

Jürgen Habermas  
Der philosophische Diskurs  
der Moderne  
Zwölf Vorlesungen

Suhrkamp Verlag

B  
3258  
H303  
P55  
1985

Erste Auflage 1985  
© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1985  
Alle Rechte vorbehalten  
Druck: MZ-Verlagsdruckerei GmbH, Memmingen  
Printed in Germany

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek  
*Habermas, Jürgen:*  
Der philosophische Diskurs der Moderne :  
12 Vorlesungen / Jürgen Habermas. –  
1. Aufl. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1985.  
ISBN 3-518-57722-0 kart.  
ISBN 3-518-57702-6 Gewebe

## Inhalt

Vorwort . . . . .	7
I. Das Zeitbewußtsein der Moderne und ihr Bedürfnis nach Selbstvergewisserung . . . . .	9
II. Hegels Begriff der Moderne . . . . . <i>Exkurs zu Schillers Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen . . . . .</i>	34 59
III. Drei Perspektiven: Linkshegelianer, Rechtshegelianer und Nietzsche . . . . . <i>Exkurs zum Veralten des Produktionsparadigmas . .</i>	65 95
IV. Eintritt in die Postmoderne: Nietzsche als Drehscheibe . . . . .	104
V. Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung: Horkheimer und Adorno . . . . .	130
VI. Die metaphysikkritische Unterwanderung des okzidentalen Rationalismus: Heidegger . . . . .	158
VII. Überbietung der temporalisierten Ursprungs- philosophie: Derridas Kritik am Phozentrismus . . . . . <i>Exkurs zur Einebnung des Gattungsunterschiedes zwischen Philosophie und Literatur. . . . .</i>	191 219
VIII. Zwischen Erotismus und Allgemeiner Ökonomie: Bataille . . . . .	248
IX. Vernunftkritische Entlarvung der Humanwissen- schaften: Foucault . . . . .	279
X. Aporien einer Machttheorie . . . . .	313
XI. Ein anderer Ausweg aus der Subjektphilosophie: Kommunikative vs. subjektzentrierte Vernunft . . . . . <i>Exkurs zu Castoriadis: »Die imaginäre Institution« .</i>	344 380
XII. Der normative Gehalt der Moderne . . . . . <i>Exkurs zu Luhmanns systemtheoretischer Aneig- nung der subjekphilosophischen Erbmasse . . . . .</i>	390 426
Namenregister . . . . .	447

*Für Rebekka*  
die mir den Neostukturalismus  
nähergebracht hat

## Vorwort

»Die Moderne – ein unvollendetes Projekt« hieß der Titel einer Rede, die ich im September 1980 bei der Entgegennahme des Adorno-Preises gehalten habe.<sup>1</sup> Dieses Thema, umstritten und facettenreich, hat mich nicht mehr losgelassen. Seine philosophischen Aspekte sind im Zuge der Rezeption des französischen Neostukturalismus noch stärker ins öffentliche Bewußtsein gerückt – so auch das Schlagwort der »Postmoderne« im Anschluß an eine Veröffentlichung von F. Lyotard.<sup>2</sup> Die Herausforderung durch die neostukturalistische Vernunftkritik bildet deshalb die Perspektive, aus der ich den philosophischen Diskurs der Moderne schrittweise zu rekonstruieren suche. In diesem Diskurs ist die Moderne, seit dem späten 18. Jahrhundert, zum *philosophischen* Thema erhoben worden. Der philosophische Diskurs der Moderne berührt und überschneidet sich vielfach mit dem ästhetischen. Gleichwohl habe ich das Thema begrenzen müssen; die Vorlesungen behandeln nicht den Modernismus in Kunst und Literatur.<sup>3</sup> Nach meiner Rückkehr an die Universität Frankfurt habe ich im Sommersemester 1983 und im Wintersemester 1983/84 Vorlesungen über jenen Gegenstand gehalten. Nachträglich eingefügt und in diesem Sinne fiktiv sind die fünfte Vorlesung, die einen bereits veröffentlichten Text aufnimmt<sup>4</sup>, sowie die letzte, erst in diesen Tagen ausgearbeitete Vorlesung. Die ersten vier Vorlesungen habe ich im März 1983 zunächst am Collège de France in Paris vorgetragen. Mit anderen Teilen habe ich im September 1984 an der Cornell

1 J. Habermas, Kleine politische Schriften I-IV, Ffm. 1981, 444-464

2 J. F. Lyotard, La condition postmoderne, Paris 1979 (deutsch: Wien 1982); vgl. dazu A. Honneth, Der Affekt gegen das Allgemeine, in: Merkur H. 430, Dez. 1984, 893 ff.; R. Rorty, Habermas and Lyotard on Postmodernity, in: Praxis International, Vol. 4, No. 1 1984, 32 ff.; sowie meine Antwort: J. Habermas, Questions and Counterquestions, in: Praxis International, Vol. 4 No. 3, 1984.

3 Vgl. dazu P. Bürger, Zur Kritik der idealistischen Ästhetik, Ffm. 1983; H. R. Jauf, Der literarische Prozeß des Modernismus von Rousseau bis Adorno, in: L. v. Friedeburg, J. Habermas (Hg.), Adorno-Konferenz 1983, Ffm. 1983, 95 ff.; A. Wellmer, Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne, Ffm. 1985.

4 Enthalten in K. H. Bohrer (Hg.), Mythos und Moderne, Ffm. 1982, 415-430.

University, Ithaca N. Y., die Messenger Lectures bestritten. Die wichtigsten Thesen habe ich auch in Seminaren am Boston College behandelt. Aus den lebhaften Diskussionen, die ich bei allen diesen Gelegenheiten mit Kollegen und Studenten führen konnte, habe ich mehr Anregungen empfangen als sich retrospektiv in Fußnoten festhalten ließen.

In einem gleichzeitig erscheinenden Band der edition suhrkamp<sup>5</sup> sind politisch akzentuierte Ergänzungen zum philosophischen Diskurs der Moderne enthalten.

Frankfurt/M., im Dezember 1984

J. H.

## I. Das Zeitbewußtsein der Moderne und ihr Bedürfnis nach Selbstvergewisserung

### I

In der berühmten Vorbemerkung zur Sammlung seiner religionssoziologischen Aufsätze entwickelt Max Weber jenes »universalgeschichtliche Problem«, dem er sein wissenschaftliches Lebenswerk gewidmet hat, die Frage nämlich, warum außerhalb Europas »weder die wissenschaftliche, noch die künstlerische, noch die staatliche, noch die wirtschaftliche Entwicklung in diejenigen Bahnen der Rationalisierung einlenken, welche dem Okzident eigen sind.«<sup>1</sup> Für Max Weber war die innere, d. h. nicht nur kontingente Beziehung zwischen der Moderne und dem, was er okzidental Rationalismus<sup>2</sup> genannt hat, noch selbstverständlich. Als »rational« beschrieb er jenen Entzauberungsprozeß, der in Europa dazu geführt hat, daß die zerfallenden religiösen Weltbilder eine profane Kultur aus sich entließen. Mit den modernen Erfahrungswissenschaften, mit den autonom gewordenen Künsten und den aus Prinzipien begründeten Moral- und Rechtstheorien bildeten sich hier kulturelle Wertsphären aus, die Lernprozesse jeweils nach den inneren Gesetzmäßigkeiten theoretischer, ästhetischer oder moralisch-praktischer Probleme ermöglichten.

