

Jenseits des Wissens – Geschichtswissenschaft zwischen Erinnerung und Erleben

Katja Patzel-Mattern

Die Auflösung des Wissens

In ihrem Wissensdurst hat die Moderne überkommene Gewissheiten aufgelöst und so eine neue Welt erstehen lassen, in der der menschliche Geist zum uneingeschränkten Souverän des philosophischen Denkens werden konnte. Der Wunsch nach Verstehen richtete sich auf äußere wie innere Phänomene und stellte in seinem zeitlichen und inhaltlichen Fortschreiten schließlich sogar das Wissen selbst in Frage. Dort, wo sich aufgrund dessen die Objektivität der Wertung, des Wahr oder Unwahr, Richtig oder Falsch auflöste, wurde der Mensch auf sich selbst verwiesen, auf seine subjektiven Empfindungen, die Bilder im Kopf, die Welt der Konnotationen. Diese Dekonstruktion der überkommenen Werteordnung hat längst die Universitäten und Studierstuben verlassen und Einzug in die Alltagswelt der Menschen gehalten. Sie ist zu einer zentralen Erfahrung des menschlichen Daseins geworden. Jenseits aller formalen Beschränkungen und Restriktionen, denen das Leben in einer aufgabenteiligen, hochspezialisierten Welt unterworfen ist, obliegt es dem Einzelnen, die unterschiedlichen Rollen, die ihm in den verschiedenen gesellschaftlichen Zusammenhängen zugeordnet sind, zu einem konsistenten, sinnhaften Lebenslauf zu verbinden.¹ Seine Struktur ist nicht länger durch ein festes Regelgefüge vorgegeben; Wandel wird zum vorherrschenden Prinzip.² In der sich so herausbildenden Einzigartigkeit des Lebenslaufes wird die eigene Vergangenheit zum letzten Bezugspunkt individueller Sinnstiftungen. Durch ihre Ausdeutung kann das eigene Gewordensein im Hinblick auf die Gegenwart erklärt, Ziele und Handlungsoptionen für eine entworfene Zukunft definiert werden. Das menschliche Leben wird vom geschichtlichen Wandel erfasst, das Individuum zum Gegenstand der historischen Frage.

¹ So beispielsweise Ulrich Beck: „Eigenes Leben“. Skizze zu einer biographischen Gesellschaftsanalyse, in: ders./Wilhelm Vossenkuhl/Ulf Erdmann Ziegler: „Eigenes Leben“. Ausflüge in die unbekannte Gesellschaft, in der wir leben, München 1995, S. 9-15, hier S. 9.

² „*Mein Leben?!: ist kein Kontinuum!* (nicht bloß durch Tag und Nacht in weiße und schwarze Stücke zerbrochen! Denn auch am Tage ist bei mir der ein Anderer, der zur Bahn geht; im Amt sitzt; büchert; durch Haine stetzt; schreibt; Tausenddenker; auseinanderfallender Fächer, der rennt; raucht; kotet; radiohört, „Herr Landrat“ sagt: That’s me!); ein Tablett voll glitzernder snapshots. *Kein Kontinuum, kein Kontinuum!:* so rennt mein Leben, so die Erinnerungen (wie ein Zuckender ein Nachtgewitter sieht): [...] *Aber als majestätisch fließendes Band kann ich mein Leben nicht fühlen, nicht ich!*“ Arno Schmidt: Aus dem Leben eines Fauns, in: ders.: Das erzählerische Werk, Bd. 3: Nobaddys Kinder, Zürich 1985 (Erstausgabe 1953), S. 7-98, hier S. 9f. (Hervorhebungen aus dem Original übernommen). Vgl. hierzu auch die Ausführungen von Cavalli, der darlegt, dass in vormodernen Zeiten das soziale Umfeld des Menschen stabil erschien – Personen und Gegenstände überdauerten ein Menschenleben –, während mit der fortschreitenden Modernisierung nicht länger die Umwelt, sondern das eigene Leben zum Stabilitätsfaktor wurde. Alessandro Cavalli: Soziale Gedächtnisbildung in der Moderne, in: Aleida Assmann/Dietrich Harth (Hrsg.): Kultur als Lebenswelt und Monument, Frankfurt/M. 1991, S. 200-210.

Im Zusammenhang mit dieser Verschiebung von den verbindlichen, überindividuellen Gewissheiten hin zu den subjektiven Konnotaten steht auch die Hinwendung zu Phänomenen wie Erinnerung und Gedächtnis, die als Schlüsselbegriffe die aktuelle kulturwissenschaftliche Diskussion maßgeblich prägen. Grundlagen dieser Auseinandersetzung über die kulturelle Verfassung von Gesellschaften und ihren Umgang mit der Vergangenheit sind lebensweltliche Veränderungen, die die Wahrnehmung der menschlichen Realität seit den achtziger Jahren erheblich beeinflussen.

Angesichts der Möglichkeiten technischer Reproduzierbarkeit menschlichen Lebens und seiner virtuellen Variabilität, der Inflation des verfügbaren Wissens sowie der Epochenchwelle der Zeiteugenschaft von Krieg und nationalsozialistischer Gewaltherrschaft steht auch die Objektivität wissenschaftlicher Erkenntnis, der Daten und Fakten zur Disposition. An ihre Stelle rückt das Interesse an Sinndeutungsmustern: Dort, wo man das Gefühl hat, nicht mehr zu wissen, wie es war, ist oder sein soll, stellt sich die Frage, wie die Menschen in anderen Zeiten und Kulturen ihre disparate Gegenwart interpretiert, ihr Sinn verliehen und sie damit zu einem kongruenten Bild zusammengebunden haben. Während kollektive und kulturelle Gedächtniskonzeptionen diese Frage für ganze Gesellschaften oder zumindest größere gesellschaftliche Gruppen beantworten, stellen Ansätze, die sich mit der individuellen Erinnerung beschäftigen, den Einzelnen in den Mittelpunkt ihres Interesses. Sie sind keine Erfindung des wissenschaftlichen Diskurses im ausgehenden 20. Jahrhundert.³ Bereits in der Zeit um die vorletzte Jahrhundertwende etablierten sich eine Vielzahl wissenschaftlicher Ansätze, die das subjektive Erleben als Ausgangspunkt des Erkennens und des Umgangs mit der Vergangenheit definierten. Eingebunden in kollektive Denk- und Argumentationsstrukturen sind sie jedoch lange Zeit hinsichtlich ihres erinnerungs- und individualisierungstheoretischen Potenzials nicht wahrgenommen worden. Erst infolge der Diskussionen um den Charakter der Postmoderne und ihren Zweifeln an den Metaerzählungen wurden neue Formen der Rezeption und eine Vielzahl von Anbindungen an die aktuelle Diskussion möglich. In ihrer Zusammenschau erlauben ältere Ansätze eine andere Ordnung der Wissenschaftsgeschichte, die alternative Erkenntniskonzeptionen zum rationalen Wissenschaftsverständnis der Moderne sichtbar werden lässt.

Die Suche nach dem Erleben

In der Zeit der Jahrhundertwende vom 19. zum 20. Jahrhundert erfuhren die Hoffnungen, die sich mit der Moderne und dem allgemeinen Fortschritt verbanden, erste Brüche. Die Wirkungen der Enttraditionalisierung menschlicher Lebenswelten rückten ins Bewusstsein. Nachdem die unmittelbaren Bedrohungen der Mangelgesellschaft überwunden waren, erlangte nun die Sorge um die menschliche Persönlichkeit, ihre Verfassung und Bewahrung

³ „Im beginnenden Zeitalter einer subjektiven Kultur der ‚Reizsamkeit‘, wie sie der Historiker Karl Lamprecht empfindet, und eines unbegrenzten Wertepluralismus, wie ihn Georg Simmel analysiert, begründen Intellektuelle eine neue Form der Dauerreflexion, die sich auf die Ambivalenzen der industriekapitalistischen Massengesellschaft richtet.“ Gangolf Hübinger: Die Intellektuellen im wilhelminischen Deutschland. Zum Forschungsstand, in: ders./Wolfgang J. Mommsen (Hrsg.): Intellektuelle im Deutschen Kaiserreich, Frankfurt/M. 1993, S. 198-210, hier S. 200.

Aufmerksamkeit.⁴ Sie begründete sich in einer Skepsis gegenüber dem rationalen Menschenbild der Naturwissenschaften, das sich durch seinen quantifizierenden und enthistorisierenden Impetus auszeichnete sowie einer modernen, durch industrielle Erfordernisse geprägten Geisteshaltung, die den Menschen primär hinsichtlich seiner funktionalen Bezüge bewertete. Diesen Einstellungen gegenüber betonen subjektivistische Ansätze die kreative Macht der Erinnerung, die den Einzelnen in seiner Persönlichkeit konstituiert und zugleich mit seiner Umwelt vermittelt. Dabei bestimmen sie das Leben und Erleben des Menschen in seiner zeitlichen Dimension als Zentrum eines jeden Sinnstiftungsaktes.

Im Mittelpunkt dieser Auseinandersetzung über das erinnernde Ich und seine konstituierenden Faktoren steht die Lebensphilosophie als prägende Denkschule unterschiedlicher fachdisziplinärer Ansätze. Personell und argumentativ miteinander verzahnt können ihre Protagonisten in der wissenschaftshistorischen Analyse einem erinnerungstheoretischen Diskussionszusammenhang zugeordnet werden, ohne zu Lebzeiten selbst explizit eine solche Schule begründet zu haben. Ausgehend von den Hauptvertretern der Lebensphilosophie⁵ Henri Bergson, Wilhelm Dilthey und William James wird dieses argumentative Netzwerk eines frühen erinnerungstheoretischen Diskurses unter Einbeziehung der analytischen Überlegungen Sigmund Freuds, der historischen Ausführungen Georg Steinhausens und der soziologischen Reflexionen Georg Simmels im folgenden analytisch zu entwickeln sein. Dazu werden die Texte der genannten Autoren einer Relektüre hinsichtlich der Herleitung, Begründung und Verknüpfung von Begriffen wie Geschichte, Gedächtnis und Erinnerung unterzogen. Ziel ist es, die Begründungsmuster aufzudecken, mit denen die Zusammenhänge von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, von Individuum und Kollektiven erfasst werden. Durch die Dekonstruktion der Differenz von Geschichte und Erinnerung, deren Entgegensetzung von den modernen Wissenschaften etabliert wurde, soll einer alternativen Lesart des Erinnerungsbegriffs im wissenschaftlichen Diskurs nachgespürt und dieser für die kulturwissenschaftliche Debatte nutzbar gemacht werden. Aus der historischen Analyse und der theoretischen Reflexion werden jene Elemente gewonnen, die der Fundierung einer neuen geschichtstheoretischen Orientierung in diesem Sinne dienen können.

⁴ Simmel schätzt dies folgendermaßen ein: „Mag das 18. Jahrhundert zur Befreiung von allen historisch erwachsenen Bindungen in Staat und Religion, in Moral und Wirtschaft aufrufen, damit die ursprünglich gute Natur, die in allen Menschen die gleiche ist, sich ungehemmt entwickle; mag das 19. Jahrhundert neben der bloßen Freiheit die arbeitsteilige Besonderheit des Menschen und seiner Leistungen fordern, die den einzelnen unvergleichlich und möglichst unentbehrlich macht, ihn dadurch aber um so enger auf die Ergänzung durch alle anderen anweist; mag Nietzsche in dem rücksichtslosen Kampf der einzelnen oder der Sozialismus gerade in dem Niederhalten aller Konkurrenz die Bedingung für die volle Entwicklung der Individuen sehen – in alledem wirkt das gleiche Grundmotiv: der Widerstand des Subjekts, in einem gesellschaftlich-technischen Mechanismus nivelliert und verbraucht zu werden.“ Georg Simmel: *Die Großstädte und das Geistesleben*, in: ders.: *Das Individuum und die Freiheit. Essays*, Berlin 1984 (Ersterscheinung 1903), S. 192-204, hier S. 192.

⁵ Die Bestimmung der Hauptvertreter der Lebensphilosophie folgt den Überlegungen Fellmanns. Siehe Ferdinand Fellmann: *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Reinbek bei Hamburg 1993.

Henri Bergson: Das Gedächtnis als schöpferisches Werden

Der Franzose Henri Bergson (1859-1941),⁶ der von 1900 bis 1921 am Collège de France in Paris lehrte, ist einer der Hauptvertreter der Lebensphilosophie. Gegen das mechanistische Weltbild der Naturwissenschaften des 19. Jahrhunderts setzte er die Vorstellung einer Welt als schöpferisches Werden, in das der Mensch als erlebendes Ich einbezogen ist. Seine philosophische Kritik an der modernen Wissenschaftsgläubigkeit des Positivismus und des Naturalismus sowie sein politisches Engagement machten Bergson im Frankreich der Zweiten Republik zu einem der bekanntesten und einflussreichsten Intellektuellen.⁷ Offensichtlich traf der französische Philosoph mit seiner Suche nach der unmittelbaren Erfahrung das Bedürfnis seiner Zeit nach einer neuen Innerlichkeit angesichts der Wirkungen einer sich scheinbar rasend gebärenden Moderne.

Im Mittelpunkt aller Überlegungen Henri Bergsons steht die Ablehnung des physikalischen Zeitbegriffs, gegen den er die subjektive Erfahrung der menschlichen Zeit setzt. Dabei unterteilt er diese in zwei Bedeutungssphären: Der Begriff der Zeit meint allein eine befristete Periode, während mit Dauer die Bewahrung der Vergangenheit im Folgenden bezeichnet wird. Diesen Grundgedanken seiner Philosophie legt Bergson in vier zentralen Werken dar. Die Reihe dieser wichtigen Publikationen beginnt mit dem ‚Essai sur les Données Immédiates de la Conscience‘,⁸ der – 1889 veröffentlicht – zusammen mit einer in Latein verfassten Studie über den Ortsbegriff bei Aristoteles⁹ die Grundlage seiner Promotion darstellt. Hier führt Bergson bereits den für sein Denken zentralen Begriff der Dauer, verstanden als Bewusstsein des Ichs, ein. Dieser Bestimmung tritt in seinem zweiten wichtigen Werk

⁶ Zur Person und zum Werk Henri Bergsons vgl. bes. die Abhandlung von Gilles Deleuze: Bergson zur Einführung, Hamburg 1989, und hier vor allem das Kapitel 3: Das Gedächtnis als virtuelle Koexistenz, S. 69-94, in dem die Gedächtnis- und Erinnerungskonzeption Bergsons erläutert und in sein Denken eingeordnet wird. Vgl. außerdem Leszek Kolakowski: Henri Bergson. Ein Dichterphilosoph, München 1985; Konstantin Romanòs: Heimkehr. Henri Bergsons lebensphilosophische Ansätze zur Heilung von erstarrem Leben, Frankfurt/M. 1988; sowie Manfred Thiel: Bergson, Rickert, Heidelberg 1984. Aus der älteren Literatur vgl. Heinrich Rickert: Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit, Tübingen 1920; Vladimir Jankélévitch: Henri Bergson, Paris 1959; Günther Pflug: Henri Bergson. Quellen und Konsequenzen einer induktiven Metaphysik, Berlin 1959. Einen knappen Überblick über das Leben und Denken Bergsons bietet Heinz Maus: Henri Bergson, in: Handwörterbuch der Sozialwissenschaften. Zugleich Neuauflage des Handwörterbuchs der Staatswissenschaften, Bd. 1, Göttingen 1956.

⁷ Zeitgenossen erinnern sich an ihn als einen Star des wissenschaftlichen und kulturellen Lebens im Paris des frühen 20. Jahrhunderts. So beschreibt ihn Ernst Robert Curtius in einem Brief an Friedrich Gundolf vom 24.08.1909 als „dernier cri“ des vergangenen Winters. Friedrich Gundolf: Briefwechsel mit Herbert Steiner und Ernst Robert Curtius, 2. Aufl., Amsterdam 1963, hier S. 135. Kolakowski (1985), S. 7f. beschreibt Bergsons Vorlesungen am Collège de France als „wöchentliche gesellschaftliche Ereignisse, zu denen die Pariser ‚élite‘ in recht ansehnlicher Zahl erschien.“

⁸ 1911 wurde dieses Werk unter dem Titel ‚Zeit und Freiheit‘ erstmals ins Deutsche übersetzt; Henri Bergson: Zeit und Freiheit. Eine Abhandlung über die unmittelbaren Bewusstseinstatsachen, 2. Aufl., Meisenheim a. Glan 1949 (Erstausgabe: Essai sur les Données Immédiates de la Conscience, 1889/dt. 1911).

⁹ Die Monographie trägt den Titel ‚Quid Aristoteles de loco senserit‘ und ist in französischer Übersetzung in dem Band von Henri Bergson: L’Idée de Lieu chez Aristote, in: Mélanges. Textes publiés et annotés par André Robinet: L’Idée de Lieu chez Aristote; Durée et Simultanéité 1972, S. 1-56, veröffentlicht.

„Materie und Gedächtnis“¹⁰ die Definition von Dauer als Gedächtnis zur Seite, das sich in zwei unterschiedlichen Formen als ‚mémoire-habitude‘ und als ‚mémoire-souvenir‘ organisiert. Dabei kann die Wahrnehmung als Funktion dem wiederholenden Gedächtnis zugeordnet werden, während die Erinnerung dem vorstellenden Gedächtnis dient. Die 1896 erschienene Publikation sollte nicht nur eine wichtige Rolle für die Entwicklung des Bergsonschen Denkens spielen, sondern ebenso seine wissenschaftliche Karriere beflügeln und zur späteren Berufung an das Collège de France beitragen. In dieser Hinsicht wirkte auch die Schrift ‚Schöpferische Entwicklung‘ aus dem Jahr 1907,¹¹ die den internationalen Erfolg Bergsons wesentlich begründete und für die er 1928 den Literaturnobelpreis verliehen bekam. Dauer wird hier als Ursprung des Neuen und damit als Leben definiert. Diesen Bestimmungen des Begriffs der Dauer als Bewusstsein, Gedächtnis und Leben, die ihre Bezugsgröße wesentlich im Subjekt haben, wird in Bergsons letzter Monographie ‚Die beiden Quellen der Moral und der Religion‘¹² eine weitere Zuschreibung zur Seite gestellt. Dauer wird hier als das bestimmende Prinzip in der menschlichen Entwicklung überhaupt und damit als Geschichte gefasst.

