

Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Gumbrecht, Hans Ulrich
Präsenz

Herausgegeben und mit einem Nachwort von Jürgen Klein

© Suhrkamp Verlag
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1942
978-3-518-29542-7

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1942

Die vor allem von Hans Ulrich Gumbrecht in Gang gebrachte »Philosophie der Präsenz« revidiert die Zentralstellung von Praktiken der Sinnzuschreibung (»Interpretation«) und ihrer hermeneutischen Reflexion innerhalb der Geisteswissenschaften. Die in diesem Band versammelten Aufsätze, die zwischen 1984 und 2004 geschrieben wurden, dokumentieren die Entstehung jener Bewegung einerseits aus einer Transformation der Konstruktion von Zeit, in der sich unsere Gegenwart artikuliert und versteht, andererseits aus der Selbstkritik einer auf die Begriffe »Gesellschaft« und »Bewusstsein« konzentrierten Generation von Geisteswissenschaftlern. Sie zeigen zugleich die Transformation der Präsenz-Philosophie in eine neue Ästhetik der Epiphanie und der Gelassenheit, welche etablierte Paradigmen der Geisteswissenschaften hinter sich lässt.

Hans Ulrich Gumbrecht, geboren 1948 in Würzburg, lehrt seit 1989 an der Stanford University, wo er Albert Guérard Professor für Literatur ist. Neben zahlreichen Gastprofessuren wurde er mit acht Ehrendoktorwürden ausgezeichnet. Zuletzt erschienen von ihm im Suhrkamp Verlag *Unsere breite Gegenwart* (es 2627) und zusammen mit Robert Pogue Harrison, Michael R. Hendrickson und Robert B. Laughlin *Geist und Materie – Was ist Leben? Zur Aktualität von Erwin Schrödinger* (eu 13).

Jürgen Klein, geboren 1945 in Detmold, ist emeritierter Professor für Englische Literaturwissenschaft an der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald.

Hans Ulrich Gumbrecht
Präsenz

Herausgegeben
und mit einem Nachwort
von Jürgen Klein

Suhrkamp

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1942

Erste Auflage 2012

© Suhrkamp Verlag Berlin 2012

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlag nach Entwürfen

von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-29542-7

Inhalt

Teil 1 Zeit

1	Posthistoire Now	9
2	Kaskaden der Modernisierung	26
3	nachMODERNE ZEITENräume	49
4	Die Gegenwart wird (immer) breiter	66

Teil 2 Die Rahmen der Disziplinen

1	Literaturgeschichte – Fragment einer geschwundenen Totalität?	91
2	Die Anfänge der Literaturwissenschaft – und ihr Ende?	107
3	Von der Lesbarkeit der Welt zu ihrer Emergenz. Eine Geschichte über den Dualismus zwischen Natur- wissenschaften und Geisteswissenschaften – mit zwei eher abrupten Enden	122
4	Die Aufgabe der Geisteswissenschaften heute	145

Teil 3 Suche

1	Ein Abschiedsgruß an die Interpretation	171
2	Das Nicht-Hermeneutische. Skizze einer Genealogie	190

Teil 4 Präsenzen

1	Zehn kurze Überlegungen zu Institutionen und Re/Präsentation	213
2	Rhythmus und Sinn	223
3	Wahrnehmung versus Erfahrung oder die schnellen Bilder und ihre Interpretationsresistenz	240

4	Die Schönheit des Mannschaftssports: American Football im Stadion und im Fernsehen	261
5	Präsenz-Spuren. Über Gebärden in der Mythographie und die Zeitresistenz des Mythos	291
6	Präsenz. Gelassenheit. Über Federico García Lorcas <i>Poeta en Nueva York</i> und die Schwierigkeit, heute eine Ästhetik zu denken	309
7	Epiphanien	332
	Nachwort von Jürgen Klein	352
	Drucknachweise	359

Teil I
Zeit

I

Posthistoire Now

für Marco und Sara¹

Geschichten, so wie sie die europäische Tradition der Historiographie hervorbrachte, können funktional auf die Identitätsvergegenwärtigung sozialer Systeme bezogen werden; Epochenklitterung als historiographisches Verfahren auf die Konturierung der Gestalten historiographisch konstituierter Identität.²

Luhmann hat selbst an anderer Stelle gezeigt, dass gesellschaftliche Selbst-Vergegenwärtigung nicht metahistorisch an das Medium der Historiographie gebunden ist:³ Vielmehr sind es spezifische Anforderungen funktional ausdifferenzierter sozialer Systeme, welche Identitätsvergegenwärtigung auf Geschichte und damit inhaltlich auf den Prozess der Selbstsubstitution des thematischen Systems verpflichten. Wenn wir nun des Weiteren mit Thomas Luckmann davon ausgehen, dass Zeit als Erfahrungsprämisse eine lebensweltliche Grundstruktur ist, welche in je verschiedenen Alltagswelten (oder Gesellschaften) je spezifische Ausprägungen erfährt,⁴ dann können wir das ›historische Bewusstsein‹ als eine (hochkomplexe) Konkretisierung der lebensweltlichen Grundstruktur ›Zeit‹ ansehen und – zunächst einmal hypothetisch – nicht allein den Typus der ›funktional ausdifferenzierten Gesellschaft‹, sondern auch das ›historische Bewusstsein‹ als eine Determinante der kulturell spezifischen Korrelation von Geschichtsschreibung und kollektiver Identitätsvergegenwärtigung verstehen.

