

Zeiterfahrung und Zeitgeist

Über das intellektuelle Risiko unserer Gegenwartserkenntnis

Von Wilhelm SCHMIDT-BIGGEMANN (Berlin)

I. Zeiterfahrung

1. Ein paar Bemerkungen zur Geschichte des Selbstbewußtseins und zum Begriff der Zeit

Daß wir Zeit durch Veränderung erfahren, ist – mit Verlaub – trivial. Aber wir kommen am Faktum der Veränderung nicht vorbei. Zugleich – und auch das gehört zu den Zeiterfahrungen dazu – erfahren wir, damit wir überhaupt Veränderungen erfahren können, auch etwas Dauerndes, an dem wir die Veränderung erfahren. Denn sonst wären wohl, sozusagen zerhackt, je unterschiedliche Zustände erfahrbare, aber wie sollten sie als Einheit erfahren werden? Ohne Dauer wäre eine kontinuierliche Zeit für uns überhaupt nicht erfahrbare.

Das ist eine erste, eine wesentliche Erfahrung von Zeit, daß sie ein Kontinuum¹ ist, und diese Vorstellung zwingt uns dazu, beim Begriff Zeit zweierlei zusammenzudenken, was eigentlich nicht zusammengedacht werden kann: Dauer und Bewegung. Das ist der Witz (ich hüte mich zu sagen, der Geist) der Zeit: sie ist ein paradoxer Begriff, ein Begriff, der in sich zwar homogen zu sein beansprucht, eindimensional (wie Kant schreibt),² auch nicht zusammengesetzt aus Elementen, die dann zueinander paßten, sondern einfach, einförmig (denn sonst wäre nicht von homogen und Kontinuum zu sprechen). Und trotzdem ist sie widersprüchlich: Dauer und Bewegung enthaltend.

Begriffe, die aus nicht zueinander passenden, nämlich widersprüchlichen Prädikaten zusammengesetzt sind, sind nicht denkbar, jedenfalls dann nicht, wenn die Prädikate, mit denen operiert wird, eindeutig sind. So gibt es im euklidischen Raum keine krumme Gerade und keinen ausgedehnten Punkt und bei den Pferden, wie man weiß, keinen schwarzen Schimmel. Die Begriffe passen nicht zusammen, also ist eine Zusammenstellung in einer neuen Einheit nicht vorstellbar. Zeit aber soll homogen sein, und was kann homogen begrifflich anderes bedeuten als einfach, nicht zusammengesetzt. Und doch soll Zeit in zwei begrifflichen Momenten bestehen, Dauer und Veränderung, so daß man bei der Wiederaussetzung der begrifflichen Elemente der Zeit zum sich verändernden Dauernden käme – was schwer zu denken ist – oder, was logisch äquivalent und schon viel leichter erträglich erscheint, obwohl man logisch nicht weiß warum, zur dauernden

¹ Vgl. Wolfgang Wieland, *Die aristotelische Physik* (1970).

² Kant, *Kritik der reinen Vernunft* B 50.

Veränderung kommt, und von da aus ist es dann kein weiter Weg mehr zur Zeit, die wir ja dauernd – wie sonst? – erfahren, auch wenn wir ihre Dialektik möglicherweise logisch nicht begreifen.

Wer erfährt denn nun eigentlich diese merkwürdig widersprüchliche Zeit? Wir, wer anders. Denn können wir unsere Erfahrung von Zeit irgendjemandem vindizieren, der nicht die Struktur unserer Erfahrung hat? Wie sollten wir anders denken können, als daß *wir* denken? Es gibt überhaupt keine Möglichkeit, sich auch nur vorzustellen, daß wir uns etwas vorstellen könnten, was schlechterdings unvorstellbar wäre – denn wie sollten wir derlei überhaupt wahrnehmen können? Zeiterfahrung ist – mithin – unabhängig von den logischen Schwierigkeiten, die dieser Begriff nun mal mit sich bringt – unsere Erfahrung, weil wir erstens nur über Erfahrungen reden können, die in die Struktur unserer Erkenntnis fallen, zweitens weil nur das in die Struktur unseres Erkennens fallen kann, was Gegenstand möglicher Erfahrung in Bezug auf uns ist. Jede Erkenntnis, jede Erfahrung, kann nur Erfahrung heißen, weil sie uns angeht.

Zurück zur ersten Frage: Wie erfahren wir eigentlich Zeit? Offensichtlich ja nicht so, daß Zeit einfach da wäre – denn einfach da ist höchstens Bewegung, nicht aber Zeit. Wenn das stimmt, was eben behauptet worden ist, daß wir nur das erkennen, was *uns* in irgendeiner Weise angeht, dann ist die Frage – und zwar in sehr konkretem Sinne – was geht uns überhaupt Zeit an? Oder besser umgekehrt: Was ist an der Zeit, daß sie uns angeht, was geht uns an der Zeit an – wenn man noch konkreter fragen will: Was ist eigentlich das, was es für uns möglich macht, Zeit zu erfahren?

Zeit wird, das war der Ausgangspunkt, begriffen als dasjenige, wo Dauer und Veränderung zugleich sind. Das philosophische Lehrstück, das just diese beiden – widersprüchlichen – Prädikate miteinander vereinte, findet sich so bei Aristoteles; ich meine das Lehrstück vom unbewegten Bewegten. Der unbewegte Bewegte hat alle Merkmale unserer Zeiterfahrung an sich. Als der dynamische Kern der Welt bewirkt er Bewegung und ist dennoch selbst nicht bewegt.³ Vorstellbar ist das nicht, denn es gibt keinen logischen Übergang zwischen unbewegt und bewegt, nur einen Sprung. Der unbewegte Bewegte ist ein Geistiges, ein Principium, ein Anfang. Aristoteles hat dessen unbewegte Bewegung als Selbsterkenntnis, Selbsterfahrung, beschrieben: „Sich selbst“, schreibt er, „denkt die Vernunft in Ergreifung des Denkbaren ... Sie ist in wirklicher Tätigkeit, in dem sie sich als das Gedachte hat.“⁴ Und dieser Akt der Selbsterkenntnis wird als das Leben des

³ Metaphysik 12, 1072 a 24. Philologisch ist die Stelle vom unbewegten Bewegten umstritten, gerade wegen ihrer logischen Schwierigkeiten: ἐπει δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινῶν καὶ μέσον ... τοῖνυν ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, αἰδίον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὐσα. „Da es also das Bewegte und das Bewegende und das Mittlere gibt ... gibt es auch etwas, das nicht selbst bewegt ist und bewegt, das zugleich ewig und wesentlich und tatkräftig ist.“ Mit Bonitz erklärt Ross diese Stelle als Sinnlücke ohne Textverlust und konjiziert ein logisch unmögliches, metaphysisch aber gefordertes Drittes, das μέσον zwischen κινούμενον und κινῶν: ἐπει δὲ τὸ κινούμενον καὶ οὐ κινῶν ἔσχατον καὶ τὸ κινούμενον καὶ κινῶν μέσον, ἕτερον (vel τρίτον) τοῖνυν ἔστι τι ὃ οὐ ... „Da aber nun dasjenige, was bewegt wird und bewegt, ein Mittleres ist, so muß es auch etwas geben, das ohne bewegt zu werden selbst bewegt, das ewig und Wesenheit und wirkliche Tätigkeit ist.“

⁴ Metaphysik 12, 1072 b 20: „Sich selbst denkt die Vernunft in Ergreifung des Denkbaren; denn denkbar

unbewegten Bewegers beschrieben: Bewegung als Re-flexion, als Prozeß der Selbsterkenntnis.