Die Untersuchung der Vergangenheitskonzeption und des Geschichtsverständnisses Henri Bergsons weist den französischen Philosophen als Denker historischer Subjektivität aus. „Seine Schriften quellen über von suggestiven Beschreibungen der inneren Welt des Bewusstseins.“¹³ Ihm schreibt Bergson die Kraft zu, die Vielzahl der Erlebnisse zur Einheit des menschlichen Erlebens zusammenzubinden.¹⁴ Momente, die im Fluss der Zeit einander folgen, werden, bezogen auf das Ich, zu einer umfassenden Schauung zusammengezogen. Dadurch wandelt sich die Zeit von einer äußerlichen Maßeinheit einander nachfolgender und miteinander unverbundener Ereignisse zur erlebten Dauer des gelebten Lebens. Dennoch verschwindet mit der Aufhebung der Chronologie nicht zugleich das Empfinden für die qualitativen Veränderungen, das stetige Werden.

¹⁰ Das französische Original trägt den Titel ‚Matière et Mémoire‘ und wurde 1908 auf Anregung von Max Scheler erstmals ins Deutsche übersetzt. Vgl. hierzu den Brief von Eugen Diederichs an den Bergson-Forscher Isaac Benrubi vom 16.11.1906; Eugen Diederichs: Selbstzeugnisse und Briefe von Zeitgenossen, Düsseldorf, Köln 1967, hier S. 162. 1919 und 1991 erschienen weitere deutschsprachige Auflagen. Henri Bergson: Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist, Hamburg 1991 (Erstausgabe: Matière et Mémoire. Essai sur la Relation du Corps à l'Esprit, 1896/dt. 1908).

¹¹ Henri Bergson: Schöpferische Entwicklung, Zürich 1967 (Erstausgabe: L'Évolution Créatrice, 1907/dt. 1909). Im Jahr 1928 hatte die Schwedische Akademie zwei Nobelpreise für Literatur zu vergeben, da die Verleihung im vergangenen Jahr zurückgestellt worden war. So bekam Henri Bergson, der von der französischen Académie des Sciences Morales und sechzehn Mitgliedern der Französischen Akademie vorgeschlagen worden war, 1928 für sein Werk ‚L'Évolution Créatrice‘ den Preis des Jahres 1927 zuerkannt.

¹² Die Tatsache, dass ‚Les deux Sources de la Morale et de la Religion‘ erst 1932, also 13 Jahre nach Bergsons letzter Buchpublikation erschien, zeugt von den denkerischen Aufgaben, die die Wendung hin zu den Kollektivphänomenen für den Philosophen mit sich brachte. Henri Bergson: Die beiden Quellen der Moral und der Religion, Frankfurt/M. 1992 (Erstausgabe: Les deux Sources de la Morale et de la Religion, 1932/dt. 1933).

¹³ Fellmann (1993), S. 73.

¹⁴ „[...] das innere Ich, das da fühlt und sich leidenschaftlich erregt, das da abwägt und Entschlüsse fasst, ist eine Kraft, deren Zustände und Modifikationen sich aufs Innigste durchdringen [...].“ Bergson (1949), S. 105.

„Wenn ich das gleiche Theaterstück zum zweiten Male sehe, erkenne ich eines nach dem anderen jedes Wort, jede Szene wieder und ich erinnere mich, es schon gesehen zu haben; aber damals saß ich auf einem anderen Platz, ich hatte andere Nachbarn, ich war, als ich kam, mit anderen Gedanken beschäftigt; jedenfalls kann ich damals nicht das gewesen sein, was ich heute bin, denn ich habe ja indessen gelebt. Wenn also die beiden Bilder die gleichen sind, so bieten sie sich nicht im gleichen Rahmen dar, und das vage Gefühl von der Verschiedenheit des Rahmens umgibt, wie ein Saum, mein Bewusstsein von der Gleichheit der Bilder und gestattet mir, sie jeden Augenblick zu unterscheiden.“¹⁵

Vergangenes Erinnern und gegenwärtiges Erleben bewahren somit auch in der Introspektion ihre Unterscheidungsmerkmale. Sie erweisen sich als grundsätzlich wesensverschieden. Dennoch bleiben für das Ich diese beiden unterschiedlichen Zustandsformen nicht äußerlich. Sie durchdringen einander, werden zu einem neuen Ganzen, das sich erst durch die spezifische Ordnung seiner Bestandteile konstituiert. Bergson verdeutlicht den Charakter dieser entstehenden neuen Einheit anhand der Rekonstruktionsbemühungen eines Schachspielers:

„Der Spieler stellt sich innerlich die Geschichte der Partie von Anfang an noch einmal vor. Er rekonstruiert die einzelnen Ereignisse, die die gegenwärtige Situation herbeigeführt haben. So bekommt er eine Vorstellung vom Ganzen, die ihm gestattet, sich in jedem beliebigen Augenblick die Elemente vor Augen zu halten. Diese abstrakte Vorstellung ist übrigens eine Einheit. Sie bedeutet ein gegenseitiges Ineinander aller einzelnen Elemente. Das wird dadurch bewiesen, dass jede Partie dem Spieler mit einer ihr eigentümlichen Physiognomie erscheint, eine jede gibt ihm einen Eindruck *sui generis*. ‚Ich erfasse sie so, wie der Musiker einen Akkord als Ganzes erfasst‘, sagte eine der befragten Personen. Und eben diese Verschiedenheit der Physiognomie gestattet es, mehrere Partien gleichzeitig zu behalten, ohne sie zu verwechseln.“¹⁶

Im Gegensatz zu dem Schachspieler jedoch rekonstruiert der Mensch nicht nur zu einem bestimmaren Zeitpunkt ein zeitlich begrenztes vergangenes Geschehen, sondern konstruiert vielmehr permanent sein Leben unter Rückgriff auf die Vergangenheit,¹⁷ die durch das menschliche Bewusstsein an die Gegenwart gebunden wird.

„*Bewusstsein* bedeutet vor allem *Gedächtnis*. Es mag ein Gedächtnis sein, dem es an Weite fehlt; ein Gedächtnis, das nur einen kleinen Teil der Vergangenheit umfasst, das nur das soeben Geschehene behält; aber entweder ist das Gedächtnis da, oder aber das Bewusstsein ist nicht da. Ein Bewußtsein, das nichts von der Vergangenheit behielte, das dauernd sich selbst vergäße, würde in jedem Augenblick vergehen und wieder erstehen: wie anders könnte man das Unbewusste definieren? [...] Alles Bewusstsein ist also Gedächtnis – Aufbewahrung und Anhäufung der Vergangenheit in der Gegenwart.“¹⁸

¹⁵ Ders.: Die seelische Energie. Aufsätze und Vorträge, Jena 1928 (Erstausgabe: L'Énergie Spirituelle. Essais et Conférences, 1919), S. 127f.

¹⁶ Ebd., S. 146.

¹⁷ „Was ist nun dieses Ich? Ein Etwas, das [...] über den damit verbundenen Körper nach allen Seiten hinaus geht, in Zeit und Raum über ihn hinwegschweift. Zunächst im Raum [...]. Sodann in der Zeit: denn der Leib ist Materie, die Materie ist nur in der Gegenwart, und wenn die Vergangenheit auch Spuren daran zurücklässt – Spuren der Vergangenheit sind es doch nur für das Bewusstsein, das sie bemerkt und das Bemerkte im Lichte des Erinnerten interpretiert: das Bewusstsein seinerseits hat zur wesentlichen Funktion dieses Vergangene festzuhalten und, je weiter die Zeit sich abwickelt, mit sich selbst zusammenzuwickeln und daraus eine Zukunft vorzubereiten, die zu schaffen es selber mit beitragen wird.“ Ebd., S. 28. Vgl. hierzu auch Bergson (1949), S. 92.

¹⁸ Ders. (1928), S. 5 (Hervorhebungen aus dem Original übernommen).

Dementsprechend ist die Vergangenheit nicht abgeschlossenes Gestern, sondern stets gegenwärtige Dauer. Sie hinterlässt fortwährend materielle Spuren, „aber diese Spuren der Vergangenheit bestehen nur für ein Bewusstsein, das diese in dem, was es jetzt erlebt, festhalten kann: indem es das Erlebte im Lichte dessen interpretiert, was es erinnert“¹⁹. Menschliches Leben ist für Bergson also keine bloße Aneinanderreihung einander äußerlicher Zustände, die das Ich in nachträglicher Synthese zu einem unendlich fortschreitenden Ganzen zusammenbinden muss. Vielmehr stellt es eine Größe eigener Dauer dar.²⁰ Diese Dauer, die dem Umfang der durch das Bewusstsein geleisteten Zusammenschau von Vergangenheit und Gegenwart entspricht, ist es, die das einzelne Leben in seiner Unverwechselbarkeit definiert und zugleich die eigene Vergangenheit zur konstruktiven Kraft der Selbstverortung und Weltdeutung erhebt. Doch wären diese Kompetenzen, die dem Individuum zuwachsen, sinnlos, würde das menschliche Streben nicht über das Jetzt hinausweisen. Sie blieben als reiner Selbstzweck perspektivlos.

„Aber alles Bewusstsein ist auch Antizipieren der Zukunft. [...] Die Aufmerksamkeit ist ein Erwarten, und es gibt kein Bewusstsein ohne eine gewisse Aufmerksamkeit für das Leben. Dort liegt die Zukunft; sie ruft uns, oder vielmehr sie zieht uns an sich; diese unaufhörliche Anziehung, die uns auf der Straße der Zeit unablässig vorwärts schreiten lässt, ist auch die Ursache dafür, dass wir unablässig handeln. Alles Handeln ist ein Hinübergreifen in die Zukunft.“²¹

Dieses Bewusstsein, das die Vergangenheit in die Gegenwart mit dem beständigen Blick auf die Zukunft hineinträgt, ist für Bergson wesentlich Gedächtnis. Es wählt sowohl aus der Vielfalt der Wahrnehmungen als auch der unbegrenzten Vergangenheit nützliche Aspekte entsprechend der sich stellenden Anforderungen des Augenblicks aus, fügt diese ineinander und ermöglicht so sinnvolles Handeln. Jede Form gegenwärtigen Agierens verdankt sich einer gelungenen Vermittlungsleistung zwischen Erinnerung und Wahrnehmung durch das Gedächtnis. Leben erweist sich vor diesem Hintergrund als schöpferisches Werden, dessen Zustände in beständigem Wandel begriffen sind.²² Dies mag für die Gegenwart

¹⁹ Arne Grøn: Henri Bergson: Das unmittelbare Gegebene, in: Anton Hügli/Poul Lübcke (Hrsg.): Philosophie im 20. Jahrhundert, Bd. 1: Phänomenologie, Hermeneutik, Existenzphilosophie und Kritische Theorie, Reinbek bei Hamburg 1992, S. 414-430, hier S. 417.

²⁰ Mit dieser Auffassung wendet sich Bergson gegen all jene psychologischen Vorstellungen, die den Menschen als Summe seiner psychologischen Zustände begreifen: „Der Assoziationsist führt das Ich auf ein Aggregat von Bewusstseinsstatsachen, auf Empfindungen, Gefühle und Vorstellungen zurück. Sieht er aber in den verschiedenen Zuständen nicht andres als was ihr Name ausdrückt, hält er nur ihren unpersönlichen Aspekt fest, so kann er sie unbegrenzt aneinander reihen, ohne jemals etwas andres als ein Phantom-Ich zu erhalten, den Schatten des Ich, das sich in den Raum projiziert. Wenn er dagegen die psychischen Zustände mit der besonderen Nuance erfasst, die sie bei einer bestimmten Person besitzen, und die jedem einzelnen davon durch den Reflex sämtlicher anderer zukommt, dann bedarf es keiner Assoziation mehrerer Bewusstseinsstatsachen, um so die Persönlichkeit wieder zusammensetzen: sie ist dann in einer einzigen solchen Tatsache voll und ganz enthalten, vorausgesetzt, dass man sie auszuwählen versteht. Und die Äußerung dieses inneren Zustands wird gerade das sein, was man eine freie Handlung nennt, weil das Ich allein ihr Urheber gewesen ist, weil sie das ganze Ich zum Ausdruck gebracht hat.“ Bergson (1949), S. 138f.

²¹ Ders. (1928), S. 5, 6.

²² „Setzte unser Dasein sich aus getrennten Zuständen zusammen, deren Synthese ein unwandelbares ‚Ich‘ zu stiften hätte, es gäbe für uns keine Dauer. Denn ein Ich, das sich nicht wandelt, dauert nicht, und ebensowenig dauert ein psychologischer Zustand, der sich, solange kein nächster Zustand ihn ablöst, gleichbleibt. Mag man deshalb diese Zustände noch so gut auf ihrem Träger, dem ‚Ich‘, nebeneinander reihen, niemals werden diese festen, auf Festes gefädelteten Körper eine Dauer ergeben, die fließt. Tatsächlich gewinnt man so nur ein künstliches Abbild des inneren Lebens, einen starren Ersatz, der sich den Forderungen von Logik und Sprache eben darum williger leih, weil man aus ihm die reale Zeit getilgt hat.“ Bergson (1967), S. 51.

und die Zukunft selbstverständlich erscheinen, für die Vergangenheit jedoch erstaunt diese Betrachtung. Hier müssen zwei Formen der Veränderung unterschieden werden. Da ist zum einen das stetige Wachsen der Vergangenheit, die sich in die Gegenwart hineindehnt und sich an deren permanentem Vergehen bereichert. Als solche ist sie niemals abgeschlossen. Diese Vergangenheit umfasst alles vergangene Geschehen – sie existiert, zweckfrei, an sich. Zum anderen aber gibt es den Blick des Menschen auf die Vergangenheit, der stets von einer Gegenwart ausgehend interpretierend ist. Er zeichnet sich durch eine große Variabilität angesichts gegenwärtiger Anforderungen aus. Abhängig von dem, was ist, konstruiert er die Geschichte als Reflexion auf das Jetzt.

Mit den beiden Polen des Bewahrens und der Veränderung ist jenes Spezifikum der Dauer beschrieben, durch das sich das Bergsonsche Denken auszeichnet. Die Dauer sichert in all ihren Erscheinungsformen – als Bewusstsein des Ich, als Gedächtnis, als Leben und als Geschichte – sowohl Beständigkeit als auch permanente Veränderung. „Sie ist, wie wir sagten, die unteilbare und unzerstörbare Kontinuität einer Melodie, in der die Vergangenheit die Gegenwart durchdringt und mit ihr ein unteilbares Ganzes bildet, das ungeteilt und selbst unteilbar bleibt trotz desjenigen, das sich in jedem Moment hinzufügt, oder vielmehr gerade durch dieses, was sich hinzufügt.“²³ Dabei folgt die Richtung der Bewegung keinen bestimmaren Regeln. Entwicklungen sind nicht vorhersehbar, sondern unterliegen einer wechselseitigen Beeinflussung. „Mit Recht sagt man, unser Tun hänge von dem ab, was wir sind; nur das noch hinzugefügt werden müsste, dass wir in gewissem Grad auch sind, was wir tun, und dass wir selbst uns unaufhörlich erschaffen.“²⁴ Basiert jedes organische Leben, auch das menschliche, auf biologischen Regeln, von denen es sich nicht endgültig emanzipieren kann, so ist dem Menschen doch das Potenzial gegeben, diese Beschränkungen auszuweiten. Durch sein inneres Gewissen ist er in der Lage, schöpferisches Werden anzuregen und damit eine moralische Entwicklung der Gesellschaft voranzutreiben. Für Bergson präsentiert sich die Geschichte als diskontinuierlicher Fortschritt auf dem Weg zu einer allgemeinmenschlichen Gesellschaft. Hindernisse und Umwege, wie sie beispielsweise der Krieg darstellt, ergeben sich hierbei aus der natürlichen Ordnung des Lebens, für die diese Formen des Ausdrucks Bestandteile des Programms sind. Damit erweist sich die Geschichte in ihrem moralisch-ethischen Fortschreiten als Produkt des Menschen, das auf seinen natürlichen Bestimmungen ruht.²⁵

Abschließend bleibt festzuhalten, dass das Denken Henri Bergsons stets subjektiven Bezügen verhaftet ist. Der Mensch bleibt als zentrale Instanz des Verlaufes von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft unhintergebar. Zwar ist die Dauer als wesentliche Größe seines Denkens nicht allein dem Ich eigen, doch erweisen sich die Erweiterungen, die Bergson in seinem soziologischen Werk ‚Materie und Gedächtnis‘ vornimmt, letztlich als eine Übertragung jener Prinzipien, die anhand des individuellen Bewusstseins entwickelt wurden, auf gesellschaftliche Zusammenhänge. Soziale Faktoren werden damit durch den

²³ Henri Bergson: Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge, Meisenheim a. Glan 1948 (Erstausgabe: La Pensée et le Mouvant. Essais et Conférences, 1934), S. 88.

²⁴ Bergson (1967), S. 54.