1 Und Violeta S., Natalie L.

2 Vgl. Niklas Luhmann, »Das Problem der Epochenbildung und die Evolutionstheorie«, in: Hans Ulrich Gumbrecht/Ursula Link-Heer (Hg.), *Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachgeschichte*, Frankfurt/M. 1985, S. 11-33.

3 Ders., »Identitätsgebrauch in selbstsubstitutiven Ordnungen, besonders Gesellschaften«, in: ders., *Soziologische Aufklärung*, Bd. 3, Opladen 1981, S. 198-227, hier 220 ff.

4 Thomas Luckmann, »Lebensweltliche Zeitkategorien, Zeitstrukturen des Alltags und der Ort des historischen Bewusstseins«, in: Bernard Cerquiglini/Hans Ulrich Gumbrecht (Hg.), *Der Diskurs der Literatur- und Sprachgeschichte – Wissenschaftsgeschichte als Innovationsvorgabe*, Frankfurt/M. 1983, S. 13-28, hier 24 f.

Mit der Historisierung des ›historischen Bewusstseins‹ und der ›Identitäts-Repräsentations-Funktion‹ von Historiographie erweitert sich aber der vom Thema dieses Bandes⁵ eröffnete Fragehorizont. Nun kann die Doppelstrategie von vergangenheitsbezogener Rekonstruktion und gegenwartsbezogener Systematisierung nicht mehr allein in dem Bestreben konkretisiert werden, aus den Modi der Epochenkonstitution und Epochenklitterung vergangener Historiographie Orientierungen für die Bewältigung historiographischer Gegenwartsprobleme zu gewinnen: Wir haben auch *nach den Grenzen der Okkurrenz von ›Historiographie‹ (im uns vertrauten Sinn) und – vor allem – nach den Grenzen der Applikation des ›historischen Bewusstseins‹ als kulturellen Habitus sowie einschlägiger theoretischer Reflexionen* zu fragen. Denn es könnte ja sein, dass Historiographie – so wie wir sie kennen – gar nicht in allen Kulturen unserer Gegenwart einen funktionalen Ort hätte; und es wäre sogar denkbar, dass unsere eigene Kultur sich aus jener Phase herausbewegt hätte, in der gesellschaftliche Identitätsvergegenwärtigung überhaupt (oder: nur) mittels Historiographie erfolgreich zu leisten war. Müsste nicht – etwa – die Konjunktur der geschichtstheoretischen und geschichtspragmatischen Kategorie von der ›Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen‹ als ein Indiz für wachsende Schwierigkeiten mit der Epochenkonstituierung (der Konstituierung von Zeiträumen aus Phänomenen, die allesamt untereinander durch das Verhältnis der ›Gleichzeitigkeit‹ verbunden sind) gedeutet werden? Und ist nicht der Erfolg von Identitätsvergegenwärtigung mittels Geschichten primär an die Möglichkeit gebunden, Vorvergangenheit, Vergangenheit und Gegenwart von Systemen als je homogene Zeiträume zu repräsentieren?

Die Vermutung, Befürchtung, Hoffnung, es möchte mit dem Zeitalter des historischen Bewusstseins, der Historiographie und der historiographischen Periodisierung an ein Ende gekommen sein, war vor allem ein belebendes Moment für die Diskussionen, aus denen dieser Band⁶ hervorgeht. Sie war an das Stichwort ›*Posthistoire*‹ gebunden, und wenn in der Diskussionssituation vielleicht gerade die Vagheit seiner Bedeutungsgrenzen stimulierend wirkte, so scheint es uns im Rahmen der gedruckten Fixierung von

5 Gemeint ist Gumbrecht/Link-Heer (Hg.), *Epochenschwellen und Epochenstrukturen*, a. a. O. (Anm. 2) [Anm. d. Hg.].

6 Vgl. Anm. 5.

Diskussionsergebnissen unerlässlich, *einen Versuch zur Präzisierung der Bedeutung und des Applikationsfeldes für das Wort ›Posthistoire‹ zu unternehmen.*

