie. Denn, so Blumenberg, „über den als einzigartig behaupteten Menschen hat die metaphysische Tradition im Grunde nichts Besonderes zu sagen gewußt.“⁴⁷ Gründe für dieses Schweigen gibt es viele, vor allem aber die Tatsache, dass die ja nicht erst in der Neuzeit wahrgenommene Plastizität und Unbestimmtheit des Menschen, einmal zum Definiens des Menschen erklärt, keine triumphale Erzählung des Alles-Könnens entfesselt. Stattdessen wird der fundamentale Mangel an Bestimmung zu einer Tatsache, die ihn des *arte* nicht im Sinne einer sich abgesichert wissenden Entelechie bedürftig macht, sondern zur Voraussetzung des menschlichen Lebensvollzugs. Aus genau diesem Grund ist für Gracián der Ausfall des *arte* so beklagenswert und bedeutet im Falle des Pandora-Menschen einen doppelten Verlust. Denn dem Ausfall folgt die Pervertierung der Natur auf dem Fuße: „[...] que donde no media el artificio, toda se pervierte la naturaleza“.⁴⁸

Diesen Mangel als einen Mangel an Bestimmtheit (und eben nicht als einen Mangel an Vollendung oder Absicherung) nachvollziehen zu können, ist für Blumenberg nicht jederzeit gleichermaßen möglich. Es sind hier zwei sich bedingende Momente entscheidend, die sich bereits in der Insistenz der provisorischen Zeit angekündigt haben: Neben der Krise einer unmittelbar einsehbaren verbindlichen Autorität für die Bestimmung des Menschen in seinem Lebensvollzug wäre hier vor allem eine durch ein bestimmtes Weltverhältnis möglich gewordene (Selbst-)Reflexivität zu bedenken. Die Rede ist von einer Art der Selbstreflexion, die mehr leistet als Introspektion; hier geht es um den Akt, die Welt und das Leben in ihr unter der Annahme zu befragen, dass die Anlage der menschlichen Welt weder selbstverständlich noch verbindlich ist. Man könnte auch sagen: Die Reflexion setzt mit einer kontingenten Welt an.

In jenem Kapitel aus *Die Lesbarkeit der Welt*, in dem es um Gracián geht, beschreibt Blumenberg etwas genauer, um welche Wende es geht und inwiefern Gracián hier der ideale Gewährsmann ist, vielleicht noch mehr als Montaigne, sofern Gracián, darin Blumenberg nicht unähnlich, sich ebenso und obendrein danach gefragt hat, welcher Disziplin dieses

⁴⁷ Blumenberg: „Anthropologische Annäherung“, S. 409.

⁴⁸ Gracián, Baltasar: „Criticón“. In: Ders.: *Obras completas*. S. 811–1280, hier I, 1. S. 816.

„skeptizistische‘ Wissen zuzuordnen ist: Dass auf die „Epoche des ‚verborgenen Gottes‘ der Theologie nun die des ‚verborgenen Menschen‘ der Anthropologie folgt“⁴⁹, diese Aussage verknüpft die Frage nach der Epochenschwelle mit der Frage des Menschen als einem „verborgenen“, weil unbestimmten Wesen, das diese Erfahrung der Unbestimmtheit nicht nur als eine abstrakte oder formale Spekulation zulässt, sondern in seinem Weltbezug und im Lebensvollzug immerzu als Erfahrung manifestiert.

Diese Erfahrung genauer nachzeichnen zu können, so ahnt man es, ist Privileg des Metaphorologen, nicht des Begriffsgeschichtlers oder Wissenschaftshistorikers. Mit dem Begriff der *Erfahrung* ist angedeutet, dass in diesem anthropologischen Wandel der Verborgenheit mehr als eine wissenschaftstheoretische oder -historische Frage verhandelt wird. Es geht vor allem darum zu bestimmen, wie menschliches Leben „vom Sinnverlangen an die Realität“⁵⁰ (vor-)geprägt ist und wie es dabei durch die Unbestimmtheit hindurch zu einer stets oder auch allenfalls konzeptistischen Bestimmung dieser Welt gelangen kann, wenn das Provisorium der Einsicht und Erkenntnis wirklich als ein solches zugelassen wird. Dies nicht als Schicksal zu denken, sondern als Akt des Selbstentwurfs, ja als Auftrag zur Selbstbehauptung umzudeuten, findet sich in vielen der blumenbergschen Schriften und nicht zuletzt in seinem Nachlass oder im Ausblick auf eine *Theorie der Unbegrifflichkeit*. Man darf sich deshalb zu Recht fragen, wie viel *strategischer* Metaphorologe aus Andrenio spricht, wenn Blumenberg in den Höhlenausgängen folgendes notiert:

Das Heilmittel, um leben zu können, findet Andrenio darin, *daß er die Welt stets nicht auf die gewöhnliche Weise und vom Standpunkt aller betrachtet, sondern im Gegensatz zu den anderen von der Kehrseite ihres äußeren Anscheins her*. Alle Dinge im Gegensatz zu dem begreifen, als was sie erscheinen, das ist eine Art Parodie des Platonismus [...].⁵¹

Abgesehen davon, dass die Dinge nicht auf ihre gewöhnliche Weise zu befragen ein bestimmender Zug in Blumenbergs Philosophie⁵² ist, und abgesehen davon, dass auch für Blumenberg ein gewisser Antiplatonismus gelten dürfte, der ihn sehr dankbar in Graciáns *Criticón* „eine Art Parodie des Platonismus“ erblicken lässt, schleicht sich in diese Betrachtungsweise eine strategische Dimension ein, die ich hier auch der Metaphorologie unterstellen möchte. In diesem Lichte besehen könnte man auch sie als ein „Heilmittel“, um (in einem bestimmten Sinne) „leben zu können“, begreifen. Leben – das meint nicht die Summe von Überleben im zunächst stren-

⁴⁹ Blumenberg: *Die Lesbarkeit der Welt*, S. 114.

