

Benjamin Dober

Ethik des Trostes

Hans Blumenbergs Kritik des Unbegrifflichen

320 Seiten · broschiert · € 39,90
ISBN 978-3-95832-194-6

© Velbrück Wissenschaft 2019

Trost für den Menschen – Eine Einleitung

»Unter den Titel des Trostes fallen viel mehr und größere Anstrengungen als jemals damit belegt worden sind« (SüF, 153).

Dass ›die‹ Welt als Gesamtheit aller Anschauungen uns nicht zur Erfahrung werden kann, wird als ein verlässlicher Konsens gelten können. Gleichfalls verlässlich wird zugleich von den immer nur ausschnittweisen Erfahrungen auf die ideelle Totalität der Welt geschlossen. So kommt es zu der verbreiteten Ansicht, dass es um die Welt ›im Ganzen‹ nicht zum Besten stehe. Der Konsens geht an der Frage verloren, wie wir uns über die Verhältnisse in der Welt trösten können und trösten sollen.

Hier begegnet die Auffassung, dass ein negativer Eindruck von der Welt allenfalls auf den ersten Blick zutreffe, da in ihr, wenn auch oft verborgen, letztlich doch alles gut und gelungen sei. Die Behauptung, in der Welt habe schlussendlich alles seinen guten Sinn, kann solchermaßen zur Vertröstung dafür werden, dass wir Sinn und Güte oftmals nicht zu erkennen imstande sind. Ebenso gibt es die gegenteilige Auffassung, dass Schmerz und Düsternis die Welt zu etwas machen, das überhaupt abzulehnen und durch eine andere Welt zu ersetzen sei. Auf

diese andere Welt darf entweder gehofft, zu ihr soll hingestrebt werden oder aber es kann auf sie gerade nicht mehr gehofft werden, weil das Ziel der Hoffnung alle Glaubwürdigkeit verloren hat. Im letzten Fall bleiben gegen die schiere Verzweiflung nur die ungeschönte Darstellung der falschen Welt und das stoisch-heroische Aushalten ihrer Absurdität. Woher aber bezieht die Hoffnung auf eine andere Welt ihre Kraft, woher nimmt das stoische Aushalten der Negativität seine Stärke?

Man muss dergleichen ›Weltanschauungen‹ nicht teilen, um ihnen doch jeweils etwas zuzugestehen. Dass es die Erfahrung der Welt als Totalität nicht gibt, führt zu der Einsicht, dass den Anschauungen, die wir von der Welt haben können, Vieldeutigkeit eingeschrieben bleibt. Diese Vieldeutigkeit verbietet, die Erfahrungen von der Welt nach einem strikten Schema von ›Sein und Schein‹ zu unterteilen und sie verpflichtet zugleich dazu, Schmerz und Leid in der Welt als eine Wirklichkeit anzuerkennen. Ebenso wenig, wie Schmerz und Leid in der Welt abzuleugnen sind, können wir jedoch angesichts der verschuldeten und unverschuldeten Katastrophen die Welt im Ganzen und damit alle, die an ihr Teil haben, für absurd erklären oder in die Verzweiflung bannen. Die Wirklichkeit von Leid und Grauen und die Wirklichkeit von Glück und Gelingen können nicht gegeneinander ausgespielt werden.

Tragfähiger Trost muss aushalten, dass die Welt nicht summarisch für ›gut‹ oder ›schlecht‹ erklärt werden kann. Der Trost, an den wir uns halten können, muss seine Kraft aus den Erfahrungen in der Welt beziehen. Guter Trost muss ›welthaltig‹ sein, er darf die Welt im Ganzen nicht verdammen oder bejahen, weil er andernfalls selbst zu einer Bedrohung werden würde. Guter Trost muss uns helfen, in der Welt weiterzuleben. Wir müssen uns weder der schieren Negation widerstandslos ausliefern noch dem »Alles ist gut« einer absoluten Weltaffirmation. Eine humane Trostpraxis kann sich stattdessen an der Vieldeutigkeit der Welt orientieren, ohne zu leugnen, dass wir in ihr der Trostlosigkeit begegnen. Eine *Ethik des Trostes* sucht nach Kriterien für die Humanität eines welthaltigen Trostes, der (mit Kant formuliert) diesseits von »dogmatische[m] Trotz« und »skeptischer Hoffnungslosigkeit« (KrV, B 434) gefunden werden kann.

Wir haben keine andere Welt als diejenige, die wir uns in Bildern und Geschichten nähergebracht haben. Um sie zu bewahren, müssen wir sie in Erinnerung halten. Um es mit uns selbst und mit unserer Welt auszuhalten, helfen uns Nachdenklichkeit und Humor. Der Humor und die Nachdenklichkeit sind Möglichkeiten, in jenen unbegrifflichen Formen zu leben, als die wir unsere Bilder und Geschichten verstehen. Mit dem Unbegrifflichen, also etwa mit unseren Metaphern, Mythen, Anekdoten und anderen Erzählformen umzugehen, ist ein ›Lebensprojekt‹. Dass wir uns im Umgang mit dem Unbegrifflichen orientieren müssen, stellt eine

Unausweichlichkeit dar, von der auch das philosophische Denken betroffen ist. Die Philosophie hat es sich mit dem Unbegrifflichen nie leicht gemacht. Denn unsere unbegrifflichen Formen und das, was in ihnen an ›Wahrheit‹, mehr aber an Wirklichkeit zu finden sein mag, drohen, wie Cassirer es ausgedrückt hat, »umso mehr zu entgleiten, je mehr man sie zu fixieren versucht: d.h., je mehr man sie von vornherein auf ein einzelnes Gebiet ›festlegt‹ und sie ausschließlich mittels der Kategorien desselben bezeichnen und bestimmen will«.¹

Um die Schwierigkeit, sich trostvoll im Unbegrifflichen zu halten, geht es auch in der Philosophie Hans Blumenbergs. Seine Philosophie vollführt die beharrliche und gleichermaßen behutsame Arbeit an Bedeutungen und enthält sich gerade dadurch der Versuchung, einen rigorosen Realismus auszurufen. Blumenberg kultiviert ein Denken, das nach Funktionen anstelle von Substanzen fragt. Seine Philosophie vermag ein Leben in der Aufgabe zu orientieren, sich mit Sinn und Vieldeutigkeit trostvoll zu scheidern, statt auf ›das Sein‹ und die Ontologie auszugreifen.