Die Frage nach dem Applikationsfeld des Begriffs ›Posthistoire‹ ist eine Frage nach seiner Referenz, spezifischer: Es geht darum, ob unsere eigene Gegenwart ›Posthistoire‹ sei. Doch neben dieser referenzsemantischen Grenze gibt es eine – offenbar generationsbedingte – pragmatische Grenze im Gebrauch des Wortes ›Posthistoire‹. Sie ist – auch – eine Grenze zwischen Zeitgenossen, welche glauben, ihre eigene Zukunft über die frühen achtziger Jahre hinaus bis in jene Jahrzehnte des 21. Jahrhunderts hinein verlängern zu müssen/dürfen, bezüglich derer man in unserer Gegenwart noch nicht weiß, ›wie es denn weitergehen soll‹, und jenen anderen Zeitgenossen, welche – aus dem einen oder anderen Grund – keinen Anlass sehen, Objekte und Anlässe der Angst in so ferner Zukunft zu identifizieren.⁷ Deshalb kann ein Beitrag zum Thema ›Posthistoire‹ – welche Position er auch immer zu beziehen versucht – kein unpolemischer Beitrag sein.

Weil der Gegenstand solchen Streites eine Diagnose unserer Gegenwart ist und weil seiner Dynamik ein Antagonismus von zwei Perspektiven zugrunde liegt, welche die Diagnose fundieren können, wollen wir versuchen, einen Mindestabstand an argumentativer Distanz zu gewinnen, indem wir sowohl den einen (unter dem Blickwinkel des ›historischen Bewusstseins‹ entstandenen) als auch den anderen (von der Posthistoire-These geprägten) Befund ›doppelt temporal modalisieren‹.⁸ In den Abschnitten (1) und (2) wird die Gegenwart zweimal als Zukunft der Vergangenheit, in den Abschnitten (3) und (4) als Vergangenheit der Zukunft erscheinen. Am Ende (5) geht es um die Frage, ob sich aus der zweifachen Modalisierung der Gegenwart Orientierungen für eine Form vergangenheitsbewussten und zukunftsgerichteten Handelns ergeben.

7 Das war eine durchaus prägnante Erfahrung auf dem Kolloquium in Dubrovnik. Besonders um das ›Posthistoire‹-Thema verdient gemacht hat sich dort Wolfgang Ernst, Student der Geschichtswissenschaft und der klassischen Philologie an der Ruhr-Universität Bochum.

8 Vgl. Niklas Luhmann, »Weltzeit und Systemgeschichte«, in: ders., *Soziologische Aufklärung*, Bd. 2, Opladen 1975, S. 103-133.

I. (Vor-)Geschichte des Posthistoire

Schon lange bevor phänomenologische Reflexion und mentalitäts-historische Rekonstruktion das ›historische Bewusstsein‹ als eine selbst historische Sinnstruktur zu erfahren begannen, war der Begriffsgehalt zu dem Kompositum ›Posthistoire‹ – zumindest latent – in den meisten Konzepten teleologischer Geschichtsphilosophie vorgegeben. Denn wenn Geschichte die Chance der ›Perfektibilität‹ des Menschen beinhalten und wenn die Wahrnehmung dieser Chance Geschichte ausmachen sollte, dann war zu fragen, wie sich die Qualität von ›Zeit‹ nach der Einlösung der Perfektibilitätsversprechen verändern würde. Gewiss sind die von Hegel und Marx gestifteten Geschichtsmythen die prominentesten einschlägigen Antworten. Doch es ist symptomatisch, dass das Problem von der Qualität der Zeit nach dem Ende der Geschichte erst in der Folge des Zweiten Weltkrieges als Bedrohung erfahren und mit dem Prädikat ›Posthistoire‹ gekoppelt wurde.⁹ In Alexandre Kojèves »Introduction à la lecture de Hegel«¹⁰ heißt es:

»Das Verschwinden des Menschen am Ende der Geschichte ist also keine kosmische Katastrophe: die natürliche Welt bleibt, was sie seit aller Ewigkeit ist. Deswegen ist das Verschwinden auch keine biologische Katastrophe: der Mensch bleibt am Leben, insoweit er ein Tier ist, welches in Einklang mit der Natur und dem vorgegebenen Sein existiert. Was verschwindet, ist der Mensch im eigentlichen Sinne, d. h. die das Vorgegebene nichtende Handlung oder Irrtum, oder – allgemein – das Subjekt gegenüber dem Objekt. Das Ende der menschlichen Zeit oder der Geschichte, will sagen: die endgültige Vernichtung des Menschen im eigentlichen Sinne oder des freien, historischen Individuums, bedeutet in der Tat ganz einfach das Beenden aller ›Aktion‹ im emphatischen Sinne dieser Vokabel. Praktisch bedeutet das: das Verschwinden von Kriegen und blutigen Revolutionen. Und auch noch das Verschwinden von Philosophie; denn wenn der Mensch sich selbst wesentlich nicht mehr ändert, gibt es keinen Grund mehr, die (wahren) Prinzipien zu erkennen, die Fundament seines Bewußtseins von Welt und Selbst sind. Alles andere aber kann unendlich

9 Informationen und Interpretationsansätze zur Begriffsgeschichte von ›Posthistoire‹ entnehme ich den Protokollen eines Kolloquiums zur ›Ästhetik des Posthistoire‹, das Jacob Taubes im Sommersemester 1982 an der Freien Universität Berlin gehalten hat.

