

---

Hans Ulrich Gumbrecht

---

Unsere breite Gegenwart

---

edition suhrkamp

---

SV

edition suhrkamp 2627

Diese Zeitdiagnose ist das Ergebnis anhaltender Reflexion und neugieriger Beobachtung. Hans Ulrich Gumbrecht skizziert in seinem neuen Buch »unsere breite Gegenwart« als eine Gegenwart der Simultaneitäten, die sich eingeschlossen befindet zwischen einer nicht mehr planbaren, bedrohenden Zukunft und einer uns überflutenden Vergangenheit. In seiner Analyse changiert der Autor zwischen sprachphilosophischen Ausführungen und Alltagsbeobachtungen. Seine Betrachtungen über Disneyland, eine Kleinstadt in Louisiana oder das Zentrum von Wien zur Zeit der Fußball-EM sind Skizzen des *hic et nunc*, doch dienen sie zugleich stets der Ausarbeitung einer generellen Beschreibung des Chronotopen, in dem wir leben: Sie berichten über uns und über unsere breite Gegenwart.

Hans Ulrich Gumbrecht  
*Unsere breite Gegenwart*

Aus dem Englischen von Frank Born

Suhrkamp

2. Auflage 2015

Erste Auflage 2010

edition suhrkamp 2627

© Suhrkamp Verlag Berlin 2010

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

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

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

Printed in Germany

Umschlag gestaltet nach einem Konzept  
von Willy Fleckhaus: Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-12627-1

## Inhalt

Auf der Spur zur These	9
1. Präsenz in der Sprache	20
2. Negative Anthropologie der Globalisierung	33
3. Stagnation	60
4. Versunken in fokussierte Intensität. Über Zuschauer- sport (und Strategien der Wiederverzauberung)	78
5. Gelassene Bewunderung. Über unsere neue Beziehung zu den Klassikern (und ihrem Leben)	94
6. Unbegrenzte Verfügbarkeit. Über Hyper- kommunikation (und Alter)	114
In der breiten Gegenwart	132
Anmerkungen	144



*für Diego, der am 29. Juli 2010 in der Gegenwart ankam*



## *Auf der Spur zur These*

Ein zurecht berühmter und erst vor kurzem emeritierter Kollege, dessen Bücher, Argumente und intellektuelle Eleganz ich seit meinen akademischen Anfängen sehr bewundere, sagt oft mit scheinbarer Bescheidenheit von sich, er habe im ganzen Leben nur eine gute Idee gehabt – und kehrt dann, nach einer kleinen Kunstpause, die Wirkung des Satzes um, indem er hinzufügt, so schlimm sei das nicht, weil die meisten anderen ja nicht mal eine gehabt hätten. In dieser einen Hinsicht möchte ich gern Hayden White nachfolgen (so heißt der besagte Kollege). Meine eine Idee aus gut vierzig Jahren Denk- und Schreibearbeit, die möglicherweise etwas verändert hat, artikuliert sich in dem störrischen Hinweis, daß – trotz unserer alltäglichen wie geisteswissenschaftlichen Konzentration auf Interpretation und Sinn – die Dinge der Welt, so wie wir auf sie stoßen, auch eine – in unserer Kultur fast immer übersehene – Dimension der Präsenz haben.

Ich meinte und meine mit Präsenz, daß die Dinge – ganz unvermeidlich – unseren Körpern ferner oder näher sind, von ihnen berührt werden können oder nicht, und daß sie Substanz haben. Darum ging es in einem Buch, dessen deutsche Übersetzung den Titel *Diesseits der Hermeneutik. Über die Produktion von Präsenz* trägt (die amerikanische Ausgabe hieß *Production of Presence. What Meaning Cannot Convey*) – »diesseits« wegen des Eindrucks, daß der Präsenz-Dimension gegenüber der Praxis der Interpretation oder Sinnzuschreibung eine alltägliche Priorität zukommen könnte –, nicht, weil sie wichtiger, aber vielleicht doch ele-

mentarer ist als Bewußtseinsleistungen. Zugleich verriet jener Titel auch etwas von der zahmen Ödipal-Revolt eines damals schon über Fünfzigjährigen. Die Interpretation und die Hermeneutik in ein begrenztes akademisches Territorium neben der Dimension der Präsenz zu verweisen, das war meine kleine und vielleicht sogar kleinkarierte Rache an einer überwältigenden Tradition intellektueller »Tiefe«, der ich mich aus Herkunft und (Ab-)Neigung nie ganz gewachsen gefühlt hatte, und die mir in der Verkörperung von einigen Helden des Tief-Sinns unter meinen akademischen Vätern begegnete.