Wie leben wir trostvoll im Unbegrifflichen? Wie leben wir trostvoll im Medium unserer bildhaften und narrativen Weltbezüge? Um sich im Metaphorischen zu halten, bedarf es einer praktisch angelegten Metaphorologie. Um sich mit der unvermeidlichen Verstrickung in mythische Narrative zu arrangieren, braucht es eine praktisch angelegte Mythos-Theorie. In den Zwischenwerten von Realität und Humor zu leben, erfordert Lebenskunst. Sich in der Erinnerung als der einzigen Form des Bleibens zu halten, verlangt eine Kritik des Umgangs mit ›letzten Dingen‹. Und um bei all diesem eine reflexive Distanz nicht einzubüßen, bedarf es einer Praxis der Nachdenklichkeit.

Diese Arbeit untersucht die praktischen Potentiale von Blumenbergs Denken, die ethische Dimension seiner Philosophie. Die leitende These ist, dass die normative Lineatur im Werk Blumenbergs auf eine *Ethik des Trostes* führt. Daher wird es im ersten Teil dieser Untersuchung darum gehen, vor welchem Hintergrund und mit welchen Argumenten Blumenberg den Trost zu einem zentralen Thema der philosophischen Anthropologie macht. Um dieser Frage nachzugehen, wird das Werk Blumenbergs von den großen Vertretern dieser Disziplin her gelesen. Die maßgeblichen Referenzautoren sind also Ernst Cassirer, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen und immer auch Immanuel Kant.

Teil I: Blumenbergs Anthropologie des Trostes. Wenn von Trost die Rede ist, geht es um eine anthropologische Perspektive, die den Menschen von einer metaphorisch verstandenen Mängellage her in den Blick nimmt. Das heißt keinesfalls, dass der Mensch bei Blumenberg nicht auch als ›reiches‹ Wesen mit all seinen Überschüssen gesehen ist. Vordringlich

1 E. Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen III. Phänomenologie der Erkenntnis* (ECW 13), 91.

aber geht es um ein Verständnis dessen, was dem Menschen konstitutiv mangelt. Gemeint ist etwa der menschliche Mangel an absoluter Evidenz, an Wahrheit, unser Mangel an Lebenszeit, an Heil, an Perfektion.

Teil II: Trost-Kritik. Diese Untersuchung geht im Weiteren davon aus, dass eine *Ethik des Trostes* sich bei Blumenberg als *Kritik unbegrifflicher Formen* vollzieht.² Kritik bezeichnet hier die Begründungsanstrengung, dasjenige, was wir befürworten, von dem zu unterscheiden, was wir ablehnen. Diese Kritik werden wir entlang des anthropologischen Gesamtwerks Blumenbergs nachzeichnen. Dabei wird sich zeigen: die unbegrifflichen Formen, in denen sich unser Selbst- und Weltverhältnis vollzieht, finden sich bei Blumenberg immer auch als rhetorische Trostmittel thematisiert. Die Kritik des Unbegrifflichen ist mithin eine Kritik rhetorischer Trostmittel.

Vor dem Hintergrund seiner eigentümlichen Rhetorik-Konzeption wird es mit Blumenberg zunächst um Metaphern gehen, sofern sie nicht nur, aber auch zur Tröstung eingesetzt werden. Mit der Metaphorologie ist das Zentrum der Anthropologie Blumenbergs angesprochen. Da ihm zufolge alle menschlichen Wirklichkeitsverhältnisse metaphorisch vermittelt sind, ist die Metaphorologie seine leitende Methodik. Zugleich sind Sprachbilder und Analogien eine Grundlage (nicht nur) mythischer Narrative. Es wird uns in dieser Untersuchung also weiterhin auch um Mythen zu tun sein, sofern sie nicht ausschließlich, aber auch eine Trostfunktion haben. Immer geht es dabei für Blumenberg um die Frage, was guter und was schlechter Trost ist. Denn: nicht alles, was tröstet, ist gut.

Teil III: Modi einer Ethik des Trostes. Der dritte Teil dieser Untersuchung setzt das Bestreben fort, die in der Philosophie Blumenbergs enthaltene *Ethik des Trostes* in unterschiedlichen Aspekten herauszuarbeiten. Mit dem Humor, der Erinnerung und der Nachdenklichkeit sind jene unbegrifflichen Modi angesprochen, die innerhalb einer mit Blumenberg entwickelten *Ethik des Trostes* eine besonders privilegierte Stellung einnehmen. Es wird also um die Bedeutung des Humors im Werk Blumenbergs gehen, insofern er nicht nur, aber auch eine herausgehobene Funktion unter den rhetorischen Trostmitteln hat. Es wird um den Trost der Erinnerung gehen, den Blumenberg gegen die Tröstungen klassischer Eschatologie aufgewendet hat, schließlich um den Trost der Nachdenklichkeit, jener Haltung also, der Blumenberg am ehesten zugetraut hat, mit der Angst vor Sinnleere und Kontingenz leben zu können, ohne einem totalitären Selbst- und Weltverständnis anheimzufallen.

2 Da sich die vorliegende Untersuchung auf den Trost des Unbegrifflichen bezieht, wird es nicht um das umfängliche Thema technischer Tröstungen gehen. Technik bildet gegenüber den unbegrifflichen Formen einen eigenen Bereich, der hier nicht untersucht wird.

Die Frage nach dem Trost verweist auf die praktische Signatur aller Theorie. Und damit verweist die Frage nach dem Trost auch auf die Verschränkung von Anthropologie und Ethik. Zu beschreiben ist, warum es sich beim Trost um eine anthropologische Kardinalkategorie handelt. Es ist zu fragen, warum Trost auf funktionale Ermöglichungsstrukturen der humanen Lebensform bezogen ist und wie sich die menschliche Trostbedürftigkeit anthropogenetisch rückbinden lässt. Mit Blick auf die kulturgeschichtlich manifestierten Trostmittel und Tröstungsprojekte geht es zugleich um eine kritische Reflexion auf Gründe dafür, weshalb der eine Trost abzulehnen, der andere zu befürworten ist.