10 Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris ²1962, S. 434.

aufrechterhalten werden: die Kunst, die Liebe, das Spiel usw.; kurz: alles, was den Menschen glücklich macht.

Erinnern wir uns, daß dieses Thema Hegels, unter vielen anderen, von Marx wieder aufgenommen worden ist. Die eigentliche Geschichte, in der die Menschen (die Klassen) untereinander um die Anerkennung und – durch die Arbeit – gegen die Natur kämpfen, heißt bei Marx ›Reich der Notwendigkeit‹; jenseits (der Geschichte) ist das ›Reich der Freiheit‹ angesiedelt, in dem die Menschen (die sich gegenseitig anerkennen) nicht mehr kämpfen und so wenig als möglich arbeiten (in einer ganz gezähmten, d. h. dem Menschen angepaßten Natur).«

Wenn heute von ›Posthistoire‹ gesprochen wird, so ist diese Rede wohl kaum noch je motiviert vom Gedanken an die *Welt nach Erfüllung der Versprechen von Geschichtsphilosophie*. Vielmehr leiden wir (spätestens seit Adornos und Horkheimers *Dialektik der Aufklärung*) an der Verarbeitung des säkularen Schocks, die *Versprechen der Aufklärung* (und der Geschichtsphilosophie: einer ihrer ›Töchter‹) *als Illusion, als den Menschen nicht erreichbare Zielvorstellung* erfahren zu haben.¹¹ An die Bedingung radikal anthropozentrischen – ›rationalen‹ – Denkens gebundene Versprechungen waren Vorstellungen kollektiven Glücks wie die Gleichheit aller Menschen, die Einsicht in die ›wirkliche Wirklichkeit‹ des Seins, das Ende aller Bedürftigkeit. Ihre Realisierung war vom teleologischen Geschichtsprozess und seinen ›Gesetzen‹ in Aussicht gestellt und zugleich den Menschen als Motivation vorgegeben, um ›gemäß der Einsicht in den Gang der Geschichte‹ zu leben und zu handeln.

Man könnte die Struktur des ›bürgerlich‹ genannten Gesellschaftstyps als ein gigantisches Dispositiv zur Konstitution und Reproduktion solcher Hoffnungen deuten und umgekehrt zeigen, wie sehr die ›bürgerliche Gesellschaft‹ über der Aufgabe, solche Hoffnungen zu bewahren, das Vertrauen auf die anthropozentrisch fundierte Kosmologie schon gegen Ende des 19. Jahrhunderts verlor (hier liegt wohl der Hauptgrund für Nietzsches neue, die Deutschen befremdende Aktualität). Es scheint ebenjene Krise gewesen zu sein, welche schon bald auch den ontologisch angesetzten Totalitätsbegriff von ›Geschichte‹ zersetzte.¹² Dass schließlich das 20.

11 Vgl. Hans Ulrich Gumbrecht, »Who Is Afraid of Deconstruction?«, in: Jochen Schulte-Sasse (Hg.), *Poststrukturalismus (Hefte für kritische Literaturwissenschaft)*, Frankfurt/M. 1985.

12 Ders., »Rekurs/Distanznahme/Revision: Klio bei den Philologen«, in: Cerquig-

als ›Zukunft‹ des 19. Jahrhunderts dessen Zuversicht auf wachsende ›Humanisierung‹ nicht mehr würde erfüllen können, sollte ›eigentlich‹ nach 1945 keine Frage mehr (gewesen) sein.¹³