⁵⁰ Ebd., o. P.

⁵¹ Blumenberg: *Höhlenausgänge*, S. 460 (Hervorhebung im Original).

⁵² Ich verweise hier nur exemplarisch auf den Aufsatz zu *Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans*, in dem Blumenberg die ja in der Regel implizit wirklichen Wirklichkeitsbegriffe just über den Umweg befragt, was dezidiert keine Wirklichkeit ist, nämlich Dichtung.

gen organischen Sinne der Lebenserhaltung einerseits und eine darauf sich bildende kulturelle Seite andererseits. Dass dem Menschen überhaupt erst die Frage nach der Lebenserhaltung verfügbar wird, ist nicht durch die bloße Existenz gegeben, sondern dadurch, dass er das Leben als Vollzug erlebt und in diesem Vollzug sein Leben auch abseits jedweder Evidenz und Notwendigkeit nachvollziehen möchte. In diesem genauen Moment schlägt der für das menschliche Leben konstitutive Mangel an Passung in eine produktive Praxis um, sofern der Verlust an Verbindlichkeit eine neue Qualität der Befragung und Gestaltung von (Lebens-)Welt ermöglicht. Kurz: Der Mensch ist das Wesen, das „trotzdem lebt.“⁵³

Neben der Unmöglichkeit eines unmittelbaren Zugangs zur Welt artikuliert sich hier auch eine Taktik des immer schon zu spät gekommenen Menschen, eines Menschen also, der nur in einem qualitativen (und somit nicht nur zeitlichen Sinne) *nachträglich* sich den Gegebenheiten der Welt stellen kann oder muss, weil er sie gerade nicht auf eine Idealität beziehen kann. Der genuin methodische Anteil dieses Sachverhalts kann nur formal sein, wie Blumenberg es für Descartes' *cogito* darlegt, das im Grunde nur ein formales, von Inhalten abstrahierendes *cogito* sein kann. Es setzt bzw. fingiert die Position, von der aus der Verlust der Selbstverständlichkeit von Welt erst angenommen und dann wieder verkräftet werden kann. Nun ist das weitaus größere Problem dieser Operation die Tatsache, dass diese Position nicht mit dem einen formalen Akt erledigt ist. Er ist im Grunde immer wieder und stets anders zu leisten, weil auch dieses formale *cogito* nichts an der Tatsache ändert, dass der Mensch *allem anderen* sich „nur nachholend zuwenden“⁵⁴ kann. Mit dieser Überlegung kann Blumenberg (und auch Gracián) dem Cartesianismus eine Leerstelle eintragen, in der sich nichts weniger als das Leben *abspielt*.

Das Spiel wiederum ist hier auch als das Spiel einer Rolle zu nehmen, die erst und tatsächlich jenen mitnichten bloß formalen Standpunkt einzunehmen erlaubt, von dem aus dem Leben nachträglich sich zugewendet werden kann: „Jenes ‚Leben‘ [...] ist nicht nebenher und episodisch *Vorform* der Schauspielkunst, sondern Lebenkönnen und Sich-eine-Rolle-definieren sind identisch.“⁵⁵ Bei Gracián findet sich dieser Verweis auf ein formal nicht einzulösendes Moment in der Überlegung, dass dieses diskrete, abgesetzte Wissen von sich selbst nicht in der Wissenschaft zu lernen ist, sondern den *Darstellungen des Lebens* zu entnehmen, das Theater nicht zum ersten Mal zur Schule des Lebens erklärend. In *El discreto* wird es deutlich ausgesprochen: „Un modo de ciencia es este que no lo enseña los libros, ni se aprende en las escuelas; cürsase en los teatros de buen gusto y en general, tan singular, de la discreción.“⁵⁶

⁵³ Blumenberg: *Höhlenausgänge*, S. 427.

⁵⁴ Ebd., S. 15.

⁵⁵ Blumenberg: „Anthropologische Annäherung“, S. 418.

⁵⁶ Gracián: „El discreto“, S. 287.

Doch zurück zu Descartes: Die Alternative, diese Nachträglichkeit im Sinne eines irgendwann zu überwindenden Provisoriums zu verdrängen, kann für eine mit der Moralistik ansetzende Neuzeit nur lauten, „die Erinnerung aus ihrer Unsicherheit umzuwerten, sie zur Bevollmächtigung der Freiheit über das Unabänderliche zu erheben.“⁵⁷ Das Provisorium fügt sich nicht in die Dynamik von Nicht-Mehr bzw. Noch-Nicht, sondern ist grundsätzlich, sofern diese Nachträglichkeit mitnichten eine (verlorene) Ursprünglichkeit verbürgt bzw. auf eine noch einzuholende Gewissheit verweist. Wenn in einer vermeintlichen Bescheidenheitsformel die Metaphorologie vor allem als eine *historische* Disziplin bezeichnet wurde, die zur Begriffsgeschichte ein Verhältnis der „Dienstbarkeit“⁵⁸ unterhält, wird spätestens hier klar, dass es doch um mehr geht als darum, Enttäuschungen zu rekonstruieren. Auch für Blumenberg ist „desengaño“ wohl die wesentliche Signatur menschlichen Wissens und auch seiner Freiheit, sofern der *desengaño* der einzige lebbare Realismus (der Neuzeit) ist und der einzige Erkenntnisakt, der die Erinnerung umzuwerten weiß statt sie bloß zu verwerfen. Genau darin liegt die besondere Bedeutung des Höhlenausgangs des Andrenio:

Das Heraustreten aus der Höhle ist ein realistischer Vorgang, auch und vor allem insoweit er die Enttäuschung enthält, daß die Welt die Erwartungen nicht erfüllt, die der endogene Schönheitsbegriff des Höhlenzöglings an sie richtet.⁵⁹