Blumenberg geht es, wenn er von Trost spricht, entscheidend um die Frage, wie mit den nie lange unbesetzt bleibenden Leerstellen einer nachhaltig erschütterten Metaphysik umzugehen ist. Ihm zufolge setzt unsere Trostbedürftigkeit besonders auffällig da ein, wo Gewissheit und Endgültigkeit dauerhaft ausbleiben, jedoch unsere Fragen und Sehnsüchte nach Orientierung, nach Zusammenhang und Ganzheit dringlich fortbestehen. Diese Situation menschlicher Trostbedürftigkeit hat Blumenberg folgendermaßen ins Bild gesetzt: »Man hat sich auf das Treiben im Meere dauerhaft einzurichten; von Fahrt und Kurs, von Landung und Hafen ist die Rede längst nicht mehr. Der Schiffbruch hat seine Rahmenhandlung verloren« (SmZ, 78). Aus dieser nautischen Metaphorik für unser Dasein geht auch hervor, dass wir in unserem anhaltenden Trostbedürfnis immer wieder gefährlich nah an den Zustand der Untröstlichkeit geraten: unser Treiben im Meer ist gefahrenvoll. Wenn vom Trost die Rede ist, geht es, um im Sprachbild zu bleiben, um die Kunst, Schiffbruch zu erleiden, ohne unterzugehen. In der Frage nach dem Trost kann man bei Blumenberg insofern durchaus eine seelsorgerische Tradition aufgerufen finden. Für diese Art von Seelsorge ist entscheidend, dass es um Linderungen, nicht um Heilungen oder endgültiges Heil geht.

Sich mit Linderungen zu bescheiden und damit auf endgültige Erlösung wie auf verzweifelte Zerstörung Verzicht zu leisten, ist ideengeschichtlich keine verbreitete Haltung. Blumenbergs Denken lässt demgegenüber weder den Verunsicherungen und Versehrungen der Wühler das letzte Wort noch redet er den großen Heilskündern nach dem Mund. In *Höhlenausgänge*, seinem letzten zu Lebzeiten veröffentlichten Buch, heißt es:

»Der Geist, der kein Tröster mehr sein kann, wird zum Wühler. Es ist nicht die bloße Willkür, daß er mal dies, mal jenes gewesen ist; es gibt einen funktionalen Zusammenhang, den Wühler zum Vorläufer des Trösters und diesen wieder zur beruhigenden Ablenkung von der Unablässigkeit des Wühlens zu machen. [...] Das Wühlen im Boden ›unterwühlt‹ diesen, macht alle Sicherheit des Stehens und Gehens auf ihm dubios. Der Boden verliert seine Lebensweltfunktion, wenn in ihm gewühlt werden kann« (Höhlen, 645).

Blumenbergs Trost-Kritik wird in dieser Untersuchung als eine Vermittlungsanstrengung zwischen der geistesgeschichtlich wiederkehrenden Dialektik verstanden, die sich zwischen den *Wühlern* und den Heilsversprechungen der *Tröster* abspielt. Diese Vermittlung vollzieht sich bei Blumenberg humorvoll, erinnernd, nachdenklich, ohne Ambivalenzen und Gegensätze in ein Drittes auflösen zu wollen und wird so zum Ausdruck einer »kleine[n] Humanität« (SmZ, 71).

Trost und Trostbedürftigkeit zum Thema einer philosophischen Anthropologie zu machen, ist philosophiehistorisch alles andere als selbstverständlich. Manches spricht dafür, dass Blumenberg den Trost so zentral stellt aufgrund der *geistigen Situation seiner Zeit* (Karl Jaspers). Er greift aus der Luft, was in ihr liegt: »Wann hätte es weniger Trost gegeben, wann hätte man ihn weniger verlangt?« (SüF, 207). Mit dieser Formulierung ist auf die Katastrophen des 20. Jahrhunderts ebenso angespielt, wie auf ihre theoretische Verarbeitung, die platzgreifende *Obdachlosigkeit* (George Lukács) in Orientierungs- und Sinnfragen.

Zugleich verweist Blumenberg auf den teils schlechten Leumund, den der Trost in der jüngeren Geistesgeschichte hat. Denn den weitläufigen »Verdacht gegen den Trost«, die »Diffamierungen von Trostbedürfnissen« (BM, 629) hatte er lebendig vor Augen. Um Eingang in eine *Ethik des Trostes* zu finden, ist es dienlich, ein paar wenige Steinchen jenes Mosaiks zu legen, das sich ergeben könnte, wenn dem Trost-Motiv in der Breite seiner ideengeschichtlichen Thematisierungen nachgegangen würde.

Um einen Anfang zu machen: Goethe, ein Meister der Selbsttröstungen, gab sich zugleich immer wieder auch als ein robuster Trost-Gegner. *Sprichwörtlich* notiert er: »Ja, schelte nur und fluche fort, / Es wird sich Beßres nie ergeben. / Denn Trost ist ein absurdes Wort: / Wer nicht verzweifeln kann, der muß nicht leben.«³ Etwas differenzierter schon ist der Trost in den *Wahlverwandtschaften* (1809) abgelehnt, wenn Eduard ausruft: »Es gibt Fälle, ja, es gibt deren! wo jeder Trost niederträchtig und Verzweiflung Pflicht ist.«⁴

Ein Härtefall für den Trost ist der Tod. Man muss nicht gegen den Trost auf ganzer Linie sein, um den falschen Trost abzulehnen. Die dritte seiner *Reden bei gedachten Gelegenheiten* (1845), die Kierkegaard mit den Worten *An einem Grabe* überschrieben hat, können wir als eine Absage an solchen Trost lesen, »der sich mit dem Tode verschwören möchte

3 J.W. Goethe: *Sprichwörtlich. Die Sammlung von 1815*. In: *Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche*, 1. Abtl. Bd. 2. Hrsg. v. K. Eibl. Frankfurt a.M. 1988, 394f.

4 J.W. Goethe: *Die Wahlverwandtschaften*. In: *Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche*, 1. Abtl. Bd. 8. Hrsg. v. W. Wiethölter. Frankfurt a.M. 1994, 389.

wider das Leben«⁵, der also den Ernst des Lebens herabsetzt durch Seligkeitsphantasien, die sich aufs Posthume richten. Solcher Trost aber, lesen wir bei Kierkegaard, sei nichts als »Lüge« und »Täuschung«.⁶

Nietzsche, ebenfalls Tröster wie Trostverächter, wendet sich bereits in *Die Geburt der Tragödie* (1872) gegen die »metaphysische Trösterrei«⁷. Nietzsche hat im kulturphilosophischen Zusammenhang »iatrogener« Krankheiten zudem gesehen, wie tiefgreifend das Thema des Trostes in eine Anthropologie führt und in der gekonnten Drastik seines Stils deutet er bereits auf eine Trost-Kritik voraus:

»Die Mittel des Trostes sind es gewesen, durch welche das Leben erst jenen leidvollen Grundcharakter, an den man jetzt glaubt, bekommen hat; die größte Krankheit der Menschen ist aus der Bekämpfung ihrer Krankheiten entstanden, und die anscheinenden Heilmittel haben auf die Dauer Schlimmeres erzeugt, als Das war, was mit ihnen beseitigt werden sollte.«⁸