Diese Tätigkeit der Selbsterkenntnis hat Plotin zuerst in ihrer zeitlichen Dimension begriffen, denn er hat die Tätigkeit des Denkens als diskursiv beschrieben. Das diskursive Denken, das Denken, das in Schritten, einer nach dem anderen, sich sukzessiv logisch entwickelt, den *διεξοδικὸς λόγος*⁵ hat er als Struktur des irdischen Denkens begriffen, als Struktur des Denkens, das nicht – wie die göttliche Intuition – alles zugleich schaut, sondern sich als Vollzug begreift. Auch hier ist Selbsterkenntnis das Denkmuster: Diskursives und zugleich reflexives Denken geschieht so, daß sich das Denkende im Gedachten selbst wiederfindet; denn es ist, modern ausgedrückt und damit zugleich historisch unzutreffend, Subjekt und Objekt seines Denkens zugleich.

Das stellt sich Plotin so vor, daß das Denken sich selbst gewahrt, daß dieses sich-selbst-Gewahren nur als Prozeß möglich ist, so daß das Denken einmal seine Dynamis, dann seine Trennung, dann sein Sich-selbst-Gewahren ist: *κατανόησις αὐτοῦ αὐτό*.⁶ Das ist eine Figur, die nicht nur als Selbstproduktion des Denkens, sondern als notwendige Bewegung des Denkens, als das Leben des Denkens begriffen wird.

Ein solches Selbstdenken, das sich als ein einheitlicher Prozeß von Denkendem und Gedachtem begreift, hat in einer Sicht dieselbe Struktur wie die Zeit: Es ist zugleich dasselbe – nämlich Einheit des Denkens – und doch etwas Verschiedenes – nämlich die Trennung des Denkens in Denkendes und Gedachtes. Und dennoch, trotz dieser Trennung von Denkendem und Gedachtem, in der Einheit des Denkens vollzieht sich diese Trennung und Einheit sozusagen zeitlos. Das Denken ist stets und in jedem Moment die Einheit von Denkendem und Gedachtem

wird sie selbst, den Gegenstand berührend und denkend, so daß Vernunft und Gedachtes dasselbe ist. Denn die Vernunft ist das aufnehmende Vermögen für das Denkbare und die Wesenheit. Sie ist in wirklicher Tätigkeit, indem sie das Gedachte hat.“ (Übersetzung Bonitz) – Dies ist dann auch zugleich die Beschreibung dessen, was Aristoteles Theorie nennt. – Schade, daß Ernst Tugendhat in seinen scharfsinnigen Erörterungen über „Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung“ (1979) diesen aristotelischen Topos nicht mitbehandelt hat.

⁵ Plotin, *Enneaden* IV, 2, 1 „Probleme der Seele“. Plotin beschreibt hier den Unterschied von intuitivem und diskursivem Denken und charakterisiert das intuitive Denken als Negation des diskursiven: *ἐπεὶ οὐδὲ διεξοδος οὐδὲ μετάβασις ἀφ' ἐτέρου ἐπ' ἄλλο*. Vgl. den Art. Intuition von Th. Kobusch im *Histor. Wörterbuch der Philosophie*.

⁶ Plotin, *Enneaden* V, 4, 2: „Das Gedachte, indem es bei sich verharrt und nicht bedürftig ist wie das Sehende und Denkende – bedürftig nenne ich das Denkende nur im Vergleich mit Jenem – ist dennoch nicht gleichsam bewußtlos, sondern alle seine Inhalte sind in ihm und bei ihm, es vermag sich selber durchaus zu sondern und zu scheiden, es ist Leben in ihm und alle Dinge in ihm, es ist selbst sein Sichselbstgewahren, gewissermaßen vermöge eines Selbstbewußtseins, es bedeutet ein Denken in immerwährendem Stillstehen, anders als beim Denken des Geistes. Was nun etwa, indem Jenes in sich beharrt, entsteht, das entsteht aus jenem, und zwar dann wenn jenes am meisten das ist was es eigentlich ist; bleibt Jenes also in seiner eigenen Wesensart, so entsteht das werdende zwar aus ihm, jedoch indem Jenes in sich beharrt. Während also Jenes als das Gedachte verharrt, wird das Entstehende zum Denken; und da es Denken ist und nun das denkt aus dem es geworden (denn etwas anderes hat es nicht), so wird es Geist, gleichsam ein zweites Gedachtes, ein zweites Es, Nachahmung und Abbild von ihm.“ (Übersetzung R. Harder)

zugleich, aber wir können dieses Verhältnis von Gleichem und Verschiedenem nur als Folge denken. In der Tat hat Plotin (wie später Kant in der Theorie der transzendentalen Apperzeption)⁷ seine Zeittheorie daran entwickelt, daß man zugleich Gleichheit und Verschiedenheit nur zeitlich, nur unter der Bedingung von ungleichzeitiger Diskursivität denken könne,⁸ eine Vorstellung, die – ich springe – Hegel in der Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes“ als das „reine Selbsterkennen in der absoluten Anderssein“ beschrieben hat, das seine „Durchsichtigkeit nur durch die Bewegung seines Werdens“⁹ erhalte.

Man braucht diese Spekulationen keineswegs alle nachzuvollziehen. Für unseren Zusammenhang reicht ein kurzer, den spekulativen und historischen Zusammenhang verknappter Befund: Mit der Entdeckung der Diskursivität unseres Denkens sind Folge, Dauer und Bewegung Momente des Denkens selbst. Im Prozeß der Erkenntnis erfahren wir Zeit an der Bewegung unseres Denkens.

⁷ Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 154–156: „Bewegung, als Handlung des Subjekts, (nicht als Bestimmung eines Objekts,) folglich die Synthesis des Mannigfaltigen im Raume, wenn wir von diesem abstrahieren und bloß auf die Handlung Acht haben, dadurch wir den inneren Sinn seiner Form gemäß bestimmen, bringt so gar den Begriff der Sukzession zuerst hervor. Der Verstand findet also in diesem nicht etwa schon eine dergleichen Verbindung des Mannigfaltigen, sondern bringt sie hervor, indem er ihn affiziert. Wie aber das Ich, der ich denke, von dem Ich, das sich selbst anschaut, unterschieden (indem ich mir noch andere Anschauungsart wenigstens als möglich vorstellen kann) und doch mit diesem letzteren als dasselbe Subjekt einerlei sei, wie ich also sagen könne: Ich, als Intelligenz und denkend Subjekt, erkenne mich selbst als gedachtes Objekt, so fern ich mir noch über das in der Anschauung gegeben bin, nur, gleich andern Phänomenen, nicht wie ich vor dem Verstande bin, sondern wie ich mir erscheine, hat nicht mehr auch nicht weniger Schwierigkeit bei sich, als wie ich mir selbst überhaupt ein Objekt und zwar der Anschauung und innerer Wahrnehmung sein könne.“

⁸ Zeit als Abbild der Ewigkeit ist schon die platonische Formel aus dem Timaios, wo der Demiurg die Zeit erschafft: εἰκὼ δ' ἔπλεονεῖ κίνητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι (Tim 37c), aber Plotin, Enn. III, 7, 11 spiritualisiert und psychologisiert dieses Nachahmungsverhältnis von „unbedürftigem Gedachten“ und „Abbild des Gedachten“, indem er seinen Zeitentstehungsmythos einer unruhigen Seelenkraft zuschreibt, die der zeitlosen Selbstbetrachtung und Schau als Ereignis entspringt: „Statt eines in sich selbst, ist sie nicht in sich selber und vergeudet das Eine zu einer schwächeren Ausdehnung, in die sie hinaustritt: ebenso hat auch die Seele das sichtbare Weltall geschaffen, welches in Nachahmung des oberen nicht die Bewegung des oberen vollführt, sondern nur eine Bewegung, die ihr gleicht und ihr Ebenbild sein möchte: und damit hat die Seele erstlich sich selber verzeitlicht und als Ersatz der Ewigkeit die Zeit erschaffen: sodann hat sie aber auch dem so entstandenen Weltall die Knechtschaft unter die Zeit mitgegeben, sie hat es ganz in die Zeitlichkeit hineingestellt, indem sie sämtliche Umläufe der Zeit ins Weltall einbefaßte; denn da das Weltall sich in der Seele bewegt – denn es gibt keinen andern Ort für es als die Seele –, mußte es sich eben auch in der Zeit der Seele bewegen. Denn die Betätigung, welche die Seele ihm angedeihen ließ, war eine immer andere und schrittweise neue; so erzeugte sie, indem sie Betätigung übte, das ‚schrittweise‘; und indem eine neue Überlegung die erste ablöste, trat zugleich etwas ans Licht, das zuvor nicht gewesen war, weil auch nicht die Überlegung tätig gewesen war, und das neue Leben dem vorherigen nicht gleich war. So war das Leben ein anderes, und dadurch zugleich seine Zeit eine andere. Das Auseinandertreten des Lebens war also mit Zeit behaftet, und das immer weitere Vorschreiten des Lebens ist immer neu mit Zeit, das vorübergegangene Leben mit vergangener Zeit behaftet.“ (Übersetzung Beutler/Theiler)