2. Geschichte (und Konstitutionsschichten) des ›historischen Bewusstseins‹

Man kann einen epistemologiegeschichtlichen Zusammenhang zwischen der Historisierung des ›historischen Bewusstseins‹ und jenem Perspektivenwandel vermuten, durch den das Phänomen ›Zeit‹ entsubstantialisiert wurde, um nun als von den mentalen Fähigkeiten des Menschen vorgegebene ›Erfahrungsprämisse‹ gesehen zu werden. Mit diesem Perspektivenwandel stellte sich aber auch die Aufgabe, zwischen anthropologischen und historisch spezifischen Konstitutionsschichten von ›Zeit‹ zu unterscheiden. Mit Husserls Vorschlag, ›Zeit als Form der Erlebnisse‹ zu sehen,¹⁴ verfügen wir über einen Vorschlag für die Lösung der einen Seite des Problems, nämlich für die Identifizierung der ›anthropologischen Basis‹ der Erfahrungsprämisse ›Zeit‹. Sie besagt, dass ›Erleben‹ (das heißt: die Selektion zentraler Bewusstseinsinhalte aus dem Überangebot des beständig simultan Wahrgenommenen) unweigerlich eingespannt ist zwischen ›Retention‹ (die Erinnerung an unmittelbar vorausgehende Bewusstseinsinhalte) und ›Protention‹ (die Antizipation unmittelbar folgender Bewusstseinsinhalte). Auf der Grundlage von ›Retention‹ und ›Protention‹ konnten die Menschen ihre Reichweite hinein in die Räume von Vergangenheit und Zukunft verlängern.¹⁵ Gleichsam ›naturwüchsig‹ entsteht schon in Gesellschaften ohne Schriftkultur eine ›kollektive Erinnerung‹,¹⁶ welche sich – chronologisch grob strukturiert – etwa um ein halbes Jahrhundert in die Vergangenheit hinein erstreckt – so weit, wie die

lini/Gumbrecht (Hg.), *Der Diskurs der Literatur- und Sprachhistorie*, S. 582-622, a. a. O. (Anm. 4).

13 Vgl. Wolfgang Iser, *Das Literaturverständnis zwischen Geschichte und Zukunft*, St. Gallen 1981, S. 15 f.

14 Vgl. Alfred Schütz/Thomas Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, Neuwied 1975, S. 67.

15 Vgl. George Herbert Mead, »Die Philosophie der Sozialität«, in: ders., *Philosophie der Sozialität*, Frankfurt/M. 1969, S. 229-324.

16 Vgl. Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris 1950.

Tradierung von Erlebnissen durch Augenzeugen in direkter Interaktion reicht. Jenseits dieser Grenze werden chronologische Differenzen zwischen Erfahrungsgegenständen in einem achronischen ›Horizont des Vergangenen‹ neutralisiert.

Mit der Struktur des ›historischen Bewusstseins‹ ist eine hochdifferenzierte Entwicklungsform der anthropologischen Disposition ›Zeit‹ auf uns gekommen, in der eine Sequenz von Evolutionsschüben sedimentiert und zum Teil sogar systematisiert worden ist. Man kann vermuten, dass es die durch Expansion der europäischen Christenheit auferlegte Verpflichtung zur ›Synchronisierung‹ verschiedener, je kulturell spezifischer ›Zeiten‹¹⁷ zusammen mit einer Entkoppelung zwischen chronologisch strukturierter Erinnerungsleistung und direkter Interaktion mit Augenzeugen (seit der Generalisierung volkssprachlicher Schriftlichkeit) war, welche vom Ende des 15. Jahrhunderts an zur Institutionalisierung von drei Merkmalen des für uns selbstverständlichen ›Zeitbegriffes‹ als Grundelement des Wissens führte. Denn erst seither wird Zeit *abstrakt* gedacht (als losgelöst von je besonderen Handlungssequenzen), als *kontinuierlich* (das heißt: als unabhängig vom Beginn oder vom Ende spezifischer Handlungssequenzen), erst seither erscheint Zeit als Faktor von Veränderungen, wurde die Erwartung befestigt, dass sich Phänomene ›in der Zeit entwickeln‹. Mit der Erwartung einer ›Entwicklung der Phänomene in der Zeit‹ war die menschliche Aufmerksamkeit auf die ›Entdeckung‹ (adäquater: ›Erfindung‹) von ›Gesetzen‹ solcher Entwicklung gelenkt, und wir wissen, dass deren Struktur zunächst als ›zyklisch‹ konzipiert wurde.

Erst an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert treten Vergangenheit als ›Erfahrungsraum‹ und Zukunft als ›Erwartungshorizont‹ in ein *Verhältnis der Asymmetrie*,¹⁸ und man hat versucht, diesen Evolutionsschritt als Resultat verbesserter Naturbeherrschung zu interpretieren: Die Menschen produzierten seit der frühen Aufklärung mehr Handlungsmöglichkeiten als die zur Bewältigung je gegenwärtiger Bedürfnisse notwendigen. Unter der Signatur einer konstitutiven Asymmetrie zwischen Vergangenheit und Gegenwart aber wird Zeit *teleologisch*, und Zeit, welche ›gerichtet‹ ist wie eine

17 Vgl. Norbert Elias, »Über die Zeit«, in: *Merkur* 36 (1982), S. 842-856, 998-1016.

18 Vgl. Reinhart Koselleck, »Erfahrungsraum‹ und ›Erwartungshorizont‹ – zwei historische Kategorien«, in: ders., *Vergangene Zukunft – zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/M. 1979, S. 349-375.