Hier beginnt, was uns von Simmel und Cassirer als die *Tragödie* oder das *Drama der Kultur* vorgestellt worden ist. »[P]rofessionelle Tröster« (Fontane, 171) aller Art, das wusste nicht nur Nietzsche, sind mit Vorsicht zu bedenken. Ob Rilke diese Vorsicht hat walten lassen, muss hier nicht entschieden werden, doch mag er Nietzsche darin gefolgt sein, im Trost ein Verdeckungsmanöver zu sehen. Er schreibt in einem Brief an die Gräfin Sizzo (1923):

»Ich werf es allen modernen Religionen vor, daß sie ihren Gläubigen Tröstungen und Beschönigungen des Todes geliefert haben, statt ihnen Mittel ins Gemüt zu geben, sich mit ihm zu vertragen und zu verständigen. Mit ihm, mit seiner völligen, unmaskierten Grausamkeit: diese Grausamkeit ist so ungeheuer, daß sich gerade bei ihr der Kreis schließt: sie führt schon wieder an das Extrem einer Milde, die so groß, so rein

5 S. Kierkegaard: *An einem Grabe. Drei Reden bei gedachten Gelegenheiten*. In: *Gesammelte Werke, Abtl. 13. u. 14*. Übers. v. E. Hirsch. Düsseldorf/Köln 1952, 191.

6 Ebd. Dass Kierkegaards Grabrede zugleich auch eine Trostrede ist, steht auf einem anderen Blatt. Michael Theunissen spricht von der »Antitodesrede« Kierkegaards, die nichtsdestoweniger als eine Trostrede gelesen werden könne, wobei das Tröstliche im Todesdenken Kierkegaards gerade darin liege, dass der Gedanke an den Tod »ins Leben zurückstößt« und dieses »aus einer eschatologischen Hoffnung [...] unter den Anspruch eines künftigen« Lebens stelle (M. Theunissen: »Das Erbauliche im Gedanken an den Tod. Traditionale Elemente, innovative Ideen und unausgeschöpfte Potentiale in Kierkegaards Rede ›An einem Grabe‹«. In: *Kierkegaard Studies Yearbook*. Hrsg. v. H. Schulz, J. Stewart, K. Verstrynge. New York/Berlin 2000, 73; 63).

7 F. Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie* (KSA 1), 22.

8 F. Nietzsche: *Morgenröthe. Erstes Buch, Nr. 52* (KSA 3), 56.

und so vollkommen klar ist (aller Trost ist trübe!), wie wir nie [...] Mildigkeit geahnt haben« (zit. n. SüF, 207).

Weniger mild, vielmehr heroisch wirkt die Haltung, die Camus im Angesicht des Absurden erwägt. In seiner Adaption des Sisyphos-Mythologems (1942) fragt er, was es bedeutet, »die eigensinnige Bekundung eines Lebens ohne Trost«⁹ zu äußern. Der Trostverweigerer Sisyphos, so Camus, erscheine uns als heroisch in seinem Ertragen des Absurden und sei nur deshalb eine tragische Figur, weil er sich seiner desolaten Lage bewusst werde. Am Beispiel Camus' lässt sich gut zeigen, dass es nicht selten Trotz-Rhetorik ist, die gegen Trost-Rhetorik eingesetzt wird. Camus' Sisyphos will zwar keinen Trost, ist aber dabei nicht als gänzlich unglücklich vorzustellen, da er in seinem Trotz gegen das Schicksal ein eigentümliches Glück entdeckt. Anders Kafka, der die Wirkungslosigkeit des Trostes alternativlos beklagt: »Er fühlt sich auf dieser Erde gefangen, [...] kein Trost kann ihn trösten, weil es eben nur Trost ist, zarter kopfschmerzender Trost gegenüber der groben Tatsache des Gefangenseins.«¹⁰

Auch Adorno wollte noch einen Schritt weitergehen als der Sisyphos Camus'. »[U]nd nichts / Als nur Verzweiflung kann uns retten!«¹¹ hatte der Dramatiker Christian Dietrich Grabbe proklamiert und es scheint, als spreche Adorno auf dieser Linie, wenn er in seinen *Minima moralia* (1951) formuliert: »es ist keine Schönheit und kein Trost mehr außer in dem Blick, der aufs Grauen geht, ihm standhält und im ungemilderten Bewusstsein der Negativität die Möglichkeit des Besseren festhält.«¹² Adornos normativer Anspruch und sein Mut, die humanitären Katastrophen des 20. Jahrhunderts deutlich zu benennen, werden in solchen Sätzen offenkundig. In der Wahrnehmung Blumenbergs hat sich Adorno hier wie andernorts zugleich derart nah an den Grenzwert der Untröstlichkeit heranbewegt, dass die Rückfrage gestellt werden kann, ob ein *ungemildertes Bewusstsein*, wie Adorno es einfordert, überhaupt einen lebbareren Zustand beschreibe. Dahinter steckt Blumenbergs Appell, mit der dubiosen Devise »*Bewusstsein als Programm*« (BM, 630) ebenso vorsichtig umzugehen wie mit dem Trost selbst.

Aller Trost beruht, so wird es Blumenberg herausarbeiten, seiner Funktionsweise nach auf Bewusstseinsablenkung oder –vermeidung.

- 9 A. Camus: *Der Mythos von Sisyphos*. Übers. v. V. v. Wroblewsky. Hamburg 2000, 73.
 10 F. Kafka: »Aufzeichnungen aus dem Jahre 1920«. In: *Er. Prosa von Kafka*. Hrsg. v. M. Walser. Frankfurt a.M. 1968, 211.
 11 Chr. D. Grabbe: *Herzog Theodor von Gothland. Dritter Akt. Erste Szene*. In: *Grabbes Werke*, Bd. 1. Hrsg. v. S. Wukadinowić. Leipzig 1912, 93.
 12 Th. W. Adorno: *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. In: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4. Hrsg. v. R. Tiedemann et al. Frankfurt a.M. 2003, 26.

Hier kommt es sehr darauf an, wie weit wir uns durch eine Tröstung von der jeweiligen Wirklichkeit abwenden, die uns trostbedürftig macht. Es kommt also darauf an, auf welche Weise wir vermitteln zwischen einer Nötigung zum Realismus und unserem humanen Trostbedürfnis. Zugleich können wir hier mit einer berühmten Gedichtzeile aus dem *Chor der Tröster* von Nelly Sachs fragen: »Wer von uns darf trösten?«¹³ Ist es ratsam und wie ist es möglich, mit »Trost sparsam umzugehen«¹⁴, wie Jakob Burckhardt es einmal formuliert hat? Und nach welchen Kriterien halten wir uns an welchen Trost? Damit ist das Feld der Fragen, die eine *Trost-Kritik* zu bearbeiten hat, andeutungsweise abgesteckt.