Das setzt für den immerzu Platonismen vermutenden und vermeiden wollenden Blumenberg voraus, dass der Mensch sich selbst in seinen Bildern, ja Metaphern behauptet und zwar als *Bild* und *Metapher*; die Arbeit der Metaphorologie wäre nun auch als eine Lebensklugheit lesbar. Die Erinnerungen und die vermeintlich vergessenen, in Metaphern aufgehobenen Erwartungen sind dabei – Freud ist hier nicht fern – die Instanz, durch welche die Frage nach dem Wissen für ein Subjekt relevant werden kann und durch welche ein Wissen das Subjekt etwas angehen kann. Nur vor diesem Hintergrund wundert es nicht, dass gerade Andrenio zur Figur werden kann, mit welcher die „reflexive Subjektivität“ thematisiert werden kann. Nur wer wie Andrenio die Erinnerung nicht vergisst und gleichzeitig davor bewahrt wird – durch Kritik bzw. Critilo –, die Wahrheit ins Außen zu delegieren, ist dazu in der Lage:

Immerhin muß Andrenio davon abgebracht werden, Erwartungen aus seiner Höhlenzeit an der Welt bestätigt zu finden [...]. Man merkt, wie sich bei Gracián der Begriff eines universalen Anthropomorphismus aufbaut, jener

⁵⁷ Blumenberg: *Höhlenausgänge*, S. 17f.

⁵⁸ Blumenberg: *Paradigmen*, S. 13.

⁵⁹ Blumenberg: *Höhlenausgänge*, S. 458.

reflexiven Subjektivität, deren Zerstörung Nietzsche der Wissenschaft übelnehmen sollte.⁶⁰

Die „reflexive Subjektivität“ ist diskrete Haltung schlechthin und tritt hier in ein kontrastives Verhältnis zu einem bestimmten Typus neuzeitlicher Wissenschaften. Wer *im Leben* sich verlassen erfährt von der Idealität einer exogenen Evidenz, ist deshalb noch lange nicht indifferent gegenüber der Welt. Anders als für (eine bestimmte Form von) Wissenschaft tritt auch und erst recht für den diskreten Metaphorologen, gerade weil die Welt keinen Appellationswert mehr hat, die Situation des Handlungszwangs bzw. der Entscheidung im Hinblick auf die den Gegebenheiten vorgelagerte Erwartung deutlich zutage. Das, nicht der Bezug zur Wahrheit bzw. der Auftrag zu einer gestaltenden Lösung, ist die Frage, die sich der neuen Rhetorik angesichts einer nicht mehr verbindlich wirkenden Welt stellt. Von Interesse ist dabei, dass die neuzeitliche Wissenschaft und die neuzeitliche Rhetorik, auch wenn sie die Ausgangslage einer Kontingenz teilen, aufgrund der verschiedenen Verhältnisse zur provisorischen Zeit in ihrer Zeitökonomie geradezu konträr sich verhalten: „Wissenschaft kann warten oder steht unter der Konvention, es zu können, während Rhetorik den Handlungszwang des Mängelwesens als konstitutives Situationselement voraussetzt.“⁶¹

Wer hier zu schnell liest, könnte meinen, dass Descartes doch Recht behalten hätte und die Zeit des *provisoire* schon qua Wissenschaft enden werde. Aber genau das ist nicht der Fall; es ist hier die Rede von zwei parallelen Zeiten (wie es ja auch bei Gracián unter noch explizit theologischem Vorzeichen der Fall ist). Anders als ein in Zukunft zu bestätigendes Provisorium ist einem grundsätzlichen Provisorium die Einsicht in eine akute Alternative dringlich. Diese Rhetorik ist deshalb nicht Verführung, nicht Ersatz der Gewissheit, sondern bewusste Verhandlung einer endlichen Situation:

Sich unter dem Aspekt der Rhetorik zu verstehen heißt, sich des Handlungszwanges ebenso wie der Normenentbehmung in einer endlichen Situation bewußt zu sein. Alles, was hier Zwang ist, gerät zur Rhetorik, und Rhetorik impliziert den Verzicht auf Zwang.⁶²

Das erinnert nicht von ungefähr an die Qualitäten des *discreto*. Dessen Strategie ist ja nicht minder darauf aus, den Handlungszwang als exogenen Zwang so gut es geht zu vermeiden und stattdessen die konstitutive Ungewissheit des Menschen zum eigenen Vorteil zu wenden. Nicht Wahrheit, sondern Wirklichkeiten sind zu verhandeln. Der Vorzug des neuzeitlichen Menschen ist jener, dass er privilegiert zur Einsicht fähig ist, dass es – um mit einem Buchtitel Blumenbergs zu sprechen – *Wirklichkeiten* sind (und

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Blumenberg: „Anthropologische Annäherung“, S. 413.

⁶² Ebd., S. 414.

eben nicht Wahrheiten), *in denen wir leben*. In der Wirklichkeit, nicht zufällig auf die gleiche Wurzel zu beziehen, geht es um Wirkung – das teilen die neuzeitliche Wissenschaft und die ‚neue‘ Rhetorik. Vor diesem Hintergrund verweist die Diagnose einer gerade nicht verfügbaren Evidenz schon auf eine strategische Entscheidung, die – wie auch Gracián es fordert – gerade nicht den Abbau der rhetorischen Hilfsmittel fordert, sondern deren Durchschauen. Die Situation der *provisorischen Zeit* hat den Vorzug, dass sie auch ohne Einsicht in das Wahre jederzeit eine Entzifferung einfordern kann und dabei Fragen zulassen kann, die sich nicht allein mit den *Wirkungsmitteln* verrechnen lassen:

Die Antithese von Wahrheit und Wirkung ist oberflächlich, denn die rhetorische Wirkung ist nicht die wählbare Alternative zu einer Einsicht, die man *auch* haben könnte, sondern zu der Evidenz, die man *nicht* oder noch nicht, jedenfalls hier und jetzt nicht haben kann. Dabei ist Rhetorik nicht nur die Technik, solche Wirkung zu erzielen, sondern immer auch, sie durchschaubar zu halten: sie macht Wirkungsmittel bewußt, deren Gebrauch nicht eigens verordnet zu werden braucht, indem sie expliziert, was ohnehin schon getan wird.⁶³