Handlung, bedarf eines ›Subjekts‹. Sobald dann endlich die Stelle des ›Subjekts der Zeit‹ von der ›Menschheit‹ besetzt ist, werden auch alle einzelnen Zeitverläufe auf *die eine Geschichte der Menschheit* bezogen (auf ›den Kollektivsingular von Geschichte‹, wie Koselleck sagt). Fast überflüssig ist es noch hinzuzufügen, dass zum Ziel einer gerichteten Geschichte, deren Subjekt die Menschheit ist, die (Fähigkeit zur) *Vervollkommnung* der im Menschen angelegten Möglichkeiten wird.

Nun kann man sich fragen, ob mit der Funktionalisierung dieses Geschichtsbegriffs als *Medium je nationaler Identitätskonstitution und -vermittlung* während des 19. Jahrhunderts nicht schon jene Krise des ›historischen Bewusstseins‹ einsetzt, in der heute manche die Vorgeschichte des Posthistoire sehen wollen. Wenn sich das ›Lebensgefühl der heutigen Intelligenz‹ charakterisieren lässt (und *ich* will das tun) als »ein eigentümliches Gefühl von Zeitlosigkeit, ... in lauter Zwischendrin gefangen, der Geschichte entfremdet, der Zukunftsfreude entwöhnt«,¹⁹ dann heißt das: aus Teleologie-Implikationen konstituierte Bilder von der Zukunft sind uns *nicht mehr* Orientierung oder gar Motivation, aber wir können doch *auch nicht* zurück in einen Zustand, wo Vergangenheit und Zukunft in einem Verhältnis der ›Symmetrie‹ standen. Gelungenes Handeln der Vergangenheit kann uns nicht problemlos wieder Richtschnur für zukunftsbezogenes Handeln in der Gegenwart werden.

Das seit der Frühen Neuzeit konstituierte ›historische Bewusstsein‹ ist ein bewundernswertes Erbe. Doch da es uns heute als Bezugshorizont des Handelns im Alltag zu entgleiten droht, dürfen wir mit Fug und Recht die Frage stellen, ob ihm der Status einer ›evolutionären Errungenschaft‹ zukommt. Zwar hat die Geschichtswissenschaft ihre Techniken zur Vergegenwärtigung von Vergangenheit²⁰ enorm verbessert, aber die so repräsentierten Räume der Vorwelt werden eher zur Evasion *aus* der Gegenwart genutzt denn zur Orientierung *zwischen* der Vergangenheit und

19 Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt/M. 1983, S. 199.

20 Vgl. Hans Ulrich Gumbrecht, »Das in vergangenen Zeiten Gewesene so gut erzählen, als ob es in der eigenen Welt wäre« – Versuch zur Anthropologie der Geschichtsschreibung«, in: Reinhart Koselleck/Heinrich Lutz/Jörn Rüsen (Hg.), *Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik* (hg. v. Arbeitskreis ›Theorie der Geschichte‹, München 1977-1990), Bd. 4: *Formen der Geschichtsschreibung*, München 1982, S. 480-513.

Zukunft. Nicht mehr nur die Vergangenheit, sondern auch die aus der Vergangenheit ›hochgerechnete‹ Zukunft ist als Bezugsinstanz gegenwärtigen Handelns suspendiert. Für die Pragmatik der Geschichtsschreibung ergibt sich aus dieser Lage der Nebeneffekt, dass es uns immer schwerer fällt, Relevanzprofile (etwa als Vorgaben der Periodisierung) in die Vergangenheit zu projizieren. Weil wir nicht wissen, wie wir angesichts einer ungewissen Zukunft handeln sollen, wird auch das Bedeutungsprofil der re-präsentierbaren Vergangenheit einge ebnet.

3. Gegenwart als Vergangenheit der Zukunft: *Posthistoire Now!*

Als wir in den chronologischen Schlagschatten des (un-)heiligen Jahres 1984 gerieten und die räumliche Präsenz der Pershings in der Bundesrepublik Deutschland schon Gegenwart geworden war, machte sich die wendige Presse ans Abwiegeln: Unisono verkündeten *Zeit* und *Stern*: »Der Weltuntergang steht nicht bevor« und/oder: »Der Weltuntergang findet nicht statt«. ²¹ Haben die Intellektuellen und von ihnen mit »magischer Bedeutsamkeit« ²² aufgeladene Jahreszahlen die Menschheit neurotisiert? Ich behauptete, dass das ›Ende der Zeiten‹ zu einem kollektiven Zukunftshorizont geworden ist, weil eine Fülle von auferlegten Erfahrungen in der Gegenwart eine Denkbewegung suggerieren, aus der dieselbe – nicht mehr nur für Intellektuelle – als eine Vergangenheit der vertanen letzten Chancen zur Rettung der Menschheit vorstellbar wird.