⁹ Hegel, Phänomenologie, ed. Hoffmeister (1952) 24: „Das reine Selbsterkennen im absoluten Anderssein, dieser Äther als solcher, ist der Grund und Boden der Wissenschaft oder das Wissen im allgemeinen. Der Anfang der Philosophie macht die Voraussetzung oder Forderung, daß das Bewußtsein sich in diesem Elemente befinde. Aber dieses Element erhält seine Vollendung und Durchsichtigkeit selbst nur durch die Bewegung seines Werdens.“

2. Die Abarbeitung der Zukunft und die Dialektik der historischen Kuriosität

Es gibt da einen Schnack: Jemand, der beim Zeitungsverkäufer die Zeitung von gestern verlangt – und die hat der natürlich nicht mehr – bekommt zur Antwort: Nehmen Sie die von heute, die ist morgen auch schon von gestern. Die Antwort stimmt schon: Wenn wir über Zeit nachdenken, dann über ihre Zukunftsdimension, über das morgen, das übermorgen schon gestern ist. Wenn wir über die Vergangenheit nachdenken, dann immer auch unter dem Druck der Zukunft, unter dem Druck zukünftiger Gegenwart.

Wir beziehen die Zeit auf uns und fühlen uns – auch das natürlich Zeiterfahrung – als der einzig sichere Bezugspunkt von Zeit. Dann haben wir nicht die Zeit in uns, sondern empfinden uns in der Zeit. Wir müssen die Zeit ertragen, abarbeiten, bewältigen; und das reicht vom Messen der Zeit bis zum Meistern der Zeit.

Das ist offenbar eine ganz andere Zeiterfahrung; nicht das Bewußtsein, daß wir notwendig Zeit denken in der Analogie zur Diskursivität unseres Denkens – sondern die Erfahrung, daß wir Zeit abarbeiten, indem wir – ja was eigentlich? Indem wir uns in ihr quälen, uns um unsere Zeit sorgen, uns vor ihr ängstigen oder ihr entgegenfiebern?

Anscheinend sehen wir uns mittendrin, wir in unserer Zeiterfahrung als die Gegenwart zwischen Zukunft und Vergangenheit, zwischen dem, was noch nicht ist und dem, was nicht mehr ist – und dann sind wir, als die, die etwas erkennen, der eigentliche Punkt zwischen Zukunft und Vergangenheit; damit in die verdammte Situation versetzt, alles auf uns beziehen zu *müssen*. Allemal geht es in der Erfahrung der Zeit um uns selbst, alles, was geschieht, müssen wir als unsere Angelegenheit sehen, die wir verarbeiten müssen; *nostra res agitur*.

Augustin, der diesen Sachverhalt zuerst und präzise gefaßt hat, beschreibt diesen Vorgang so, daß „die gegenwärtige Anstrengung des Geistes das noch Künftige in die Vergangenheit hinüberschafft, so daß um die Minderung der Zukunft die Vergangenheit wächst, bis schließlich durch Aufbrauch des Künftigen das Ganze vollends vergangen ist“.¹⁰ Also: Gegenwart ist Handlung des menschlichen Geistes, ist Bewältigung dessen, was auf uns zukommt; der Geist ist dafür durch das Vermögen von Zeitlichkeit, das aus der Diskursivität des Denkens erwächst, vornehmlich geeignet. Die Seele hat nach Augustin ein dreifaches zeitliches Vermögen, diese ihre eigene Zeitlichkeit zu verarbeiten: *expectat et attendit et meminit* – sie erwartet, sie packt zu und sie erinnert sich.¹¹

Aber was erwartet sie, was kann man denn eigentlich von den Zeiten Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit sagen? Das eine ist noch nicht – nämlich die Zukunft – das andere, nämlich die Vergangenheit, ist nicht mehr; ihre Realität bekommen beide erst durch die Gegenwart. Was heißt denn eigentlich das „noch“ bei dem zukünftigen „noch nicht“ und was heißt das „nicht mehr“ der Vergangen-

¹⁰ Augustin, *Confessiones* XI, 27, 36: „ita peragitur, dum praesens intentio futurum in praeteritum traicit deminutione futuri crescente praeterito, donec consumptione futuri sit totum praeteritum.“

¹¹ Augustin, *Confessiones* XI, 28, 37.

heit? Offensichtlich sind es völlig innerliche Zeiten – denn von einer Zukunft kann ich nur in Bezug auf ihre Verarbeitung hin sprechen und von Vergangenheit nur von der Verarbeitung her. Was hat es dann für einen Sinn, von vergangenen Dingen zu reden und von zukünftigen? Offensichtlich sind sie beide nur intentiones (wie Augustin sagt), Aufmerksamkeiten, Gespanntheiten, Dimensionen der Seele in Bezug auf die Verarbeitung im einzigen Moment, in dem die Dinge für uns real sind, im Augenblick des Jetzt, im erfahrenen, unausgedehnten Jetzt, im Kontinuum der Zeit.

Diese Analyse, wie sie Augustin im berühmten 11. Buch seiner *Konfessionen* dargestellt hat, hat Konsequenzen: Zeitbewußtsein wird zum radikalen, fundamentalen Bewußtsein der Seele, die sich selbst zum Mittelpunkt der Zeit macht. Gegenwartsbezug des Denkens ist damit unausweichlich. Wenn Zeit sich nur vollzieht aufgrund der seelischen Dimensionen, muß in der Zeit alles auf uns bezogen werden, sind wir allein mit unserer Zeit, und ob unsere persönliche Zeit auch die Zeit unserer Geschichte ist, bleibt zunächst offen.

Heidegger hat den Sachverhalt des notwendigen Selbstbezugs „Jemeinigkeit“¹² genannt, und das besagt dieses: Aus der eigenen Zeitlichkeit, aus der Zeitlichkeit des Daseins kann niemand heraus. Dasein konstituiert sich als Zeitlichkeit. Bei Augustin freilich, der seine Seele als in der Zeitlichkeit ausgespannt analysierte, war das Ende der Abarbeitung der künftigen Geschichte, das Ende der Seelenmühen in der Gegenwart, theologisch abzusehen: Unruhig ist unser Herz, betete er, bis es ruht in Dir, o Herr.¹³ Die Zeitlichkeit des neuzeitlichen Daseins löst sich nicht mehr in der Ruhe Gottes auf, die Zeitlichkeit des neuzeitlichen Daseins ist die Sorge. Denn was passiert mit uns, wenn wir so in unserer Zeit arbeiten? Die ängstliche Sorge um den morgigen Tag,¹⁴ das Entwerfen von Zukunft, und noch das negative Entwerfen einer sinnlosen Zukunft aus dem Horizont unserer Erwartungen, Enttäuschungen und Befürchtungen beziehen wir auf uns. Wir müssen, auch als postmoderne Wesen, alle unsere Erfahrungen auf unsere Gegenwart beziehen.

Unsere Stellung im Brennpunkt unserer Erfahrung von Zukunft und Vergangenheit nötigt uns, nach vorn zu sehen. Der Blick in die Vergangenheit muß sich eben auf die Zukunft beziehen, wenn Vergangenheit über gewesene Möglichkeiten und die Kontingenz der gegenwärtigen Verhältnisse orientieren will. Die Bedingungen der Gegenwart aus vergangenen Verhältnissen klären und möglicherweise erklären zu wollen, kann nur dann Sinn haben, wenn zwei Momente beieinander sind: Kuriosität und Orientierung. Kuriosität ist der Versuch, etwas anderes als eben das andere zu erfahren, ohne es gleich zu verwerten, zu funktionalisieren. Denn gerade dadurch kann man etwas zur Orientierungsmarke machen, daß man es in seiner Selbstständigkeit und in seinem Rang beläßt.