Das wiederum ist nun schon fast im Wortlaut eine moralistisch-strategische Pointe jener *neuen* Rhetorik eines Gracián. Blumenberg und Gracián, beide nehmen mit diesem Postulat des Durchschauens eine Gegenposition zur Pervertierung der Wahrheitsvertretung ein, wenn diese immer nur rhetorische Wahrheitsvertretung dem Verlust aller Urteilsmöglichkeit gleichkommen soll. Diesem Extrem müssen beide insofern so vehement entgegenreten, als sie es immer auch streifen. Was bei Gracián das *acertado*, die *hermosura* der „Wahrheit“ ist, das ist bei Blumenberg *historische Kritik* unserer Erkenntnis(-sprache). Diese Urteilsreferenzen stimmen darin überein, dass die Frage nach der Wahrheit ausgesetzt wird zugunsten einer nachvollziehenden Lesbarkeit. Sich für die Entzifferung zu entscheiden, ist auch eine Entscheidung für den Prozess des Erkennens und nicht für das Erkannte. Anders gesagt: Gracián und Blumenberg sind keine Sophisten, die die Wahrheitsvertretung in einem starken Sinne als *Wahrheitsersatz* begreifen würden und folglich dem größten Virtuosen der Täuschung alles Recht einräumen müssten. Die Moral und die Tugend, die Gracián immer wieder zitiert, sind in dieser Hinsicht mehr als Zugeständnis an die Zensoren. Unter dem Paradigma des Evidenzverlusts ist dieser Bezug auf eine Tugend oder auch auf eine Entschlossenheit (Blumenberg) Ausdruck dafür, dass es um die Selbstbehauptung des Menschen geht, die nur dann einem halbwegs souveränen Akt gleichen kann, solange dieser Akt spezifisch (und eben nicht bloß formal) einsichtig bleibt. Die Rhetorik ist hier für Blumenberg, selbst den Aphorismus streifend, durchaus „als eine Gestalt von Vernünftigkeit selbst zu sehen, [als] das vernünftige Arrangement

⁶³ Ebd., S. 412.

mit der Vorläufigkeit der Vernunft.“⁶⁴ Anders als eine sophistische Rhetorik der bloßen Verführung hat eine neue, einer tugendhaften Erkenntnis verschriebene Rhetorik den Umweg immer wieder aufzuzeigen. Der Weg über die Negation wird so unvermeidlich – „Der Mensch begreift sich nur über das, was er nicht ist, hinweg“⁶⁵ –, und die Selbsterkenntnis ist so im Grunde eine unerreichbare Erkenntnis, eine Erkenntnis jedenfalls, von der Gracián in *El discreto* behauptet, sie sei bisher nur gefordert, aber nie erfüllt worden, da just eine vermehrte Fremdkennntnis immer weniger Selbsterkenntnis ermöglicht: „Cuanto más saban algunos de los otros, de sí saben menos.“⁶⁶ Nicht zu wissen, was man abseits von der *Rolle* sein kann, erfordert, wenn man nicht in der Rolle aufgeht, Diskretion.

Die Differenz zwischen Wahrheitsvertretung und Lesbarkeit, die ich gerade angesprochen habe, lässt sich am ehesten am Problem der Technisierung darstellen wie sie Blumenberg in seinem Aufsatz zu „Lebenswelt und Technisierung“ problematisiert. Blumenberg liest das Phänomen der Technisierung aus einer sophistischen Tradition und spricht deshalb weniger von den Produkten oder den Apparaturen der Technik. Im Fokus steht ein bestimmtes Weltverhältnis. Gründungsakt der (metaphysischen) Philosophie ist demnach ihre Abwehr der Rhetorik als Inbegriff und potentiell auch Vorbereiterin von Technisierung: Was Platon der Sophistik bekanntermaßen vorwirft, ist die Tatsache, dass sie das Erkennen von einer Essenz löst, also gerade nicht darum bemüht ist, „alles Können stets im Horizont des Erkennens zu halten, alle Geschicklichkeit nicht aus der sie begründenden Einsicht zu entlassen.“⁶⁷ Technisierung ist hier im Grunde jenes, was einer Essenz oder auch einer vorläufig angenommenen Natürlichkeit einfach aufgesetzt wird, mit dem der Methode ja eingelassenen Versprechen, diese Essenz oder diese Natur in einem durchaus hegelschen Sinne aufzuheben. Aber hier ist schon – wie Blumenberg auch mit Nietzsche insistieren wird – noch immer eine alte und an das Modell der Restbestände anschließende Dichotomie am Werke, deren Hauptfunktion es ist, immer noch und immer wieder eine Referenz und Autorität des Wissens aufrecht zu erhalten.

Welche Ausgangslage wird hier gezeichnet? Technisierung (nicht Technik!) kann für Blumenberg so etwas wie die Pervertierung eines in einem schlechten Sinne diskreten Wissens sein, sofern es eben jenen Bezug zum Wissen, zur Einsicht abschneidet, der noch im ‚Durchschauen‘ gegeben war. In diesem Sinne ist es ‚reine Technik‘, die es erlaubt, sich auf eine Sache zu verstehen, ohne die Sache zu verstehen. Wichtig ist hierbei, dass Blumenberg (wie auch Gracián) keineswegs einer Entfremdungsrhetorik das Wort redet: Wer könnte besser als Andrenio es belegen, dass der größ-

⁶⁴ Ebd., S. 427.

⁶⁵ Ebd., S. 431.

⁶⁶ Gracián: „El discreto“, S. 295.