²⁵ „Es gibt eine statische Moral, die in einem gegebenen Moment, in einer Gesellschaft de facto existiert; sie hat sich in den Sitten, den Ideen, den Einrichtungen verankert; ihr verpflichtender Charakter geht in letzter Linie auf die von der Natur gestellte Forderung des Gemeinschaftslebens zurück. Es gibt andererseits eine dynamische Ethik, die ein Schwung ist, und die sich an das Leben im allgemeinen anschließt, von dem die Natur erschaffen wurde, die ihrerseits die soziale Forderung geschaffen hat.“ Bergson (1992), S. 209.

Rückgriff auf subjektive Bezüge erklärt. Geschichte ist vor diesem Hintergrund zunächst immer Lebensgeschichte. Ausgehend von den gegenwärtigen Anforderungen wird sie konstruiert, der absoluten Vergangenheit wird ein strukturierendes System von Verweisen und Bedeutungen übergeworfen. Und auch in ihrer gesellschaftlichen Form ist die Geschichte an den einzelnen Menschen gebunden, der Entwicklungen anregen kann. Dabei unterliegen sowohl das Subjekt als auch die Gesellschaft vergleichbaren Prinzipien. Das wiederholende Gedächtnis einerseits, die geschlossene Gesellschaft andererseits stellen die natürliche Basis der beiden Organisationsformen des menschlichen Lebens dar. Sie sind reaktive Größen und können als solche keine Neuerungen oder Entwicklungen hervorbringen. Das erinnernde Gedächtnis und die offene Gesellschaft hingegen sind kreativ und befördern Veränderungen, in dem sie ihre Aufmerksamkeit auf das Absolute – die Vergangenheit oder das göttliche Sein – richten. In dieser Überwindung der Verflechtungen und Verpflichtungen des Augenblicks liegt das Potenzial, das den Menschen befähigt, aktiver Bestandteil im Prozess des stetigen Werdens zu sein.

Sigmund Freud: Erinnerung als Therapie

Sigmund Freud (1856-1939), Begründer der Psychoanalyse, ist *der* Theoretiker moderner Erinnerungsindividualität.²⁶ Neben seinen therapeutischen Werken hat Sigmund Freud gerade in der Spätzeit seines Schaffens verschiedene Schriften zur Kultur und vor allem zur Religionspsychologie vorgelegt.²⁷ „Nach dem lebenslangen Umweg über die Naturwissenschaften, Medizin und Psychotherapie war mein Interesse zu jenen kulturellen Problemen zurückgekehrt, die dereinst den kaum zum Denken erwachten Jüngling gefesselt hatten.“²⁸ In diesen Werken richtet Freud seinen Blick auf jene Spuren, die die Vergangen-

²⁶ Aus der Vielzahl der Publikationen, die sich mit dem Leben und Werk Sigmund Freuds beschäftigen, sei auf die maßgeblichen Abhandlungen von Ernest Jones: *Das Leben und Werk von Sigmund Freud*. Bd. 1: Die Entwicklung zur Persönlichkeit und die großen Entdeckungen 1856-1900, Bd. 2: Jahre der Reife 1901-1919, Bd. 3: Die letzte Phase 1919-1939, 3. Aufl., Stuttgart, Bern 1982 (Erstausgabe: *The Life and the Work of Sigmund Freud*, 1961); Ronald W. Clark: *Sigmund Freud*, Frankfurt/M. 1981 (Erstausgabe: 1979); sowie Peter Gay: *Freud. Eine Biographie für unsere Zeit*, Frankfurt/M. 1989 (Erstausgabe: *Freud. A Life for Our Time*, 1987) verwiesen. Das dreibändige Werk von Ernest Jones, selbst Analytiker und Mitstreiter Freuds, gilt als der Klassiker der Freud-Biographien und ist seit den sechziger Jahren mehrfach neu aufgelegt worden. Die Biographie von Ronald W. Clark, die sich besonders dem Privatleben Freuds widmet, berücksichtigt seine Theorien nur am Rande. Peter Gays Ziel – das er hermeneutisch zu erreichen sucht – ist es, eine Zusammenschau von Freuds Ideen und seinem Leben vorzulegen, die aufzeigt, wie eng beide Aspekte miteinander verknüpft sind. Eine Gesamtbibliographie der Werke Sigmund Freuds zusammen mit einer Konkordanz der Gesammelten Werke, der Studienausgabe und der Standard Edition ist im Rahmen der Studienausgabe erschienen; *Sigmund Freud – Konkordanz*, Frankfurt/M. 1975.

²⁷ In diesem Zusammenhang von besonderem Interesse sind die beiden Essays ‚Die Zukunft einer Illusion‘ von 1927 und ‚Das Unbehagen in der Kultur‘ aus dem Jahr 1930. Vgl. hierzu auch die kritische Einordnung von Theodor Reik: Zur Freuds Kulturbetrachtung. (‚Das Unbehagen in der Kultur‘), in: *Imago* 16 (1930), S. 232-245, hier S. 232, die dieser anlässlich des Erscheinens der Schrift ‚Das Unbehagen in der Kultur‘ vornimmt.

²⁸ Sigmund Freud: Nachschrift 1935 zur ‚Selbstdarstellung‘, in: ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. XVI: *Werke aus den Jahren 1932-1939*, 5. Aufl., Frankfurt/M. 1978 (Erstausgabe: 1935), S. 29-34, hier S. 32.

heit nicht nur in der Psyche des Einzelnen, sondern innerhalb einer Gesellschaft in Form von kulturellen Handlungen oder Objektivationen hinterlassen hat. Darüber hinaus widmet er sich der Frage, in welcher Weise die Weitergabe dieser überindividuellen Spuren vollzogen wird. Dazu setzt er individualpsychologische und gesellschaftliche Vorgänge in ihren Organisations- und Äußerungsformen parallel, interpretiert kulturelle Phänomene nach dem Vorbild psychischer Vorgänge.²⁹ Zugleich aber entwirft Freud die Kultur als Rahmen der individuellen Psyche: „Das ‚hysterische Unglück‘, mit dem die psychoanalytische Aufklärungsarbeit konfrontiert ist, ist kein Organgeschehen, das man aus dem lebensgeschichtlichen Zusammenhang des Betroffenen herauspräparieren könnte; es ist vielmehr eingebunden in einen ganz bestimmten kulturellen Zusammenhang, einen Kultur-Konflikt, der in seiner lebenspraktischen Unmittelbarkeit Ausdruck sucht.“³⁰

Die Analyse der psychoanalytischen Theoriebildung und ihres Verständnisses von der Organisation menschlichen Lebens zeigt Sigmund Freud als Historiker der individuellen Geschichte des Menschen. Ausgehend von neurotischen Erkrankungen, die zu einer nachhaltigen Beeinträchtigung der Orientierung und Einordnung des Betroffenen in den definierten Rahmen gesellschaftlicher Realität führen, stellt Sigmund Freud die Wirkungsmächtigkeit verdrängter oder unbewusster Geschehnisse, Vorstellungen und Wünsche dar. Gerade jene Ereignisse der Vergangenheit, die dem bewussten Erleben nicht zugänglich sind und infolge dessen auch nicht körperlich ausgelebt werden können, prägen den Menschen am nachhaltigsten.³¹ Dabei ist ihre objektive Bewertung unerheblich. Ausschließlich die lebensgeschichtliche Relevanz beeinflusst die Wirkungsmächtigkeit des vergangenen Geschehens. Vor diesem Hintergrund erweist sich das Vergessen als irrelevante Größe der psychoanalytischen Theorie. Ihm kann nur anheimfallen, was letztlich unbedeutend oder aufgearbeitet ist.³² Der Erinnerung hingegen kommt eine zentrale Rolle in diesem Denken zu. Sie ermöglicht es, wird sie, wie es in der Individualtherapie geschieht, gezielt befördert, das verdrängte, unbe-

²⁹ „Immer klarer erkannte ich, dass die Geschehnisse der Menschheitsgeschichte [...] nur die Spiegelung der dynamischen Konflikte zwischen Ich, Es und Über-Ich sind, welche die Psychoanalyse beim Einzelmenschen studiert, die gleichen Vorgänge, auf einer weiteren Bühne wiederholt.“ Freud (1978), S. 32f.

³⁰ Alfred Lorenzer/Bernhard Görlich: Einleitung, in: Sigmund Freud: Das Unbehagen in der Kultur und andere kulturtheoretische Schriften, Frankfurt/M. 1994, S. 7-28, hier S. 9. Zur Verknüpfung der analytischen Praxis mit kulturellen Überlegungen im Denken Freuds vgl. auch Hans-Martin Lohmann: Einleitung, in: ders.: Freud zur Einführung, 3. Aufl., Hamburg 1991, S. 7-14, hier S. 9.

³¹ „[U]nserer Erinnerungen, die am tiefsten uns eingprägten nicht ausgenommen, [sind, kpm] an sich unbewusst. [E]s ist aber kein Zweifel, dass sie im unbewussten Zustand all ihre Wirkungen entfalten. Was wir unseren Charakter nennen, beruht ja auf Erinnerungsspuren unserer Eindrücke, und zwar sind gerade die Eindrücke, die am stärksten auf uns gewirkt hatten, die unserer ersten Jugend, solche, die fast nie bewusst werden.“ Sigmund Freud: Die Traumdeutung. Studienausgabe, 2 Bde., Frankfurt/M. 1972 (Erstausgabe 1900), hier Bd. 2, S. 516.

³² „Das Vergessen von Eindrücken, Szenen, Erlebnissen reduziert sich zumeist auf eine ‚Absperrung‘ derselben. [...] Besonders bei den mannigfachen Formen der Zwangsneurose schränkt sich das Vergessene meist auf die Auflösung von Zusammenhängen, Verkennung von Abfolgen, Isolierung von Erinnerungen ein.“ Sigmund Freud: Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten. Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse II, Studienausgabe Ergänzungsband, Frankfurt/M. 1914, S. 205-215, hier S. 208f.

wusste Vergangene wieder ins Bewusstsein zu heben.³³ Eine tiefgreifende Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit als individueller Konstruktion wird damit erst infolge eines gezielten Erinnerungsprozesses möglich. Gelingt dieser nicht, so ist der Betroffene dazu verdammt, sie stetig in veränderter, der gegenwärtigen Wahrnehmung unverständlicher Form zu wiederholen. Diese Argumentation Sigmund Freuds verändert den Blick auf die Vergangenheit radikal: Zum einen betont sie die Bedeutung jedes einzelnen Lebens, entdeckt die Relevanz der Biographie auch des gesellschaftlich unscheinbaren Menschen. Zum anderen verdeutlicht sie, dass Sinn keine Größe ist, die vergangenen Geschehen inhärent ist. Er muss vielmehr in einem gezielten Erinnerungsprozess erst im nachhinein und zum Teil unter großen Mühen hergestellt werden. Hinter den Auslassungen des Gedächtnisses verbergen sich nicht die irrelevanten Aspekte der Vergangenheit, sondern gerade bedeutsame Erfahrungen.

Zwar bestimmt das Freudsche Denken die individuelle Lebensgeschichte zu ihrem Ausgangspunkt, doch erschließt sich die Biographie nur aus ihrer sozialen Einbindung. Der Einzelne ist Bestandteil eines kulturellen Beziehungsgeflechtes, das ihm Normen und Sinndeutungsmuster vorgibt. Zentrale und primäre Bezugsgröße ist die Familie. Hier werden die Grundlagen für die Ausprägung des Über-Ich gelegt, das gewissermaßen als moralischer Zensor über mögliche Konflikterinnerungen entscheidet. In dieser grundlegenden Konstellation erfährt der Einzelne die Ge- und Verbote sozialer Normen, die er verinnerlicht und auf diese Weise zur eigenen Moral erhebt.³⁴ Damit wird das Gesellschaftliche im Individuellen wirksam. Nur durch die Notwendigkeit und Fähigkeit jedes Einzelnen, Gemeinschaften auszubilden, lässt sich die Entstehung von Kulturen und ihrer Objektivierungen erklären. Einmal in der Welt, entwickeln diese Objektivierungen dann jedoch eine gewisse Eigenständigkeit, die das Fortbestehen der gesamten Kultur sichern.

„Wenn Freud gegen Ende des Jahrhunderts das ‚Unbewusste‘ wieder in die psychologische Diskussion einführt, so verstößt er damit in skandalöser Weise gegen die Gesetze der *scientific community*: das experimentell nicht Erfassbare als Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen zu präsentieren.“³⁵ Das wissenschaftliche Selbstverständnis seiner Zeit gründete in der Annahme, dass die Welt sich der forschenden Beobachtung erschließt

³³ „Wie kam es nur, dass die Kranken so viel Tatsachen des äußeren und inneren Erlebens vergessen hatten, und diese doch erinnern konnten, wenn man die beschriebene Technik auf sie anwendete? [...] All das Vergessene war irgendwie peinlich gewesen, entweder schreckhaft oder schmerzlich oder beschämend für die Ansprüche der Persönlichkeit. Es drängte sich von selbst der Gedanke auf: gerade darum sei es vergessen worden, d.h. nicht bewusst geblieben. Um es doch wieder bewusst zu machen, musste man etwas in dem Kranken überwinden, was sich sträubte, musste eigene Anstrengung aufwenden, um ihn zu drängen und zu nötigen.“ Sigmund Freud: *Selbstdarstellung*, in: ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. XIV: *Werk aus den Jahren 1925-1931*, 7. Aufl., Frankfurt/M. 1991 (Erstausgabe: 1925), S. 31-96, hier S. 54.

³⁴ „Jeder Triebverzicht wird nun eine dynamische Quelle des Gewissens, jeder neue Verzicht steigert dessen Strenge und Intoleranz, und wenn wir es nur besser mit der uns bekannten Entwicklungsgeschichte des Gewissens in Einklang bringen könnten, wären wir versucht, uns zu dem paradoxen Satz zu bekennen: Das Gewissen ist die Folge des Triebverzichts; oder: Der (uns von außen auferlegte) Triebverzicht schafft das Gewissen, das dann weiteren Triebverzicht fordert.“ Sigmund Freud: *Das Unbehagen in der Kultur*, in: ders.: *Das Unbehagen in der Kultur und andere kulturtheoretische Schriften*, Frankfurt/M. 1994 (Erstausgabe: 1929/1930), S. 29-108.

³⁵ Klaus-Jürgen Bruder: *Subjektivität und Postmoderne. Der Diskurs der Psychologie*, Frankfurt/M. 1993, S. 76 (Hervorhebung aus dem Original übernommen). Vgl. hierzu auch Erich Fromm: *Sigmund Freuds Psychoanalyse – Größe und Grenzen*, Stuttgart 1979, S. 21, 40.

und einer rationalen Erfassung öffnet. Von dieser Überzeugung waren nicht nur die expandierenden Naturwissenschaften getragen.³⁶ Auch die Geschichtswissenschaft fand ihren Gegenstand in den sichtbaren Zeugnissen der Vergangenheit, den Quellen und Überresten. Durch sie erhoffte sie sich, mit Hilfe der Quellenkritik, eine objektive Annäherung an die Realität vergangener Geschehnisse.

All diesen wissenschaftlichen Sicherheiten widersetzt sich das Freudsche Unbewusste. Es lenkt die Aufmerksamkeit auf das, was sich den Blicken entzieht und damit bisher als scheinbar unwichtig für die Entwicklung des menschlichen Lebens bewertet worden ist. Ähnlich wie beim Holzschnitt sind es die Aussparungen, die das eigentliche Bild konstituieren, nicht jene Stellen, die dem Betrachter positiv entgegenreten. Damit verändert das Denken Sigmund Freuds auch den Blick auf die historische Vergangenheit. Das wirklich Bedeutsame zeigt sich nicht länger in den Inhalten der Zeugnisse rationalen Verhaltens, wie sie sich in politischen Verträgen, Debatten und Reden, in Arbeitskämpfen und kriegerischen Auseinandersetzungen, in Selbstdarstellungen und Lebensgewohnheiten zu manifestieren scheinen. Will man den eigentlichen Motivationen menschlichen Handelns nachspüren, so muss man mit Freud den Blick auf das richten, was in diesen Quellen zunächst nicht zum Ausdruck kommt, sich der direkten Beobachtung verweigert. Im Verschwiegenen und Unverständlichen sind nach Sigmund Freud die tatsächlichen Bezüge des sichtbaren Geschehens verborgen. Ihnen spürt der Analytiker im individuellen Lebenslauf, der Biographie des Einzelnen nach. Gegenwärtiges Leben erschließt sich vor diesem Hintergrund nur in der Betrachtung seiner geschichtlichen Bezüge.

Diese Historisierung allen menschlichen Handelns, die das Denken Sigmund Freuds nach sich zieht, verbindet psychoanalytische Grundüberzeugungen mit geschichtswissenschaftlichen Forschungsinteressen. Dennoch ergeben sich für den Historiker in der Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse verschiedene Problembereiche.³⁷ Zum einen sind ihm die historischen Akteure, anders als die Patienten dem Therapeuten, nicht unmittelbar zugän-

³⁶ Freuds Vorstoß stellt in besonderem Maße einen Angriff auf die experimentelle Gedächtnispsychologie seiner Zeit und ihre neurologischen Lokalisationsversuche dar. Sie definieren die bewusste Reproduktion von Wissen als eigentliche Aufgabe des Gedächtnisses und trachten danach, seine Potenziale zu steigern. Das Gedächtnis ist in ihrem Verständnis ein Speichermedium, das dem Leistungsideal verpflichtet ist. Die Konzeption des Unbewussten, wie Freud sie in die Diskussion einführt, verstößt massiv gegen diese Vorstellung einer rationalen Ordnung der Tätigkeiten und Fähigkeiten des Gedächtnisses. Sie verweigert dem Wissenschaftler einen experimentellen Zugriff auf seinen Forschungsgegenstand, entzieht ihn der quantitativen Bestimmung. An deren Stelle tritt die qualitative Beobachtung, die nachvollziehende und verstehende Interpretation. Damit löst Freud die Psychologie aus ihrer naturwissenschaftlichen Einbindung, wendet sich gegen ihre zergliedernden Untersuchungsmethoden. Diesen stellt er eine Betrachtung, die das Leben in seinen Bezügen zu erfassen sucht, entgegen. „Denn“, wie Eduard Spranger in seinem Plädoyer für eine geisteswissenschaftliche Psychologie schreibt, „die Psychologie ist eine beschreibende und verstehende, keine normative Wissenschaft.“ Eduard Spranger: *Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*, 8. Aufl., Tübingen 1950 (Erstausgabe: 1914), S. 18.