Aber nicht nur die Profanisierung der westlichen *Kultur*, vor allem die Entwicklung moderner *Gesellschaften* hat Max Weber unter Gesichtspunkten der Rationalisierung beschrieben. Die neuen Gesellschaftsstrukturen sind durch die Ausdifferenzierung jener beiden funktional ineinandergreifenden Systeme geprägt, die sich um die organisatorischen Kerne des kapitalistischen Betriebs und des bürokratischen Staatsapparates herum kristallisiert haben. Diesen Vorgang versteht Weber als die Institutionalisierung eines zweckrationalen Wirtschafts- und Verwaltungshandelns. In dem Maße wie der Alltag von dieser kulturellen und gesellschaftlichen

1 M. Weber, Die protestantische Ethik, Bd. I, Hbg. 1973.

2 Vgl. dazu J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Ffm. 1981, Bd. 1, 225 ff.

5 J. Habermas, Die Neue Unübersichtlichkeit, Ffm. 1985.

Rationalisierung ergriffen wurde, lösten sich auch die traditionellen, in der frühen Moderne vor allem berufsständisch differenzierten *Lebensformen* auf. Die Modernisierung der Lebenswelt ist freilich nicht nur durch Strukturen der Zweckrationalität bestimmt. E. Durkheim und G. H. Mead sahen vielmehr die rationalisierten Lebenswelten geprägt durch einen reflexiv gewordenen Umgang mit Traditionen, die ihre Naturwüchsigkeit eingebüßt haben; durch die Universalisierung von Handlungsnormen und eine Generalisierung von Werten, die kommunikatives Handeln in erweiterten Optionsspielräumen von eng umschriebenen Kontexten entbinden; schließlich durch Sozialisationsmuster, die auf eine Ausbildung abstrakter Ich-Identitäten angelegt sind und die Individuierung der Heranwachsenden forcieren. Dies ist in groben Umrissen das Bild der Moderne, wie es die Klassiker der Gesellschaftstheorie gezeichnet haben.

Heute ist Max Webers Thema in ein anderes Licht gerückt – durch die Arbeit derer, die sich auf ihn berufen, nicht weniger als durch die seiner Kritiker. Das Wort »Modernisierung« ist erst in den 50ern als Terminus eingeführt worden; dieser kennzeichnet seitdem einen theoretischen Ansatz, der Max Webers Fragestellung aufnimmt, aber mit den Mitteln des sozialwissenschaftlichen Funktionalismus bearbeitet. Der Begriff Modernisierung bezieht sich auf ein Bündel kumulativer und sich wechselseitig verstärkender Prozesse: auf Kapitalbildung und Ressourcenmobilisierung; auf die Entwicklung der Produktivkräfte und die Steigerung der Arbeitsproduktivität; auf die Durchsetzung politischer Zentralgewalten und die Ausbildung nationaler Identitäten; auf die Ausbreitung von politischen Teilnahmerechten, urbanen Lebensformen, formaler Schulbildung; auf die Säkularisierung von Werten und Normen usw. Die Modernisierungstheorie nimmt an Webers Begriff der »Moderne« eine folgenreiche Abstraktion vor. Sie löst die Moderne von ihren neuzeitlich-europäischen Ursprüngen ab und stilisiert sie zu einem raumzeitlich neutralisierten Muster für soziale Entwicklungsprozesse überhaupt. Sie unterbricht zudem die internen Verbindungen zwischen der Moderne und dem geschichtlichen Zusammenhang des okzidentalen Rationalismus in der Weise, daß die Modernisierungsvorgänge nicht mehr *als* Rationalisierung, als eine

geschichtliche Objektivation vernünftiger Strukturen begriffen werden können. James Coleman sieht darin den Vorzug, daß der evolutionstheoretisch verallgemeinerte Begriff der Modernisierung nicht länger mit der Vorstellung einer Vollendung der Moderne belastet wird, also eines Zielzustandes, nach dem »postmoderne« Entwicklungen einsetzen müßten.<sup>3</sup>

Freilich hat gerade die Modernisierungsforschung der 50er und 60er Jahre die Voraussetzungen dafür geschaffen, daß der Ausdruck »Postmoderne« auch unter Sozialwissenschaftlern in Umlauf kommen konnte. Denn im Anblick einer evolutionär verselbständigten, einer selbstläufigen Modernisierung kann der sozialwissenschaftliche Beobachter umso eher von jenem begrifflichen Horizont des westlichen Rationalismus, in dem die Moderne entstanden ist, Abschied nehmen. Wenn aber die internen Verknüpfungen zwischen dem Begriff der Moderne und dem aus dem Horizont der abendländischen Vernunft gewonnenen Selbstverständnis der Moderne erst einmal aufgelöst sind, lassen sich die gleichsam automatisch weiterlaufenden Modernisierungsprozesse von der distanziierten Warte eines postmodernen Beobachters aus relativieren. Arnold Gehlen hat das auf eine einprägsame Formel gebracht: die Prämissen der Aufklärung sind tot, nur ihre Konsequenzen laufen weiter. Aus dieser Sicht hat sich eine selbstgenügsam weiterlaufende *gesellschaftliche* Modernisierung von den Antrieben einer scheinbar obsolet gewordenen *kulturellen* Moderne abgehoben; sie vollstreckt nur die Funktionsgesetze von Ökonomie und Staat, Technik und Wissenschaft, die sich angeblich zu einem unbeeinflussbaren System zusammengeschlossen haben. Die unaufhaltsame Beschleunigung der gesellschaftlichen Prozesse erscheint dann als die Kehrseite einer erschöpften, in kristalline Zustände übergegangenen Kultur. »Kristallisiert« nennt Gehlen die moderne Kultur, weil »die darin angelegten Möglichkeiten in ihren grundsätzlichen Beständen alle entwickelt sind. Man hat auch die Gegenmöglichkeiten und Antithesen entdeckt und hineingenommen, so daß nunmehr Veränderungen in den Prämissen zunehmend unwahrscheinlich werden... Wenn Sie diese Vorstellung haben, werden Sie selbst in einem so erstaunlich bewegten und bunten Bereich wie

3 Art. Modernization, in: *Encycl. Soc. Science*, Vol. 10, 386ff., hier 397.

dem der modernen Malerei . . . Kristallisation wahrnehmen.«<sup>4</sup> Weil die »Ideengeschichte abgeschlossen« ist, kann Gehlen aufatmend feststellen, »daß wir im Posthistoire angekommen sind« (ebd. 323). Mit Gottfried Benn erteilt er den Rat: »Rechne mit deinen Beständen«. Dieser *neukonservative* Abschied von der Moderne gilt also nicht der ungebremsten Dynamik der gesellschaftlichen Modernisierung, sondern der Hülse eines, wie es scheint, überholten kulturellen Selbstverständnisses der Moderne.<sup>5</sup>

In einer ganz anderen politischen Gestalt, nämlich *anarchistisch*, tritt die Idee der Postmoderne hingegen bei den Theoretikern auf, die nicht damit rechnen, daß eine Entkoppelung von Modernität und Rationalität eingetreten ist. Auch sie reklamieren das Ende der Aufklärung, überschreiten den Horizont der Vernunfttradition, aus dem sich die europäische Moderne einmal verstanden hat – auch sie fassen Fuß im Posthistoire. Aber anders als der neokonservative bezieht sich der anarchistische Abschied auf die Moderne *im ganzen*. Während jener Kontinent von Grundbegriffen, der Max Webers okzidental Rationalismus trägt, versinkt, gibt die Vernunft ihr wahres Gesicht zu erkennen – sie wird als unterwerfende und zugleich selbst unterjochte Subjektivität, als Wille zur instrumentellen Bemächtigung demaskiert. Die subversive Kraft einer Kritik à la Heidegger oder Bataille, die den Schleier der Vernunft vor dem schieren Willen zur Macht wegzieht, soll gleichzeitig das stählerne Gehäuse zum Wanken bringen, in dem sich der Geist der Moderne *gesellschaftlich* objektiviert hat. Aus dieser Sicht kann die gesellschaftliche Modernisierung das Ende der kulturellen Moderne, der sie entsprungen ist, nicht überleben – sie soll dem »unvordenklichen« Anarchismus, in dessen Zeichen die Postmoderne sich anbahnt, nicht standhalten können.