⁶⁷ Hans Blumenberg: „Lebenswelt und Technisierung“. In: Ders.: *Wirklichkeiten, in denen wir leben*. Stuttgart: Reclam 2009. S. 7–54, hier S. 13.

te Irrtum gegenüber der Technisierung derjenige wäre, sich wieder auf die natürliche Ausgangslage des Menschen verständigen zu wollen? Was hat Technik an ‚Ursprünglichem‘ verstellt? Andrenio ist zweifelsohne einer der Gewährsmänner dafür, dass der Begriff der ‚reinen Technik‘ die eigentliche (anthropologische) Pointe des Evidenzverlusts gerade dadurch verdeckt, dass sie für den Menschen erst jene Fiktion eines Erstzustandes glaubhaft macht. Wenn wir aber die reine Technik nicht in diesem Sinne verstehen wie es reine und das meint: schlechte Rhetorik ist – also etwas nur auflösen, statt zu lösen, oder in Graciáns Worten: *graciosidad* als *postura* verstehen⁶⁸ –, dann ist klar, dass sie zur Opposition nicht taugt, sondern ein durchaus im graciánschen Sinne zu verstehendes *Extrem* innerhalb einer immer schon ‚technischen‘ Ausgangslage des Menschen darstellt.⁶⁹ Anders gesagt: Es gibt – und Andrenio belegt dies eindrücklich – keinen vortechnischen Menschen, sondern nur den Menschen, der in Technisierung verkennt oder aber mit einer Kunst oder auch Technik des Geistes durchschaut.

So gesehen ist es nur konsequent, wenn Gracián seine *agudeza* gerade nicht als eine Rhetorik der *Mittel* tituliert, sondern stets die (immer auch situative) Erkenntnisleistung der *agudeza* in den Vordergrund rückt. Damit ist, auch wenn die Lebensklugheit letztlich doch eine ‚nur‘ rhetorisch verfügbare Erkenntnisleistung zulässt, nicht ein (letztlich zynischer) Eszensorsatz reklamiert, wohl aber jener Anspruch auf Wertung bewahrt, den man vermeintlich nur stellen darf, wenn man mit Gewissheit über eine Wahrheit verfügt. Ihr kritisches Potential entfaltet die Lebensklugheit also dadurch, dass sie einen Blick auf die Motivationen freilegt und – so wird es Blumenberg mit Husserl umschreiben – dadurch Selbstverständlichkeit vermeidet. Diesen Zusammenhang kann man in dem oben mit Gracián entwickelten Sinne ‚moralisch‘ nennen, sofern es darum geht, den gerade und akut Lebenden mit dem Vermögen der erkennenden Frage und Befragung auszurüsten, statt ‚reine Lösungen‘ anzubieten. Konzise bringt Blumenberg das Extrem ‚Technik‘ auf den Punkt in einer Formulierung, die ebenso für eine (auch im moralischen Sinne) gute und schlechte Kunst bei Gracián gelten dürfte: „Die Antinomie der Technik besteht zwischen *Leistung* und *Einsicht*.“⁷⁰

Der Blitz einer Passung, die momentane Lesbarkeit, streng situativ und gleichzeitig mehr als bloß ein Einfall, erhebt die Weltklugheit zu einer unverzichtbaren Kompetenz, die der Mensch nach wie vor neben und angesichts der technischen Methode braucht. Entscheidend dabei ist, dass der Nachvollzug nicht den Nachvollzug der Technisierung meint, um die

⁶⁸ Gracián: „El discreto“, S. 297.

⁶⁹ Siehe hierzu den Beitrag von Jörg Dünne: „Die Waffen des Menschen. Graciáns Inselhöhle und die Kulturtechniken der Weltabwehr“. In: Radaelli, Giulia u. Johanna Schumm (Hg.): *Graciáns Künste*. Themenband *komparatistik online* 1 (2014). S. 26–44.

⁷⁰ Blumenberg: „Lebenswelt und Technisierung“, S. 51.

Antinomie von Leistung und Einsicht aufzulösen. Es geht im Gegenteil um einen Nachvollzug von Technisierung durch *andere* Fragen, durch Fragen also, die jene eigentümlich erinnerungslose Technisierung gar nicht zu stellen vermag.

Bei Gracián gründet sich dieser Problemzusammenhang auf der Tatsache, dass der Mensch nicht nur in seinem Wissen, sondern insgesamt endlich ist. Philosophie in diesem ganz spezifischen Sinne ist nicht umsonst bei Gracián nichts weiter „que meditación de la muerte.“⁷¹ Bei Blumenberg findet sich dieser Gedanke strukturanalog in der Überlegung, dass „[a]lle [...] Mechanismen auf die Steigerung einer endlich vorgegeben Kapazität, nämlich der des menschlichen Daseins, vorgegeben [sind].“ Es ist in diesem Sinne, so meine ich, dass Blumenberg die Technisierung zum Gegenteil der Diskretion erklären kann: „Technisierung ist primär ein immanent theoretischer Vorgang, der aus dem Abbau der Lebenswelt *eine* Konsequenz, aber nicht die einzige und legitime, darstellt.“⁷² So trifft sich, dass Technisierung bei Blumenberg jene bei Gracián ebenfalls aufzufindende Erfahrung der Geschichte als späte Zeit geradezu materialisiert:

Die Welt, die sich einmal damit abgefunden hat, mit dem immer schon Fertigen umzugehen und sich im Umgang mit den fertigen Begriffen und Sätzen nach der Strenge einer zumeist undurchschauten Methodik nur durch den Erfolg kontrollieren zu lassen, sieht sich schließlich hilflos vor so viel Fertigung und müht sich nur noch, ihren Produkten auch den Raum zu schaffen, den sie benötigen.⁷³

Das ist ziemlich genau die gleiche Analyse, die Gracián auch seinem *discreto* und auch der *agudeza* voranstellt:

Todo el saber humano (si en opinión de Sócrates hay quien sepa) se reduce hoy al acierto de una sabia elección. Poco o nada se inventa; y en lo que más importa, se ha de tener por sospechosa cualquier novedad. Estamos ya a los fines de los siglos. Allá en la Edad de Oro se inventaba: añadióse después, ya todo es repetir. Vense adelantadas todas las cosas, de modo que ya no queda qué hacer, sino elegir. Vívase de elección, uno de los más importantes factores de la naturaleza, comunicado a pocos, porque la singularidad y la excelencia doblen el aprecio.⁷⁴

Auch dies betont ein weiteres Mal eine Dynamik der Neuzeit als später Zeit, in der die Dringlichkeit, auch die Dringlichkeit der und zur Handlung, vor allem die Dringlichkeit der Wahl ist, nicht der neuen Lösung. Dabei ist entscheidend, dass, um *von Wahlen leben zu können*, der dringliche Moment der Wahl einsichtig, lesbar bleibt. Welchen Stellenwert diesem Mo-

⁷¹ Gracián: „El discreto“, S. 338.