Es ist gerade deshalb wichtig, in der Vergangenheit das zu suchen, was unnütz ist

¹² Heidegger, *Sein und Zeit* (1969) 240.

¹³ Augustin, *Confessiones* I, 1, 1: „Tu excitas, ut laudare te delectet; quia fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.“

¹⁴ Mt 6, 34.

für die Gegenwart, was sperrig, was fremd ist. Stromlinienförmiges Zuschneiden auf Gegenwartsbedürfnisse verhindert gerade die Orientierung. Man kann von dem, was man über seine Bedürfnisse und deren mögliche Orientierung ohnehin schon weiß, nichts Neues lernen. Das aber muß man, wenn Orientierung etwas taugen soll. Ist sie bequem verwertbar, ist Orientierung just im Moment ihrer Verwertbarkeit nutzlos. Kuriosität, Fremdheit und Sperrigkeit sind Bedingungen historisch längerfristiger Orientierung. Die Dimension der Sorge, die Intention unseres Daseins auf Zukunft, schließt Kuriosität nicht nur nicht aus, die theoretische Neugierde, die Kuriosität ist vielmehr die Bedingung von sinnvoller Sorge, von Orientierungsmöglichkeiten für die Zukunft.

Darin besteht die Dialektik der historischen Kuriosität, daß sie zwar prinzipiell konsumierbar sein muß, daß aber die Notwendigkeit der wissenschaftlichen und unwissenschaftlichen Neugierde gerade verbietet, Gedanken zu liefern, die im Prozeß der Verarbeitung von Zukunft wohlfeil konsumierbar sind. Gedanken für den Sofortverzehr sind schnell vergangene Zukunft und der Verlust der Erfahrung von Fremdem ist eben eine verpaßte Orientierungschance.

Denn unbestritten: Indem wir Zukunft auf unsere Gegenwart beziehen, beziehen müssen, gibt es den Druck der Sorge, der unsere Intentionen nach vorne lenkt und Vergangenheit – memoria – nur dann akzeptiert, wenn sie für die Zukunft, für die Erwartungshaltung unserer Gegenwart etwas taugt.

Das impliziert einen möglichen Bedeutungsvorsprung der Zukunft vor der Vergangenheit. Zukunft ist schließlich mögliche Gegenwart; die Elemente geschichtlicher und persönlicher Vergangenheit können nur dann wirkliche Zukunft werden, wenn sie in ihrer Differenz zur Gegenwart begriffen werden.

Und so ist die Zukunft zwar intentional eher als die Vergangenheit, sie ist die authentischere, die eigentlichere Zeit unseres Bewußtseins, – aber sie bleibt doch, was ihre Gehalte anbelangt, eigentümlich formal – zwar authentisch, aber blaß.

Ein vielschichtig Ding oder besser Phänomen oder was eigentlich? unsere Zeiterfahrung; wohl verwandt mit diskursivem Denken, gewiß Abarbeitung oder Umarbeitung unserer Zukunft in Vergangenheit, und alles doch nur formal. Unsere Zukunftsspannung, als Intention, als Sorge zu verstehen – aber über die Inhalte der Sorge sagt uns unsere formale Zeiterfahrung nichts; unsere Zeiterfahrung ist nur abstrakt, und das gerade deshalb, weil sie unsere Intention, unsere *authentische* Selbsterfahrung ist.

II. Zeitgeist

1. Die Signatur einer Epoche und die historische Erkenntnis

Zeitgeist, was für ein Geist kann dieser Geist sein? Es gibt bekanntlich den „Geist der Goethe-Zeit“¹⁵ oder den „Geist der Schriften Rousseaus“¹⁶ oder auch

¹⁵ H. A. Korff, Der Geist der Goethezeit (1923 ff.).

¹⁶ Esprit, maximes et principes du M. Jean Jacques Rousseau de Genève (Neuchatel 1764); Geist, Grundsätze und Meinung von Jean Jacques Rousseau (Leipzig 1803).

den „Esprit de Lois“¹⁷ (Montesquieu) oder den „Geist der Kochkunst“ von Goethes Kunstberater in italienischer Kunst Karl Friedrich Rumohr.¹⁸ Es gab schon Ende des 17. Jahrhunderts den „Esprit de Spinoza“¹⁹ und bei Voltaire gibt es den „Esprit des Grecs“ und das „Génie des Romains“²⁰ – schon bei Racine, in seiner „Histoire de Port Royal“ gibt es einen „Esprit du siècle“.²¹ Dieser Geist ist nicht der Witz der Zeit, sondern ihr Spezifikum, ihr Genie – und so hat auch Herder, der den Begriff des Zeitgeistes im Deutschen einbürgerte, den Zeitgeist begriffen, als er ihn zur Charakterisierung einer weltgeschichtlichen Situation in folgende Reihe stellte: „Geschichte, Tradition, Sitten, Religion, Geist der Zeit, des Volks, der Rührung, der Sprache.“²² Das ist in der Tat der Umkreis von Zeitgeist – und es sind mit „Geist“ weder $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ noch $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, weder spiritus noch ratio, weder Denken noch Vernunft gemeint: Gemeint ist mit Geist Genie, Genius, das griechische $\delta\alpha\mu\acute{o}\nu\iota\omicron\nu$.

Die Vorstellung eines Genius, eines Daimonions ist pagan antik – Sokrates hat sie verwendet, um sein spezifisches, sein unveräußerliches Eigenes zu charakterisieren,²³ Horaz nennt seinen Genius wie die anderen Römer seinen persönlichen Schutzgott, der mit dem Menschen wird und vergeht²⁴ – der spätere Schutzengel, der etwas Menschliches und etwas Göttliches hat: Der Genius ist mithin die geistige Signatur eines Menschen, die seine innere Eigenart bestimmt.

Bis aus dieser antiken Vorstellung eines persönlichen Daimonions, eines Genius, der „Esprit des Nations“, und schließlich dann der Zeitgeist wurde, verging einige Zeit. Aber „Esprit des Nations“ und Zeitgeist bekamen ihre Bedeutung genau in dem Sinn, in dem das Daimonion den Sokrates und der Genius den Horaz bestimmt hatten: als ein Individuum.

Ein Individuum muß die Möglichkeit eines Eigenen haben, damit es überhaupt das sein kann, was es zu sein vorgibt, nämlich eine Einheit. Und der Zeitgeist, der das Individuum in der Zeit definiert, macht die Identifikationsmöglichkeit eines definierten Zeitabschnitts aus: Das heißt dann Epoche. Der Zeitgeist macht einen Zeitabschnitt unverwechselbar, er definiert eine Epoche, er ist die Signatur einer

¹⁷ Montesquieu, *De l'esprit des lois* (zuerst Genf 1748).

¹⁸ Karl Friedrich v. Rumohr, *Geist der Kochkunst* (1823).

¹⁹ Jean Maximilien Lucas, *La vie et l'esprit de Mr. Benoit des Spinoza* (Den Haag 1719).

²⁰ Voltaire, *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, *Oeuvres* T. 20 (Paris 1827) 313: „La seule prise de Constantinople a suffie pour annéantir l'esprit de l'ancienne Grèce.“ „Le génie des Romains füt détruit par les Goths.“

²¹ Racine, *Abrégé de l'histoire de Port Royal*, *Oeuvres* (Paris 1865–1873) T. IV, 381: „l'esprit du siècle en avait entièrement banni (du monastère) la régularité.“ (Nach Paul Robert, *Dictionnaire alphabétique* ... [Paris 1960] s. v. *Esprit*, Bd. II, 1716.)