Wie immer sich diese Lesarten einer Theorie der Postmoderne unterscheiden, beide nehmen von dem grundbegrifflichen Horizont Abstand, in dem sich das Selbstverständnis der europäischen

4 A. Gehlen, Über kulturelle Kristallisation, in: ders., Studien zur Anthropologie und Soziologie, Neuwied 1963, 321.

5 Ich entnehme einem Aufsatz von H. E. Holthusen, Heimweh nach Geschichte, in: Merkur, H. 430, Dez. 1984, 916, daß Gehlen den Ausdruck »Posthistoire« dem Gesinnungsfreund Hendrik de Man entlehnt haben könnte.

Moderne ausgebildet hat. Beide Theorien der Postmoderne beanspruchen, aus diesem Horizont herausgetreten zu sein, ihn als den Horizont einer vergangenen Epoche hinter sich gelassen zu haben. Nun war Hegel der erste Philosoph, der einen klaren Begriff der Moderne entwickelt hat; auf Hegel müssen wir deshalb zurückgehen, wenn wir verstehen wollen, was die bis Max Weber selbstverständlich gebliebene und heute in Frage gestellte *interne* Beziehung zwischen Modernität und Rationalität bedeutet hat. Wir müssen uns des Hegelschen Begriffs der Moderne vergewissern, um beurteilen zu können, ob der Anspruch derer, die ihre Analysen unter *andere* Prämissen stellen, zu Recht besteht. Jedenfalls können wir nicht a priori den Verdacht von der Hand weisen, daß sich das postmoderne Denken eine transzendente Stellung bloß anmaßt, während es den von Hegel zur Geltung gebrachten Voraussetzungen des modernen Selbstverständnisses tatsächlich verhaftet bleibt. Wir können nicht von vornherein ausschließen, daß der Neokonservatismus oder der ästhetisch inspirierte Anarchismus im Namen eines Abschieds von der Moderne erneut den Aufstand gegen sie proben. Es könnte ja sein, daß sie ihre Komplizenschaft mit einer ehrwürdigen Tradition der Gegenaufklärung als Nachaufklärung lediglich bemänteln.

## II

Hegel verwendet den Begriff der Moderne zunächst einmal in historischen Zusammenhängen als Epochenbegriff: die »neue Zeit« ist die »moderne Zeit«.<sup>6</sup> Das entspricht dem zeitgenössischen englischen und französischen Sprachgebrauch: modern times bzw. temps modernes bezeichnen um 1800 die drei letzten der damals zurückliegenden Jahrhunderte. Die Entdeckung der »Neuen Welt« sowie Renaissance und Reformation – diese drei Großereignisse um 1500 – bilden die Epochenschwelle zwischen Neuzeit und Mittelalter. Mit diesen Ausdrücken grenzt auch Hegel, in seinen Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte, die christlich germanische Welt ab, die ihrerseits aus der römischen und griechischen Antike

6 Zum Folgenden vgl. R. Koselleck, Vergangene Zukunft, Ffm. 1979.

hervorgegangen ist. Die noch heute (z. B. für die Bezeichnung historischer Lehrstühle) übliche Gliederung in Neuzeit, Mittelalter und Altertum (bzw. neue, mittlere und alte Geschichte) konnte sich erst ausbilden, nachdem die Ausdrücke »neue« oder »moderne« Zeit (»neue« oder »moderne« Welt) ihren bloß chronologischen Sinn eingebüßt und die Oppositionsbedeutung eines emphatisch »neuen« Zeitalters angenommen hatten. Während im christlichen Abendland die »neue Zeit« das noch bevorstehende, erst mit dem jüngsten Tag anbrechende Weltalter der Zukunft bedeutet hatte – so noch in Schellings »Philosophie der Weltalter« – drückt der profane Begriff der Neuzeit die Überzeugung aus, daß die Zukunft schon begonnen hat: er meint die Epoche, die auf die Zukunft hin lebt, die sich dem künftigen Neuen geöffnet hat. Damit hat sich die Zäsur des Neubeginns in die Vergangenheit, eben in den Anfang der Neuzeit verschoben; erst im Laufe des 18. Jahrhunderts ist die Epochen-schwelle um 1500 retrospektiv als dieser Anfang begriffen worden. Als Test verwendet R. Koselleck die Frage, wann das »nostrum aevum«, die eigene Zeit, in »nova aetas« – die neue Zeit umbenannt wird.<sup>7</sup>

Koselleck zeigt, wie das historische Bewußtsein, das sich im Begriff der »modernen« oder der »neuen Zeit« ausdrückt, einen geschichtsphilosophischen Blick konstituiert hat: die reflexive Vergegenwärtigung des eigenen Standortes aus dem Horizont der Geschichte im ganzen. Auch der Kollektivsingulär »Geschichte«, den Hegel bereits selbstverständlich verwendet, ist eine Prägung des 18. Jahrhunderts: »Die »Neuzeit« verleiht der gesamten Vergangenheit eine weltgeschichtliche Qualität . . . Diagnose der neuen Zeit und Analyse der vergangenen Zeitalter korrespondieren einander.«<sup>8</sup> Dem entsprechen die neue Erfahrung des Fortschreitens und der Akzeleration der geschichtlichen Ereignisse, und die Einsicht in die chronologische Gleichzeitigkeit historisch ungleichzeitiger Entwicklungen.<sup>9</sup> Damals bildet sich die Vorstellung von der Geschichte als eines einheitlichen, problemerzeugenden Prozesses; zugleich wird die Zeit als verknappte Ressource für die Bewältigung entstehender

7 R. Koselleck, Neuzeit, in ders. (1979), 314.

8 Koselleck (1979), 327.

9 Koselleck (1979), 321 ff.

Probleme, nämlich als Zeitdruck erfahren. Der Zeitgeist, eines der neuen, Hegel inspirierenden Worte, charakterisiert die Gegenwart als einen Übergang, der sich im Bewußtsein der Beschleunigung und in Erwartung der Andersartigkeit der Zukunft verzehrt: »Es ist nicht schwer zu sehen«, meint Hegel in der Vorrede zur »Phänomenologie des Geistes«, »daß unsere Zeit eine Zeit der Geburt und des Übergangs zu einer neuen Periode ist. Der Geist hat mit der bisherigen Welt seines Daseins und Vorstellens gebrochen und steht im Begriff, es in die Vergangenheit hinab zu versenken, und in der Arbeit seiner Umgestaltung . . . Der Leichtsinne wie die Langeweile, die im Bestehenden einreißen, die unbestimmte Ahnung eines Unbekannten sind Vorboten, daß etwas Anderes im Anzug ist. Dies allmähliche Zerbröckeln . . . wird durch den Aufgang unterbrochen, der, ein Blitz, in einem Male das Gebilde der neuen Welt hinstellt.«<sup>10</sup>

Weil sich die neue, die moderne Welt von der alten dadurch unterscheidet, daß sie sich der Zukunft öffnet, wiederholt und verstetigt sich der epochale Neubeginn mit jedem Moment der Gegenwart, die Neues aus sich gebiert. Zum historischen Bewußtsein der Moderne gehört daher die Abgrenzung der »neuesten Zeit« von der Neuzeit: die Gegenwart genießt als Zeitgeschichte innerhalb des Horizonts der Neuzeit einen prominenten Stellenwert. Auch Hegel versteht »unsere Zeit« als die »neueste Zeit«. Er datiert den Beginn der Gegenwart auf die Zäsur, die Aufklärung und Französische Revolution für die nachdenklicheren Zeitgenossen des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts bedeuten. Mit diesem »herrlichen Sonnenaufgang« kommen wir, so meint noch der alte Hegel, »an das letzte Stadium der Geschichte, an unsere Welt, an unsere Tage.«<sup>11</sup> Eine Gegenwart, die sich aus dem Horizont der neuen Zeit als die Aktualität der neuesten Zeit versteht, muß den Bruch, den jene mit der Vergangenheit vollzogen hat, als *kontinuierliche Erneuerung* nachvollziehen.