Fast »natürlich«, wobei das nie ganz möglich ist in der intellektuellen Welt, jedenfalls ohne große programmatische Planung entfaltete sich die Präsenz-Intuition dann in drei Richtungen. In meinem Buch über das Jahr 1926, welches schon vor *Diesseits der Hermeneutik* erschienen war, ging ich der Frage nach, was für unser Verhältnis zur Vergangenheit aus der Aufmerksamkeit auf die Präsenz-Dimension folgen könnte; in einem Essay über die Schönheit des Sports ging es mir um die nämliche Frage im Blick auf ästhetische Erfahrung; und *Die Macht der Philologie* nannte ich einen Essay, der zeigen sollte, daß diese Dimension auch in der Konfrontation mit Texten unvermeidlich ins Spiel kommt.

Danach, so die feste Überzeugung bis vor einigen Jahren (und ganz habe ich die sehr ehrgeizige Hoffnung nicht aufgegeben), danach wollte ich sehen, ob ich Glück genug hätte, doch noch eine andere – eine zweite – Idee aufzufangen (denn so stelle ich mir, angeregt von Jorge Luis Borges, die intellektuell entscheidenden Momente vor: Man »erfindet« oder »produziert« gute Ideen nicht, man stößt auf sie und greift nach ihnen, um ihnen eine Form zu geben – »to intercept« ist das englische Verb, das mir im Deutschen

fehlt). Die zweite Idee habe ich leider bisher nicht auf- oder abgefangen, denn all die Projekte, die ich in den letzten Jahren verfolgte, sind deutlich Verlängerungen der Präsenz-Intuition. Ich habe versucht, jenes Verhältnis zu unserer Umwelt, das wir Stimmung nennen, als Präsenz-Phänomen zu beschreiben, als leichteste Berührung der uns umgebenden materiellen Welt auf der Oberfläche unserer Körper. Derzeit schreibe ich an einem Buch über das Jahrzehnt nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs, weil ich glaube, daß jene Zeit von einer Latenz beherrscht war, das heißt, von einer Präsenz im Stil der Präsenz eines blinden Passagiers, die ihre Wirkungen und Ausstrahlungen haben mag, ohne daß sich ihr Ausgangsobjekt identifizieren und greifen läßt.

Nach dem Erscheinen der Präsenz-Bücher habe ich dann mehrfach – wirklich zu meinem Erstaunen und von ernstzunehmenden Freunden – gehört, daß es nun darum gehen müsse, systematisch über die existentiellen und vielleicht sogar ethischen Konsequenzen des Präsenz-Gedankens nachzudenken und zu schreiben. Diese Aufgabe, so vermute ich, hätte mich überfordert – oder wollte mein Halb-Bewußtes unter jener »Bescheidenheit« nur eine viszerale Abneigung gegen Ethiken und alle anderen Arten von Vorschreibe- und Selbsthilfe-Literatur verbergen? Meine Enthaltbarkeit war ja keinesfalls konsistent. Denn ich habe mich, dieses Buch (neben anderen Texten) belegt es, immer wieder und wohl eigentlich gern überreden lassen, gesellschaftliche und kulturelle Phänomene unserer Gegenwart – in Ansätzen wenigstens – aus der Präsenz-Perspektive zu analysieren. Solche Anlässe und Aufforderungen hat es für jedes einzelne Kapitel in diesem Buch gegeben, und über flagrante Kompetenzmängel oder andere Bedenken habe ich mir immer wieder mit demselben Argument hinweg-

geholfen. Es ist das Argument vom »riskanten Denken« als Verpflichtung und Privileg der Geisteswissenschaftler. Ich will sagen, daß wir Geisteswissenschaftler, statt uns »Sachrationalitäten« und »Systemzwängen« zu unterwerfen, stets gerade dies denken und uns vorstellen sollten, was im Alltag und innerhalb seiner Systeme unannehmbare Risiken der Funktionsstörung mit sich bringen könnte. Gewiß ist es – um ein sehr elementares Beispiel zu nennen – nicht einfach möglich, aus den Rhythmen und Strukturen unserer globalisierten Gegenwart und ihrer Kommunikationsformen auszusteigen, doch um so mehr liegt daran, genau an dieser Möglichkeit als Alternative des mittlerweile »Normalen« zumindest festzuhalten.