Vor wenigen Jahren noch bedurfte es außergewöhnlicher mentaler Flexibilität, um die kühle statistische Feststellung, dass die Zuwachsraten nicht mehr wuchsen, in unseren Erwartungshorizont zu integrieren. Heute kostet es uns erheblichen Verdrängungsaufwand, wenn wir vergessen wollen, dass die *Energieressourcen unseres Planeten* bis zum Jahr 2030 aufgebraucht sein werden, sofern wir uns nicht an Formen des Lebens gewöhnen können, welche schon

21 *Die Zeit* vom 16. November 1983, *Stern* vom 21. Dezember 1983.

22 Den Begriff der ›magischen Bedeutsamkeit‹ hat – aus Vorgaben von Blumenbergs Mythos-Buch – Peter-Michael Spangenberg in seiner Siegener Dissertation *Maria ist immer und überall. Die Alltagswelten des mittelalterlichen Mirakels*, Frankfurt/M. 1987 (eingereicht 1984) entwickelt.

das 18. Jahrhundert für immer hinter sich gelassen zu haben glaubte.²³ Wir beginnen zu begreifen, dass die ›Geschichtsgesetze‹ von ›Fortschritt‹ und ›Perfektibilität‹ an die Bedingung der Möglichkeit permanenter Expansion gebunden waren. Mit dem materiellen Raum der Expansion hat sich aber auch der mentale Raum des Fortschrittsglaubens geschlossen.

Der *Mensch als Subjekt der Geschichte* und *Rationalität als Stil seines Handelns* flößen mittlerweile mehr Schrecken ein als die schlimmsten Götzen der Urzeit. Wir *wissen*, dass der Mensch diesen Planeten zerstören kann – und zwar viel sicherer, als das je die Ahnen unserer Gattung von irgendeinem Gott befürchten mussten. Dennoch reichen, wie wir täglich in fast protokollarischer Form nachvollziehen können, weder die Allgegenwart dieses Wissens noch Rationalität als Medium von ›Abrüstungsgesprächen‹ hin, um auch nur den Schein der Linderung solcher Angst herbeizuführen. Und wie sollte auch das Selbstwertgefühl der Menschheit anders denn zynisch sein, da es ihr auf der Schiene des technischen Fortschritts gelungen ist, sich selbst als Faktor der eigenen Erhaltung weitgehend überflüssig zu machen? Der Menschenbedarf von polytheistischen Göttern zum Ausspielen wechselseitiger Intrigen und der monotheistischen Transzendenz zur Inszenierung eines sinnsetzenden Erlösungswerkes²⁴ war ungleich dringender als der Menschenbedarf der Menschheit zum Zweck der Selbsterhaltung – über die ihr verbleibenden Jahre.

Während Nordamerikaner, Europäer und Japaner ihre eigenen Ressourcen schon weitgehend verzehrt haben und den Weg des ›Fortschritts‹ nur mangels Alternativen weiter beschreiten, nehmen sie Besitz von den Rohstoffen der Afrikaner, Asiaten und Südamerikaner. So vertiefen sie den Hiat zwischen deren und ihren eigenen Geschichten, weil man der Dritten Welt nicht einmal hinreichend Verfügungsgewalt über sich selbst und ihre Rohstoffe einräumt, um den Weg des Fortschritts auch nur zu beginnen. Solange das Bedürfnis nach Selbstbestimmung dort noch artikuliert wird, haben wir die Chance, uns bewusztzumachen, dass die *Illusion von der einen Weltgeschichte* von Kolonialismus und Imperialismus als Dispositiv (bestenfalls) der Verdrängung und (meist) der Zerstörung

23 Nach einem Vortrag des Physikers Reiner Kümmerl im ›Forum Siegen‹ (November 1983).

24 Vgl. Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt/M. 1979.

genutzt wurde. *Re-Regionalisierung der Geschichte* wäre ein erster Schritt zur Bewahrung.