Dazu passen die Bewegungsbegriffe, die im 18. Jahrhundert, zusammen mit dem Ausdruck »moderne« oder »neue« Zeit, entweder aufkommen oder ihre neue, bis heute gültige Bedeutung erhal-

10 G. W. F. Hegel, Suhrkamp-Werkausgabe, Bd. 3, 18f., fortan zitiert als H.

11 H. Bd. 12, 524.

ten: Revolution, Fortschritt, Emanzipation, Entwicklung, Krise, Zeitgeist usw.<sup>12</sup> Diese Ausdrücke sind auch zu Schlüsselworten der Hegelschen Philosophie geworden. Sie werfen ein begriffsgeschichtliches Licht auf das Problem, das sich mit dem modernen, anhand des Oppositionsbegriffs »Neuzeit« erläuterten Geschichtsbewußtseins der westlichen Kultur stellt: die Moderne kann und will ihre orientierenden Maßstäbe nicht mehr Vorbildern einer anderen Epoche entleihen, *sie muß ihre Normativität aus sich selber schöpfen*. Die Moderne sieht sich, ohne Möglichkeit der Ausflucht, an sich selbst verwiesen. Das erklärt die Irritierbarkeit ihres Selbstverständnisses, die Dynamik der ruhelos bis in unsere Zeit fortgesetzten Versuche, sich selbst »festzustellen«. H. Blumenberg hat sich noch vor wenigen Jahren genötigt gesehen, mit großem historischen Aufwand die Legitimität oder das *Eigenrecht der Neuzeit* gegen Konstruktionen zu verteidigen, die eine kulturelle Schuld gegenüber den Erblässern von Christentum und Antike geltend machen: »Es ist nicht selbstverständlich, daß sich für eine Epoche das Problem ihrer geschichtlichen Legitimität stellt, genauso wenig wie es selbstverständlich ist, daß sie sich überhaupt als Epoche versteht. Für die Neuzeit ist das Problem latent in dem Anspruch, einen radikalen Bruch mit der Tradition zu vollziehen und vollziehen zu können, und in dem Mißverständnis dieses Anspruchs zur Realität der Geschichte, die nie von Grund auf neu anzufangen vermag.«<sup>13</sup> Blumenberg zieht als Beleg eine Äußerung des jungen Hegel heran: »Außer früheren Versuchen blieb es unseren Tagen vorzüglich aufbewahrt, die Schätze, die an den Himmel verschleudert worden sind, als Eigentum der Menschen, wenigstens in der Theorie, zu vindizieren; aber welches Zeitalter wird die Kraft haben, dieses Recht geltend zu machen und sich in den Besitz zu setzen?«<sup>14</sup>

Das Problem einer Begründung der Moderne aus sich selbst kommt zunächst im Bereich der ästhetischen Kritik zu Bewußtsein. Das zeigt sich, wenn man der Begriffsgeschichte des Ausdrucks

12 R. Koselleck, Erfahrungsraum und Erwartungshorizont, in: Koselleck (1979), 349 ff.

13 H. Blumenberg, Legitimität der Neuzeit, Ffm. 1966, 72.

14 H. Bd. 1, 209.

»modern« folgt.<sup>15</sup> Der Ablösungsprozeß vom Vorbild der antiken Kunst wird im frühen 18. Jahrhundert eingeleitet durch die berühmte *Querelle des Anciens et des Modernes*.<sup>16</sup> Die Partei der Modernen lehnt sich gegen das Selbstverständnis der französischen Klassik auf, indem sie den aristotelischen Begriff der Perfektion an den des Fortschritts, wie er von der modernen Naturwissenschaft suggeriert worden war, assimiliert. Die »Modernen« stellen den Sinn der Nachahmung der antiken Vorbilder mit historisch-kritischen Argumenten in Frage, arbeiten gegenüber den Normen einer scheinbar zeitenthobenen, absoluten Schönheit die Maßstäbe des zeitbedingt oder relativ Schönen heraus und artikulieren damit das Selbstverständnis der französischen Aufklärung als eines epochal neuen Anfangs. Obwohl das Substantiv »modernitas« (zusammen mit dem adjektivischen Gegensatzpaar »antiqui/moderni«) bereits seit der Spätantike in einem chronologischen Sinne gebraucht worden war, wurde in den europäischen Sprachen der Neuzeit das Adjektiv »modern« erst sehr spät, etwa seit der Mitte des 19. Jahrhunderts substantiviert, und zwar wiederum zuerst im Bereich der Schönen Künste. Das erklärt, warum die Ausdrücke »Moderne« und »Modernität«, »modernité« bis heute eine ästhetische Kernbedeutung behalten haben, die durch das Selbstverständnis der avantgardistischen Kunst geprägt ist.<sup>17</sup>

Für Baudelaire verschmilzt damals die *ästhetische* mit der *geschichtlichen* Erfahrung der Modernität. In der Grunderfahrung der ästhetischen Moderne verschärft sich das Problem der Selbstbegründung, weil hier der Horizont der Zeiterfahrung auf die dezentrierte, aus den Alltagskonventionen ausscherende Subjektivität zusammenschrumpft. Für Baudelaire nimmt deshalb das moderne Kunstwerk im Schnittpunkt der Achsen von Aktualität und Ewigkeit einen merkwürdigen Platz ein: »Die Modernität ist das Vorüberge-

15 H. U. Gumbrecht, Art. Modern, in: O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 4, 93 ff.

16 H. R. Jauß, Ursprung und Bedeutung der Fortschrittsidee in der »Querelle des Anciens et des Modernes« in: H. Kuhn, F. Wiedmann (Hg.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, Mü. 1964, 51 ff.

17 Im folgenden stütze ich mich auf H. R. Jauß, *Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewußtsein der Modernität*, in: ders., *Literaturgeschichte als Provokation*, Ffm. 1970, 11 ff. Vgl. auch: H. R. Jauß in: Friedeburg, Habermas (1983), 95 ff.



hende, das Entschwindende, das Zufällige, ist die Hälfte der Kunst, deren andere Hälfte das Ewige und Unabänderliche ist.<sup>18</sup> Zum Bezugspunkt der Moderne wird nun die sich selbst verzehrende Aktualität, die die Extension einer Übergangszeit, einer im Zentrum der Neuzeit konstituierten neuesten Zeit – von der Dauer mehrerer Jahrzehnte – einbüßt. Die aktuelle Gegenwart kann ihr Selbstbewußtsein nicht einmal mehr aus der Opposition zu einer abgestoßenen und überwundenen Epoche, zu einer *Gestalt* der Vergangenheit gewinnen. Die Aktualität kann sich allein als Schnittpunkt von Zeit und Ewigkeit konstituieren. Mit dieser unmittelbaren Berührung von Aktualität und Ewigkeit entreißt sich die Moderne zwar nicht ihrer Hinfälligkeit, aber der Trivialität: in Baudelaires Verständnis ist sie darauf angelegt, daß der transitorische Augenblick als die authentische Vergangenheit einer künftigen Gegenwart Bestätigung finden wird.<sup>19</sup> Sie bewährt sich als das, was einmal *klassisch* sein wird; »klassisch« ist nunmehr der »Blitz« des Aufgangs einer neuen Welt, die freilich keinen Bestand haben wird, sondern mit ihrem ersten Auftritt auch schon ihren Zerfall besiegelt. Dieses im Surrealismus noch einmal radikalisierte Zeitverständnis begründet die *Verwandtschaft* der *Moderne* mit der *Mode*.