Tröster oder solche, die es sein wollten, kennen wir aus der Geistesgeschichte zuhauf. Sokrates fährt im *Phaidon*-Dialog ein gewaltiges Trostprogramm auf, um seine Anhängerschaft über seinen bevorstehenden Tod zu trösten. Die alttestamentlichen Propheten trösten über die Zeit der Knechtschaft mit der Ankündigung eines Exodus (etwa Jes 40,1), Jesus tröstet seine Jünger, Seneca tröstet über die Endlichkeit des Lebens (*De brevitate vitae*), Boethius handelt buchfüllend vom Trost der Philosophie (*De consolatione philosophiae*).¹⁵

Wenn wir die Reihe noch ein wenig weitergehen, können wir etwa an Kants Versicherung in der Religionsschrift denken, wo es folgenreich heißt: »Die Vernunft läßt uns [...] nicht ganz ohne Trost« (Rel, AA 171). Der Romantiker Eichendorff schrieb ein wirkmächtiges Gedicht über den *Trost der Welt*.¹⁶ Ebenso können wir uns in Erinnerung rufen, dass Nietzsche den Tod Gottes nicht ausrufen lässt, ohne den prompten Nachsatz, auf dem das größte Gewicht liegt: »Gott ist tot! [...] Wie trösten wir uns?«¹⁷ Als »Kunst des *diesseitigen* Trostes« empfiehlt Nietzsche dann auch lapidar: »ihr solltet *lachen* lernen.«¹⁸ In *Effi Briest* erinnert Fontane an die grundlegende Bedeutung der Trostbedürftigkeit des Menschen mit dem berühmten Satz »Glauben Sie mir, [...] es geht überhaupt nicht ohne

- 13 N. Sachs: »Chor der Tröster«. In: *Gedichte 1940–1950. Werke*, Bd. 1. Hrsg. v. M. Weichelt. Berlin 2010, 42.
 14 J. Burckhardt: *Über Glück und Unglück in der Geschichte*. In: *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 10. Hrsg. v. P. Ganz. München/Basel 2000, 538.
 15 Für einen weiteren Überblick vgl. F.-B. Stammkötter: »Trost«. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10. Hrsg. v. J. Ritter u. K. Gründer. Basel 1998, 1524–1528.
 16 J. v. Eichendorff: »Der Einsiedler«. In: *Werke*, Bd. 1. Hrsg. v. H. Schultz. Frankfurt a.M. 1987, 322.
 17 F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3). München 1999, 481.
 18 F. Nietzsche: *Geburt der Tragödie* (KSA 1), 22. Das Lachen ist hier angesprochen als eine Erkenntnisform. Im Zarathustra heißt es heroisch: »auf hohen Masten der Erkenntnis sitzen [...] – gleich kleinen Flammen flackern auf hohen Masten: ein kleines Licht zwar, aber doch ein großer Trost für

›Hilfskonstruktionen‹. Der das sagte, war ein Baumeister und mußte es also wissen. Und er hatte recht mit seinem Satz.«¹⁹

Diese Sentenz hat Freud in seinem Essay zum *Unbehagen in der Kultur* aufgegriffen und zugleich durch das Pathos des beinhalten Wissenschaftlers verschärft, wenn er abschließend konstatiert: »und ich beuge mich dem Vorwurf, dass ich ihnen keinen Trost zu bringen weiß, denn das verlangen sie am Ende alle.«²⁰ Denn, so Freud in derselben Schrift: »Das Leben, wie es uns auferlegt ist, ist zu schwer für uns, es bringt uns zuviel Schmerzen, Enttäuschungen, unlösbare Aufgaben. Um es zu ertragen, können wir Linderungsmittel nicht entbehren.«²¹ Unter die menschheitlich ersonnenen Trostmittel zählt Freud an erster Stelle »mächtige Ablenkungen«, »Ersatzbefriedigungen« und »Rauschmittel«.²²

Hieran wird Blumenberg anschließen. Er fasst die lindernde, ablenkende oder diffundierende und dabei (psychologisch betrachtet) immer ›verhaltenstherapeutische‹ Funktionsweise von Tröstungen unter dem anthropologischen Aspekt zusammen, dass es sich hierbei stets um Delegationsformen handle und sei die Delegation symbolischer oder gar fiktiver Art.²³ Seine Konstitution zwingt den Menschen, ein delegierendes Wesen zu sein, denn die Endlichkeit seiner Lebenszeit gestatte ihm nicht, alles selbst zu tun, bei allem von vorne anzufangen, den ›Grund‹ auf dem er lebt, selbst anzulegen. Der Mensch bleibt in seinen Lebensvollzügen ins Fragmentarische verstrickt. Diese Lage lässt uns dauerhaft trostbedürftig sein und erschwert uns zugleich jede Tröstung. Dieses Dilemma hat wiederum Kafka in ein Paradoxon gefasst:

»Er will keinen Trost, aber nicht deshalb, weil er ihn nicht will, – wer wollte ihn nicht, sondern, weil Trost suchen heißt: dieser Arbeit sein Leben widmen, am Rande seiner Existenz, fast außerhalb ihrer immer zu leben, kaum mehr zu wissen, für wen man Trost sucht, und daher nicht einmal imstande zu sein, wirksamen Trost zu finden, wirksamen, nicht etwa wahren, den es nicht gibt.«²⁴

Kafka gehört wohl nicht so sehr ins Lager der Trostverächter, als vielmehr zu den vergeblichen Trostsuchern, den *Wühlern*. Demgegenüber

verschlagnene Schiffer und Schiffbrüchige!« (F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra III (KSA 4)*, 244f.).

19 Th. Fontane: *Effi Briest*. Hrsg. v. H. Nürnberger. München 1995, 289.

20 S. Freud: *Das Unbehagen in der Kultur (SA IX)*, 270.

21 Freud: *Unbehagen in der Kultur (SA IX)*, 207. Freud spielt auf den unauflösbaren Konflikt zwischen Realitäts- und Lustprinzip an.

22 Ebd.

23 »Der Leidende gibt von seinem Schmerz ab, er delegiert die Funktion, die er als Träger des Schmerzes zunächst selbst und allein auszuüben hat« (BM, 625).