Das Ende der Ressourcen, der Mensch als Subjekt seiner eigenen kollektiven Zerstörung, die entschlossene Ausbeutung der Dritten Welt als ›Brennmaterial‹ für einige Überlebensjahre der Industriegesellschaften – das sind wahrlich keine bloßen Intellektuellen-Probleme. Aber sie setzen die Verbreitung, ja die Universalisierung einer Bewusstseinslage durch, die bis vor kurzem als ›typisch intellektuell‹ galt. Während nun das Prädikat ›Posthistoire‹ schon längst eine kollektive Bewusstseinslage eher trifft als den subtilsten Gedanken einer subtilen Hegel-Interpretation, sind viele Intellektuelle zum *trostreichen Ufer eines ekstatischen Individualismus* aufgebrochen. Seit dem späten 19. Jahrhundert hatten ja selbst Naturwissenschaftler die Vernunft als ein ›Mikroskop‹ zum Vordringen in die ›Tiefe‹ der ›wirklichen Wirklichkeit‹ verabschiedet und sich mit der Erfahrung begnügt, dass die von Vernunft entworfenen ›Wirklichkeitsmodelle‹ immerhin erfolgreich zum Zweck der Naturbeherrschung seien. In der Entkoppelung von Symptom und Ort der Krankheit etwa, wie sie – *trotz* Freud – im Grundkonzept der Psychoanalyse angelegt ist,²⁵ hätte eine Chance gelegen, der Verwechslung von Erfolgen der Naturbeherrschung mit ›Einsichten in die Wirklichkeit der Natur‹ ein Ende zu machen. Stattdessen reichte Jacques Derridas genial(isch)e Lektüre jenes eher marginalen Freud-Textes, in dem das Funktionieren des Gedächtnisses mit dem ›Wunderblock‹ korreliert wird, schon aus, um die Illusion zu nähren, man könne durch den Nebel ›logozentrischen Denkens‹ zum Wirklichkeitsgrund der ›architracé‹ vorstoßen.²⁶ Als Brücke hin zur Welt der individuellen ›architracés‹ ließ sich dann auch ohne Widerstand die Kunst benutzen. *Ästhetisierung der Wahrheit* hat Konjunktur. Das ist noch erschreckender als die Angst vor dem Ende der Ressourcen oder der Selbsterstörung der Menschheit. Und ebenso erschreckend wie der Zeitungsaufmacher: »Der Weltuntergang findet nicht statt!«

25 Vgl. Ursula Link-Heer, »Männliche Hysterie«, in: *kultuRRévolution. zeitschrift für angewandte diskurstheorie* 9 (1985), S. 39-47.

26 Vgl. Jacques Derrida, »Freud et la scène de l'écriture«, in: ders., *L'écriture et la différence*, Paris 1967, S. 293-340.

4. Gegenwart als Vergangenheit der Zukunft: die Wiedergeburt der Aufklärung als Fehlgeburt

Historisches Bewusstsein und historiographische Periodisierung sind für Derridas Anhänger, die ›Dekonstruktivistinnen‹ logozentrischer Sinnstrukturen und ›Kulturgüter‹, sozusagen Parade-Symptome für ein Denken, welches menschliche Erfahrungsmöglichkeiten diszipliniert und reprimiert. Und wenn man von der Korrelation ›Ausbreitung der Schriftkultur/historisches Bewusstsein‹ ausgehend eine Assoziationskette hin zu der Korrelation ›Schriftlichkeit/Logozentrismus‹ bildet, kann man nicht umhin, wenigstens die historische Rekonstruktion anzuerkennen, welche solche Verurteilung des Logozentrismus fundiert. So ist es dann auch geradezu zu einem ›Stilelement‹ des Dekonstruktivismus geworden, die Dimension zeitlicher Distanzen und historischer Vermittlungen zwischen Sinnstrukturen auszublenden. Die Begegnung mit ›Erfahrungsspuren‹ etwa, die sich unter dem logozentrischen Diskurs der griechisch-antiken Philosophie verbergen sollen, kann demnach – dekonstruktivistisch – für einen Leser unserer Gegenwart ganz unmittelbar – vor dem Hintergrund der Tradition philosophischer Hermeneutik gesehen: allzu unproblematisch – gelingen.

Im Gegensatz zu dieser seiner gewollten Absenz spricht geradezu eine *Hypersensibilität des historischen Bewusstseins* aus den Schriften jener westdeutschen Philosophen, Soziologen und Kulturkritiker, die seit einigen Jahren angetreten sind, *die Aufklärung zu retten* – oder gar ›zur Vollendung zu führen‹. In manchmal biederem, manchmal blindem Eifer werden widerständige Gegenwartserfahrungen aus dem Weg geschoben oder geräumt. So macht etwa ein Jürgen Habermas nicht einmal vor den kanonisierten Schriften der Frankfurter Schule halt, wenn er Horkheimers und Adornos *Dialektik der Aufklärung* vorwirft, »ihre Kritik der Aufklärung so tief anzusetzen, daß das Projekt der Aufklärung selbst in Gefahr gerät«. ²⁷ Gewiss zu Recht schlägt Habermas die für ihn unbequeme Aufklärungskritik seiner Schulhüpter deren spezifischer Erfahrung des Zweiten Weltkriegs zu, nämlich der Erfahrung emigrierter

27 Jürgen Habermas, »Die Verschlingungen von Mythos und Aufklärung. Bemerkungen zur ›Dialektik der Aufklärung‹ – nach einer erneuten Lektüre«, in: Karl Heinz Bohrer (Hg.), *Mythos und Moderne*, Frankfurt/M. 1983, S. 405-431, hier 413.