⁷² Blumenberg: „Lebenswelt und Technisierung“, S. 28 (Hervorhebung im Original).

⁷³ Ebd., S. 32.

⁷⁴ Gracián: „El discreto“, S. 298.

ment auch Gracián beimitzt, lässt sich aus *El discreto* entnehmen, wenn dort über die Kunst der Wahl gesagt wird:

Es transcendental su importancia, porque no sea menos su extensión que su intensidad. Solicitan su voto todos los empleos, y los mayores con afectación; porque ella es el complemento de la perfección, origen del acierto, sello de la felicidad; y donde ella falta, aunque sobren el artificio, el trabajo y las cosas, todo se desluce y todo se malogra.⁷⁵

Mit Blumenberg lassen sich „el artificio, el trabajo y las cosas“ auf die Seite der Technisierung schlagen, also auf jene mit der Kunst der Wahl nicht begründend zusammenhängende Kompetenzen:

Das vielschichtige Phänomen der Technisierung läßt sich reduzieren auf die Intention des Zeitgewinns. Rhetorik hingegen ist hinsichtlich der Temporalstruktur von Handlungen ein Inbegriff der Verzögerung.⁷⁶

Es zeigt sich dabei ein interessanter und gleich doppelter Chiasmus. Wenn Wissenschaft, was ihre endgültige Bestätigung betrifft, es sich leisten kann zu warten, so ist die mit ihr einhergehende (aber nicht zu verrechnende) Technisierung bzw. Methode Mittel des Zeitgewinns. Demgegenüber steht die ‚neue Rhetorik‘ unter dem Zwang, nicht warten zu können, und begegnet dem durch Verzögerung. Mir scheint jedenfalls in diesem Zusammenhang kein Zufall, dass Gracián empfiehlt, eine Wahl so lange wie möglich offenzuhalten, ihrem Zwang so lange wie möglich sich zu entziehen.

Das tut, mit der Metapher, auch Blumenberg, die er nunmehr explizit in eine *moderne* Rhetorik verortet und deren strategische Leistung neben der *Verzögerung* auf das Manöver der Substitution verweist:

Zielt die klassische Rhetorik wesentlich auf das Mandat zum Handeln, so wirbt die moderne Rhetorik für die Verzögerung des Handelns oder zumindest um Verständnis für diese – und das auch und gerade dann, wenn sie Handlungsfähigkeit demonstrieren will, indem sie wiederum symbolische Substitutionen vorweist.⁷⁷

Diese zwei in der Metapher ‚aufgehobenen‘ Kunstgriffe hat Gracián virtuos und immer wieder thematisiert, und diese rhetorische Pointe findet sich bei Gracián an vielen Stellen.⁷⁸ Ein illustres und gleichermaßen rätselhaf-

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ Blumenberg: „Anthropologische Annäherung“, S. 420.

⁷⁷ Ebd., S. 422.

⁷⁸ Hier ist ebenso Krauss zu lesen: „In Graciáns aphoristischen Werken ist die Grunderfahrung verantwortlich, daß die Wahrheit nicht ohne Waffnung durchdringt. Da das Leben seinen Kampfcharakter vollständig entfaltet, reduziert sich die ganze Moral auf die taktischen Regeln zur Behauptung inmitten einer allgemeinen Bedrohtheit. Man betritt, wie Joaquín Costa sagte, bei Gracián ein ‚Gelände, in dem Abgründe aufgähnten und Schlangen wimmelten, wo man

tes Beispiel hierfür findet sich, wenn Gracián – selbstredend nicht unter dem Namen einer ‚modernen Rhetorik‘ – die Wahl unter das Vorzeichen der ‚erfreuenden Lehre‘ stellt:

Hay algunos empleos que su principal ejercicio consiste en el elegir, y en éstos es mayor la dependencia de su dirección. Como son todos aquellos que tienen por asunto el enseñar agradando. Prefiera, pues, el Orador los argumentos más plausibles y más graves; atienda el Historiador a la dulzura y al provecho; case el Filósofo lo especioso con lo sentencioso, y atiendan todos al gusto ajeno universal, que es la norma del elegir, y tal vez se ha de preferir al crítico y singular, o propio o extraño.⁷⁹

Warum Rhetorik? Nicht nur beginnt der Reigen hier mit dem Redner; obendrein ist ja die letzte an alle gerichtete Empfehlung insofern eine fundamental rhetorische, als sie eben auf den *consensus* verweist, also jene mit *gusto ajeno universal* denkbar präzise beschriebene Norm der Wahl, die, wenn man ernst macht mit der Zeit des Provisorischen, gar nicht anders als rhetorisch gesichert werden kann. Rätselhaft jedoch scheint der Abwägungsprozess am Ende dieses Abschnitts. Er scheint, zunächst, keine neue Empfehlung. Auch im *Handorakel* empfiehlt Gracián, wie die meisten zu sprechen, aber einsam zu denken. Dies steht für Anderes als bloßes Mitläufertum; es steht vor allem für eine diskrete Distanz. Erst diese erlaubt es, das (gerade nicht ideale) Universale als „ajeno“ zu bezeichnen, also just jene Position der historischen Kritik einzunehmen, die Blumenberg für die Metaphorologie fordert. Gegen jede sich verselbständigende Selbstverständlichkeit gerichtet ist diese Diskretion eine, welche sich der Möglichkeit eines Widerspruchs immer bewusst ist, auch wenn sie diesen nicht immer manifestiert und lieber vertagt: „tal vez“. Wir können hier nur spekulieren, wann Gracián es für ratsamer erachtet haben könnte, der fremden Norm zu widersprechen; sicher ist, dass es vorzugsweise nicht so weit kommen sollte.