Die sechs Kapitel dieses Buches haben ihre ersten, oberflächlichen, aber deshalb nicht schon folgenlosen Konvergenzpunkte im Bezug auf die Gegenwart, in der Präsenz-Perspektive, in einer jeweils von außen kommenden Aufforderung zum Schreiben und im vorausgesetzten Wert des »riskanten Denkens« als Begründung und Entschuldigung dafür, daß ich all die verschiedenen Aufforderungen zum Schreiben jeweils annahm. Aber dann entdeckten geneigte Leser – und durch sie ich selbst –, daß es eine andere Ebene von Konvergenz gab, auf der sich die Analysen und Argumente der Kapitel verzahnten und zusammenfügten zu einer komplexen und in ihrer Form konturierter Diagnose der Gegenwart. Diese Diagnose entstand nicht aus einer Sequenz verschiedener Argumente und Beobachtungen, für welche die Kapitel stünden, sondern aus ihrer konzentrischen Ausrichtung auf dieselbe Struktur von Symptomen. Hauptvoraussetzung für diese a posteriori zutage getretene Komplementarität und Kohärenz muß die Tatsache gewesen sein, daß ich bei allen Kapiteln

an zwei – in ihrer Herkunft und Tonalität sehr verschiedenen – Denk-Strängen mit dem Weiter-Denken angesetzt habe. Erstens an der von Michel Foucault ebenso wie von Niklas Luhmann inspirierten These, daß entscheidend für den epistemologischen Rahmen der westlichen Kultur seit dem frühen 19. Jahrhundert das Ereignis der Emergenz der Beobachtung zweiter Ordnung gewesen sei. Seit der von Reinhart Koselleck »Sattelzeit« getauften Epoche zwischen 1780 und 1830 war selbstreflexives Denken zum Habitus der Intellektuellen und mithin synonym mit ihrem Denken geworden.

Wenn es mir also einerseits darum ging, Beschreibungen und Analysen unserer Gegenwart in Zusammenhang zu bringen mit den Folgen der Emergenz des Beobachters zweiter Ordnung als einer institutionellen Form um 1800, so habe ich auf der anderen Seite immer wieder der Versuchung nachgegeben, dieser Epistemologiegeschichte die Resonanz eines Tones zu geben, der aus der Tradition der Kulturkritik kommt. Es ist der vielleicht im frühen Materialismus des 17. Jahrhunderts zum erstenmal laut gewordene Ton des existentiellen (und eigentlich nie »politischen«) Protests gegen eine Kultur, die sich zunehmend und immer einseitiger fundieren wollte in der Struktur und in den Funktionen eines als transzendental gesetzten menschlichen Bewußtseins; es ist der Ton einer besonderen Melancholie, die den Verlust von Dinglichkeit und Körperlichkeit als Schicht des menschlichen Lebens begleitet hat. Der Prozeß hat nun heute, da sich der Alltag der meisten Zeitgenossen in einer Fusion von Bewußtsein und Software vollzieht, eine kaum mehr zu steigernde Ebene erreicht. Ich betone die Stimmlage der Kulturkritik, weil mein Denken sich hier trifft mit anderen Versuchen der Beschreibung unserer Gegenwart –

und sich zugleich von ihnen unterscheidet. Unter Namen wie »Bio-Politics«, »Body-Politics« oder »Eco-Criticism« sind der menschliche Körper und die Dinge der Welt zum Gegenstand einer neuen Aufmerksamkeit geworden. Doch es geht dieser Aufmerksamkeit darüber hinaus fast immer um eine Kritik der jeweils gegenwärtigen Situation und um Vorschläge zu ihrer Veränderung –, und hier bleibe ich auf Distanz, vor allem aufgrund einer prinzipiellen Skepsis gegenüber der Möglichkeit, solche Situationen steuern oder auch nur in Ansätzen verändern zu können. Denn ich glaube, daß sie Teil und Ergebnis einer Fortsetzung der biologischen Evolution des Menschen mit kulturellen Mitteln sind – und mithin trotz allen gegenteiligen Anscheins ganz außerhalb unserer Verfügungsmöglichkeiten liegen.