³⁷ Zu den Vorbehalten gegen die Anwendung psychoanalytischer Methoden in der Geschichtswissenschaft von Seiten der Historiker vgl. die kurze Darstellung von Peter Gay: *Freud für Historiker*, Tübingen 1994 (Erstausgabe: *Freud for Historians*, 1985), S. 19; sowie den für die deutsche Diskussion in den siebziger und frühen achtziger Jahren maßgeblichen Sammelband von Hans Ulrich Wehler (Hrsg.): *Geschichte und Psychoanalyse*, Köln 1971, der einen möglichen Nutzen nachhaltig verwarf. Dieses Urteil mag angesichts der Soziologisierung der Geschichtswissenschaft im Rahmen der Historischen Sozialwissenschaft kaum erstaunen, nimmt die psychoanalytische Theoriebildung mit ihren Primärstellungen des Individuellen doch einen komplementären Ausgangspunkt ein.

gig. Sie können nicht selbst befragt werden – allein ihre Hinterlassenschaften sind analysierbar. Zum anderen hat es der Historiker nicht nur mit individualisierten abgrenzbaren Einzelhandlungen zu tun. Ihm stellt sich sein Untersuchungsgegenstand, die Vergangenheit, als komplexes Beziehungsgeflecht dar. Schließlich nimmt die Psychoanalyse ihren Ausgang bei psychotischen Verhaltensweisen. Ihr Interesse ist der Therapie und Heilung krankhafter Verhaltensformen gewidmet. Der Historiker jedoch ist kein Therapeut – seine Aufgabe kann nicht in der Behandlung einer ganzen Gesellschaft liegen. Stellen sich diese Einwände zwar einer direkten Übertragung psychoanalytischer Methoden und möglichen Analogieschlüssen entgegen,³⁸ so verweisen sie nicht auf eine generelle Unvereinbarkeit.

„Niemand leidet an einer allgemeinen Neurose oder einer unspezifischen Phobie; jeder knüpft seine Symptome aus den Geschichten, die er gehört, den Vorfällen, die er gesehen, den Ängsten, die er empfunden hat und bringt alles in einer Bild- und Wortsprache zum Ausdruck, die er mit seinen glücklicheren Zeitgenossen teilt. Beide – Setting und Sprache – verschaffen dem Historiker Zutritt zur Psychoanalyse.“³⁹ An ihnen kann er die Konflikte ablesen, denen sich eine historische Person ausgesetzt sieht und zugleich im Hinblick darauf ihre Lösungsversuche rekonstruieren. Das Ich, das durch die Wahrnehmung auf die Welt gerichtet ist, bemüht sich, diese seinen Wünschen anzupassen. Handelnd nimmt es Einfluss auf die Gestaltung seiner Gegenwart und hinterlässt damit jene Spuren, die das Material für die Arbeit des Historikers darstellen. Als Zeugnisse intentionaler Einflussnahme auf die Welt repräsentieren sie, folgt man der Freudschen Argumentation, zugleich die ihnen zugrunde liegenden Wünsche und Bedürfnisse. In dieser Form sind sie eine mögliche Basis für die geschichtswissenschaftliche Analyse der Wirkung unbewusster Strukturen und verdrängter Mechanismen. Die Quellen können so unterhalb ihrer bewussten Aussageabsichten Einblicke in das Seelenleben historischer Akteure ermöglichen und ihr Handeln jenseits gesellschaftlicher Verflechtungen als unbewusstes Produkt lebensgeschichtlicher Entwicklungen erklären.

Es wird deutlich, dass es auf der Grundlage des Freudschen Denkens kaum möglich ist, die Eigentümlichkeit kollektiver Phänomene ihrem Wesen nach zu erfassen. Jede kulturelle Leistung erscheint als Versuch des Einzelnen, die auf ihn einströmenden Triebkonflikte zu lösen. Gesellschaft, als Addition von Einzelleben, wird so zu einer zeitlich befristeten Funktion des Individuellen. Dies bedeutet für den Historiker, folgt er den Überlegungen psychoanalytischer Theoriebildung, dass seine Aufmerksamkeit allein den Lebensgeschichten der historischen Subjekte gelten kann. Darin liegt nicht nur ein lohnenswerter Zugang zur

³⁸ Freud selbst weist auf mögliche Probleme einer Übertragung seines Begriffs- und Methodengerüsts auf die Psychoanalyse der Kulturgemeinschaft hin: „Wenn die Kulturentwicklung so weitgehende Ähnlichkeit mit der des einzelnen hat und mit denselben Mitteln arbeitet, soll man nicht zur Diagnose berechtigt sein, dass manche Kulturen – oder Kulturepochen – möglicherweise die ganze Menschheit – unter dem Einfluss der Kulturstrebungen ‚neurotisch‘ geworden sind? An die analytische Zergliederung dieser Neurosen könnten therapeutische Vorschläge anschließen [...]. Ich könnte nicht sagen, dass ein solcher Versuch der Übertragung der Psychoanalyse auf die Kulturgemeinschaft unsinnig oder zur Unfruchtbarkeit verurteilt wäre. Aber man müsste sehr vorsichtig sein, nicht vergessen, dass es sich doch nur um Analogien handelt [...]. Auch stößt man bei der Diagnose von Gemeinschaftsneurosen auf eine besondere Schwierigkeit. Bei der Einzelneurose dient uns als nächster Anhalt der Kontrast, in dem sich der Kranke von seiner als ‚normal‘ angenommenen Umgebung abhebt. Ein solcher Hintergrund entfällt bei einer gleichartig affizierten Masse, er müsste anderswoher geholt werden. Und was die therapeutische Verwendung der Einsicht betrifft, was hülfe sie, da niemand die Autorität besitzt, der Masse die Therapie aufzudrängen.“ Freud (1994), S. 106f.

³⁹ Gay (1994), S. 143f.

Biographie einzelner Persönlichkeiten.⁴⁰ Diese Herangehensweise kann auch Aufschlüsse über die Beweggründe kultureller Veränderungen liefern. Geht man mit Sigmund Freud davon aus, dass die Erinnerung vergangenen Geschehens Grundlage für die Freiheit gegenwärtigen Handelns ist, dann wird die Erinnerungskompetenz der Menschen zum Maßstab von Kulturentwicklungen. Nur eine erinnerte Lebensgeschichte ermöglicht es dem Einzelnen, sich aus Wiederholungszwängen zu lösen. Auf diese Weise kann nicht nur die ständige Perpetuierung des Vergangenen unterbrochen, sondern auch der Modus der Weitergabe sozialer Normen und damit letztlich die Form der Ausprägung eines Über-Ich nachhaltig verändert werden.

„Die Evolution der Eltern-Kind-Beziehungen bildet eine unabhängige Quelle historischen Wandels. Der Ursprung dieser Evolution liegt in der Fähigkeit der jeweils nachfolgenden Elterngeneration, sich in das psychische Alter ihrer Kinder zurückzusetzen und die Ängste dieses Alters, wenn sie ihnen zum zweiten Mal begegnen, besser zu bewältigen als es ihnen in der eigenen Kindheit gelungen ist. Dieser Prozess gleicht dem der Psychoanalyse, zu dessen charakteristischen Merkmalen ebenfalls die Regression und eine zweite Gelegenheit, sich mit den Ängsten der Kindheit auseinanderzusetzen, gehören.“⁴¹

Ein solcher Blick auf die Bedingungen historischen Wandels übt nachhaltigen Einfluss auf das Selbstverständnis des Historikers und die Zielsetzungen seiner Arbeit aus. Die traditionellen Aufgabenbereiche der Wissensvermehrung und der Vergangenheitsdeutung verlieren an Relevanz. An ihre Stelle tritt die Unterstützung eines Erinnerungsprozesses, der den Zugang zu verdrängten Elementen der Vergangenheit öffnet.⁴² Dies sind vor allem jene Ereignisse, die in einer Konfliktbeziehung zu den Anforderungen des Über-Ich stehen. Durch die Erinnerung werden sie der bewussten Auseinandersetzung zugänglich. Auf diese Weise ist es möglich, den Zwang, das verdrängte Geschehen in sinnlosen Wiederholungen zu perpetuieren, zu durchbrechen und davon ausgehend einen Prozess kulturellen Wandels einzuleiten. Verändertes Verhalten beeinflusst den Charakter sozialer Beziehungen und die Ausprägung eines Normengeflechts. Dies hat zur Folge, dass eine kommende Generation ihr Leben nach veränderten Maßstäben ausrichten kann. „Sigmund Freud war Historiker um der Zukunft willen. Seine Psychoanalyse sollte ihn, seine Patienten und die Menschheit von den Fesseln der Vergangenheit lösen. Nur wer tief gräbt, kann hoch bauen. Das Projekt der Moderne war auch Freuds Projekt.“⁴³

⁴⁰ Das Potenzial einer psychoanalytischen Biographieforschung verdeutlichen besonders die Werke von Thomas Kornbichler: *Tiefenpsychologische Biographik*, Berlin 1978; sowie ders.: *Tiefenpsychologie und Biographik*, Frankfurt/M. 1989a.

⁴¹ Lloyd deMause: *Evolution der Kindheit*, in: ders. (Hrsg.): *Hört ihr die Kinder weinen. Eine psychogenetische Geschichte der Kindheit*, Frankfurt/M. 1979, S. 12-111, hier S. 14.

⁴² „In der so formulierten Perspektive auf die Geschichte ist das erkenntnistheoretische Potenzial der Kulturkritik enthalten, das auf den verborgenen Sinn und den verdrängten Wunsch zielt, der in einem Prozess von Reflexion und Selbstreflexion zur Sprache kommt [...]“. Thomas Kleinspehn: *Der Ort der psychoanalytischen Theorie in der historischen Forschung. Versuch einer Zwischenbilanz der Psychohistorie*, in: Stefan Müller-Doohm (Hrsg.): *Jenseits der Utopie. Theoriekritik der Gegenwart*, Frankfurt/M. 1991, S. 396-423, hier S. 400.

⁴³ Thomas Kornbichler: *Die Entdeckung des siebten Kontinents. Der bürgerliche Revolutionär Sigmund Freud. Zu seinem 50. Todestag*, Frankfurt/M. 1989b, S. 172.

Wilhelm Dilthey: Das Subjekt als Interpret der Geschichte

Wilhelm Dilthey (1833-1911),⁴⁴ sowohl Historiker als auch Philosoph und in seinen Werken neben historischen Studien besonders mit der theoretischen Fundierung der Geisteswissenschaften, vor allem der Geschichte, befasst,⁴⁵ kann neben Henri Bergson, William James und Georg Simmel als wichtigster deutscher Vertreter der Lebensphilosophie gelten.⁴⁶ Hugo von Hofmannsthal beschreibt den Wissenschaftler nach einem Besuch begeistert:

„Nie war die Atmosphäre eines Lebens verwandter mit der Atmosphäre einer Dichtung. [...] Auf- und Absteigen vom Geist der Individuen zum Geist der Zeiten, vom Geist des Volkes zum Geist der Einzelnen, gerecht die Welt aufteilen zwischen der dämonischen Kraft der Einzelwesen und der heilig beharrenden Kraft geistiger Formen, in diesem Lebensstrom leben und weben mit glühender Freude und mit wahrer Leidenschaft, das heißt Philosophie treiben, das heißt eines Philosophen Leben leben.“⁴⁷

Dieser Zusammenhang von innerem Erleben und den Konstruktionen einer äußeren Welt machen das Werk Wilhelm Diltheys für die Konzeptionierung des eigenen Lebens als Zugang zur Geschichte zu einem paradigmatischen. Der deutsche Philosoph setzt in seinen Arbeiten die Erinnerung in Beziehung zum geschichtlichen Verstehen und spricht ihr in dieser Funktion gegenwärtige Wirksamkeit zu.

Wilhelm Dilthey ist nach Sigmund Freud und vielleicht in Konkurrenz mit Georg Simmel der Autor, dessen Schriften die wohl intensivste kontinuierliche Rezeption erfahren haben. Seine Hermeneutik wurde zum Gegenstand breiter Auseinandersetzungen und ist heute

⁴⁴ Einen guten Einblick in das Denken Wilhelm Diltheys bietet die ältere Arbeit von Otto Friedrich Bollnow: Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie, 4. Aufl., Schaffhausen 1980, dessen Erstauflage bereits 1936 in Leipzig erschien und das besonders die lebensphilosophischen Bezüge herausstellt. Über die Bedeutung von Werk und Person informieren die Schriften von Hans Ineichen: Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt. Diltheys Logik der Geschichtswissenschaften, Frankfurt/M. 1975; Rudolph A. Makkreel: Dilthey. Philosoph der Geschichtswissenschaft, Frankfurt/M. 1991; und Frithjof Rodi/Hans-Ulrich Lessing (Hrsg.): Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys, Frankfurt/M. 1984; sowie die Artikel von Hans Ineichen: Wilhelm Dilthey (1833-1911), in: Otfried Höffe (Hrsg.): Klassiker der Philosophie, Bd. II: Von Immanuel Kant bis Jean-Paul Sartre, München 1981, S. 187-202; und Hans-Ulrich Lessing (Hrsg.): Wilhelm Dilthey: Texte zur Kritik der historischen Vernunft, Göttingen 1983. Zur Ausdeutung der beschreibenden Psychologie Diltheys im Sinne einer neuen philosophischen Hermeneutik vgl. Ferdinand Fellmann: Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey, Reinbek bei Hamburg 1991.

⁴⁵ Einen Überblick über die Werke Wilhelm Diltheys und jene Schriften, die sich mit seinem Schaffen auseinandersetzen, bietet die Bibliographie von Ulrich Herrmann: Bibliographie Wilhelm Dilthey. Quellen und Literatur, Weinheim, Berlin, Basel 1969. Daran anschließend verzeichnen die ersten drei Bände des ‚Dilthey-Jahrbuchs für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften‘ sowie der Bd. 9 ergänzend die Arbeiten bis ins Jahr 1988.

⁴⁶ Zu den lebensphilosophischen Komponenten in Diltheys Denken vgl. neben dem oben genannten Werk von Bollnow (1980) auch Fellmann (1993), hier bes. S. 109-113.

⁴⁷ Hugo von Hofmannsthal über Wilhelm Dilthey zit. nach Hermann Nohl: Wilhelm Dilthey. 1833-1911, in: Hermann Heimpel/Theodor Heuss/Benno Reifenberg (Hrsg.): Die großen Deutschen. Deutsche Biographie, Berlin 1964, S. 193-204, hier S. 193.

ein fester Bestandteil der wissenschaftlichen Philosophie.⁴⁸ Auch in der Geschichtswissenschaft stieß Wilhelm Dilthey auf Resonanz. Bei seinen Zeitgenossen fand er vor allem für seine historischen Untersuchungen Anerkennung, in der neueren Forschung waren es eher die methodischen Überlegungen zur Hermeneutik, die Einfluss gewinnen konnten. Sie dominieren die geschichtswissenschaftliche Rezeption des Diltheyschen Denkens bis heute. Andere Aspekte seines Schaffens und ihre Bedeutung für die Arbeit des Historikers traten hingegen in den Hintergrund. Sie stehen zwar in engem Zusammenhang mit der methodischen Grundlegung, markieren jedoch auch von dieser unabhängig einen Gegenstandsbereich eigener Relevanz. Stärker als die gängige Rezeption es häufig erkennen lässt, sind sie durch ständige Entwicklung und Veränderung gekennzeichnet. Ihnen wohnt der Habitus des Suchens inne, der im Diltheyschen Ansatz von der Geschichtlichkeit allen Seins seine Entsprechung findet. Dementsprechend blieben viele Schriften unvollendet. „Was Leben sei, ist so in der Erfahrung gegeben. Wir erleben es, und es ist uns doch ein Rätsel.“⁴⁹

Der Versuch der Synthesebildung charakterisiert das Denken Wilhelm Diltheys auf all seinen Ebenen. Hierin mag auch ein Grund für den fragmentarischen Charakter seines Gesamtwerkes zu suchen sein.⁵⁰ Die Komplexität des Erkenntnisinteresses stellte ihn immer wieder vor die Aufgabe, Fragestellungen auszuweiten und neue Aspekte in den Argumentationsgang zu integrieren. So erlangte nur ein geringer Teil seiner Schriften Publikationsreife und wurde zu Lebzeiten des Autors veröffentlicht. Gerade seine systematischen Entwürfe arbeitete Wilhelm Dilthey permanent um, ergänzte und vervollständigte sie. Dies hatte zur Folge, dass sie ihre Wirkung größtenteils erst posthum entfalten konnten, nachdem sie als Manuskripte im Rahmen der Gesammelten Schriften der Leserschaft zugänglich gemacht wurden. Dadurch wurde die schon angesprochene einseitige Wahrnehmung des deutschen Philosophen als Historiker und Hermeneut begünstigt. Auch der maßgebliche Einschnitt, den die Entwicklung des systematischen Denkens Wilhelm Diltheys kurz vor der Jahrhundertwende durch die Auseinandersetzung mit dem Experimentalpsychologen Hermann Ebbinghaus über die Grundlegung der Psychologie erfuhr, mag diese Tendenz verstärkt haben. Sie sollte eine Unterbrechung an den Arbeiten zur Grundlegung der Geisteswissenschaften nach sich ziehen. Auch als er später zu diesen Fragen zurückkehrte, blieben seine Anleihen an die Psychologie verhalten. Seine Argumentation richtete sich nun eher auf die Objektivationen des menschlichen Lebens und mithin auf die Verfassung der

⁴⁸ Besonders Martin Heideggers Hauptwerk ‚Sein und Zeit‘ aus dem Jahr 1927 ist die Durchsetzung hermeneutischer Denkweisen zu verdanken. Dieser hatte sich bereits früher intensiv mit den Arbeiten des Philosophen und Historikers auseinandergesetzt und hieraus wichtige Anstöße für sein Werk gewonnen. Davon zeugt seine Abhandlung ‚Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der Kampf um eine historische Weltanschauung‘, die 1925 veröffentlicht wurde. Später waren es vor allem Hans-Georg Gadamer und Jürgen Habermas, die die Auseinandersetzung mit dem Diltheyschen Denken beförderten. Von seiner Bedeutung für die aktuelle philosophische Diskussion zeugt u.a. die Gründung des ‚Dilthey-Jahrbuchs für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften‘ 1983.