²² Johann Gottfried Herder, *Von deutscher Art und Kunst* (1773), *Werke*, ed. Suphan V, 217. Dort wird Shakespeare vindiziert, daß er, wie die griechischen Tragödiendichter, ein natürliches Genie sei. Shakespeare sei Genie aus der Natur des englischen Volkes. ... „und Himmel! wie weit von Griechenland weg! Geschichte, Tradition, Sitten, Religion, Geist der Zeit, des Volks, der Rührung, der Sprache.“ Vgl. auch: Auch eine Philosophie zur Geschichte der Menschheit, ebd. 485.

²³ Plato, *Apol.* 31 c 4–32 a 3; 40 a 4; c 3; *Eutyphr.* 3 b 1–c 5; *Ethydem* 272 e 1–4; *Resp.* IV, 496 c 3–5; *Thait.* 151 a 2–5; *Phaidr.* 242 b 8–c 3.

²⁴ Horaz, *Ep.* 2, 2 187: „Scit genius, natale comes qui temperat astrum, naturae deus humanae, mortalis in unum, quodque caput, vultu mutabilis, albus, et ater.“

Epoche. Daß ein solcher Begriff von Zeitgeist – Signatur einer Epoche – möglich wurde, setzte natürlich einiges voraus. Zeit und Definition eines Zeitabschnittes als Epoche mußten überhaupt erst als Individuum begriffen werden können, und damit dieses möglich wurde, mußte die Zeit in strengem Sinne als unumkehrbar und nicht wiederholbar erkannt werden. Die Kriterien zur Charakterisierung eines einmaligen Zeitabschnittes durften nicht dieselben sein, ein Zeitgeist durfte nicht mehrere Epochen bestimmen (denn sonst wären alle schließlich doch nur eine Epoche).

Eine solche Bestimmung der Unwiederholbarkeit von Zeit setzte voraus, was Augustin mit der Abarbeitung der Zukunft bis zu ihrem Ende mit angedeutet hatte: Eine Strukturierung der Zeit nach ihrem Anfang und Ende. Die Festsetzung nämlich der Zeit nach Schöpfung und Eschatologie, die Charakterisierung der Fülle der Zeit in der Person Christi – diese drei Kriterien garantierten seit Augustinus Theologie des „Gottesstaates“ die Unwiederholbarkeit jeder Epoche dadurch, daß Zeit als Geschichtszeit gefaßt wurde.

Freilich lag der augustininische Sinn der geschichtlichen Epochen nicht in ihnen selbst, sondern in ihrem Heilsplan: Die Epochen bekamen ihre Signatur nicht durch ihren eigenen Genius, sondern aus ihrer Position in der Heilsgeschichte des göttlichen Geschichtsplans. Die Weltgeschichte war insgesamt Heilsgeschichte aus dem Plan Gottes. Dieser Rahmen von Geschichte hielt von Augustin bis zum „Discours sur l’histoire universelle“ des Kanzelredners und Hofbischofs Ludwigs XIV., Bossuet²⁵. In ihrer Einordnung in die Heilsgeschichte brauchten die Epochen keinen Zeitgeist, der ihnen Individualcharakter aus ihnen selbst heraus gab, sie bekamen ihre Stellung und damit zugleich ihren Sinn von außen; die Offenbarung des göttlichen Heilsplanes bestimmte auch die Geschichte.

Mit dem Ende des Kredits der Geschichte als Heilsgeschichte, mit dem Beginn der profanen Universalgeschichte bei Voltaire,²⁶ war eine solche Orientierung nicht mehr möglich. Und genau da, als die theologische Außenorientierung der Geschichte versagte, entstand die Vorstellung vom Zeitgeist, der die Zeit aus sich heraus, immanent, von innen her charakterisierte. Zeitgeist wurde so zum

²⁵ Benigne Bossuet, Discours sur l’histoire universelle (zuerst Paris 1681, endgültige Ausg. Luxemburg 1704).

²⁶ In den „Remarques de l’essai sur les moeurs“ bestreitet Voltaire der jüdischen Geschichte ihre Sonderrolle, die die Heilsgeschichte charakterisiert: „On peut parler beaucoup de ce peuple en théologie, mais il mérite peu de place dans l’histoire.“ (Oeuvres 24 [Paris 1827] 352) In der 3. Remarque beschreibt er seine Vorstellung einer langsamen, vernunft- und humanitätsorientierten Fortschrittsgeschichte. Unter dem Titel „L’histoire de l’esprit humain manquait“ führt er an: „On voit dans l’histoire ainsi conçue les erreurs et les préjugés se succéder tour à tour, et chasser la vérité et la raison. On voit les habiles et les heureux enchaîner les imbécilles et écraser les infortunés; et encore ces habiles et ces heureux sont eux – les jouets de la fortune ainsi que les esclaves qu’ils gouvernent. Enfin les hommes s’éclaircissent un peu par ce tableau de leurs malheurs et de leurs sottises. Les sociétés parviennent avec le temps à rectifier leurs idées; les hommes apprennent à penser. On a donc bien moins songé à recueillir une multitude énorme des faits, qui s’effacent tous les uns par les autres, qu’à rassembler les principaux et les plus avérés qui puissent servir à guider le lecteur, et à le faire juger par lui-même de l’extinction, de la renaissance et des progrès de l’esprit humain, à lui faire reconnaître les peuples par les usages mêmes de ces peuples. Cette méthode, la seule, ce me semble, qui puisse convenir à une histoire générale ...“ (Oeuvres 24 [Paris 1827] 355)

Individualmerkmal einer geschichtlichen Epoche nach dem Ende des universalgeschichtlichen Heilsrahmens der Geschichte. Das Ergebnis war, daß Geschichte nur noch dann als spekulative Universalgeschichte betrieben werden konnte, wenn sie in irgendeiner Weise retheologisiert wurde und Anfang, Ende und Sinn der Geschichte nicht aus ihr selbst, sondern aus einem der Gesamtgeschichte vindizierten Sinn dargestellt wurde.²⁷ Dann konnte der Zeitgeist so etwas sein wie eine Etappe der ästhetischen Erziehung des Menschen,²⁸ konnte vielleicht sogar die Avantgarde des Weltgeistes werden, er konnte der idealistische Ausdruck vorwärtsdrängender ökonomischer Verhältnisse oder Abschnitt auf dem Weg zur allbeglückenden positiven Wissenschaft sein.²⁹

Verzichtete man dagegen auf den universalgeschichtlichen Rahmen, der die Geschichte als ganze fixierte, dann blieb nur noch die Dynamik, das Faktum der Veränderung in der Geschichte selbst. Der Zeitgeist war dann nicht nur Signatur einer Epoche, sondern er wurde Motor der Veränderung. Dieser Zeitgeist konnte nicht mehr aus der wie immer gedeuteten Universalgeschichte deduziert werden. Es wurde zum ausschließlich empirischen Befund, daß der Zeitgeist die Geschichte voranbewegte, daß er ein Zeitalter zur Vollendung trieb und die Strukturen der alten Zeit zerstörte. Es gab kein Ziel und keinen Sinn außerhalb von Geschichte: Der Zeitgeist bestimmte nur sich selbst als die individuelle Tendenz eines Zeitalters, als die Tendenz „von hoher momentaner Berechtigung“, wie Jacob Burckhardt formulierte. „Aber“, stellte er weiter fest, „der Geist ist ein Wühler und arbeitet weiter.“³⁰

Dieser Zeitgeist, der die Geschichte nicht zum Stillstand kommen ließ, der Zeitgeist als die Dynamik der neuen Zeit, das Faktum der Veränderung in der Geschichte konnte nur noch konstatiert werden, ohne einen Sinn außerhalb von Geschichte zu zeigen. Vom Ganzen einer Weltgeschichte konnte nicht ausgehen, wer nur noch von der Innenperspektive her Tendenzen konstatierte.