Aus der Konvergenz zwischen der von der Emergenz des Beobachters zweiter Ordnung ausgehenden Epistemologiegeschichte mit der melancholischen Variante der Kulturkritik hat sich ein Denk-Rahmen für die Analyse unserer Gegenwart ergeben, den alle Kapitel dieses Buchs zum Teil voraussetzen und zum Teil entwickeln. Zentral für diesen Denk-Rahmen ist die These, daß die im frühen 19. Jahrhundert entstandene Zeit-Konfiguration des »historischen Denkens« seit einem knappen halben Jahrhundert (und mit immer deutlicheren Auswirkungen) abgelöst worden ist von einer anderen Zeitkonfiguration, für die wir noch keinen Namen haben. Schon der Name, den unsere Kultur dem Chronotop des »historischen Denkens« gegeben hat, zeigt an, daß er bald mit einer Breite und Konsistenz institutionalisiert gewesen war, die zum Eindruck führte, er sei »Zeit« schlechthin. Die Historisierung des »historischen Denkens« gegen diese Tendenz war die Hauptleistung des Lebenswerks von Reinhart Koselleck. Auf seine

Arbeiten beziehe ich mich, wenn ich nun zunächst – als Kontrasthintergrund für den anderen »Chronotop«, jenen unserer Zeit – das »historische Denken« unter sechs Perspektiven beschreibe (und dabei zwar das Prädikat »Chronotop« von Michael Bachtin übernehme, mich aber nicht der von ihm vorgegebenen Semantik verpflichtet fühle).

Erstens: Im »historischen Denken« imaginiert sich der Mensch als auf einem linearen Weg durch die Zeithorizonte befindlich (es sind daher nicht die Zeithorizonte selbst, die sich – wie in anderen Chronotopen – bewegen). Zweitens setzt »historisches Denken« voraus, daß alle Phänomene vom Wandel in der Zeit betroffen sind – Zeit erscheint als ein absolutes Agens der Veränderung. Sich durch die Zeithorizonte bewegend, glaubt der Mensch, drittens, beständig Vergangenheit hinter sich zu lassen, und mit dem Abstand von der jeweiligen Gegenwart verfällt der Orientierungswert aller in der Vergangenheit gemachten Erfahrungen. Viertens erscheint die Zukunft als ein offener Horizont von Möglichkeiten, auf den zu sich der Mensch bewegt. Zwischen dieser Zukunft und jener Vergangenheit verengt sich, fünftens, im historischen Denken die Gegenwart zu einem »nicht mehr wahrnehmbar kurzen Moment des Übergangs«, wie es Charles Baudelaire formuliert hat. Ich glaube nun, daß sechstens die kurze Gegenwart der »historischen Zeit« zum epistemologischen Habitat des cartesianischen Subjekts wurde. Sie war jener Ort, wo das Subjekt – Erfahrungen aus der Vergangenheit an Gegenwart und Zukunft anpassend – aus den von der Zukunft gebotenen Möglichkeiten auswählte. Diese erfahrungstragende Auswahl aus den Möglichkeiten der Zukunft war Voraussetzung und Rahmen dessen, was wir »Handeln« nennen.

Bis heute reproduzieren wir diese Topik der »historischen Zeit« in Alltagskonversationen ebenso wie in intellektuellen und akademischen Diskursen, obwohl sie gewiß nicht mehr die Prämisse unseres Erfahrungserwerbs und unseres Verhaltens ist. Wir leben nicht mehr in der historischen Zeit. Das ist wohl, erstens, am deutlichsten im Hinblick auf die Zukunft. Sie ist für uns kein offener Horizont von Möglichkeiten mehr, sondern eine Dimension, die sich zunehmend allen Prognosen verschließt und die zugleich als Bedrohung auf uns zuzukommen scheint. Die Erwärmung des Planeten wird jedenfalls mit all den längst erfaßten Konsequenzen voranschreiten, eine Frage ist allenfalls, ob sich die Menschheit durch radikal veränderte Lebensweisen noch einige zusätzliche Jahre vor der Ankunft der katastrophalsten Konsequenzen dieser Situation erarbeiten kann. Zweitens, und trotz all der automatisierten Diskurse über einen angeblichen Verlust der Vergangenheit, liegt ein anderes Problem im neuen Chronotop darin, daß es nicht mehr gelingt, irgendeine Vergangenheit hinter uns zu lassen. Statt ihre Verbindung mit der Gegenwart als Orientierungswert zu verlieren, überschwemmen Vergangenheiten unsere Gegenwart, wobei die Perfektion elektronischer Gedächtnisleistungen eine zentrale Rolle spielt. Zwischen dieser uns überflutenden Vergangenheit und jener bedrohenden Zukunft ist, drittens, die Gegenwart zu einer sich verbreiternden Dimension der Simultaneitäten geworden. Alle jüngeren Vergangenheiten sind Teil dieser sich verbreiternden Gegenwart, es fällt uns schwer, irgendeinen Stil oder irgendeine Musik der vergangenen Jahrzehnte aus der Gegenwart auszuschließen; die breite Gegenwart hat immer schon zu viele Möglichkeiten in ihren simultanen Welten und deshalb – wenn überhaupt – nur eine wenig konturier-