Bei Blumenberg hingegen scheint mir in seiner Besprechung der Technisierung ein deutliches Indiz gegeben, wann der Widerspruch zu erfolgen hat, und vielleicht hilft dies zur Beantwortung des graciánschen „tal vez“. Ich meine, dass dieses Indiz die Aufmerksamkeit ist und genauer: ob Aufmerksamkeit – die natürlich auch die Erinnerung an die (aufgelösten) Erwartungen impliziert – noch von Relevanz für den Lebensvollzug sein kann. Die Aufmerksamkeit war als Nachvollzug in der Phänomenologie Husserls durchaus noch therapeutisch gemeint, sollte also jenen Entzug der Einsicht wieder wettmachen. Bei Blumenberg hingegen (und ich meine: auch bei Gracián) ist die durch (diskrete) Aufmerksamkeit lesbar ge-

keinen Schritt vorwärts tun kann, ohne vorher zu sehen, wo man den Fuß hinsetzt. In dieser Lage hat der Mensch keine Zeit zur Umkehr und zur Sammlung: er ist sofort in die Entscheidung geworfen und er befindet sich unter fortwährenden Zwang der Stellungnahme.“ (Krauss: *Graciáns Lebenslehre*, S. 19).

⁷⁹ Gracián: „El discreto“, S. 299.

wordene *Metaphorizität* von Welt eine unverzichtbare Bezugsgröße, wenn der Mensch sich eine gewisse Freiheit bewahren möchte. Blumenberg vermittelt mit seiner metaphorologischen Lektüre deshalb weniger eine therapeutische oder gar mit Technisierung versöhnende Einstellung. Es geht vielmehr um eine Haltung, mithilfe welcher es sich das Leben in ebendiesem einrichten kann und mehr noch: allem Evidenzentzug zum Trotz dennoch behaupten kann. Das ist wichtig, da hier von einem Weltverhältnis gesprochen wird, das Husserl als *Krisis* bezeichnet hat und das Blumenberg als unverzichtbaren Bestandteil der neuzeitlichen Selbstbehauptung entwirft. Diese von Blumenberg geradezu hartnäckig verfolgte These findet in Graciáns Weltklugheit insofern eine kongeniale Entsprechung, als der Bedarf der Revitalisierung „ursprünglich lebendiger Sinnbildung“⁸⁰, durch Technisierung verloren, gerade nicht in einem Zurück zur Unbedartheit der (absoluten) Metaphern besteht. Die diskrete, sich entziehende Aufmerksamkeit ermöglicht demgegenüber einen explizit rhetorischen Akt der Selbstbehauptung, der sich dadurch auszeichnet, dem „Komplex der Selbsterhaltung“⁸¹ nicht entsprechen zu müssen und stattdessen ein „Recht der reinen Theorie“⁸² zu fordern. Gegen eine Technisierung, die nicht einmal den Evidenzmangel erfahrbar macht und folglich auch den Zwang zur Handlung nicht mehr als Alternative einer Wahl zu präsentieren vermag, ist die Selbstbehauptung qua reiner Theorie eine Positionsnahme, die sich schon deshalb der „instrumentellen Objektivierung“⁸³ widersetzt, da sie auch Fragen (nach Motivationen etwa) zu stellen vermag, die für eine instrumentelle Logik unverfügbar sind. Das Vorherrschen einer vollkommenen und sich selbst verschleiernden instrumentellen Logik wäre der Moment, da ein Widerspruch einzulegen ist, da der „gusto universal ajeno“ zu einer „necesidad“ umschlägt.

Ich führe dies hier auch deshalb an, da es sich bei der *Selbstbehauptung* um eine bei Blumenberg zentrale Begrifflichkeit für seine Theorie der Neuzeit handelt. Es ist anzunehmen, dass er sie sowohl in Vosslers als auch in Krauss' Arbeiten zu Gracián sehr früh (und das meint: lange vor *Die Legitimität der Neuzeit*) vorgefunden hat. Selbstbehauptung ist ein neuzeitlicher Akt, der eine Entscheidung im Leben zu vollziehen hat und weiß, ohne deshalb eine letzte Gewähr dafür abgeben zu müssen und ohne einfach nur einem Erfolg zu folgen, sondern den eigenen, immerzu überforderten Zielen mit selbst durchschauter Methodik begegnet. Insofern ist es nicht überraschend, dass Blumenberg diese Problematik an der Frage der Lebenswelt und Husserls Phänomenologie ausformuliert, lässt sich doch in deren Ausprägung besonders gut behaupten, dass „Philosophie, zumal in ihren deskriptiven Verfahren als Phänomenologie, [...] Disziplin

⁸⁰ Blumenberg: „Lebenswelt und Technisierung“, S. 31.

⁸¹ Hans Blumenberg: *Theorie der Unbegrifflichkeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2007. S. 18.

⁸² Ebd.

⁸³ Ebd.

der Aufmerksamkeit ist.“⁸⁴ Das dürfte viel Gracián zu verdanken haben: Blumenberg zitiert in *Die Lesbarkeit der Welt*, also zwei Jahre bevor er den Aufsatz zu „Lebenswelt und Technisierung“ verfasst, folgende Maxime aus dem *Handorakel*: „Gegen die List [der Technisierung, so schlage ich vor zu lesen] ist die beste Vormauer die Aufmerksamkeit.“⁸⁵ Wir wissen, dass Gracián in *El discreto* von einer Philosophie spricht und genauer: seiner „filosofía del Varón atento“.⁸⁶ Mag dies das *Handorakel* sein oder nicht – klar ist, was Philosophie hier bedeutet: eine besondere Form der diskreten Aufmerksamkeit, nicht eine Systematik, Arbeit an der diskreten Metapher, nicht Erfüllung des Begriffs.