⁴⁹ Wilhelm Dilthey: ‚Leben und Erkennen. Ein Entwurf zur erkenntnistheoretischen Logik und Kategorienlehre, in: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 19: Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften (ca. 1870-1895), Göttingen 1982b, S. 333-388, hier S. 344.

⁵⁰ So erschienen an Monographien zu Lebzeiten Diltheys nur die folgenden Werke: ‚Das Leben Schleiermachers‘ (1870), ‚Einleitung in die Geisteswissenschaften‘ (1883), ‚Die Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie‘ (1894), ‚Erlebnis und Dichtung‘ (1906) sowie die Sammelbände ‚Das Erlebnis und die Dichtung‘ (1906) und ‚Weltanschauung, Philosophie und Religion‘ (1911), während die Gesammelten Schriften mittlerweile 20 Bände umfassen.

Außenwelt. „Diese Akzentverschiebung von der Binnenperspektive des Subjektes zur sinn-konstruierten sozialen Welt deutet sich aber in den *Ideen* schon an und geht also nicht allein auf äußere Anstöße zurück.“⁵¹

Das Denken des Historikers und Philosophen ist von der Erfahrung der Fragmentarisierung der Welt gekennzeichnet, die seine Zeit prägte. Die zunehmende Differenzierung, die alle Lebensbereiche des Menschen umfasste und infolge naturwissenschaftlicher Erkenntnisse auch vor dessen Selbstverständnis nicht halt machte, brachte ein Gefühl der Entfremdung mit sich.⁵² Vor diesem Hintergrund erscheint Wilhelm Dilthey die Frage nach dem Zusammenhang als zentrale denkerische Aufgabe. Ihn findet er in der konstitutiven Kraft des Lebens, das als gelebtes Leben für die Erfassung der Welt unhintergebar ist.⁵³ Es stellt den zentralen Bezugspunkt aller lebensweltlichen Ordnungen dar. Als generelles Phänomen verstanden, ereignet es sich und ist in diesem Vorgang als vergängliche Größe einer äußerlichen Betrachtung nicht zugänglich.⁵⁴ In dieser Form kann es nur von jedem einzelnen Menschen erlebt werden. Zugleich aber hinterlässt es Spuren seines Vollzuges in der Lebenswelt. Diese sind beispielsweise als Sprache oder Kultur, als Rechtssystem oder Kunstwerk der Betrachtung zugänglich. Sie verweisen auf die Subjekte, die in ihrem Lebensverlauf an diesen Schöpfungen beteiligt waren.⁵⁵ Der Lebensverlauf des einzelnen ist es nun, dem die besondere Aufmerksamkeit Wilhelm Diltheys gilt. In ihm bildet sich eine spezifische Weltsicht aus, die in späteren Handlungen wirksam wird. Indem der Mensch von Beginn seines Lebens an Widerstände gegen die Realisierung seiner Bedürfnisse erfährt, lernt er sich selbst als verschieden von einer äußeren Umwelt wahrzunehmen. „Unser Wille, der in den Bewegungsgefühlen, in der tastenden Hand, im schreitenden Fuße seiner selber inne ist, erfährt die Gegenwirkungen, und so findet er sich gezwungen, Wahrneh-

⁵¹ Matthias Jung: Dilthey zur Einführung, Hamburg 1996, S. 138 (Hervorhebung aus dem Original übernommen).

⁵² Dilthey konstatiert in einem Brief an seine Mutter zu Beginn der vierziger Jahre: „Die große Krisis der Wissenschaften und der europäischen Kultur, in der wir leben, nimmt mein Gemüth so tief und ganz gefangen, dass in ihr von Nutzen zu sein jeden äußeren persönlichen Ehrgeiz getilgt hat.“ Zit. nach Clara Misch (Hrsg): Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852-1870, 2. Aufl., Stuttgart, Göttingen 1960, S. VII.

⁵³ „Leben ist überall nur als Zusammenhang da.“ Wilhelm Dilthey: Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, in: ders.: Gesammelte Schriften, Bd 5: Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, 2. Aufl., Stuttgart, Göttingen 1957 (Erstausgabe: Sitzungs-Bericht der Berliner Akademie der Wissenschaften von 20. Dezember 1894; ausgegeben im Jan. 1895), S. 139-240, hier S. 144.

⁵⁴ „Leben und Nacherleben bilden die Grundlage und beständigen Untergrund der logischen Operationen; aber dem Verstand sind die Leidenschaften, das Opfer, die Hingabe des Selbst an die Objektivität undurchdringlich. Nie kann Erleben in Begriffe aufgelöst werden, aber ihre dunkeln, tiefen Töne begleiten, wenn auch nur leise, alles begriffliche Denken in den Geisteswissenschaften.“ Ders.: Zusätze zum Aufbau der geschichtlichen Welt, in: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 7: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, 2. Aufl., Leipzig, Berlin 1942, S. 323-347, hier S. 330f.

⁵⁵ „Das Studium des Individuums als der Lebenseinheit in der Zusammensetzung der Gesellschaft ist die Bedingung für die Erforschung der Tatbestände, die aus der Wechselwirkung dieser Lebenseinheiten in der Gesellschaft durch Abstraktion ausgelöst werden können [...]“ Ders.: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte, in: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 1: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte, 2. Aufl., Berlin 1923 (Erstausgabe 1883), S. 1-408, hier S. 111.

mungen als Dinge zu setzen: Realität ist nichts anderes als dieses Erlebnis.“⁵⁶ Er bildet eine Vorstellung über deren Verfassung und zugleich ein Bewusstsein seiner Person in ihrem Werden aus.⁵⁷ Handelnd erwirbt er Kompetenzen im Umgang mit der äußeren Welt, die ihm sowohl als Natur als auch in den sozialen Beziehungen zu seinen Mitmenschen gegeben ist. Alle Erfahrungen, die er sammelt, ordnet er in diesen Zusammenhang, bewertet und erfasst sie vor dem Hintergrund vergangener Erlebnisse. Auf diese Weise konstituiert er sich als historisches Wesen, das über einen spezifischen, abgrenzbaren Lebenslauf verfügt, der die gelebte und erlebte Zeit umschließt. Im Lebensverlauf verbindet sich die Vielfalt des inneren und äußeren Erlebens zu einem eigenständigen Ganzen. „Leben ist der Verlauf, der in einem Strukturzusammenhang zu einem Ganzen verbunden ist, der in der Zeit beginnt und in ihr endet [...]“⁵⁸ Dieser bestimmt die Ausprägung der menschlichen Weltsicht, motiviert das Denken, Fühlen und Handeln des Einzelnen. Damit erfüllt der Lebenslauf zwei wesentliche Funktionen: Zum einen bildet er die Grundlage des Selbstbewusstseins. Auf diesem Wissen um das eigene Leben basierend wird er zum anderen Ausgangspunkt menschlicher Äußerungen in all ihren unterschiedlichen Formen. Der Lebenslauf bietet dem Einzelnen damit ein Bezugssystem für die Vielfalt der Wahrnehmungen und Erlebnisse und fundiert so sein Handeln. Diese doppelte Sicht charakterisiert den Blick

⁵⁶ Wilhelm Dilthey: Ausarbeitungen zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften. Viertes bis sechstes Buch (ca. 1880-1890), in: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 19: Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften (ca. 1870-1895), Göttingen 1982a, S. 58-295, hier S. 153.

⁵⁷ Vgl. hierzu den programmatischen Ausspruch des Grafen Yorck in einem Brief an Wilhelm Dilthey vom 4. Januar 1888, der diese Vorstellung von der Ausprägung des Selbst im und durch das Leben auf den Punkt bringt: „Dass die gesammte psycho-physische Gegebenheit nicht ist [Hervorhebung aus dem Original übernommen/ebenso sic] sondern lebt, ist der Keimpunkt der Geschichtlichkeit. Und eine Selbstbesinnung, welche nicht auf ein abstraktes Ich [sic] sondern auf die Fülle meines Selbst gerichtet ist, wird mich historisch bestimmt wissen, wie die Physik mich kosmisch bestimmt erkennt. **Gerade so wie Natur bin ich Geschichte** [Hervorhebung kpm].“ Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897, Halle a.d.S. 1923, S. 71.

⁵⁸ Ders.: Fragmente zur Poetik. Das Erlebnis (1907/08), in: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 6: Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Zweite Hälfte: Poetik, Ethik und Pädagogik, Leipzig, Berlin, S. 313-321, hier S. 313; vgl. hierzu auch die Ausführungen in ders.: Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, in: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 7: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, 2. Aufl., Leipzig, Berlin (Erstausgabe: Berlin, Leipzig 1926), S. 1-75, hier S. 71f., die die Bedeutung des Lebenslaufes für die Herausbildung eines Lebenszusammenhangs besonders anschaulich darstellen, darüber hinaus seine zentrale Bedeutung für den Zugang zur menschlichen Lebenswelt betonen und zugleich auch auf seine, in diesem Zusammenhang besonders interessante, spezifische Zeitlichkeit verweisen. Das folgende Zitat bringt somit seine maßgeblichen Bestimmungen auf den Punkt: „Das vollständige und in sich abgeschlossene, klar abgegrenzte Geschehen, das in jedem Teil der Geschichte, wie in jedem geisteswissenschaftlichen Begriff enthalten ist, ist der Lebensverlauf. Dieser bildet einen Zusammenhang, der von Geburt und Tod umgrenzt ist. Für die äußere Wahrnehmung erscheint derselbe in dem Bestande der Person während ihrer Lebenszeit. [...] Aber unabhängig hiervon besteht ein erlebbarer Zusammenhang, der die Glieder des Lebensverlaufs von der Geburt bis zum Tode verbindet. [...] Ein Lebensplan besteht, ohne dass eine neue Prüfung desselben eintreten müsste, fort und verbindet Entschlüsse, Handlungen, Widerstand, Wünsche, Hoffnungen der verschiedensten Art miteinander. Kurz, es gibt Zusammenhänge, die ganz unabhängig von der Aufeinanderfolge in der Zeit, den direkten Beziehungen des Sichbedingens in ihr die Teile des Lebensverlaufs zu einer Einheit verknüpfen. So wird die Einheit des Lebensverlaufs erlebt und in solchen Erlebnissen hat sie ihre Sicherheit.“

Wilhelm Diltheys auf das menschliche Leben. Im Bewusstsein des Menschen von der Eigenständigkeit seiner Person gründet sich seine Individualität. Zugleich ist hier aber auch die Grundlage für die Gestaltung seiner Einbindungen und Beziehungen in die eigene Gegenwart und ihr Erscheinungsbild gelegt. Während das Leben des Menschen im Akt des Gelebtwerdens vergeht, ist es das Handeln, das den Einzelnen als Akteur einer geschichtlichen und sozialen Welt sichtbar werden lässt. Historische und kulturelle Objektivationen zeugen von dieser Aktivität. Nur indem sie sich in die Beschaffenheit der äußeren, sozialen Welt einfügen, können sie überdauern. Dennoch fußen sie letztendlich immer im eigenen Leben der Menschen. Sie müssen primär als Sinndeutungen lebensgeschichtlicher Verflechtungen verstanden werden. Zugang hierzu bietet in besonderer Weise die Autobiographie. In ihr wird das fundierende Werte- und Ordnungssystem einer historischen Person sichtbar, das diese in Reflexion auf ihre Zeit und den Charakter ihrer Lebenswelt ausgebildet hat. Als solche lassen sie nicht die geschichtliche Welt an sich erkennbar werden, sondern ihre Auffassung in den Lebensgeschichten der historischen Subjekte. „Jedes Leben hat einen eigenen Sinn. Er liegt in einem Bedeutungszusammenhang, in welchem jede erinnerbare Gegenwart einen Eigenwert besitzt, doch zugleich im Zusammenhang der Erinnerung eine Beziehung zu einem Sinn des Ganzen hat. Dieser Sinn des individuellen Daseins ist ganz singular, dem Erkennen unauflösbar, und er repräsentiert doch in seiner Art [...] das geschichtliche Universum.“⁵⁹

Historische Erkenntnis ist damit in doppelter Weise auf die Lebensgeschichte verwiesen. Diese öffnet zum einen den Zugang zu den Deutungsmustern vergangenen Geschehens, bestimmt zum anderen auch die Form der aktuellen Fragestellung. Ebenso wie die Erinnerung des Einzelnen die Vergangenheit in Bezug auf ihre Bedeutung für das eigene Leben ordnet, betrachtet der Historiker die Geschichte vor dem Hintergrund der Gegenwart. Er muss sie an das Leben der Menschen binden, soll sie eine Bedeutung für die Konstituierung lebensweltlicher Wirklichkeit erlangen. Nicht absolutes Wissen über vergangene Zeiten und deren inhärenten Entwicklungsgang, sondern die lebensgeschichtlich fundierte Vielfalt möglicher Interpretationen und Auffassungen, die Deutungsangebote, die zur Beantwortung der historischen Frage Wirksamkeit erlangen konnten, werden so zum Gegenstand geschichtswissenschaftlichen Interesses. In diesem Sinne lässt auch Dilthey seinen ‚Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften‘ mit euphorischen Worten über die Kraft der Geschichte enden: „Das historische Bewusstsein von der Endlichkeit jeder geschichtlichen Erscheinung, jedes menschlichen oder gesellschaftlichen Zustandes, von der Relativität jeder Art von Glauben ist der letzte Schritt zur Befreiung des Menschen. Mit ihm erreicht der Mensch die Souveränität, jedem Erlebnis seinen Gehalt abzugewinnen, sich ihm ganz hinzugeben [...]. Jede Schönheit, jede Heiligkeit, jedes Opfer, nacherlebt und ausgelegt, eröffnet Perspektiven, die eine Realität aufschließen.“⁶⁰ Sinn und Bedeutung erweisen sich vor diesem Hintergrund als Kategorien des Lebens, die wie dieses selbst dem Wandel unterliegen.⁶¹ Sie entspringen dem allgemein-

⁵⁹ Wilhelm Dilthey: Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft, in: ders.: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Frankfurt/M. 1981 (Erstausgabe: Gesammelte Schriften, Bd. VII, Berlin, Leipzig 1926), S. 191-291, hier S. 246.

⁶⁰ Ebd., S. 363.

⁶¹ Vgl. hierzu ders. (1923), S. XVIII: „Nicht die Annahme eines starren Apriori unseres Erkenntnisvermögens, sondern allein Entwicklungsgeschichte, welche von der Totalität unseres Wesens ausgeht, kann die Fragen beantworten, die wir alle an die Philosophie zu richten haben.“

menschlichen Bedürfnis nach Selbstvergewisserung und Orientierung. Indem der Historiker, ebenso wie der Einzelne in der autobiographischen Selbstbetrachtung, seine Aufmerksamkeit auf das Leben richtet, wird ihm der Zusammenhang der zunächst beziehungslos nebeneinander stehenden Vielfalt des Geschehens deutlich.⁶² Dessen Konsistenz ist allein in der Geschichtlichkeit des je subjektiven menschlichen Lebens begründet, ohne über eine immanente Ausrichtung zu verfügen. „Geisteswissenschaften sind demgemäß Orientierungen über Orientierungen.“⁶³ Ziel ihres wissenschaftlichen Forschens muss es daher sein, denkt man die Überlegungen Wilhelm Diltheys weiter, dem Menschen verschiedene Wege solcher Orientierungen, mögliche Formen von Sinndeutungen der geschichtlichen Welt aufzuzeigen. In dem Maße, in dem der Einzelne sich in ihnen erkennt, werden sie Relevanz für sein Leben erlangen.

Georg Steinhausen: Geschichte als Zeugnis des Lebens

Der Historiker Georg Steinhausen (1866-1933)⁶⁴ ist unter seinen Zeitgenossen einer der bekanntesten Vertreter der neueren deutschen Kulturgeschichte, die Ende des 19. Jahrhunderts im Widerstreit mit dem Historismus eine synthetische Geschichtsbetrachtung anhand des Kulturbegriffs anstrebte.⁶⁵ Er setzte sich für eine stärkere Institutionalisierung seines Faches ein und begründete 1903 das ‚Archiv für Kulturgeschichte‘, dessen Heraus-

⁶² In seiner Antrittsrede vor der Akademie der Wissenschaften begründet Dilthey seine Beschäftigung mit dem Leben Schleiermachers vor dem Hintergrund seiner persönlichen wissenschaftlichen Sozialisation mit folgenden Worten: „Das bedeutende Individuum ist nicht nur der Grundkörper der Geschichte, sondern in gewissem Verstande die größte Realität derselben. Ja während alle Natur nur Erscheinung und Gewand eines Unfassbaren ist, erfahren wir hier allein die Wirklichkeit in vollem Sinne, von innen gesehen: nicht gesehen, sondern erlebt.“ Ders.: Die dichterische und philosophische Bewegung in Deutschland 1770-1800. Antrittsvorlesung in Basel 1867, in: ders.: Antrittsrede in der Akademie der Wissenschaften (1887), in: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 5: Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, 2. Aufl., Stuttgart, Göttingen 1957c, S. 10-11.