24 Kafka: »Aufzeichnungen«. In: *Prosa*, 214f.

hat Günther Anders die eigentümliche Wirksamkeit des Trostes für den metaphysisch heimatlosen, orientierungsbedürftigen Menschen folgendermaßen aufrechtzuerhalten versucht: »und weiß auch die Tröstung nicht, warum sie tröstet [...] – sie beweist, daß Wärme wichtiger ist als Sinn; und daß es nicht der Metaphysiker ist, der das letzte Wort behalten darf, sondern nur der Menschenfreund.«²⁵ Blumenberg, wir werden es sehen, könnte diesem Satz beigepflichtet haben. Ebenso dem, was der von ihm hochgeschätzte Ludwig Marcuse über den Trost geschrieben hat:

»Nichts gegen das Trösten. Die schlechte Angewohnheit der herrschenden Aktivisten, im Trost eine konterrevolutionäre Aktivität zu sehen, die den Fortschritt hemmt, gehört zum großen inhumanen Aberglauben der Zeit. Jeder hat nötig, getröstet zu werden: durch eine Religion oder eine Philosophie oder ein Gedicht oder intimere Veranstaltungen. Aber Trost muß wirksam sein; oder er beleidigt und verschlimmert die Lage des Menschen, dem er offeriert wird. Hiob litt am meisten, als die guten Freunde versuchten, ihm ihren blubbernden, nicht tröstenden Trost zu applizieren.«²⁶

Wir lassen dieses Trost-Mosaik hier unvollendet, um nun die Arbeit an einer *Ethik des Trostes* aufzunehmen. Dazu noch ein paar wenige letzte Vorbemerkungen. Dem Manuskript seines Trost-Kapitels in *Beschreibung des Menschen* hat Blumenberg einen Satz Heinrich Heines vorangestellt, der in der Edition des Textes fehlt. Er zitiert Heine mit dem folgenden Satz: »Jene glauben, die Menschheit bedürfe nur des geistlichen Trostes, wir hingegen sind der Meinung, daß sie vielmehr des körperlichen Glückes bedarf.«²⁷ Mit diesem Angriff Heines auf den anthropologischen Dualismus ist andeutungsreich berührt, wovon Blumenbergs philosophische Anthropologie im Zusammenhang der Ethik mit dem Trost handelt.

Nur ›welthaltiger‹ Trost kann menschlicher Trost sein und humaner Trost ist solcher, der jedweden anthropologischen Dualismus zu umgehen vermag. Am ›Weltwesen‹ Mensch können wir nicht vorbeidenken. Es ist haltlos, von einer souveränen Metaperspektive aus die menschliche ›Subalternität‹ zu beschreiben. Wir können nicht so tun, als ließe sich der Mensch *wahlweise* als intelligibles Wesen *oder* als sinnliches Wesen trösten. Stattdessen kommt es darauf an, den Menschen *als Menschen*

25 G. Anders: »Sein ohne Zeit. Zu Becketts Stück ›En attendant Godot‹«. In: *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. München 1961, 231.

26 L. Marcuse: *Nachruf auf Ludwig Marcuse*. Zürich 1975, 40.

27 H. Heine: *Die romantische Schule III*, 6. In: *Werke und Briefe, Bd. 5*. Hrsg. v. H. Kaufmann. Berlin/Weimar 1972, 154. In der Edition von *Beschreibung des Menschen* ist dieses Zitat unterschlagen.

zu trösten, als ein Wesen also, das Natur ist und *zugleich* nicht so Natur sein kann wie andere Natur. Es kommt darauf an, unsere Trostbedürftigkeit als die eines leiblichen Wesens zu verstehen, eines Wesens, dessen Bewusstsein zeitlich und dessen Welt- und Selbstverhältnis in einem elementaren Sinn indirekt und mittelbar ist, eines Wesens, das an die anderen gebunden, für sie sichtbar und daher konstitutiv sozial ist. Die Frage nach dem Trost weist zurück auf die Strukturbedingungen des Menschseins wie auf die Möglichkeiten, die sich aus dieser Konstitution ergeben. Es ist die Verstehensaufgabe dieser Untersuchung, warum nach Blumenberg »die Bestimmung des Menschen als des *trostbedürftigen Wesens* etwas zu tun hat mit seiner philosophisch sicher anspruchsvolleren Definition als des *animal symbolicum*« (SüF, I 56).

Diese voraussetzungsreichen Feststellungen, mit denen wir hier einsteigen, sind bereits eine Form von Kritik. Um ihre Unterscheidungen zu treffen, braucht Kritik ein Kriterium. Da es im vorliegenden Fall um die Unterscheidung von gutem und schlechtem Trost geht, ist ein *ethisches* Kriterium erforderlich. Eine philosophische Ethik können wir mit guten Gründen als Reflexion über die vielfältigen Voraussetzungen und Folgen menschlicher Handlungssituationen fassen, Situationen, die wir zunächst einmal beschreiben müssen. Dies ändert jedoch nichts daran, dass jede Ethik *als Ethik* vor dem Horizont einer Idee der Humanität steht, die nicht leer sein darf. Diese Idee erst ermöglicht normative Unterscheidungen wie: »Dieser Trost ist menschlich« und »Dieser Trost ist unmenschlich«.

Die Menschlichkeit des Menschen hat sich als etwas herausgestellt, das in seinen geschichtlichen wie regionalen Wirklichkeiten von Situation zu Situation *immer wieder* erkundet und ›behauptet‹ werden muss. Was eine *philosophische* Anthropologie angesichts der Vieldeutigkeit des Menschen an ›Feststellung‹ leisten kann, das ist die Offenlegung von Funktions- oder Leistungsstrukturen, deren reale Gestalten unter der Bedingung der Zeit stehen. Zu diesen konstitutiven Strukturmerkmalen gehört die Trostbedürftigkeit des Menschen ebenso wie seine Trostfähigkeit. Unsere Untersuchung zeichnet nach, wie Blumenberg über die anthropologische Beschreibung des Trostes zu dessen ethischer Reflexion gelangt. Da das verpflichtende Kriterium seiner Kritik an unseren unbegrifflichen Trostmitteln nicht eine Wesensbestimmung des Menschen ist, muss es in der *Form* seiner Beschreibungen liegen. Das Formale scheint somit das Moment zu sein, anhand dessen Blumenbergs Anthropologie sich an einer Idee der Humanität orientiert. Kann darin ein Anschluss an Kant liegen?