Was nicht deduziert werden kann, was nicht durch Methode sicher ist, wird äußerlich erfahren. In diese Alternative von Deduktion und Empirie fällt die Vorstellung vom Zeitgeist. Solange die Universalgeschichte nicht mehr als Einheit auftritt (wie das zuletzt bei Marx und Comte geschah), gibt es keine Einheit, in der und aus der eine Epoche – der Zeitgeist also – gesehen werden könnte; jede Epoche ist nach dem Rankeschen Diktum unmittelbar zu Gott. Dann aber kann eine Epoche nur für sich selbst begriffen werden – und wie anders sollte das möglich sein als dadurch, daß sie zunächst als Einheit gefaßt wird.

Das nun ist ein klassisches hermeneutisches Problem: Die Einheit dessen, was

²⁷ J. G. Fichte, Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, ed. Medicus (1908) 17: „Der Begriff eines Weltplans also wird unserer Untersuchung vorausgesetzt, den ich ... hier keineswegs abzuleiten, sondern nur anzuzeigen habe. Ich sage daher – und lege damit den Grundstein des aufzuführenden Gebäudes – ich sage: der Zweck des Erdenlebens der Menschheit ist der, daß sie in demselben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach derselben Vernunft einrichte.“

²⁸ Schiller, Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen (zuerst 1795 in den „Horen“).

²⁹ Auguste Comte, Cours de philosophie positive, 6 Bde. (Paris 1830-1842).

³⁰ Jacob Burckhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen, ed. Stadelmann (Pfullingen o. J.) 28f.

man verstehen will, muß zuerst im Blick liegen, damit man erkennen kann, was denn eigentlich die Spezifität dieser Einheit ausmacht. Die Einheit dessen, wovon man Teil ist, kann man empirisch nicht erkennen, die Einheit einer Epoche kann man nur erkennen, wenn man nicht darinnen ist. Epochen, durch ihren individuellen Zeitgeist geprägt, kann man deshalb nur mit einem gewissen zeitlichen Abstand als Einheiten fassen, dann nämlich, wenn sie zu Ende sind. Was deren Spezifikum ausmachte, ihr Zeitgeist, der sie vorantrieb und überhaupt das werden ließ, was sie wurden, dieser Zeitgeist, der ihr „Leben“, wie es dann später hieß, ausmachte, der ihre Wissenschaftlichkeit trug, ihre Metaphern und ihre Ideale bestimmte, der die Verhältnisse *vor* ihnen unterwühlte und zum Einsturz brachte, dieser Zeitgeist ist *nur im nachhinein* erkennbar; und die Diagnose des Zeitgeistes fällt ins Gebiet des Historikers. Natürlich unterliegt eine solche Diagnose von Zeitgeist gerade auch dann, wenn sie vom Historiker gemacht wird, allen Ungenauigkeiten hermeneutischer Empirie. Gegenentwürfe zu Epochencharakterisierungen, die Feststellung von Ungleichzeitigkeiten sind allemal selbstverständlich, die Vorstellung von Zeitgeist ist auch ungeschützt gegen die Unterstellung, der Zeitgeist, der da diagnostiziert werde, bestimme gar keine rechte Epoche, er habe eigentlich gar keinen Geist; die Zeitgeistvorstellung ist so unscharf, daß sie gegen die Behauptung ohnmächtig ist, der Zeitgeist einer Epoche sei nur ein Gespenst.

Gegen einen solchen Einwand gibt es keine Argumente. Wenn die empirische Diagnose einer epochalen Einheit nicht akzeptiert wird, dann ist die Epoche auch nicht vorhanden. Eine Charakteristik hat sich nicht bewährt, die Signatur war nicht stimmig, die Ordnungsleistung für die individuelle Charakterisierung eines historischen Abschnitts hat sich nicht fassen lassen. Aber es gibt Gewöhnungstendenzen, Epochenapologien, etwa über den „Geist der Aufklärung“³¹ oder die „Legitimität der Neuzeit“³² oder über die mittelalterliche „Christenheit oder Europa“,³³ auch den erwähnten „Geist der Goethe-Zeit“.³⁴ A la longue, auf mittlere Entfernung, setzen sich die Vorstellungen vom Zeitgeist, der eine Epoche bestimmte, durch, so, wie sich Begriffe neu einbürgern.

2. Zeitgeist und Politik

Zeitgeist und Vergangenheit – das mag angehen – und noch diejenigen, die wie Goethe, nur zähneknirschend dem Zeitgeist opfern,³⁵ verstehen sich gerade als Fossil des vorigen Zeitgeistes, dessen sie sicher zu sein glauben. Aber wer kann sich des gegenwärtigen, eigenen Zeitgeistes sicher sein? Welche Kriterien gibt es für die

³¹ Z. B. in großen, die Aufklärung als Denktypus behandelndem Maße: Hermann Ley, *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus* (1966 ff.), anders H. J. Schoeps (Hg.), *Zeitgeist der Aufklärung* (1972).

³² H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (1966).

³³ Novalis, *Die Christenheit oder Europa* (entstanden 1799, erschienen zuerst in den „Schriften“, Berlin 1826).

³⁴ Siehe o. Anm. 15.

³⁵ Nachweis im Grimmschen Wörterbuch s. v. „Zeitgeist“.

Annahme, diese oder jene Tendenz sei charakteristisch für die eigene Epoche, sei die Wellenlänge des Zeitgeistes? Empirische Daten sind prinzipiell gleichberechtigt, und solange sie nicht im Rahmen eines empirischen Ganzen stehen, auch hermeneutisch prinzipiell gleichberechtigt. Ihre Bündelung nach statistischen Kriterien sagt darüber hinaus wenig aus, das sieht man leicht, wenn man etwa den buchhändlerischen „Erfolg“ von Hegels „Phänomenologie des Geistes“³⁶ anschaut, oder die Verkaufsziffern von Marxens „Kapital“³⁷ mit seiner Wirkung auf den Zeitgeist vergleicht. Goethes „West-Östlicher Divan“ war noch zur Jahrhundertwende in der Erstausgabe im Buchhandel.

Es lassen sich anscheinend, mangels übergeordnetem Standpunkt, d. h. ohne normierenden universalgeschichtlichen Rahmen – überhaupt die feindlichen Schwestern Zeitgeist und Mode, Charakteristik und Schminke für die eigene Epoche aus der Nähe nicht unterscheiden. Es gibt keine theoretische Möglichkeit eines auch nur einigermaßen sicheren Urteils über die Tendenzen, die wirkungsmächtig ein neues Zeitalter konstituieren und/oder ein altes ablösen.

Noch einmal Jacob Burckhardt: „Gegenüber von solchen geschichtlichen Mächten pflegt sich das zeitgenössische Individuum in völliger Ohnmacht zu fühlen; es fällt in der Regel der angreifenden oder der widerstrebenden Partei zum Dienst anheim.“³⁸

Die völlige Ohnmacht im Bezug auf den Zeitgeist führt denn auch notwendig zur Reduktion der Erkenntniserwartungen. Will man dennoch etwas vom Geist der Gegenwart mitbekommen, braucht man eine gute Nase, benötigt man den richtigen Riecher. Alle Vorstellungen von klarer Erkenntnis, auch die Vorstellung von hermeneutischen Verschwommenheiten werden in diesem Bild vom richtigen Riecher metaphorisch zurückgenommen, noch hinter das undeutliche Geschmacksurteil bei der Kunst auf den unbestimmtesten aller Sinne, auf den Geruch. Empirische Erkenntnis des Geistes der Gegenwart ist von der aller unbestimmtesten Sorte – und diese intellektuelle Ohnmacht in der Gegenwartserkenntnis fördert die Politik.

Und damit ändert sich der Wahrheitsbegriff. Weder läßt sich der Geist der Gegenwart transzendentalphilosophisch aus dem Selbstbewußtsein deduzieren noch läßt er sich hermeneutisch mit zureichender Sicherheit im Ganzen der Gegenwart identifizieren. Nicht mehr erkennt man, was ist, sondern man ist auf die Rhetorik der besten Argumente, auf Kommunikation, auf die politische Durchsetzungskraft von Topoi angewiesen – und das mit vollem Risiko, am Ende – wenn der rhetorische Wahrheitsbegriff hermeneutisch abgesichert werden kann – festzustellen, man habe sich geirrt.