Kommen wir zur Ausgangslage der Metaphorologie zurück und abschließend auf die These zu sprechen, wonach „wir als Metaphorologie Betreibende uns schon der Möglichkeit beraubt [haben], in Metaphern ‚Antworten‘ auf jene unbeantwortbaren Fragen zu finden.“⁸⁷ Ich habe weiter oben diese verlorene Möglichkeit als eine natürliche Folge des *desengaño* gedeutet. Sie ist aber offenkundig auch eine Frage der Strategie und Taktik und zwar in Blumenbergs Text. Sollte dies zutreffen, dann stünde der von Blumenberg gegen Vossler gerichtete Einwand, in Gracián nicht allzu leichtfertig den Frühaufklärer zu erkennen, in einem anderen Licht. Blumenberg führt in seiner Argumentation an, dass Gracián doch ein Denker sei, der potentiell auch von einer „Resignation zugunsten der Unendlichkeit“⁸⁸ zeugt, so dass die Weltklugheit weniger die „Gegenkraft“ zur Naturwelt darstellt als vielmehr „die „Handreichung für das Arrangement mit der Vorläufigkeit aller Dinge“.⁸⁹ Womöglich leistet sich Blumenberg diese Einschränkung, da sie ihm selbst den hervorragenden und diskreten Platz des wahrhaft ersten Metaphorologen sichert, sofern in diesem Rückschlag die anthropologische Pointe und besonders die von Blumenberg ja selbst bemerkte Lakonik⁹⁰ des Gracián wieder transzendent umgebogen und abgesichert wird. Graciáns katholisch abgesicherter ‚Skeptizismus‘ darf auf diese Weise der Kritik der Metaphorologie fast komplett gleichen, aber eben doch keine solche sein. Sicher, alles entscheidet sich daran, wie wir Gracián lesen. Davon unbetroffen aber ist die Tatsache, dass Blumenberg mit seiner These uns die Antwort auf eine Frage schuldig bleibt, die auch die heutige Gracián-Forschung ins Schwitzen bringen dürfte: In welcher Metapher hat Gracián eine Antwort gefunden?

⁸⁴ Hans Blumenberg: „Einleitung“. In: Ders.: *Wirklichkeiten, in denen wir leben*. Stuttgart: Reclam 2009. S. 3–6, hier S. 5.

⁸⁵ Blumenberg: *Die Lesbarkeit der Welt*, S. 118.

⁸⁶ Gracián: „El discreto“, S. 296.

⁸⁷ Blumenberg: *Paradigmen*, S. 24.

⁸⁸ Blumenberg: *Die Lesbarkeit der Welt*, S. 117.

⁸⁹ Ebd.

⁹⁰ Vgl. hierzu: ebd., S. 119.

Literaturverzeichnis

- Blanco, Mercedes: „Du ‚conchetto‘ à la pointe“. In: Boillet, Danielle u. Alain Godard (Hg.): *Figures à l'italienne: Métaphores, équivoques et pointes dans la littérature maniériste et baroque*. Paris: Pu Sorbonne Nouvelle 2000. S. 275–290.
- Dies.: „Gracián y el método“. In: Neumeister, Sebastian (Hg.): *Baltasar Gracián: Antropología y estética: Actas del II Coloquio Internacional sobre Baltasar Gracián*. Berlin: Walter Frey 2004. S. 35–61.
- Blumenberg, Hans: „Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik“. In: Ders.: *Ästhetische und metaphorologische Schriften*. Hg. v. Anselm Haverkamp. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003. S. 406–431.
- Ders.: „Einleitung“. In: Ders.: *Wirklichkeiten, in denen wir leben*. Stuttgart: Reclam 2009. S. 3–6.
- Ders.: „Lebenswelt und Technisierung“. In: Ders.: *Wirklichkeiten, in denen wir leben*. Stuttgart: Reclam 2009. S. 7–54.
- Ders.: *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1974.
- Ders.: *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003.
- Ders.: *Höhlenausgänge*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2007.
- Ders.: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1998.
- Ders.: *Theorie der Unbegrifflichkeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2007.
- Curtius, Ernst Robert: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Tübingen: Narr 1993.
- Dünne, Jörg: „Die Waffen des Menschen. Graciáns Inselhöhle und die Kulturtechniken der Weltabwehr“. In: Radaelli, Giulia u. Johanna Schumm (Hg.): *Graciáns Künste. Themenband komparatistik online 1* (2014). S. 26–44.
- Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke. Bd. 1: Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck 1990.
- Gracián, Baltasar: „El discreto“. In: Ders.: *Obras completas*. Hg. v. Santos Alonso. Madrid: Cátedra 2011. S. 271–340.
- Ders.: „El héroe“. In: Ders.: *Obras completas*. Hg. v. Santos Alonso. Madrid: Cátedra 2011. S. 71–102.
- Ders.: „Oráculo manual y arte de prudencia“. In: Ders.: *Obras completas*. Hg. v. Santos Alonso. Madrid: Cátedra 2011. S. 341–432.
- Ders.: „Criticón“. In: Ders.: *Obras completas*. Hg. v. Santos Alonso. Madrid: Cátedra 2011. S. 811–1280.
- Haverkamp, Anselm: „Die Technik der Rhetorik. Blumenbergs Projekt“. In: Blumenberg, Hans: *Ästhetische und metaphorologische Schriften*. Hg. v. Anselm Haverkamp. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003. S. 435–454.
- Krauss, Werner: *Graciáns Lebenslehre*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1947.
- Lausberg, Heinrich: *Handbuch der literarischen Rhetorik*. München: Max Huber 1973.

Stollger, Phillip: *Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*. Tübingen: Mohr Siebeck 2000.

Vossler, Karl: *Poesie der Einsamkeit in Spanien*. München: Beck 1950.