Baudelaire knüpft an das Resultat des berühmten Streites der Alten und der Modernen an, verschiebt aber die Gewichte zwischen dem absolut und dem relativ Schönen auf eine charakteristische Weise: »Das Schöne wird aus einem ewigen, unveränderlichen Element gebildet ... und aus einem relativen, bedingten Element ..., das von dem Zeitabschnitt, der Mode, dem geistigen Leben, der Leidenschaft dargestellt wird. Ohne dieses zweite Element, als welches gleichsam der amüsante, glänzende Überguß ist, der den göttlichen Kuchen verdaulich macht, wäre das erste Element für die menschliche Natur unzuträglich.«<sup>20</sup> Der Kunstkritiker Baudelaire

18 Ch. Baudelaire, *Der Maler des modernen Lebens*, in: Ges. Schriften ed. M. Bruns (Melzer), Darmstadt 1982, Bd. 4, 286; ich folge Jauß (1970), 50ff.

19 »Damit jede modernitas würdig sei, antiquitas zu werden, muß ihr jene geheimnisvolle Schönheit entnommen werden, die das menschliche Leben unwillkürlich in sie hineinlegt.« (Baudelaire, Ges. Schriften, Bd. 4, 288).

20 Baudelaire, Ges. Schriften, Bd. 4, 271.

hebt an der modernen Malerei den Aspekt »der flüchtigen, vergänglichen Schönheit des gegenwärtigen Lebens« hervor, »den Charakter dessen, was als die »Modernität« zu bezeichnen der Leser uns verstatet hat.«<sup>21</sup> Baudelaire setzt das Wort »Modernität« in Anführungszeichen; er ist sich der neuen, terminologisch eigenwilligen Verwendung dieses Wortes bewußt. Ihr zufolge ist das authentische Werk radikal dem Augenblick seines Entstehens verhaftet; gerade weil es sich in Aktualität verzehrt, kann es den gleichmäßigen Fluß der Trivialitäten anhalten, die Normalität durchbrechen und das unsterbliche Verlangen nach Schönheit für den Augenblick einer flüchtigen Verbindung des Ewigen mit dem Aktuellen befriedigen.

Nur in der Vermummung des Zeitkostüms enthüllt sich die ewige Schönheit – diesen Charakter hat Benjamin später mit dem Ausdruck des dialektischen Bildes belegt. Das moderne Kunstwerk steht im Zeichen der Vereinigung des Eigentlichen mit dem Ephemeren. Dieser Gegenwartscharakter begründet auch die Verwandtschaft der Kunst mit der Mode, mit dem Neuen, mit der Optik des Müßiggängers, des Genies wie des Kindes, denen der Reizschutz der konventionell eingeschliffenen Wahrnehmungsweisen fehlt und die deshalb schutzlos den Attacken der Schönheit, der im Alltäglichen verborgenen transzendenten Reize ausgeliefert sind. Die Rolle des Dandys besteht dann darin, diesen Typus erlittener Außeralltäglichkeit blasiert ins Offensive zu wenden und die Außeralltäglichkeit mit provokativen Mitteln zu demonstrieren.<sup>22</sup> Der Dandy verbindet das Müßiggängerische und das Modische mit dem Vergnügen, in Erstaunen zu setzen – und doch selbst nie erstaunt zu sein. Er ist der Experte für das flüchtige Pläsier des Augenblicks, aus dem das Neue hervorquillt: »Er sucht jenes Etwas, das ich mit Verlaub als die »Modernität« bezeichnen will; denn es bietet sich kein besseres Wort, um die in Rede stehende Idee auszudrücken. Es handelt sich für ihn darum, von der Mode das

21 Baudelaire, Ges. Schriften, Bd. 4, 325f.

22 »Allen ist derselbe oppositionelle und revolutionäre Charakter gemeinsam; alle sind sie die Repräsentanten dessen, was das beste am menschlichen Stolz und Hochmut ist: jenes heutzutage nur allzu seltenen Bedürfnisses, die Trivialität zu bekämpfen und zu zerstören.« Baudelaire, Ges. Schriften, Bd. 4, 302.

loszulösen, was sie im Geschichtlichen an Poetischem, im Flüchtigen an Ewigem enthalten mag.«<sup>23</sup> Dieses Motiv nimmt Walter Benjamin auf, um für die paradoxe Aufgabe, wie der Kontingenz einer schlechthin transitorisch gewordenen Moderne *eigene* Maßstäbe abzugewinnen seien, doch noch eine Lösung zu finden. Während sich Baudelaire bei dem Gedanken beruhigt hatte, daß sich die Konstellation von Zeit und Ewigkeit im authentischen Kunstwerk ereignet, will Benjamin diese ästhetische Grunderfahrung in ein historisches Verhältnis rückübersetzen. Er bildet den Begriff der »Jetztzeit«, in die Splitter der messianischen oder vollendeten Zeit eingesprengt sind, und zwar mit Hilfe des gleichsam hauchdünn gewordenen Nachahmungsmotivs, das in den Erscheinungen der Mode aufzuspüren sei: »Die französische Revolution verstand sich als ein wiedergekehrtes Rom. Sie zitierte das alte Rom genauso wie die Mode eine vergangene Tracht zitiert. Die Mode hat die Witterung für das Aktuelle, wo immer es sich im Dickicht des Einst bewegt. Sie ist der Tigersprung ins Vergangene . . . Derselbe Sprung unter dem freien Himmel der Geschichte ist der dialektische, als den Marx die Revolution begriffen hat.«<sup>24</sup> Benjamin rebelliert nicht allein gegen die *entlehnte* Normativität eines aus der Nachahmung von Vorbildern geschöpften Geschichtsverständnisses; er kämpft ebenso gegen die beiden Konzeptionen, die, schon auf dem Boden des modernen Geschichtsverständnisses, die Provokation des Neuen und des absolut Unerwarteten abfangen und neutralisieren. Er wendet sich einerseits gegen die Vorstellung einer homogenen und leeren Zeit, die durch den »sturen Fortschrittsglauben« des Evolutionismus und der Geschichtsphilosophie erfüllt wird, andererseits aber auch gegen jene Neutralisierung aller Maßstäbe, die der Historismus betreibt, wenn er die Geschichte ins Museum sperrt und »die Abfolge von Begebenheiten durch die Finger laufen läßt wie einen Rosenkranz.«<sup>25</sup> Das Vorbild ist Robespierre, der sich im antiken Rom eine mit Jetztzeit aufgeladene, *korrespondierende* Vergangenheit zitierend herbeigerufen hat, um das träge Kontinuum der

23 Baudelaire, Ges. Schriften, Bd. 4, 284.

24 W. Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, Ges. Schriften Bd. I, 2, 701.

25 Ebd. 704.

Geschichte aufzusprengen. Wie er versucht, den trägen Lauf der Geschichte wie mit einem surrealistisch erzeugten Chock zum Innhalten zu bewegen, so muß überhaupt eine zur Aktualität verflüchtigte Moderne, sobald sie die Authentizität einer Jetztzeit erlangt, ihre Normativität aus Spiegelbildern *herbeigezogener* Vergangenheiten schöpfen. Diese werden nicht mehr als von Haus aus exemplarische Vergangenheiten wahrgenommen. Baudelaire's Modell des Modeschöpfers beleuchtet vielmehr die Kreativität, die den Akt des helllichtigen Aufspürens solcher Korrespondenzen in Gegensatz bringt zum ästhetischen Ideal der Nachahmung klassischer Vorbilder.