Kant zufolge ist der kategorische Imperativ als strikt *formales* Moralgesetz vorzustellen. Gleichwohl hat er einen einzigen Inhalt, nämlich: die Erhaltung der menschlichen Freiheit durch sich selbst. Die durch Selbstbeschränkung sich wahrende Freiheit gibt uns die »*Form*

möglicher moralischer Verpflichtung überhaupt.«²⁸ Von Verpflichtung zu sprechen, ist indessen nur sinnvoll unter der Bedingung, *dass man frei ist zur Pflicht*. Die universale und zeitindifferente *Form* der Verpflichtung ist begriffslogisch aus Freiheit (als ihrer *ratio essendi*) deduziert.²⁹ Neben dieser allein begriffslogischen Deduktion bleibt es nun jedoch der Erweis, dass Freiheit *wirklich* ist, von dem eine *tatsächlich* verpflichtende Idee der Humanität abhängt. Blumenberg formuliert diesen Gedanken wie folgt: »Und dies ist freilich der entscheidende Punkt in der Frage nach der Möglichkeit einer philosophischen Ethik, ob und wie sich die Realität der Freiheit erschließt.«³⁰ Die Wirklichkeit der Freiheit zu erschließen, darauf kommt für die Humanität alles an. In dieser Untersuchung versuchen wir nachzuweisen, dass Blumenbergs Anthropologie sowie seine Theorie des Unbegrifflichen als Ausdruck einer fortgesetzten Arbeit am Ob und Wie der Realität der Freiheit und ihrer Selbstwahrung zu verstehen sind.³¹

Hierin freilich hat sich Blumenberg von Kant distanziert. Der Weg Kants, die Realität der Freiheit zu erweisen, ist vielfältig. Durch Auflösung jenes »der Antinomie der reinen Vernunft dritten Widerstreits der transzendentalen Ideen« (KrV, A 444/B 472) hatte er gezeigt, dass es in theoretischer Hinsicht nicht unmöglich ist, Freiheit zu denken. Von diesem nur *problematischen* Begriff der Freiheit aus, entdeckt Kant im *innerlichen* Vernehmlichwerden eines Sollens, d.h. im faktischen »Bewußtsein d[...]es Grundgesetzes« (KpV, AA 31) einen Anhalt (sc. die *ratio cognoscendi*), von der Wirklichkeit der Freiheit auch *positiv* zu wissen. ³²»Alle Menschen könnten hieran auch genug haben« (Rel, AA 7) – aber sie haben daran nicht genug und Kant wusste das. Was aber ist gewusst, wenn man weiß, dass es mit dem *Faktum* ›der‹ *Vernunft* für uns ein Genüge nicht haben kann? Anders gewendet: wie präsent ist bereits bei Kant jener unausschlagbare Zug einer an phänomenale Anhalte, einer ans Vermittlungsdenken gebundenen Anthropologie?

28 H. Blumenberg: »Ist eine philosophische Ethik gegenwärtig möglich?«. In: *Studium Generale* 1953 (174–184), 178.

29 Wenn die Deduktion der Form von Verpflichtung überhaupt aus der Freiheit schlusslogisch richtig ist, dann genügt das, um einen Satz als theoretisch korrekt zuzugeben. Aber wir können die Praxis nach den Gesetzen der Schlusslogik nicht zureichend beschreiben, da die Praxis einen Erweis der *Realität* dessen benötigt, was deduziert wurde.

30 Blumenberg: »Ist eine philosophische Ethik gegenwärtig möglich?«. In: *Studium Generale* 1953 (174–184), 178f.

31 Nichts anderes kann der *grundlegende* Sinn einer »Ethik des Trostes« sein.

32 Die Freiheit, die sich vom Sollen als ihrer *ratio cognoscendi* ablöst, verliert nach Kant die Möglichkeit, überhaupt von sich zu *wissen*. So wird die ungewisse Freiheit, die sich durch kein Sollen mehr beschränkt weiß, zur trostbedürftigsten und damit gefährlichsten.

Neben dem Kant des vorgeblich *unmittelbar* bestimmungsfähigen *Apriori* einer *reinen* praktischen Vernunft steht wirkmächtig seine Einsicht, dass Menschen *anschauungsgebundene* und insofern ›verunreinigte‹ Wesen sind. Könnte nicht *dies* ein tragfähiger Sinn jenes umstrittenen Titels »Transzendentalphilosophie« sein: dass allein in *anfänglicher Korrelation* jedwede menschliche Wirklichkeit besteht, allein in der *ursprünglichen* Vermitteltheit von geistiger Form *und* sinnlichem Substrat, allein unter dem Doppelaspekt von zentrisch (körperlicher) *und* exzentrischer (leibbewusster) Position? Dies zugegeben, hätte Transzendentalphilosophie zu untersuchen, was es heißt, dass jeder »menschliche Wirklichkeitsbezug [...] indirekt, umständlich, verzögert und vor allem ›metaphorisch‹« ist (ÄMS, 415).³³ Von dieser anthropologischen Grundstruktur kann nichts ausgenommen sein und wenn sie bedroht wäre, stünde damit auch das Humane in Gefahr. Es liegt Verpflichtung darin, dass es die »Wirklichkeiten, in denen wir leben« ohne Mittelbarkeit, ohne Umwegigkeit nicht gibt. Wir leben, so Blumenberg, in einer »realistisch-symbolistischen Zwischensphäre« (MP, 56) und haben die »Unentschiedenheit zwischen ›Sein‹ und ›Schein‹ zu tragen« (MP, 55). Dies ist das Kriterium, an dem Blumenbergs Kritik des Unbegrifflichen ihre Gegenstände misst! Es gibt zu den für uns ursprünglichen Medien der Vermittlung kein reales ›Außerhalb‹ und kein ›Vor‹, es gibt weder eine eigenständige ›Form‹ noch einen für sich bestehenden ›Stoff‹. Aus diesem »*symbolischen* Anthropomorphism« (Prol, AA 357), von dem Kant wusste, wenngleich er ihn nur »erlaubte« (ebd.), kommen wir nicht heraus, nein: *wir erhalten uns durch ihn!* Darin liegt, was Blumenberg einen *moderaten Realismus* nennt.

Falls das Prädikat »Transzendentalphilosophie« einer anderen Position vorbehalten bleiben soll, ist hier alternativ auch von »Kulturphilosophie« oder »Philosophischer Anthropologie« zu sprechen. Die Einsicht lautet – noch einmal –, dass in der starren Abscheidung von Idee und Anschauung, von *terminus ad quem* (Freiheit) und *terminus a quo* (Natur) ein metaphysischer Dualismus lauert, eine Abkehr vom Menschen. Der Mensch ist nicht die Manifestation des Dualismus, sondern seine Umgehung. Der Mensch umgeht den Dualismus durch metaphorische Distanz und nur wenn diese als *anthropologisches Radikal* erschlossen ist, kann die Realität der Freiheit erwiesen werden. Und nur dann – das ist das Entscheidende – bleibt eine verpflichtende Idee der Humanität nicht leer.