⁶³ Ernst Wolfgang Orth: Einleitung: Dilthey und die Gegenwart der Philosophie, in: ders. (Hrsg.): Dilthey und die Philosophie der Gegenwart, Freiburg, München 1985, S. 7-27, hier S. 15.

⁶⁴ Über sein Leben und sein Selbstverständnis berichtet Steinhausen im Rahmen eines Sammelbandes mit Selbstdarstellungen deutscher Historiker, dem auch eine Bibliographie seiner Werke bis einschließlich 1925 beigelegt ist; Georg Steinhausen: Selbstdarstellung, in: Sigfrid Steinberg (Hrsg.): Die Geschichtswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Bd. 1, Leipzig 1925, S. 233-274. Eine Monographie über den Historiker existiert nicht, und auch allgemeine Darstellungen zur Geschichte der Geschichtswissenschaft berücksichtigen ihn selten. Sein außeruniversitärer beruflicher Schwerpunkt, Steinhausen leitete die Murhardsche Bibliothek in Kassel, und die daraus resultierende Tatsache, dass es keine unmittelbaren Schüler von ihm gibt, mag Grund sein, warum er von der geschichtswissenschaftlichen Forschung bisher wenig beachtet wurde.

⁶⁵ Über die formale und inhaltliche Entwicklung der historischen Kulturforschung innerhalb der Geschichtswissenschaft vgl. Stefan Haas: Historische Kulturforschung in Deutschland 1880-1930. Geschichtswissenschaft zwischen Synthese und Pluralität, Köln 1994; ders. auch zur Verortung Steinhausens im Rahmen der Kulturhistoriker, S. 166-173. Allgemeiner zu den Kulturwissenschaften der Zeit um die Jahrhundertwende Rüdiger vom Bruch/Friedrich Wilhelm Graf/Gangolf Hübinger (Hrsg.): Kultur und Kulturwissenschaften um 1900. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft, Stuttgart 1989. Aus der älteren Literatur, allerdings wenig analytisch, eher mit einem aufzählenden Charakter Karl Eder: Die Entwicklung der Kulturgeschichtsschreibung, in: *Zeitschrift des Historischen Vereins für Steiermark* 50 (1959), S. 3-28.

geber er bis zu seinem Tode blieb. Seine Überlegungen ordnete er in eine lebensphilosophische Tradition ein, die das subjektive Erleben der Menschen in den Mittelpunkt ihrer Forschungen stellte. Steinhausen verwandte den Lebensbegriff in ähnlicher Weise wie Wilhelm Dilthey, der ihn als den subjektiven Vollzug menschlicher Praxis beschrieb.⁶⁶

Für Georg Steinhausen ist das Leben durch seine gesellschaftlichen Ausdrucksformen und kulturellen Objektivationen ebenso wie durch seine natürlichen Bedingungen geprägt. In dieser Form ist es der geschichtswissenschaftlichen Betrachtung zugänglich und muss als solches die Grundlage kulturhistorischer Untersuchungen bilden⁶⁷:

„Es gehören in ihr Gebiet: die Erforschung der äußeren Lebensverhältnisse, also des Einflusses der natürlichen Umgebung, der Wohnung, der Nahrung, der Tracht, der Wirtschaft [...], des Verkehrs, der Technik u.s.w., weiter die Erforschung der gesellschaftlichen Lebensverhältnisse, also der Familie, Gesellschaftskreise (z.B. des Adels, der Höfe, der Gelehrten) u.s.w. und der gesellschaftlichen Lebensformen und Sitten (geselliger Verkehr, Benehmen, Spiele, Feste u.s.w.), weiter die Erforschung der Sitten überhaupt; diese letztere führt schon zum Teil, insofern Sitten und Bräuche auf bestimmte Anschauungen zurückgehen, zu den schönsten Aufgaben des Kulturhistorikers, der Erforschung des inneren Lebens der Vergangenheit.“⁶⁸

Damit ist ein weites Feld möglicher inhaltlicher Forschungsgebiete benannt, die ihrem Wesen nach dem menschlichen Leben entspringen. Georg Steinhausen bestimmt sie auf der Ebene ihrer kollektiven Manifestationen. Sein Interesse gilt nicht dem Leben des Einzelnen in der Vielfalt seiner Artikulationen. Es ist vielmehr das Typische in den lebensweltlichen Aneignungen und Sinndeutungen, das für ihn den Gegenstand der geschichtswissenschaftlichen Arbeit bildet. Dieses muss ausgehend von den subjektiven Ausdrucksformen beschrieben werden. In diesem Sinne bestimmt er auch im Vorwort der ‚Kulturstudien‘ die Zielsetzung seiner Abhandlungen, die sich dieser Aufgabe unter sehr unterschiedlichen thematischen Gesichtspunkten nähern: „So handelt es sich in den vorliegenden Studien wesentlich um Menschen-Typen, nicht um einzelne Individuen, aus deren Beobachtung andererseits allein der Typus resultiert.“⁶⁹

Die Argumentation Georg Steinhausens entwickelt sich hier zirkulär. Er fasst den Menschen grundsätzlich als soziales Wesen auf und grenzt sich damit gegen historistische Konzeptionen ab, die das menschliche Genie in seiner Individualität als den *Movens* der Geschichte betrachten. Zugleich gelingt es ihm jedoch nicht, diese Soziabilität des Menschen zu fassen. Die Geschichte in ihrer Totalität entzieht sich bei ihm der Beschreibung.

⁶⁶ Eine gewisse Ähnlichkeit lässt sich auch zu den Überlegungen Friedrich Nietzsches ausmachen, der wissenschaftliche Erkenntnis unter der Perspektive des Lebens betrachtet. Vgl. hierzu Fellmann (1993), bes. S. 61–63.

⁶⁷ Georg Steinhausen ist daran gelegen, die Kulturgeschichte als Fachwissenschaft zu etablieren. Als solche fasst er sie als paradigmatisch für eine adäquate Form der Geschichtsschreibung überhaupt auf: „Ich sehe die eigentliche Aufgabe der Kulturgeschichte oder besser gesagt der Geschichte überhaupt in der Beantwortung der Frage, wie sie Carlyle formuliert hat: ‚wie und was waren die Menschen damals?‘ Der Mensch, die Menschen, die Lebensgeschichte der Völker sind das Objekt der Forschung.“ Georg Steinhausen: Vorwort, in: ders.: *Kulturstudien*, Berlin 1893a, S. VII, VIII, hier S. VII. Als konkrete Antipode seiner Argumentationen stellt sich eine dominante politikhistorische Auffassung der geschichtlichen Welt dar. Vgl. hierzu auch ders. (1925), S. 252.

⁶⁸ Ders.: Professoren der Kulturgeschichte, in: *Zeitschrift für Kulturgeschichte. Neue Folge der Zeitschrift für deutsche Kulturgeschichte* 4 (1895), H. 2, S. 192–198, hier S. 195.

⁶⁹ Ders. (1893a), S. VII. Vgl. hierzu auch ders. (1925), S. 243.

Sie muss in ihre unterschiedlichen Ausdrucksformen zerlegt werden.⁷⁰ Dabei gelangt Georg Steinhausen ausgehend von den Großkollektiven und ihrer Organisation schließlich doch wieder zum Leben des Einzelnen. Erst auf der Grundlage seiner Lebensäußerungen wird es ihm möglich, die geschichtliche Entwicklung zu fassen, einen Zugang zu ihrer Totalität zu gewinnen. In ihrer Beschreibung entdeckt er das Typische einer Zeit oder Gesellschaft, das ihm dann den Zugang zu einer kollektiv verfassten Vergangenheit, zur Geschichte ermöglichen soll. Dies hat zur Folge, dass er seine historische Betrachtung in Analogie zur lebensgeschichtlichen Erinnerung entwickelt.

„Das Leben und die Menschen sind immer interessant, wenn man sie nur richtig ansieht. Und was wir sind, lernen wir am besten aus dem erkennen, was wir waren. Die Ideale unserer Zeit sind nicht mehr diejenigen des Mittelalters. Der moderne Mensch erwacht vielmehr erst, als man die Bande, die den mittelalterlichen Menschen fesselten, zu bemerken und sie dann zu durchbrechen begann. Aber so gut der Mann mit Interesse auf die Jahre der Kindheit und der Jugend zurückblickt, in denen ihm so vieles unbegreiflich, so vieles unsagbar thöricht erscheint, so gut mag der moderne Mensch sich in die Zeiten versetzen, in denen Menschenleben und Menschengestalt sich noch in Unfreiheit und Blindheit befanden.“⁷¹

Diese Ausführungen verdeutlichen dreierlei: Zunächst einmal, und das ist im vorliegenden Argumentationszusammenhang das Zentrale, zeigt sich in den Worten Georg Steinhausens der Vorbildcharakter, der der Lebensgeschichte in seinem Denken für jede Form der Annäherung an die Vergangenheit zukommt. In ihr schreibt sich die Entwicklung des Individuums in der Zeit fest, sie registriert das Werden in seinen Veränderungen. Ähnliches gilt für die Geschichte in ihrer kollektiven Form. Sie markiert die Entwicklungsstadien der Menschheit, lässt – im Duktus Georg Steinhausens – überwundene Zustände als Vergangenheit erkennbar werden. Dementsprechend gleichen sich auch die Motive und Wege der Annäherungen, seien sie nun individueller oder kollektiver Natur, an dieses frühere Leben und seine Umstände. In einem gerichteten Rückblick, der von dem Wunsch nach Selbstvergewisserung getragen ist und eine Antwort auf die Frage sucht, woher man kommt und

⁷⁰ Die Zirkularität der Argumentation kommt in einer Stellungnahme Steinhausens zum Streit um die Kulturgeschichte deutlich zum Ausdruck; ders.: Der Streit um die Kulturgeschichte, in: *Die Gegenwart. Wochenschrift für Literatur, Kunst und öffentliches Leben* XLI (1892), H. 4, S. 53-56, hier bes. S. 55: „Die allgemeinste und letzte Aufgabe der Geschichtswissenschaft ist eine Menschheitsgeschichte ‚im einheitlichen Zusammenhang der Entwicklung‘. Aber diese Menschheitsgeschichte ist erst möglich, nachdem die Geschichte der einzelnen Völker durchforscht und erkannt ist. Volksgeschichte ist also das nächste Ziel. Nicht allein die staatlichen Geschehnisse einer Nation, sondern die Entwicklung des Volkstums als eines Ganzen, – ein wesentlicher Faktor dabei ist die Berührung mit anderen Völkern und die Einflüsse derselben – dies ist unsere historische Aufgabe. Der geschichtlichen Betrachtung wird der Mensch immer als ein soziales Wesen erscheinen, der Einzelne wird sich nur aus der Gesamtheit heraus verstehen und wenn er über andere hervor ragt, erst so richtig würdigen lassen. Die Lebensgeschichte der Gesamtheit ist also das Objekt unserer Forschung. Dieses Ziel bedingt naturgemäß neue Wege es zu erreichen. Es wird darauf ankommen, in der Menge der Einzelheiten, die bei einer solchen Betrachtungsweise auf uns eindringen, das Typische, das Gemeinsame zu erkennen.“

⁷¹ Ders.: Der mittelalterliche Mensch, in: ders.: *Kulturstudien*, Berlin 1893b, S. 18-43, hier S. 18f.

wie man geworden ist,⁷² was man heute vorfindet, versetzt der Mensch sich in seine individuelle oder kollektive Vergangenheit zurück. Diese erscheint ihm nicht als gleichmäßige Aneinanderreihung von Ereignissen oder gar deren unauflösliche Verschmelzung, sondern in einer Form gegliedert, die dem Lebenslaufmodell entspricht. Dem Betrachter präsentieren sich in der historischen Rückschau die realisierten früheren Lebensformen als abgeschlossene Entwicklungsphasen. Die Konfrontation mit diesen in sich einheitlichen, voneinander jedoch verschiedenen Wesenszügen der Vergangenheit lässt ihn die doppelte Erfahrung sowohl der Fremdheit als auch der Identität machen.

Die Möglichkeit der doppelten Erfahrung führt zu den beiden anderen Aspekten der Ausführungen Georg Steinhausens. Die Fremdheitserfahrung zunächst rührt aus seiner Interpretation des Gesamtphänomens Geschichte als fortschreitender Entwicklung her. Diese verläuft zwar nicht linear oder nach inneren Gesetzmäßigkeiten, trägt aber den unverkennbaren Charakter des Reifens in sich.⁷³ Sowohl im individuellen als auch im Gattungsleben entwickelt sich der Mensch bzw. die Menschheit von der Begrenzung zu einer immer größeren Freiheit. Vor diesem Hintergrund werden die in sich abgeschlossenen Phasen erkennbar, die sich ihrem Wesen nach von der Gegenwart deutlich unterscheiden. Sie stellen im Denken Georg Steinhausens überwundene, doch zur Erklärung und zum Verständnis der gegenwärtigen Lebenswelt unabdingbare Entwicklungsstadien dar. Ihre Andersartigkeit ruft beim Betrachter Verwunderung hervor, lässt diesen aufmerken. Sie zieht jedoch nicht ein allgemeines Unverständnis gegenüber dem spezifischen Charakter früherer Zeiten nach sich oder führt gar zur generellen Zurückweisung der Vergangenheit als etwas dem gegenwärtigen Leben Äußerliches, von ihm Getrenntes. Vielmehr empfindet der Betrachter ein Identitätsverhältnis zwischen sich und dieser Vergangenheit. Er erkennt sie als eigene individuelle oder kollektive Geschichte.

Dies setzt, und damit zum letzten Punkt, der aus den Steinhausenschen Überlegungen zu folgern ist, die Fähigkeit voraus, die in der Zeit denkenden, handelnden und fühlenden Menschen zu erkennen. Dieses Leben in seinen Zeugnissen ermöglicht es, so die Vorstellung des Kulturhistorikers, aufgrund seines allgemeinmenschlichen Charakters dem heutigen Betrachter, sich in Beziehung zur Vergangenheit zu setzen und sie trotz der angenommenen Entwicklungsfortschritte und der daraus resultierenden Veränderungen als eigene Geschichte zu erkennen. So betont Georg Steinhausen in seiner Sammlung mittelalterlicher Briefe, dass in ihnen „die Art der Menschen selbst“ ihren Ausdruck findet. „Dieser Einblick in das Innere des Menschen und andererseits in die Interessensphäre ist das wichtige. Ich habe in der Arbeit

⁷² In diesem Sinn formuliert ders. (1925), S. 248, die Aufgabe der Kulturgeschichtsschreibung in Reflexion auf den englischen Philosophen und Historiker Thomas Carlyle, dessen Grundlegung für ihn eine zentrale Rolle in den eigenen Bestimmungen spielt, folgendermaßen: „Unter all diesen Gesichtspunkten begreife ich die Geschichte der Kultur als Geschichte der Gesittung und Bildung, vor allem nach der innerlichen Seite als Geschichte des sittlichen und geistigen Menschen im Rahmen seines Volkstums, als bestimmtes, greifbares, der wissenschaftlichen Forschung würdiges und von allen Wissenschaften verschiedenes Arbeitsgebiet. Eigentlich hat schon Carlyle die Aufgabe in dem hier gemeinten Sinn formuliert: ‚Die Zeit rückt immer näher heran, [...] wo die Geschichte [...] diese andere unendlich weitere und höhere Frage zu beantworten suchen wird: wie und was waren die Menschen damals? Nicht unsere Regierung bloß, oder das Haus, in welchem unser Leben geführt ward, sondern das Leben selbst, welches wir darin führten, wird erforscht werden.‘“

⁷³ An dieser Stelle soll nur kurz darauf hingewiesen werden, dass eine solche Analogie zum individuellen Leben immer das Stadium des Greisenalters sowie den Tod mitbeinhaltet und damit eine Perspektive des Vergehens von Kulturen entwirft. Die Vorstellung eines Kulturpessimismus, die ein solches Denken möglicherweise fundiert, kann hier jedoch nicht erörtert werden.

gewissermaßen all diese Menschen vor mir gesehen [...].⁷⁴ Dazu bedarf es keiner Identifikation, die ausschließlich an die eigene Person gebunden ist. Der Rückblickende kann auch die Geschichte seiner Kultur in einem historischen Akteur weit zurückliegender Zeit erkennen, da dieser sich zwar in seinen Ausdrucksformen und Idealen deutlich unterscheiden mag, in seinem Leben sich jedoch als Vorfahr offenbart.

Daraus ergeben sich, folgt man dem Denken Georg Steinhausens, zwei Konsequenzen für die Arbeit des Historikers. Zum einen findet er seinen Zugang zur Vergangenheit immer im einzelnen Menschen. Ihn muss der Historiker in der Vergangenheit suchen,⁷⁵ da im Vollzug seines Lebens jene Grundzüge ihre Ausprägung finden, die das Wesen der eigenen Kultur erklären. Hier manifestieren sich Sinndeutungsmuster in Handlungen und werden so der historischen Analyse zugänglich.