#### *Exkurs zu*

#### *Benjamins Geschichtsphilosophischen Thesen*

Das Zeitbewußtsein, das sich in Benjamins geschichtsphilosophischen Thesen<sup>26</sup> ausdrückt, ist nicht leicht einzuordnen. Unverkennbar gehen surrealistische Erfahrungen und Motive der jüdischen Mystik im Begriff der »Jetztzeit« eine eigentümliche Verbindung ein. Jener Gedanke, daß der authentische Augenblick einer innovativen Gegenwart das Kontinuum der Geschichte unterbricht – und aus deren homogenen Verlauf ausbricht, speist sich aus beiden Quellen. Die profane Erleuchtung des Chocks erzwingt ebenso wie die mystische Vereinigung mit dem Erscheinen des Messias eine Stillstellung, eine Kristallisation des augenblicklichen Geschehens. Benjamin geht es dabei nicht nur um die emphatische Erneuerung eines Bewußtseins, für das »jede Sekunde die kleine Pforte (ist), durch die der Messias treten konnte« (18. These). Benjamin dreht vielmehr die radikale, für die Neuzeit überhaupt charakteristische Zukunftsorientierung um die Achse der »Jetztzeit« so weit zurück, daß sie in eine noch radikalere Vergangenheitsorientierung überführt wird. Die Erwartung des künftigen Neuen erfüllt sich allein durch das Eingedenken eines unterdrückten Vergangenen. Das Zeichen einer messianischen Stillstellung des Geschehens versteht Benjamin als »revolutionäre Chance im Kampf für die unterdrückte Vergangenheit« (17. These).

26 In: Ges. Schriften, Bd. I, 2.

R. Koselleck hat im Rahmen seiner begriffsgeschichtlichen Untersuchungen das moderne Zeitbewußtsein unter anderem durch die wachsende Differenz zwischen »Erfahrungsraum« und »Erwartungshorizont« gekennzeichnet: »Meine These lautet, daß sich in der Neuzeit die Differenz zwischen Erfahrung und Erwartung zunehmend vergrößert, genauer, daß sich die Neuzeit erst als eine neue Zeit begreifen läßt, seitdem sich die Erwartungen immer mehr von allen bis dahin gemachten Erfahrungen entfernt haben.«<sup>27</sup> Die spezifische Zukunftsorientierung der Neuzeit bildet sich erst in dem Maße heraus, wie die gesellschaftliche Modernisierung den alt-europäischen Erfahrungsraum der bäuerlich-händwerklich geprägten Lebenswelten aufreißt, mobilisiert und als erwartungssteuernde Direktive entwertet. Die Stelle dieser tradierten Erfahrungen vorangegangener Generationen nimmt dann jene Fortschrittserfahrung ein, die dem bis dahin fest in der Vergangenheit verankerten Erwartungshorizont eine »geschichtlich neue, utopisch dauernd überziehbare Qualität« verleiht.<sup>28</sup>

Freilich verkennt Koselleck den Umstand, daß der Fortschrittsbegriff nicht nur zur Verdiesseitigung eschatologischer Hoffnungen und zur utopischen Öffnung des Erwartungshorizonts gedient hat, sondern auch dazu, die Zukunft als eine *Quelle* der Beunruhigung mit Hilfe teleologischer Geschichtskonstruktionen wiederum zu verstopfen. Benjamins Polemik gegen die sozialevolutionäre Einebnung der historisch-materialistischen Geschichtsauffassung richtet sich gegen eine solche Degenerierung des zukunftsffenen Zeitbewußtseins der Moderne. Wo der Fortschritt zur historischen Norm gerinnt, wird aus dem Zukunftsbezug der Gegenwart die Qualität des Neuen, die Emphase des unvorhersehbaren Anfangs eliminiert. In dieser Hinsicht ist für Benjamin der Historismus lediglich ein funktionales Äquivalent zur Geschichtsphilosophie. Der einführende und alles verstehende Historiker versammelt die Masse der Fakten, das heißt: den objektivierten Geschichtsverlauf in idealer Gleichzeitigkeit, um damit »die homogene und leere Zeit« auszufüllen. Dadurch nimmt er dem Zukunftsbezug der Gegenwart jede

27 R. Koselleck, Erfahrungsraum und Erwartungshorizont, in: Koselleck (1979), 359.

28 Koselleck (1979) 363.

Relevanz fürs Verstehen der Vergangenheit: »Auf den Begriff einer Gegenwart, die nicht Übergang ist, sondern in der Zeit einsteht und zum Stillstand gekommen ist, kann der historische Materialist nicht verzichten. Denn dieser Begriff definiert eben die Gegenwart, in der er für seine Person Geschichte schreibt. Der Historismus stellt das »ewige« Bild der Vergangenheit, der historische Materialist eine Erfahrung mit ihr, die einzig dasteht.« (16. These)

Wir werden sehen, daß sich das moderne Zeitbewußtsein, soweit es sich in literarischen Zeugnissen artikuliert, immer wieder entspannt hat, und daß seine Vitalität immer wieder durch ein radikal geschichtliches Denken erneuert werden mußte: von den Junghegelianern über Nietzsche und Yorck von Warthenburg bis zu Heidegger. Der gleiche Impuls bestimmt Benjamins Thesen; sie dienen der Erneuerung des modernen Zeitbewußtseins. Aber Benjamin ist auch noch unzufrieden mit der Variante des geschichtlichen Denkens, die bis dahin als die radikale gelten konnte. Das radikal geschichtliche Denken läßt sich durch die Idee der Wirkungsgeschichte charakterisieren. Nietzsche hat ihm den Namen der Kritischen Geschichtsbetrachtung gegeben. Der Marx des »18. Brumaire« hat diesen Typus geschichtlichen Denkens praktiziert, der Heidegger von »Sein und Zeit« hat ihn ontologisiert. Freilich ist selbst in der zum Existential der Geschichtlichkeit geronnenen Struktur eines noch deutlich zu erkennen: der zur Zukunft geöffnete Horizont gegenwartsbestimmter Erwartungen dirigiert unseren Zugriff auf Vergangenes. Indem wir uns vergangene Erfahrungen zukunftsorientiert aneignen, bewährt sich die authentische Gegenwart als Ort von Traditionsfortsetzung und Innovation zumal – die eine ist ohne die andere nicht möglich, und beide verschmelzen zur Objektivität eines wirkungsgeschichtlichen Zusammenhangs.

Nun gibt es verschiedene Lesarten dieser Idee der Wirkungsgeschichte, je nach dem Maß an Kontinuität und Diskontinuität, das gesichert oder hergestellt werden soll – konservative (Gadamer), konservativ-revolutionäre (Freyer) und revolutionäre (Korsch) Lesarten. Aber stets richtet sich der zukunftsorientierte Blick aus der Gegenwart in eine Vergangenheit, die als *Vorgeschichte* mit jeweils unserer Gegenwart wie durch die Kette eines durchgängigen

Schicksals verbunden ist. Zwei Momente sind für dieses Bewußtsein konstitutiv: zum einen das wirkungsgeschichtliche Band eines kontinuierlichen Überlieferungsgeschehens, in das auch noch die revolutionäre Tat eingebettet ist; und zum anderen die Dominanz des Erwartungshorizonts über ein anzueignendes Potential geschichtlicher Erfahrungen.