Die zahlreichen Elemente einer philosophischen Anthropologie innerhalb des kantischen Systems haben ihr Zentrum im Symbol-Paraphrasen

33 Einen Eindruck ›haben‹ wir bewusstseinstheoretisch nur, *indem* wir ihm Ausdruck geben und diese Mittelbarkeit – die Übertragung des einen in ein anderes – eben das ist die *Form des Metaphorischen überhaupt*, die μεταβάσις εἰς ἄλλο γένος.

der »Kritik der Urteilskraft«. Hier ist die Erkenntnis erreicht, dass die menschliche Wirklichkeit, ja, dass der Mensch selbst mit der symbolischen Vermittlung *beginnt*: »Die Realität unserer Begriffe darzutun, werden *immer* Anschauungen erfordert« (KUK, AA 351. Herv. B.D.). Reale Begriffe zu haben, das heißt, in fragilen Vermittlungsverhältnissen zu leben; sie zu ertragen, das heißt, nicht bloß geistlich vertröstet oder am ›Fleisch‹ sediert zu sein, sondern als leiblich-soziales Bewusstsein bei Trost zu bleiben.

An diesen Aspekt der kantischen Philosophie werden wir den metaphorologischen Ansatz Blumenbergs knüpfen. Dessen praktische Hinsicht ist (wie schon bei Cassirer) eine *Ergologie*: der Erweis der Wirklichkeit von Freiheit an den vielgestaltigen Werken und Ordnungsformen des Menschen, an seinen Institutionen, am *Faktum der Kultur*. Die Realität der Freiheit, an der die verpflichtende Idee der Humanität hängt, findet sich nirgends anders als in der Kultur! Und zur Kultur, diesem offenen Allgemeinen, gehören konstitutiv unsere unbegrifflichen Ordnungsformen und zur Kultur gehören die menschliche Trostbedürftigkeit wie die vielgestaltigen Trostmittel, mit der auf sie ›geantwortet‹ wird.

In kulturell hervorgebrachten Zwecken realisiert sich Freiheit. Dies ist ein symbolischer Erweis der Freiheit, aber eine andere Form von Realitätserweis gibt es für uns Menschen nicht. Die praktische Hinsicht hiervon fasst Blumenberg, indem er uns als *rhetorische Wesen* beschreibt. Zu den Werken der Kultur gehören folglich ganz grundlegend unsere Bilder und Geschichten, unsere Metaphern und Mythen, deren praktisch-rhetorischer Sinn nicht nur, aber auch Tröstung ist. Nicht alles Menschenwerk, nicht jeder Trost, es wurde bereits gesagt, entspricht der Idee der Humanität. Weil es aus Freiheit gesetzte *beliebige* Zwecke sind,³⁴ die in der Kultur als Selbstverständlichkeiten und Institutionen sich manifestieren, deshalb braucht es eine normative Kritik der Kultur und zu ihr gehört auch eine *Kritik des Unbegrifflichen*. Es braucht eine Metaphorologie und eine Theorie des Mythos und diese müssen an einer Idee der Humanität orientiert sein. Diese Orientierung können wir aber wiederum nicht anders erweisen als an ihren phänomenalen Anhalten, daran also, wie Blumenberg mit Bildern und Geschichten, Metaphern und Mythen umgeht und wie er mit ihnen umzugehen anleitet.

Zu diesen Anhalten einer ethischen Haltung gehören mit Blick auf Blumenberg der Humor, die Erinnerung und die Nachdenklichkeit. An ihnen zeigt sich womöglich am deutlichsten die *Ethik des Trostes*, die sein anthropologisches Werk vollzieht. Das humorvolle Lächeln ist – als reale Freiheit – eine symbolische Verwirklichung der Idee der Humanität

34 Kant hatte notiert: »Die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freiheit) ist die Kultur« (KUK, AA 431).

im Angesicht der anthropologisierten Seinsgrundfrage. Im Lachen und im Weinen ist der Mensch seiner exzentrischen Positionalität *ausgesetzt*, im humorvollen Lächeln geben wir ihr freiheitlich Ausdruck, wir findet einen Frieden damit, dass wir uns aus dem geistig-leiblichen Doppelaspekt, aus dem metaphorisch-vermittelten Grundcharakter unserer Lebensform nicht lösen können.³⁵

Ebenso die *memoria*: die verpflichtende Erinnerung an die Gestorbenen, das Offizium, *Hüter* der Erinnerung zu sein, ist eine symbolische Verwirklichung der Idee der Humanität in der Kultur. Die Nachdenklichkeit sodann ist die freiheitliche Fähigkeit, die Vielfalt des Humanen zu achten, sie ist die zur tröstlichen Haltung gewordene Unverführbarkeit gegenüber totalitären und ideologischen Deutungen und Tröstungen. Insofern ist sie eine symbolische Verwirklichung der Idee der Humanität in der Kultur.

Schließlich: in der Nachdenklichkeit liegt Befreiung. Sie kann uns dazu verhelfen, *mehr zu sehen*. Damit hat Nachdenklichkeit für Blumenberg eine ganz ähnliche Funktion, wie sie Cassirer für die Kulturphilosophie beschrieben hat: »Philosophie aber will nun nicht an Stelle der alten Formen eine andere, höhere Form setzen; sie will nicht ein Symbol durch ein anderes ersetzen – sondern ihre Aufgabe besteht im *Durchschauen des symbolischen Grundcharakters der Erkenntnis selbst*. Lösen können wir uns von diesen Formen nicht [... ,] aber wir können und müssen [... sie in ihrer] relativen Notwendigkeit begreifen und *einsehen*. Das ist die einzig mögliche *ideelle* Befreiung vom *Zwang* zur Symbolik.«³⁶ Damit sind Aufgabe und Weg einer *Ethik des Trostes*, einer *Kritik an den unbegrifflichen Trostmitteln* angezeigt, wie Blumenberg sie geleistet hat.

35 Im humorvollen Lächeln »bewahrt der Mensch seine Distanz zu sich und zur Welt und vermag sie, mit ihr spielend, zu zeigen« (H. Plessner: *Elemente menschlichen Verhaltens* (Werke VII), 229).

36 Cassirer: *Zur Metaphysik der symbolischen Formen* (ECN 1), 265.