„Um einzelne bestimmte Menschen handelt es sich also zunächst. [...] sie sollen als Typus gelten für das Empfinden, die Anschauungen, den Bildungsstand und die Lebensverhältnisse der großen Masse ihrer jeweiligen Zeitgenossen. In dieser typischen Menschenschilderung, die, richtig ausgeführt, die Zeit- und Zuständeschilderung immer einschließen wird, erblicke ich die wichtigste und schönste Aufgabe der Kulturgeschichte, der Geschichte überhaupt.“⁷⁶

Diese Bestimmung hat zur Folge, dass die Geschichte in der Steinhausenschen Auffassung zum anderen als Lebensgeschichte⁷⁷ verstanden werden muss. Im gelebten Leben wird der Charakter einer Zeit sichtbar, jenes Typische, das Georg Steinhausen herausarbeiten möchte. Dementsprechend ist es die Aufgabe der Geschichtswissenschaft, in ihren Forschungen die Lebenswelt der Menschen in den Mittelpunkt zu stellen. Die Arbeiten Georg Steinhausens setzen diese Forderung um. So gewinnt er beispielsweise ausgehend vom Brief als ursprünglich persönlicher Quelle einen Einblick in die Kulturgeschichte des deutschen Volkes,⁷⁸ ebenso wie er auf seiner Grundlage eine Charakterisierung der deutschen Frauen

⁷⁴ Georg Steinhausen (Hrsg.): Deutsche Privatbriefe des Mittelalters, Bd. 1: Fürsten und Magnaten, Edle und Ritter, Berlin 1899, S. IX, X. Vgl. hierzu auch ders. (1925), S. 248: „Man kann die Menschen nur aus ihrer Zeit heraus verstehen; man darf nicht Begriffe der Gegenwart wegen der gleichlautenden Bezeichnung (etwa Ehre) in die Vergangenheit tragen.“

⁷⁵ „Der deutsche Mensch ist der Held der deutschen Kulturgeschichte.“ Ders. (1899), S. VI.

⁷⁶ Ders.: Gustav Freytags Bedeutung für die Geschichtswissenschaft, in: *Zeitschrift für Kulturgeschichte, Neue Folge* 4 (1896), H. 1 und 2, S. 1-20, hier S. 13. Vor diesem Hintergrund bezeichnet Steinhausen die Kulturgeschichte als „historische Psychologie im weitesten Sinne“. Ders. (1899), S. VI.

⁷⁷ Ders. (1925), S. 248. Steinhausen selbst bestimmt die Kulturgeschichte als „Lebensgeschichte zunächst eines bestimmten Volkes, in letzter Linie der Menschheit [...]“. Vgl. zur Bedeutung des Lebens, hier besonders in seinem alltäglichen Vollzug, auch die Ausführung in ders. (1899), S. IX.

⁷⁸ „Für die Beurteilung des Stils eines ganzen Volkes [...] gibt es in seinen Briefen eine Quelle. So häufig der Einzelne dem Ganzen widerstreitet, so bleibt er doch immer ein Kind seiner Zeit. Die allmähliche Entwicklung eines Briefes, die ersten Äußerungen des Sich-Selbstbewusstwerdens eines Volkes in der Schrift, Blüte und Verfall des Briefstils gelten ganz gleichmäßig für alle, und Ausnahmen finden ihre genügende Erklärung. [...] Wenn man beachtet, wie das Volk sich in den Briefen giebt, was es beschäftigt und worin es lebt, gewinnt man für das geistige Leben desselben höchst wichtige Aufschlüsse [...]“. Ders.: *Geschichte des deutschen Briefes. Zur Kulturgeschichte des deutschen Volkes*, Teil 1 und 2, 2. Aufl., Frankfurt/M. 1968 (Erstausgabe: Teil 1: 1889; Teil 2: 1891), S. V, VI. Hierin verdeutlicht sich noch einmal die parallele Auffassung von Subjekt und Kollektiv. Steinhausen erfasst das Volk als Kollektivsubjekt und nähert sich ihm in den Briefen auf eine Weise an, die der Auffassung autobiographischen Materials entspricht.

des 17. Jahrhunderts vorzunehmen sich imstande sieht.⁷⁹ „Haben diejenigen Quellen, welche uns mit den äußeren Lebensverhältnissen der Vergangenheit vertraut machen, mehr Thatsachencharakter, so sind aus andern, wie z.B. aus den Briefen und Tagebüchern, wesentliche Schlüsse auf die Empfindungs- und Denkweise, auf die Anschauungen und das Gefühlsleben der Vergangenheit zu ziehen [...]“⁸⁰ Der Historiker wird so im Verständnis Georg Steinhausens zum Zeugen menschlichen Lebens und seiner Ausdrucksformen, das ihm das Verständnis der Geschichte erst ermöglicht.

William James: Pragmatismus als Pluralismus

Der amerikanische Psychologe und Philosoph William James (1842-1910),⁸¹ der von 1876 bis 1907 an der Harvard University lehrte, kann als bedeutender Neuerer seiner beiden Fachrichtungen gelten. Als Autor eines der erfolgreichsten psychologischen Lehrbücher, ‚Prinzipien der Psychologie‘⁸², formulierte er erste Grundlagen des Behaviourismus und der Gestaltpsychologie. In seinen philosophischen Arbeiten widmete er sich der Entwicklung und Verbreitung des Pragmatismus, dessen Grundlegung auf Charles Sanders Pierce und seine Schrift ‚How to make Ideas Clear‘ aus dem Jahr 1878 zurückgeht. Jedoch erst um die Jahrhundertwende verlieh William James dieser neuen Richtung in einem Vortrag an der Uni-

⁷⁹ „Es ist schwer, Charakter und Art der Frauen in dieser Epoche zu schildern, eben weil sie so wenig nach außen hervortraten. Da kommen ihre Briefe zu Hilfe, jene Zeugnisse, die den Menschen um so besser erkennen lassen, je natürlicher er sich in ihnen gibt. Aus diesen Briefen einiges zur Charakterisierung der Frauen jener Zeit beizutragen, ist die Absicht dieser Studie.“ Ders.: Die deutschen Frauen im siebzehnten Jahrhundert, in: ders.: Kulturstudien, Berlin 1893c, S. 66-83, hier S. 69 (Hervorhebung aus dem Original übernommen).

⁸⁰ Ders.: Über den Plan einer zusammenfassenden Quellenpublikation für die deutsche Kulturgeschichte, in: *Zeitschrift für Kulturgeschichte* V (1898), H. 6, S. 443.

⁸¹ Die zögerliche Rezeption des Denkens William James in Deutschland findet ihren Ausdruck in der geringen Zahl von Monographien, die sich seiner Person und seinem Werk widmen. Die einzige kompakte Darstellung jüngeren Datums stellt die Einführung von Rainer Diaz-Bone/Klaus Schubert: William James zur Einführung, Hamburg 1989, dar. Bereits aus den dreißiger Jahren stammt die Übersetzung der französischsprachigen Arbeit des Genfer Wissenschaftlers Théodore Flournoys: Die Philosophie von William James, Tübingen 1930, deren Aufgabe es sein sollte, das Denken James in Europa bekannt zu machen; sowie die Abhandlung von Eduard Baumgarten: Der Pragmatismus. R. W. Emerson, W. James, J. Dewey, Frankfurt/M. 1938, der sich mit verschiedenen Vertretern des Pragmatismus als philosophischer Richtung auseinandersetzt. Im Jahr 1928 erschienen, ist das biographische Werk von Carl Stumpf: William James nach seinen Briefen, Berlin 1928, der auf der Grundlage der James'schen Korrespondenz eine Annäherung an den amerikanischen Denker versucht. Aus der englischsprachigen Literatur sei besonders auf das zentrale Werk des James-Schülers Ralph Barton Perry: *The Thought and Character of William James as Revealed in Unpublished Correspondence and Notes, Together with his Published Writings*, 2 Bde., London 1935; sowie auf die jüngere Schrift Gerald E. Myers: *William James. His Life and Thought*, New Haven, London 1986, hingewiesen. Beide Arbeiten streben eine sowohl biographische als auch theoretische Auseinandersetzung mit William James an. Einen Überblick über sein Gesamtwerk bietet die ältere Bibliographie von Ralph Berton Perry: *Annotated Bibliography of the Writings of William James*, New York 1920; sowie die kommentierte Zusammenstellung von Ignas K. Skrupskelis: *William James. A Reference Guide*, Boston 1977.

⁸² William James: *The Principles of Psychology*, Bd. 1 und 2, New York 1950 (Ersterscheinung 1890).

versität von Kalifornien in Berkeley ihren Namen, unter dem sie Eingang in die wissenschaftliche Diskussion fand.⁸³

Obwohl die formalen Kriterien, wie Fächergrenzen und methodische Grundlegungen sie darstellen, den akademischen Werdegang William James als zweigeteilt erscheinen lassen, galt sein wissenschaftliches Interesse stets der Erfassung des menschlichen Lebens. Näherte er sich diesem zunächst experimentell, so erfuhren seine Beobachtungen später, im pragmatistischen Programm, eine theoretische und methodische Fundierung:

„Pragmatismus ist nach James sowohl eine Wahrheitstheorie als auch eine Methode. Die Methode besteht darin, dass eine gestellte Frage daraufhin untersucht wird, ob ihre Beantwortung auch wirklich einen praktischen Unterschied macht, d.h. ob sie etwas in der Welt verändert. [...] Auch die Wahrheitstheorie muß sich nach James diesem Kriterium beugen. Wahr ist deshalb nach James eine Aussage dann, wenn sie eine Funktion im Handeln der Personen erfüllt.“⁸⁴

Diese Betonung der lebenspraktischen Relevanz des Denkens und der Bedeutung des Einzelnen als Grundlage der Wahrheitsbestimmung ebenso wie der große Einfluss, der den Sinneseindrücken für den Erkenntnisgewinn zukommt, erlauben es, William James dem Kreise der Lebensphilosophen zuzurechnen. Als solcher sah er „den Wert einer philosophischen Reflexion in nichts anderem als in ihrer Fähigkeit, Lebenseinstellungen überzeugend zu formulieren. Es kommt also für ihn in der Philosophie nicht primär auf Begründungen an, sondern darauf, eine rational nicht zu begründende Lebensform verständlich und akzeptabel zu machen.“⁸⁵

Vor diesem Hintergrund verwundert es kaum, dass sich das Denken William James nicht als geschlossenes philosophisches System präsentiert, sondern als Versuch, sich der Vielfalt der menschlichen Welt in ihren Erscheinungen mit dem Ziel anzunähern, konkrete Lösungsvorschläge für die sich bietenden, drängenden Probleme vorzulegen.

„Keine Philosophie kann jemals mehr sein als eine summarische Skizze, als ein lückenhaftes Bild der Welt, als ein verkleinernder Blick aus der Vogelschau in der Perspektive der Ereignisse. [...] Es wäre besser, wenn man das einfach zugestünde; denn die Weltanschauung des einen Menschen kann viel wertvoller sein, als die des andern, und die Art, wie wir Dinge schauen, ist gewöhnlich nicht nur interessantester, sondern auch unser beachtenswertester Beitrag zu der Welt, in welcher wir unsere Rolle spielen.“⁸⁶

⁸³ Dieser Vortrag wird noch im selben Jahr, 1898, unter dem Titel ‚Philosophical Conceptions and Practical Results‘ veröffentlicht. Klaus Oehler: Einleitung, in: William James: Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethode, 2. Aufl., Hamburg 1994a (Erstausgabe: Pragmatism. A New Name for some Old Ways of Thinking, 1907/dt. 1908), S. XIX, bezeichnet seine Wirkung als „epochal“. Er habe zur Folge gehabt, „dass man die Geschichte des amerikanischen Pragmatismus in die Zeit vor und nach 1898 einzuteilen sich angewöhnt hat, also in eine Periode von etwa 1865 bis 1898, in der die philosophische Richtung noch keinen offiziellen Namen hatte, und in eine Periode mit einem beziehungsweise mehreren Namen dieser Art, von 1898 an“.

⁸⁴ Klaus Schubert/Uwe Wilkesmann: Zur Einführung. Die Philosophie des ‚UND‘, in: William James: Das pluralistische Universum. Vorlesungen über die gegenwärtige Lage der Philosophie, Darmstadt 1994, S. V-XXX, hier S. XIX.

⁸⁵ Fellmann (1993), S. 90.

⁸⁶ William James: Das pluralistische Universum. Vorlesungen über die gegenwärtige Lage der Philosophie, Darmstadt 1994b (Erstausgabe: The Pluralistic Universe, 1909/dt. 1914), S. 5f.

William James erweist sich in diesem Kontext als ein Denker, der das Leben des Menschen in seiner Subjektivität und zeitlicher Dimensionalität in den Mittelpunkt seines Interesses rückt.⁸⁷ Dies findet zunächst einmal seinen ganz allgemeinen Ausdruck in der Tatsache, dass er die Frage nach der Bedeutung und dem Wert aller Aussagen für den Menschen und seine Orientierung in der Welt zum zentralen Dreh- und Angelpunkt seiner Argumentation macht. „Der Pragmatismus ist zu allem bereit [...]. Als annehmbare Wahrheit gilt ihm einzig und allein das, was uns am besten führt, was für jeden Teil des Lebens am besten passt, was sich mit der Gesamtheit der Erfahrungen am besten vereinigen lässt.“⁸⁸ Dieser Prämisse müssen sich auch die verschiedenen Einzelaspekte des menschlichen Lebens unterordnen: das Gedächtnis und seine Erinnerungen als Ort der Biographie, das Bewusstsein als Ordnungskraft des Lebenslaufes, die Organisation der Vielheit der Selbste zur Person und ihre sozialen Beziehungen sowie die Wahrheit als aktuelles Handeln.

Das Gedächtnis ist für William James, vergleichbar allen anderen psychischen Phänomenen, durch die Zweigestaltigkeit seines Charakters gekennzeichnet. Zum einen ist es als wissenschaftliche empirische Größe physiologisch definiert, zum anderen gilt es ihm als Organ der individuellen Aneignung der Vergangenheit und damit zugleich als Träger der Biographie. Seine Funktion ist nicht primär die Anhäufung von Wissen. Entscheidender ist vielmehr die Vernetzung der verschiedenen Gedächtnisinhalte zum Nutzen des einzelnen Menschen,⁸⁹ die ihm eine Orientierung in der Pluralität seines Lebens und dessen Werden ermöglichen. Damit wird das Gedächtnis auf der Grundlage seiner physiologischen Konstitution zum Ort der Ausprägung menschlicher Subjektivität. Es schafft jene individuellen Beziehungen in der Vielfalt der Erfahrungen, die es dem Einzelnen ermöglichen, seine Biographie auszubilden und damit dem Verlauf des eigenen Lebens seine besondere Gestalt zu geben.

In dieser Funktion geht das Gedächtnis Hand in Hand mit dem Bewusstsein. Dieses stellt sich als Strom permanenten Werdens dar, der in jedem gegenwärtigen Zustand alle früheren mit einschließt. Damit lässt es in seiner Veränderlichkeit Kontinuitäten erkennbar werden, die es dem Menschen ermöglichen, sich als Person in der Zeit wahrzunehmen und

⁸⁷ So schreibt Hilary Putnam: „Wenn es einen alles überragenden Grund gibt, sich mit dem Denken von James zu befassen, so ist es der, dass er ein Genie war, das sich mit dem wirklichen Hunger befasste, und dessen Philosophie – was immer ihre Schwachstellen sein mögen – substanzielle Nahrung für das Denken liefert, aber nicht nur für das Denken, auch für das Leben.“ Hilary Putnam: Die bleibende Aktualität von William James, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41 (1993), H. 2, S. 189-199, hier S. 199.

⁸⁸ James (1994a), S. 51.

⁸⁹ James beschreibt diesen Vorgang in einem anderen Zusammenhang. Es wird deutlich, dass er nicht nur ein originäres Prinzip des Gedächtnisses, sondern zugleich eine Organisationsform des Lebens, der Aneignung der Welt durch den Menschen ist. „Es gibt unzählige Arten von Verbindungen zwischen einzelnen Dingen, und die Gesamtheit dieser Verbindungen bildet eine Art von System, wodurch die Dinge miteinander verbunden werden. [...] Menschliche Bemühungen sind darauf gerichtet, die Welt in bestimmter systematischer Weise täglich mehr zu vereinheitlichen. [...] Das Ergebnis dieser Vereinheitlichungen sind kleine Zusammenhänge zwischen einzelnen Teilen der Welt innerhalb der größeren Zusammenhänge, kleine Welten, nicht bloß Gedanken, sondern in Wirklichkeit zur Einheit zusammengeschlossen, innerhalb eines großen Universums. Jedes solche System stellt einen bestimmten Typus dar, da seine Teile durch eine ganz spezielle Art von Beziehungen zusammengehalten werden, und derselbe Teil kann in mehreren Systemen vorkommen [...]“ James (1994a), S. 84f.

zu konstituieren.⁹⁰ Das Bewusstsein erfüllt damit für den Einzelnen eine Ordnungsfunktion. Es gliedert die Bewegung des Lebens, indem es sie benennt und die einzelnen Abschnitte mit Merkmalen ausstattet.⁹¹ Dies tut es allerdings nicht auf der Grundlage von Eigenschaften, die dem vergangenen Geschehen innewohnen. Vielmehr stellen gegenwärtige Bedingungen und zukünftige Entwicklungsperspektiven den Rahmen dieser Organisation der Person dar, die sich durch das Bewusstsein einer eigenen Identität auszeichnet, das die verschiedenen Selbste des Menschen bindet. Diese prägen wesentlich sein Selbstverständnis sowie seine Außenwirkungen. Indem der Einzelne seine Aufmerksamkeit gezielt auf die Selbst- und die Ausprägung ihres Verhältnisses untereinander lenkt, beeinflusst er sein Leben gestalterisch, verleiht seinem Streben eine Richtung.