Benjamin setzt sich mit diesem wirkungsgeschichtlichen Bewußtsein nicht explizit auseinander. Aber aus seinem Text geht hervor, daß er *beidem* mißtraut: sowohl dem Schatz der überlieferten Kulturgüter, die in den Besitz der Gegenwart übergehen sollen, wie auch der Asymmetrie der Beziehung zwischen den aneignenden Aktivitäten einer zukunftsorientierten Gegenwart und den angeeigneten Objekten der Vergangenheit. Deshalb nimmt Benjamin *eine drastische Umkehrung* zwischen Erwartungshorizont und Erfahrungsraum vor. Er schreibt allen vergangenen Epochen einen Horizont unerfüllter Erwartungen zu – und der zukunftsorientierten Gegenwart die Aufgabe, im Eingedenken eine jeweils korrespondierende Vergangenheit so zu erfahren, daß wir deren Erwartungen mit unserer schwachen messianischen Kraft erfüllen können. Nach dieser Umkehrung können zwei Gedanken ineinandergreifen: die Überzeugung, daß die Kontinuität des Überlieferungszusammenhanges ebensowohl durch Barbarei wie durch Kultur gestiftet wird<sup>29</sup>; und die Idee, daß die jeweils gegenwärtige Generation nicht nur für das Schicksal künftiger Generationen Verantwortung trägt, sondern auch noch für das unschuldig erlittene Schicksal vergangener Generationen. Diese Erlösungsbedürftigkeit vergangener Epochen, die ihre Erwartungen jeweils auf uns gerichtet halten, erinnert an jene der jüdischen wie der protestantischen Mystik vertraute Vorstellung von der Verantwortung der Menschen für das Schicksal eines Gottes, der sich im Akt der Schöpfung zugunsten einer ebenbürtigen Freiheit des Menschen seiner Allmacht begeben hat.

Aber solche geistesgeschichtlichen Zurechnungen erklären nicht viel. Was Benjamin vorschwebt, ist die höchst profane Einsicht, daß der ethische Universalismus auch mit dem bereits geschehenen

29 »Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein. Und wie es selbst nicht frei ist von Barbarei, so ist es auch der Prozeß der Überlieferung nicht, in dem es von dem einen an den anderen gefallen ist« (7. These).

und vordergründig irreversiblen Unrecht ernst machen muß; daß eine Solidarität der Nachgeborenen mit ihren Vorfahren besteht, mit allen, die durch Menschenhand in ihrer leiblichen oder persönlichen Integrität je verletzt worden sind; und daß diese Solidarität nur durch Eingedenken bezeugt und bewirkt werden kann. Hier soll die befreiende Kraft der Erinnerung nicht, wie von Hegel bis Freud, der Ablösung der Macht der Vergangenheit über die Gegenwart gelten, sondern der Ablösung einer Schuld der Gegenwart an die Vergangenheit: »Denn es ist ein unwiederbringliches Bild der Vergangenheit, das mit jeder Gegenwart zu verschwinden droht, die sich nicht als in ihm gemeint erkannte.« (5. These)

Im Zusammenhang dieser ersten Vorlesung soll der Exkurs zeigen, wie Benjamin Motive gänzlich verschiedener Herkunft verwebt, um das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein noch einmal zu radikalieren. Die Entkoppelung des Erwartungshorizonts vom überlieferten Erfahrungspotential ermöglicht zunächst, wie Koselleck zeigt, die Opposition einer aus eigenem Recht lebenden neuen Zeit zu jenen vergangenen Epochen, von denen sich die Neuzeit abgelöst hat. Damit hatte sich die Konstellation der Gegenwart im Verhältnis zu Vergangenheit und Zukunft spezifisch verändert. Unter dem Druck der aus der Zukunft andrängenden Probleme gewinnt eine zu geschichtlich verantwortlicher Aktivität aufgerufene Gegenwart einerseits ein Übergewicht über die aus eigenem Interesse anzueignende Vergangenheit; andererseits sieht sich eine schlechthin transitorisch gewordene Gegenwart für Interventionen und Unterlassungen vor der Zukunft zur Rechenschaft gezogen. Indem nun Benjamin diese zukunftsorientierte Verantwortlichkeit auf vergangene Epochen *ausdehnt*, verändert sich die Konstellation noch einmal: die spannungsgeladene Beziehung zu den grundsätzlich offenen Alternativen der Zukunft tangiert jetzt unmittelbar die Beziehung zu einer durch Erwartungen ihrerseits mobilisierten Vergangenheit. Der Problemdruck der Zukunft multipliziert sich mit dem der vergangenen (und unerfüllten) Zukunft. Zugleich wird aber durch diese Achsendrehung der heimliche Narzißismus des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins korrigiert. Nicht mehr nur die künftigen, auch die vergangenen Generationen erhalten einen Anspruch an die schwache messianische Kraft der gegenwärtigen.

Die anamnetische Wiedergutmachung eines Unrechts, das sich zwar nicht ungeschehen machen, aber durch Eingedenken wenigstens virtuell versöhnen läßt, bindet die Gegenwart in den kommunikativen Zusammenhang einer universalen geschichtlichen Solidarität ein. Diese Anamnese bildet das dezentrierende Gegengewicht gegen die gefährliche Konzentration der Verantwortung, die das moderne, allein in die Zukunft gerichtete Zeitbewußtsein einer problematischen, gleichsam zum Knoten geschürzten Gegenwart aufgebürdet hat.<sup>30</sup>

### III

Hegel ist der erste, der den Prozeß der Ablösung der Moderne von den außerhalb ihrer liegenden Normsuggestionen der Vergangenheit zum philosophischen Problem erhebt. Gewiß, im Zuge einer Traditionskritik, die Erfahrungen der Reformation und der Renaissance in sich aufnimmt und auf die Anfänge der modernen Naturwissenschaft reagiert, bringt die neuzeitliche Philosophie, von der Spätscholastik bis zu Kant, das Selbstverständnis der Moderne auch schon zum Ausdruck. Aber erst am Ende des 18. Jahrhunderts spitzt sich das Problem der *Selbstvergewisserung* der Moderne so zu, daß Hegel diese Frage als philosophisches Problem, und zwar als *das Grundproblem* seiner Philosophie wahrnehmen kann. Die Beunruhigung darüber, daß sich eine vorbildlose Moderne aus den von ihr selbst hervorgebrachten Entzweigungen heraus stabilisieren muß, begreift Hegel als den »Quell des Bedürfnisses der Philosophie«. <sup>31</sup> Indem die Moderne zum Bewußtsein ihrer selbst erwacht, entspringt ein Bedürfnis nach Selbstvergewisserung, das Hegel als das Bedürfnis nach Philosophie versteht. Er sieht die Philosophie vor die Aufgabe gestellt, *ihre Zeit*, und das ist für ihn die moderne

30 Vgl. H. Peukerts Untersuchung der »Aporie anamnetischer Solidarität« in: H. Peukert, *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie*, Düsseldorf 1976, 273 ff., auch meine Replik auf H. Ottmann in: J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Ffm. 1984, 514 ff.

31 H. Bd. 2, 20.

Zeit, in Gedanken zu erfassen. Hegel ist überzeugt, daß er den Begriff, den die Philosophie von sich selber ausbildet, unabhängig vom philosophischen Begriff der Moderne gar nicht gewinnen kann.

Zunächst entdeckt Hegel als das *Prinzip der neuen Zeit* – die *Subjektivität*. Aus diesem Prinzip erklärt er gleichzeitig die Überlegenheit der modernen Welt und deren Krisenhaftigkeit: diese erfährt sich als die Welt des Fortschritts und des entfremdeten Geistes in einem. Deshalb ist der erste Versuch, die Moderne auf den Begriff zu bringen, gleichursprünglich mit einer Kritik an der Moderne.