te Identität. Zugleich macht der Horizont einer verschlossenen Zukunft (wenigstens im strikten Sinn) die Realisierung von Handlungen unmöglich, da sie ohne Projektion eines Handlungsziels in die Zukunft nicht auskommen können. Die breite Gegenwart bietet Spiel für Ansätze von Bewegungen in die Zukunft und die Vergangenheit, doch sie scheinen alle zurückgebogen zu werden in die Gegenwart, wo sie den Eindruck einer intransitiven »Mobilmachung« (die Metapher stammt von Lyotard) erzeugen. Solche intransitive Bewegtheit entlarvt sich oft als Stagnation, als Ende von Richtungskontinuität. Wenn schließlich, viertens, die enge Gegenwart der »historischen Zeit« das epistemologische Habitat des cartesianischen Subjekts war, dann muß sich in der breiten Gegenwart eine andere Figur der Selbstreferenz ausbilden. Könnte dieser Schluß erklären, warum wir seit einigen Jahrzehnten einen – sich bis auf weiteres immer nur intensivierenden – intellektuellen Druck verspüren, Aspekte seiner Physis wieder zum Bestandteil unseres Bilds und Begriffs vom Menschen zu machen?

Diese epistemologische Disposition für eine stärker Körper- und mithin Raum-orientierte Figur der Selbstreferenz konvergiert innerhalb unserer Gegenwart mit einer Sehnsucht, wie sie sich in Reaktion auf eine tendenziell ausschließlich Bewußtseins-konstituierte Welt aufgeladen hat. Es ist die Sehnsucht und die Melancholie, die in der Tradition der Kulturkritik ihren Ton und Ausdruck gefunden hat. Innerhalb der neuen breiten Gegenwart streben also schon immer zwei Dynamiken auseinander und treten zugleich in Spannung. Auf der einen Seite die Insistenz auf Konkretheit, Körperlichkeit und Präsenz des menschlichen Lebens, in denen der Nachhall von Kulturkritik und Wirkungen des neuen Chronotops zusammenkommen. Diese Insistenz wi-

dersetzt sich der radikalen Spiritualisierung als Reduktion von Raum, Körper und sinnlichem Kontakt mit den Dingen der Welt, wie sie als »Entzauberung« zum »Prozeß der Moderne« gehört. Zwischen den beiden machtvollen Vektoren hat unsere neue Gegenwart begonnen, ihre besondere Gestalt und ihre besonderen Faszinationen zu entfalten.

Oft habe ich die Kritik oder den Einwand gehört, allzu deutlich und nostalgisch für Präsenz und Sinnlichkeit zu optieren, gegen Bewußtseinskultur, Abstraktion und vor allem gegen elektronische Technologie. Diese Beobachtung trifft gewiß zu, und ich möchte mich auch gar nicht gegen sie verteidigen. Das scheint vor allem deshalb nicht nötig zu sein, weil ich ja keinesfalls einen normativen Anspruch für meine Option erhebe. Sehr wohl aber möchte ich das Recht des – fortschreitenden – Alters in Anspruch nehmen, gegenüber den jeweils jüngsten Entwicklungen auf Distanz, ja sogar auf polemischer Distanz bleiben zu dürfen. Ich bin mir sicher, daß die elektronische Welt, ihr Rhythmus und ihre Formen der Kommunikation mir deshalb so zuwider oder so schwer annehmbar sind, weil der Beginn ihrer Expansion mein Leben in einem Moment traf, als ich – mit ungefähr vierzig Jahren – bestimmte Konfigurationen in meinem Alltag und in meiner Arbeit gefunden hatte, in denen ich mich wohlfühlte und in denen ich mich für produktiv ansah. Viele von ihnen – etwa das Schreiben längerer Sequenzen von Notizen auf weißen Karteikarten mit weicher Oberfläche oder das Diktieren von Korrespondenz auf ein kleines Tonbandgerät – wirken heute wie bedrohte Inseln in einer elektronischen Flut, die nie mehr abziehen wird. Haben wir Älteren nicht ein Recht, solange als möglich auf diesen Inseln zu verweilen? Warum sollten wir uns

denn ungenau an die Forderungen der Elektronik als dominanter Komponente der neuen Gegenwart anpassen? Wir leben in dieser breiten Gegenwart der Simultaneitäten – und sind dort wohl eine jener Vergangenheiten, die von der breiten Gegenwart gar nicht mehr abgestoßen zu werden brauchen.