Offensichtlich liegt die Möglichkeit, den Zeitgeist konkret zu fassen, ihn begründet als individuelle Signatur einer Epoche zu begreifen, nur in der Vergan-

³⁶ Die Erstaufgabe der „Phänomenologie“ (1807) war noch nach 20 Jahren zu haben. Vgl. Materialien zu Hegels Phänomenologie, ed. Fulda/Henrich (1973) Einführung.

³⁷ Der erste Band des „Kapital“ erschien 1867 bei Meisner in Hamburg in einer Auflage von nur 1000 Exemplaren.

³⁸ A. a. O. (Anm. 30).

genheit – und nicht innerhalb des Bereichs unserer individuellen Erfahrung. Daß nämlich „von hier und heute eine neue Epoche der Weltgeschichte“³⁹ ausgehe – Goethes Spruch bei der Kanonade von Valmy – oder „die Weltseele zu Pferde“ zu sehen, wie Hegel vor der Schlacht bei Jena und Auerstädt⁴⁰ – sind Stilisierungen. Wenn ein epochales Ereignis mit einem individuellen Erlebnis gekoppelt war,⁴¹ weiß man das prinzipiell erst nachher – und im allgemeinen dann aus Memoiren nicht gerade d’outre tombe,⁴² von jenseits des Grabes, aber doch von jenseits einer möglichen Epochengrenze. Nein, die empirische Erkenntnis historischer Strukturen ist nur zufällig als Gegenwartserlebnis möglich. Hier werden Unverträglichkeiten zwischen Zeitgeist und Zeitbewußtsein sichtbar.

Darin beruht eben die „völlige Ohnmacht des zeitgenössischen Individuums“, das seine Zeiterfahrung gegenwartsorientiert denken muß, sofern sie eben Bewußtsein ist, und daß es das nicht kann, sofern dieses Individuum ein historisches Wesen ist.

Burckhardts Konsequenz dieses Sachverhalts: Parteilichkeit. „Das ohnmächtige Individuum fällt in der Regel der angreifenden oder widerstrebenden Partei anheim.“ Der Dienst an einer Partei ist nicht die Erkenntnis von Tendenzen, sondern ist angesiedelt in einem Gegnerschaftsverhältnis zu anderen Parteien; als solches Verhältnis von Freund und Feind beschreibt es den Raum der Politik.

Sofern Erkenntnis nicht begründet möglich ist, muß Partei ergriffen werden.⁴³ Also ist die Gegenwart eo ipso der Bereich der Politik. Wer sich in den Bereich des Politischen begibt, unterliegt den Bedingungen der Politik; es ist ein Konflikt- und Interessensbereich, und hier, im Raum der Politik, wird auch die Wissenschaft politisch. Auch Wissenschaftler haben für die Erkenntnis der Gegenwart keinen größeren Kredit verdient als Politiker; woher sollte er auch kommen? Wer behauptet, er wisse auf Grund seiner Kenntnis der Geschichte über den Zeitgeist der Gegenwart mehr als andere, ist ein Hochstapler. Woher sollte er, nach Verlust der universalgeschichtlichen Rahmenbedingungen, die Kriterien nehmen?

III. Zeitgeist und Zeiterfahrung; ein paar skeptische Konsequenzen

Wenn Zeiterfahrung und Zeitgeist nach ihren begrifflichen Leistungen miteinander konfrontiert werden, stellen sich zwei inkompatible Bereiche dar – jeder Bereich durch zwei Kriterien gekennzeichnet.

³⁹ Goethe, Campagne in Frankreich 1792, Hamburger Ausg. Bd. 10, 235. Die Druckfassung, 1820 nach wenigen Notizen und mit vielen Handbüchern konzipiert, erschien 1822, 30 Jahre nach besagter Campagne. Vgl. Kommentar, ebd. 641 f.

⁴⁰ Hegel, Briefe Nr. 74 Bd. 1 (1982) 120; an Niethammer: „Den Kaiser – diese Weltseele – sah ich durch die Stadt zum Rekognoszieren herausreiten.“

⁴¹ Vgl. G. Abel, Einzelding und Ereignis-Ontologie, in: H. Poser (Hg.), *Ontologie und Wissenschaft* (1984).

⁴² François René Chateaubriand, *Mémoires d’outre tombe*, 12 Bde. (Paris 1849-1856).

⁴³ Vgl. Max Weber, *Politik als Beruf* (1926). Für Weber ist Politik Streben nach Machtanteil oder Beeinflussung der Machtaufteilung zwischen Staaten und innerhalb der Staaten von Menschengruppen. Bei Carl Schmitt „Begriff des Politischen“ (1932) ist es die Unterscheidung von Freund und Feind (14).

Zeiterfahrung ist erstens im Bereich individueller Bewußtseinsphilosophie zu begreifen, einer Bewußtseinsphilosophie, die nur von ihrer eigenen Gegenwart als ihrem einzig authentischen Selbstbezug ausgehen kann, sich selbst transzendental, also als die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis begreifen muß. Als transzendentales Bewußtsein, das alles auf sich beziehen muß, ist Zeiterfahrung zweitens zukunftsorientiert. Die Zukunftsorientierung um der Selbstverwirklichung einer individuellen Person willen impliziert die Präponderanz der Sorge. Das ist die Zukunftsdimension der Gegenwart, der Mut zur eigenen Existenz; heideggerisch: das Besorgen der Eigentlichkeit, adornitisch: die Würde der Authentizität.⁴⁴ „Werde, was du bist“, lautet das Motto.⁴⁵ Aber diese Zukunftsdimension ist rein formal, denn meine Zukunft ist nur als vergangene Zukunft wirklich erfahrbar, als meine erlebte Gegenwart nämlich. Zukunft ist nur die zeitliche Form meiner Möglichkeiten, nicht aber meiner Wirklichkeit. So ist die transzendentalphilosophische Kompetenz des Zeitbewußtseins für meine Selbstverwirklichung zugleich nötig und begrenzt: Zwar ist sie authentisch, aber nur formal, nicht konkret.

Genau umgekehrt steht es beim Zeitgeist. Der Zeitgeist wird erst sichtbar in einer hermeneutischen Geschichtsphilosophie, die erstens eben nicht von einer individuellen Bewußtseinsphilosophie ausgehen kann, also gerade nicht transzendentalphilosophisch verfaßt sein darf. Sie stellt zweitens die inhaltlich pralle, lebendige Vergangenheit in ihrer Konkretheit – und das heißt Fremdheit – dar, Gedanken, Bilder, Metaphern, Begriffe, Gefühle – Zeitgeist eben, der gerade darum nicht meiner sein darf, weil er sonst seine längerfristig orientierende Funktion verlöre. Denn die konkreten Inhalte des historischen Zeitgeistes, empirisch gewonnen, können in neuen Kombinationen orientierende Inhalte einer möglichen Zukunft nur dann werden, wenn sie nicht vorschnell konsumierbar, also authentisch werden. So sind die Wahrheiten des Zeitgeistes wohl konkret, aber nicht authentisch.

Diese Kombination: Zeitbewußtsein ist zwar authentisch, aber nicht konkret; Zeitgeist ist zwar konkret, aber nicht authentisch, ist nicht leicht zu ertragen. Denn sie enthält die Zumutung des transzendentalen Gedankens, daß jede Geschichte als meine eigene Erfahrung begriffen werden muß; die Geschichtsphilosophie zeigt aber, daß genau dieser Anspruch auf die Identifizierung des Zeitgeistes der Gegenwart methodisch begründet nicht zu leisten ist. Ein solcher Befund nötigt im Bezug auf die Erkenntnis des Zeitgeistes zur Enthaltung von vorschnellen Synthesen zwischen transzendentalphilosophischen Ansprüchen und geschichtsphilosophischen Möglichkeiten – ein solcher Befund nötigt zur Skepsis.

Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft lassen sich nach den begrifflichen Möglichkeiten des Zeitgeistes und der Zeiterfahrung zuordnen. Vergangenheit ist à la longue, grundsätzlich über die individuelle Biographie, das persönliche Erleben hinaus die Domäne des Zeitgeistes. Hier, in der Vergangenheit, kann der Zeitgeist hermeneutisch diagnostiziert werden. Die Umsetzung des Zeitgeistes in

⁴⁴ Vgl. den Artikel „Authentizität“ im *Histor. Wörterbuch der Philosophie*.

⁴⁵ Heidegger, *Sein und Zeit* (1966) 145.

die Gegenwart geschieht nur über die Zukunftsdimension seiner Elemente, die als konservatives oder revolutionäres Potential die inhaltlichen Orientierungsmöglichkeiten von Politik und Geschichte ausmachen.

Die Möglichkeiten, den Zeitgeist der Gegenwart zu erkennen, sind extrem begrenzt. Denn der Zeitgeist ist in der Gegenwart kein möglicher Gegenstand der Hermeneutik, sondern nur Gegenstand von Partei und Interesse, damit Domäne der Politik. Dem politischen Raum der Gegenwart in der geschichtlichen Dimension des Zeitgeistes entspricht der transzendente Gegenwartsbezug der Zeiterfahrung – die Inkompatibilität beider bot Anlaß zur Skepsis. Während die hermeneutischen Erkenntnismöglichkeiten für den Zeitgeist in der Vergangenheit und seine Orientierungsmöglichkeiten in der Zukunft liegen – der politische Raum der Gegenwart also zugunsten längerfristiger Orientierung übersprungen wird – verbindet die Zeiterfahrung ihren transzendentalen Gegenwartsbezug bevorzugt mit der Zukunftsdimension. Fürs Zeitbewußtsein und für die individuelle Zeiterfahrung ist die Zukunft wichtiger als die Vergangenheit. Man kann – wie das seit der Psychoanalyse Gemeinplatz ist – ohne Vergangenheit nur mit Problemen leben. Ohne Zukunft kann man freilich nur noch viel schlechter leben als ohne Vergangenheit. Denn ein neues Leben kann man beginnen, von seiner bisherigen Biographie kann man sich mit Anstrengung trennen – aber von der eigenen Zukunft kann man sich nur um den Preis der eigenen Existenz verabschieden.

So bleibt, als gemeinsamer Bereich, in dem der Zeitgeist mit inhaltlichen Elementen, mit möglichen Leitbegriffen, das Zeitbewußtsein dagegen formal kompetent sind, die Zukunft. Es möchte sein, daß man in dem gemeinsamen Bereich Zukunft die Kompetenzen von Zeitbewußtsein und Zeitgeist zusammenbringen könnte. Mit Glück könnte der Sprung von vergangenen Möglichkeiten, der Sprung von Gedanken des geschichtlichen Zeitgeistes über den politischen Bereich der Gegenwart hinweg sowohl die eigenen, persönlichen Zukunftserwartungen erfüllen als auch historisch-politisch orientieren. Es klänge nach Utopie, wenn die politische Zukunftsprojektion auch die personale wäre. Aber das ist, wie etwa die Geschichte der Reformation und der nachfolgenden Kriege, oder auch die Idee des römischen Imperiums noch bis zum Geist der Kolonialreiche zeigt, nicht ganz risikolos.

Faßt man Zukunft als gemeinsamen Bereich von Zeitbewußtsein und Zeitgeist, so werden hier, das kann man zunächst konstatieren, zwei verschiedene Attributionen des Zeitbegriffs, die geschichtlich-politische und die persönliche Zukunft kurzgeschlossen. Und da bestünde die Möglichkeit, daß in der langfristigen Neukombination, der Umsetzung historischer Leitbegriffe und Gedanken, Bilder und Geschichten – eben der Potenz des Zeitgeistes – in Zukunftsperspektiven eine Verbindung von individuellem Zeitbewußtsein und historisch politischer Orientierung sich ereignete. Vergangene Möglichkeiten also, die zugleich zukünftig würden, ein Prozeß, der sich, wie gesagt, nach Utopie anhört. Aber die Beispiele sprechen gegen die Utopie: Der Prozeß der nationalen Einigungen bei der frühen Neuzeit wurde im 20. Jahrhundert so etwas wie eine vergangene Zukunft und damit Orientierung – eine gewiß fragwürdige Orientierung – oder die alten universalgeschichtlichen Vorstellungen einer Revolutionsepoche (der Geist der

französischen, englischen, der 48er und der russischen Revolution) fungierte als individuelle und politische Orientierung zugleich: So etwas heißt dann im politischen Raum der Gegenwart Identifizierung mit einem Ziel. Auch dieser Begriff von Identifikation ist reichlich fragwürdig.

Die Gemeinsamkeit der Zukunft von Individuum und Politik ist vordergründig. Die Elemente des Zeitgeistes, mögliche Inhalte meiner Zukunft, bleiben zwar konkret, aber sie werden erst im Raume der Gegenwart so wirklich, daß sie auch authentische Zeiterfahrung werden können, und meine Zukunft bleibt auch dann formal, wenn ich mich mit bestimmten Elementen des Zeitgeistes politisch verbinde und verbünde. Die Diskrepanz zwischen Zeitgeist und Zeiterfahrung bleibt und damit auch der Grund zur Skepsis.

Nur unter einer Bedingung wäre es möglich, die inhaltlichen Bestimmungen des Zeitgeistes mit der Authentizität meiner eigenen Zukunft zu verbinden, dann nämlich, wenn der geschlossene Rahmen einer zielgerichteten Universalgeschichte in Takt wäre. Das wäre möglich, wenn Geschichte wieder als jüdisch-christliche Heilsgeschichte interpretiert würde, oder wenn Geschichte als Weg zur Humanität der gesellschaftlichen, ökonomischen, ethischen und politischen Verhältnisse gesehen würde, oder wenn Geschichte in den ökologischen Rahmen einer Naturgeschichte mit festen Grenzen an Ressourcen, Räumen und Gesetzen installiert würde. In allen Universalgeschichten ist die Zukunft nämlich bereits versorgt. Und so haben alle drei Varianten, die jüdisch-christliche, die humanistische und die ökologische Universalgeschichte in der Identifizierung von formaler Zukunftserwartung mit konkreten Zukunftsinhalten eines gemeinsam: Zukunft ist hier persönliche Zeiterfahrung und zugleich geschichtlich, sie ist authentisch und konkret. Diese versorgte Zukunft verträgt keine hermeneutischen Unsicherheiten der Geschichtserkenntnis ohne Universalgeschichte, sie braucht den Zeitgeist nicht mehr, sie kennt ja Gesetzmäßigkeiten und Rahmenbedingungen der Geschichte.

Diese sichere Verbindung von Authentizität und Konkretion der Zukunftserwartung erzeugt Propheten – denn die Erfahrung der Gegenwart aus ihrer Zukunftsdimension her ist nicht mehr bezweifelt. Politik wird, da der Zukunftsmaßstab berechenbar ist, auch in ihrem historischen Kern, in ihrem gegenwärtigen Geist erkennbar. Die theologische, die humanistische und die ökologische Eschatologie erzeugt Propheten, erzeugt damit auch den Anspruch, den Raum der Gegenwart nicht als politischen Interessenraum zu sehen, sondern aus der Gesamtgeschichte heraus zureichend charakterisieren zu können. Nun ist die Zukunft als der Bereich des Möglichen eo ipso dadurch definiert, daß das Mögliche nicht wirklich ist. Das begründet auf der anderen Seite den Erfahrungsvorsprung der Politiker vor den eschatologischen Universalgeschichtlern. Solange das Ende noch nicht da ist, ist es eben nur möglich und noch nicht wirklich konkret, es bleibt nur Orientierung.

Und so steht die Überzeugung der Propheten gegen die Erfahrung der Politiker, und der interessierte Beobachter des universalgeschichtlich nicht festgelegten, schlüpfrigen, vergänglichen, windigen Zeitgeistes möchte darauf hoffen, daß uns diese Konstellation erhalten bleibt: daß Politiker nicht Propheten und Propheten nicht Politiker werden. Aber auch da ist wohl Skepsis am Platze.