Hegel sieht die moderne Zeit allgemein durch eine Struktur der Selbstbeziehung gekennzeichnet, die er Subjektivität nennt: »Das Prinzip der neueren Welt überhaupt ist Freiheit der Subjektivität, daß alle wesentlichen Seiten, die in der geistigen Totalität vorhanden sind, zu ihrem Recht kommend, sich entwickeln.«<sup>32</sup> Wenn Hegel die Physiognomie *der neuen Zeit* (oder der modernen Welt) kennzeichnet, erläutert er »Subjektivität« durch »Freiheit« und »Reflexion«: »Es ist das Große unserer Zeit, daß die Freiheit, das Eigentum des Geistes, daß er in sich bei sich ist, anerkannt ist.«<sup>33</sup> In diesem Zusammenhang führt der Ausdruck Subjektivität vor allem vier Konnotationen mit sich: a) *Individualismus*: in der modernen Welt kann die unendlich besondere Eigentümlichkeit ihre Präentionen geltend machen<sup>34</sup>; b) *Recht der Kritik*: das Prinzip der modernen Welt fordert, daß, was jeder anerkennen soll, sich ihm als ein Berechtigtes zeige<sup>35</sup>; c) *Autonomie des Handelns*: es gehört der modernen Zeit an, daß wir dafür stehen wollen, was wir tun<sup>36</sup>; d) schließlich *die idealistische Philosophie* selbst: Hegel betrachtet es als das Werk der modernen Zeit, daß die Philosophie die sich wissende Idee erfährt.<sup>37</sup>

Die *historischen Schlüsselereignisse* für die Durchsetzung des Prinzips der Subjektivität sind *Reformation, Aufklärung* und *französische Revolution*. Mit Luther ist der religiöse Glaube reflexiv geworden, hat sich die göttliche Welt in der Einsamkeit der Subjektivität

32 H. Bd. 7, 439, weitere Belege in Art. »Moderne Welt«, Werkausgabe, Registerband, 417f.

33 H. Bd. 20, 329.

34 H. Bd. 7, 311.

35 H. Bd. 7, 485.

36 H. Bd. 18, 493.

37 H. Bd. 20, 458.

zu etwas durch uns Gesetztes gewandelt.<sup>38</sup> Gegen den Glauben an die Autorität von Verkündigung und Überlieferung behauptet der Protestantismus die Herrschaft des auf seine Einsicht pochenden Subjektes: die Hostie gilt nur noch als Teig, die Reliquie nur noch als Knochen.<sup>39</sup> Sodann haben die Proklamation der Menschenrechte und der Code Napoleon das Prinzip der Freiheit des Willens gegen das historisch vorgefundene Recht als die substantielle Grundlage des Staates zur Geltung gebracht: »Man hat Recht und Sittlichkeit als auf dem präsenten Boden des Willens des Menschen gegründet betrachtet, da es früher nur als Gebot Gottes äußerlich auferlegt, im Alten und Neuen Testament geschrieben oder in Form besonderen Rechts in alten Pergamenten, als Privilegien, oder in Traktaten vorhanden war.«<sup>40</sup>

Das Prinzip der Subjektivität bestimmt ferner die Gestaltungen der modernen Kultur. Das gilt zunächst für die objektivierende *Wissenschaft*, die zugleich die Natur entzaubert und das erkennende Subjekt befreit: »So wurde allen Wundern widersprochen; denn die Natur ist nun ein System bekannter und erkannter Gesetze, der Mensch ist zu Hause darin, und nur das gilt, worin er zu Hause ist, er ist frei durch die Erkenntnis der Natur.«<sup>41</sup> Die *Moralbegriffe* der modernen Zeit sind auf die Anerkennung der subjektiven Freiheit der Individuen zugeschnitten. Sie gründen einerseits auf dem Recht des Einzelnen, das, was er tun soll, als gültig einzusehen; andererseits auf der Forderung, daß ein jeder die Zwecke des besonderen Wohls nur im Einklang mit dem Wohl aller anderen verfolgen dürfe. Der subjektive Wille gewinnt Autonomie unter allgemeinen Gesetzen; aber »nur im Willen, als subjektivem, kann die Freiheit oder der an sich seiende Wille wirklich sein.«<sup>42</sup> Die *moderne Kunst* offenbart ihr Wesen in der Romantik; Form und Inhalt der romantischen Kunst sind durch absolute Innerlichkeit bestimmt. Die göttliche, von Friedrich Schlegel auf den Begriff gebrachte Ironie spiegelt die Selbsterfahrung eines dezentrierten Ich, »für welches alle Bande gebrochen sind und das nur in der Seligkeit des Selbstgenusses leben mag.«<sup>43</sup> Expressive Selbstverwirklichung wird zum Prinzip einer als Lebensform auftretenden Kunst: »Als Künstler

38 H. Bd. 16, 349.

41 H. Bd. 12, 522.

39 H. Bd. 12, 522.

42 H. Bd. 7, 204.

40 ebd.

43 H. Bd. 13, 95.

aber, diesem Prinzip gemäß, lebe ich, wenn all mein Handeln und Äußern ... nur ein Schein für mich bleibt und eine Gestalt annimmt, die ganz in meiner Macht steht.«<sup>44</sup> Die Wirklichkeit gelangt zum künstlerischen Ausdruck nur in der subjektiven Brechung der empfindsamen Seele – sie ist »ein bloßes Scheinen durch das Ich.«

In der Moderne verwandeln sich also das religiöse Leben, Staat und Gesellschaft, sowie Wissenschaft, Moral und Kunst in ebensovielen Verkörperungen des Prinzips der Subjektivität.<sup>45</sup> Deren Struktur wird *als solche* erfaßt in der Philosophie, nämlich als abstrakte Subjektivität in Descartes »Cogito ergo sum«, in der Gestalt des absoluten Selbstbewußtseins bei Kant. Es handelt sich um die Struktur der Selbstbeziehung des erkennenden Subjekts, das sich auf sich als Objekt zurückbeugt, um sich wie in einem Spiegelbild – eben »spekulativ« – zu ergreifen. Kant legt diesen reflexionsphilosophischen Ansatz seinen drei »Kritiken« zugrunde. Er setzt die Vernunft als den obersten Gerichtshof ein, vor dem sich rechtfertigen muß, was überhaupt auf Gültigkeit Anspruch erhebt.

Die Kritik der reinen Vernunft übernimmt mit der Analyse der Grundlagen der Erkenntnis die Aufgabe einer Kritik des Mißbrauchs unseres auf Erscheinungen zugeschnittenen Erkenntnisvermögens. Kant setzt anstelle des substantiellen Vernunftbegriffs der metaphysischen Überlieferung den Begriff einer in ihre Momente auseinandergetretenen Vernunft, deren Einheit nurmehr formalen Charakter hat. Er trennt die Vermögen der praktischen Vernunft und der Urteilskraft von theoretischer Erkenntnis und stellt jedes von ihnen auf eigene Fundamente. Indem die kritisie-

44 H. Bd. 13, 94.

45 Vgl. das Résumé in § 124 der Rechtsphilosophie: »Das Recht der subjektiven Freiheit macht den Wende- und Mittelpunkt in dem Unterschiede des Altertums und der modernen Zeit. Dieses Recht in seiner Unendlichkeit ist im Christentum ausgesprochen und zum allgemeinen wirklichen Prinzip einer neuen Form der Welt gemacht worden. Zu dessen näheren Gestaltungen gehören die Liebe, das Romantische, der Zweck der ewigen Seligkeit des Individuums usf. – alsdann die Moralität und das Gewissen, ferner die anderen Formen, die teils als Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft und als Momente der politischen Verfassung sich hervortun, teils aber überhaupt in der Geschichte, insbesondere in der Geschichte der Kunst, der Wissenschaft und der Philosophie auftreten.« (H. Bd. 7, 233).