Dieser Sorge um das eigene Selbst entspringt das kollektive Handeln. Der Einzelne ist bestrebt, seinen Wegen äußere Anerkennung zu sichern, die ihm soziale Bindungen geben können. Diese allerdings sind weder Ziel noch Bedingung seines Handelns. Sie resultieren quasi selbstverständlich aus der Ähnlichkeit der menschlichen Selbste und ihrem Streben. Jede Art der Soziabilität findet damit ihren Ursprung im Leben des Einzelnen.⁹² Dessen Gestaltung ist durch die Wirklichkeit gebunden, die der Mensch durch Interpretationen und Zuweisungen zu seiner Welt werden lässt. Sie bildet den Rahmen für seine Aussagen. Indem diese, um als Wahrheit Relevanz gewinnen zu können, ihren Nutzen für das Leben erweisen müssen, werden Wahrheit und Handlung eng miteinander verknüpft. Erst in der Tat lässt sich das Potenzial einer Aussage zur Erklärung der menschlichen Welt feststellen.⁹³ Sie wird dieses jedoch nur dann entfalten können, wenn sie den Rahmen, den frühere Wahrheiten ihr bieten, beachtet. Damit ist jede wahre Aussage nicht nur dem Handeln, sondern auch der Vergangenheit verpflichtet.⁹⁴ Zugleich aber müssen vor diesem Hinter-

⁹⁰ „So sicher diese Gegenwart zu meinem Ich gehört, mein eigen ist, [...] so sicher gehört auch alles andere, was mit der gleichen Wärme, Vertrautheit und Unmittelbarkeit auftritt, zu mir und meinem Bewusstsein. [...] Jedenfalls muss man zugeben, dass auch alle vergangenen Zustände, die mit diesen Qualitäten behaftet auftreten, von dem gegenwärtigen Bewusstseinszustand gastlich aufgenommen, von ihm angeeignet und als mit ihm zusammen einem gemeinsamen Ich zugehörig anerkannt werden. Diese Zusammengehörigkeit des Ich ist es, welche durch die Zeitlücke nicht auseinandergerissen werden kann, sie ist der Grund, warum ein gegenwärtiger Bewusstseinsinhalt, trotz des Wissens um die zeitliche Lücke, seine Kontinuität mit bestimmten, sicher herausgefundenen Teilen der Vergangenheit erfassen kann.“ William James: *Psychologie*, Leipzig 1909 (Erstausgabe: *Textbook of Psychology*. *Briefer Course*, 1892), S. 156f.

⁹¹ Hierzu ebd., S. 171.

⁹² „Die Sorge für unser soziales Selbst hinwiederum betätigt sich direkt in unserer Verliebtheit und Freundschaft, unserem Bestreben zu gefallen und Beachtung und Bewunderung zu erregen, unserem Ehrgeiz und unserer Eifersucht, unserer Sucht nach Ruhm, Einfluss und Macht; und indirekt in all den Impulsen der Sorge für das materielle Selbst, die sich als nützlich für soziale Zwecke erweisen.“ James (1909), S. 183.

⁹³ „Die Wahrheit einer Vorstellung ist nicht eine unbewegliche Eigenschaft, die ihr inhäriert. Wahrheit ist für eine Vorstellung ein Vorkommnis. Die Vorstellung wird wahr, wird durch Ereignisse wahr gemacht. Ihre Wahrheit ist tatsächlich ein Geschehen, ein Vorgang, und zwar der Vorgang ihrer Selbst-Bewahrung, ihre Verifikation. Die Geltung der Wahrheit ist nichts anderes als eben der Vorgang des Sich-Geltend-Machens.“ James (1994a), S. 126 (Hervorhebungen aus dem Original übernommen).

⁹⁴ „Eine neue Meinung gilt in dem Maße für wahr, als sie unser Bedürfnis, das Neue der Erfahrung mit den alten Überzeugungen zu assimilieren, zu befriedigen vermag. Die neue Ansicht muss sich sowohl an die alte Wahrheit anlehnen als auch neue Tatsachen in sich begreifen, und der Erfolg ist dabei, wie ich eben sagte, von unserer subjektiven Bewertung mitbestimmt. Wenn also alte Wahrheiten sich durch Hinzufügung neuer weiter entwickeln, so spielen dabei subjektive Gründe mit.“ Ebd., S. 133.

grund auch Aussagen über die Vergangenheit, Interpretationen im Rahmen historischer Forschung ihre Relevanz für das aktuelle Leben, die menschliche Orientierung erweisen. *Die Geschichte ist vor diesem Hintergrund nicht zu schreiben. Vielmehr muss der Vielfalt der Geschichten, ihrer Beziehungen zum subjektiven Leben Rechnung getragen werden.*

„Die Welt ist voll von solchen Teilgeschichten, die miteinander parallel laufen, aber zu verschiedenen Zeiten anfangen und enden. Sie sind an einzelnen Punkten miteinander verwoben und verbunden, aber wir können sie im Geiste nicht vollständig vereinheitlichen. Wenn ich Ihrer Lebensgeschichte nachgehe, muss ich meine Aufmerksamkeit für eine Zeit von meiner eigenen abwenden. Wer also behauptet, die ganze Welt erzähle nur eine einzige Geschichte, spricht eben wieder eines jener monistischen Dogmen aus, an die jeder auf seine eigene Gefahr glauben mag. Es ist sehr leicht, die Geschichte der Welt pluralistisch zu betrachten, wie ein Seil, von dessen einzelnen Fasern jede ihre besondere Geschichte erzählt. [...] Allein die einzelnen Wesen dieser Welt sind dennoch, wie die Fasern eines Seils, voneinander getrennt und hängen nur in ihrer Längsrichtung zusammen.“⁹⁵

Für William James erfordert der Pluralismus in all seinen Erscheinungsformen keine Ausschlussentscheidung des Menschen. Er muss nicht das eine verwerfen, um sich dem anderen zuneigen zu können. Vielmehr gibt es ein Ineinandergreifen der einzelnen Positionen und Aussagen. Sie sind eingebunden in ein Geflecht von Traditions- und Wirklichkeitsbezügen, die einen Kontext entstehen lassen, in dem das einzelne Leben sich entwickelt.⁹⁶ Individuum und Gesellschaft sind einander infolge dessen nicht äußerlich. Im Handeln des Einzelnen ist immer schon dessen kollektive Wirkung angelegt. Diese begründet sich in der Ähnlichkeit der Menschen, die es ihnen ermöglicht, den anderen als verwandt zu erkennen und zugleich dem Streben ihrer Selbst die gleiche Richtung gibt. Diese orientiert sich auf das Universum hin, lässt alle Pluralität ihm zustreben.⁹⁷ Ist die Wahrheit bei William James zwar immer von ihrer Funktion, ihrer Wirkung für den Menschen in der Gegenwart abhängig, wird an dieser gemessen, so ist sie ihrem Charakter nach nicht frei konstruiert. Sie wird durch Bindungen und Verpflichtungen gehalten, die jenseits des einzelnen Bewusstseins liegen. Die Lebenswelt der Menschen referiert in ihrer Konstruktion der Wahrhaftigkeit auf die Wirklichkeit der Sinneswahrnehmungen, so wie sie sich durch das menschliche Bewusstsein vor jeder Reflexion konstituiert. Damit ist es für William James möglich, die Grundlage für die Ausprägung von Kollektivitäten, die in der Lebenswelt der Menschen wirksam werden können, im Bewusstsein des Einzelnen angelegt zu sehen. Auf diese Weise wird zunächst aber nur eine einseitige Erklärung für die Entstehung sozialer Gemeinsamkeiten geliefert. Zum eigenständigen Bedeutungsträger werden sie im Denken William James nicht. Vielmehr bleibt Bedeutung immer an den einzelnen Menschen, sein

⁹⁵ Ebd., S. 91.

⁹⁶ So konstatiert William James, dass die Veränderung aller Erfahrungen, die das Subjekt macht, nicht die „völlige Vernichtung mit darauffolgender Schöpfung von etwas absolut Neuem [bedeutet, kpm]. Während vielmehr ein Teil abstirbt, und ein anderer Teil zuwächst, bleibt ein Kern von relativer Konstanz bestehen. Was abstirbt wird von diesem abgestoßen, was neu hinzuwächst, wird von ihm aufgenommen, bis schließlich etwas gänzlich Verschiedenes an seine Stelle getreten ist. [...] Ein solches Universum ist zwar nicht durch und durch eine Einheit, aber dennoch ein Kontinuum. Seine Glieder sind mit ihren nächsten Nachbarn nach vielen Richtungen verflochten, und zwischen ihnen gibt es nirgendwo [sic] scharfe Einschnitte.“ James (1994b), S. 165.

⁹⁷ „Es ist in der Menschennatur begründet, dem Universum vertrauensvoll gegenüberzustehen. Wer keine unsere geistigen Bedürfnisse befriedigende Beziehung zum Universum verlangt, in dessen seelischer Verfassung ist irgend etwas mangelhaft.“ Ebd., S. 16f.

Selbstbild und -verständnis gebunden. Sinn erklärt sich damit aus dem eigenen Leben, kann sich nur in Bezug auf dessen Verlauf bilden. Dort muss er seinen Ausgangspunkt nehmen, wenn er Wirksamkeit in der menschlichen Lebenswelt erlangen will.

Dies gilt auch für eine Geschichtsschreibung, die den Menschen mit der Vergangenheit vertraut machen will. Sie kann keine verbindlichen Aussagen über die vergangene Wirklichkeit anstreben. Eine solche Inanspruchnahme objektiver Wahrheit, die von außen an den Menschen herangetragen wird, lehnt William James ab. Entscheidend sind immer die Bedingungen, unter denen eine Aussage gemacht wird und Wirksamkeit entfalten will. Aufgabe der Geschichtsschreibung wäre es vor diesem Hintergrund, dem Menschen die eigene Vergangenheit erfahrbar und dadurch erkennbar werden zu lassen, sie in einen inneren Zusammenhang zum aktuellen Erleben zu stellen. Da die pluralistische Welt nicht stillsteht, sondern in permanenter Bewegung begriffen ist, müssen auch Vergangenheitsdeutungen diesem Werden Rechnung tragen. Sie dürfen nicht als feststehendes Wissen konzipiert sein, sondern müssen der Kreativität des menschlichen Lebens und dem Wandel seines Selbstverständnisses folgen, ohne dabei ihre wissenschaftlichen Ansprüche gänzlich aufzugeben.

„Um in die Dichte der Realität einzudringen, müssen wir sie entweder bei uns selbst als einem Teil dieser Realität unmittelbar erleben, oder wir müssen sie zu ergreifen versuchen vermöge einer intuitiven Einfühlung in das innere Leben anderen. Aber was wir auf diese Weise unmittelbar erfahren oder in seiner Konkretheit erfassen, ist seiner Dauer nach begrenzt, während wir mit abstrakten Begriffen Ewigkeiten zu erfassen imstande sind. Wir würden die ganze Periode in jedem Moment ihres Ablaufes voll erkennen, während wir sie uns jetzt mühsam mittels solcher Begriffe konstruieren müssen, die wir über den unmittelbar gegebenen Augenblick hinaus projizieren. Unmittelbare Erfassung und begriffliches Erkennen ergänzen so einander: jedes berichtigt so die Fehler des anderen.“⁹⁸

Georg Simmel: Das Individuum als Schnittpunkt sozialer Kreise

Der Soziologe Georg Simmel (1858-1918)⁹⁹ stellt das Bindeglied zwischen subjektivistischen und gesellschaftlichen Erklärungsansätzen im Erinnerungsdiskurs dar. Sein Werk ermöglicht es, Überlegungen zur Bedeutung des eigenen Lebens im Umgang mit der Vergangenheit und seiner Aneignung in der Erinnerung mit soziologischen Grundlegungen des Individualisierungsprozesses zusammenzuführen. In seinen philosophischen Schriften be-

⁹⁸ Ebd., S. 159f.

⁹⁹ Den wohl schnellsten Einblick in das Werk, vor allem aber in das Leben Georg Simmels bietet die schon aus dem Jahr 1958 stammende Materialsammlung von Kurt Gassen/Michael Landmann (Hrsg.): *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*, Berlin 1958. Sie enthält den ‚Anfang einer unvollendeten Selbstdarstellung‘ des Soziologen sowie zahlreiche Briefe und andere Schriftstücke, die von seinen vielfältigen Kontakten zu Wissenschaftlern und Künstlern seiner Zeit zeugen. Zur Auseinandersetzung mit dem Simmelschen Werk in seiner Breite sei hier auf zwei wichtige Sammelbände verwiesen. Der ältere von beiden, Hannes Böhringer/Karlfried Gründer (Hrsg.): *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*, Frankfurt/M. 1976, kann mittlerweile als Grundlagenwerk der Simmel-Forschung bezeichnet werden. Der Sammelband von Hans-Jürgen Dahme/Otthein Rammstadt: *Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien*, Frankfurt/M. 1984, vermittelt einen Einblick in den internationalen Diskussionsstand. Einen stets ganz aktuellen Einblick in den Stand der Forschung gibt der *Simmel Newsletter*, der seit 1991 halbjährlich von der Georg-Simmel-Gesellschaft herausgegeben wird.

mühte sich Georg Simmel zunächst um eine logische Vermittlung zwischen den Einflüssen des objektiven und des subjektiven Geistes auf den gesellschaftlichen und kulturellen Wandel, wobei die subjektive Seite für sein Denken zunehmend an Relevanz gewann. Eine zentrale Klammer der beiden divergierenden Pole sah Simmel im Lebensbegriff gegeben.¹⁰⁰ Er umfasst sowohl das biologische Wachstum, dessen Verkettungsregeln und Wirkungsweisen der Organismus symbolisch verdeutlicht,¹⁰¹ als auch den Prozess der Bedeutungszuweisung, der einem Geschehen Sinnhaftigkeit unterlegt.¹⁰²

Es ist besonders das Wesen des Individuellen, dem das Interesse Georg Simmels gilt. Als Autor der Jahrhundertwende empfindet er ebenso wie seine Zeitgenossen ein massives Spannungsverhältnis, das sich zwischen der auftretenden Massengesellschaft und den Ansprüchen des Einzelnen entwickelt. „Die tiefsten Probleme des modernen Lebens quellen aus dem Anspruch des Individuums, die Selbständigkeit und Eigenartigkeit seines Daseins gegen die Übermächte der Gesellschaft, des geschichtlich Ererbten, der äußerlichen Kultur und Technik des Lebens zu bewahren [...].“¹⁰³ Ausgehend von seiner theoretischen Grundannahme, dass auch in einem fortschreitenden Prozess der Vergesellschaftung der Einzelne stets in seiner Individualität erhalten bleibe – sie bestimmt sich für Georg Simmel in der modernen Gesellschaft aus der Anzahl der sozialen Kreise, denen der Einzelne angehört –, widmete er sich der empirischen Untersuchung historischer Vergesellschaftungsprozesse. Er tut dies zum einen auf einer ideengeschichtlichen, zum anderen auf einer kunstwissenschaftlichen Ebene.

Ideengeschichtlich stellt er die zentrale Veränderung in den Vorstellungen von der Verfassung menschlicher Individualität in der Zeit um die Jahrhundertwende vom 18. zum 19. Jahrhundert fest. Hatte im 18. Jahrhundert eine Auffassung vorgeherrscht, die die Bezüge des Individuellen in den Idealen von Freiheit und Gleichheit sah und damit die all-

¹⁰⁰ In der Simmel-Forschung wird das Schaffen des Wissenschaftlers zumeist in drei Entwicklungsphasen unterteilt: die frühen Werke, die durch das Denken Herbert Spencers geprägt sind und die evolutionsbiologisch und pragmatisch argumentieren, die mittleren Schriften ab der Jahrhundertwende, die der Ausarbeitung einer soziologischen Konzeption dienen, und schließlich sein Spätwerk, in dem die lebensphilosophische Orientierung ihre Ausprägung findet. Vgl. hierzu Michael Landmann: Einleitung des Herausgebers, in: Georg Simmel: Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse, Frankfurt/M. 1968, S. 7-29, hier S. 8; sowie die Selbstbeschreibung Georg Simmels: Anfang einer unvollendeten Selbstdarstellung, in: Gassen/Landmann (1958), S. 9-10, hier S. 9.

¹⁰¹ Dies ist dargelegt in Georg Simmel: Der Begriff und die Tragödie der Kultur, in: ders. Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse, Frankfurt/M. 1968, S. 116-147, hier S. 117. An dieser Stelle sei auf die Kritik Baumgartners an dem Simmelschen ‚Modell für das Verständnis der historischen Kontinuität‘ hingewiesen, dass dieser „an einem naiv vorgestellten lückenlosen, der abstrakten Zeitreihe angeschmiegteten Naturverstehen“ gewinnt. Hans-Michael Baumgartner: Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft, Frankfurt/M. 1997 (Erstausgabe 1972), S. 132-134, hier S. 133.

¹⁰² Georg Simmel fasst diese beiden Aspekte des Lebens mit den Begriffen ‚Mehr-Leben‘ und ‚Mehr-als-Leben‘; Georg Simmel: Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel, München, Leipzig 1918, S. 20.

¹⁰³ Ders.: Die Großstädte und das Geistesleben, in: ders.: Gesamtausgabe, Bd. 7: Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908, Frankfurt/M. 1995c (Erstausgabe 1903), S. 116-131, hier S. 116.

gemeinmenschlichen Aspekte in den Mittelpunkt stellte,¹⁰⁴ so setzte sich nach der Wende zum 19. Jahrhundert allmählich eine Sichtweise durch, die die Unterschiede zwischen den Menschen betonte und damit die Eigenheiten des Einzelnen in den Vordergrund rückte.

„Die Bedeutung der Individualität überhaupt geht nach zwei Seiten auseinander; die eine ist [...] die Freiheit, die Selbstverantwortlichkeit, die dem Menschen in weiten und bewegten sozialen Umgebungen zukommt [...]. Die andere Bedeutung der Individualität aber ist die qualitative; dass der einzelne Mensch sich von den andern einzelnen unterscheidet, dass sein Sein und sein Tun nach Form oder Inhalt oder beiden nur ihm allein zukomme und dass dieses Anderssein einen positiven Sinn und Wert für das Leben besitze.“¹⁰⁵

Diese jüngere Definition von Individualität führte zur Ausprägung eines Denkens, das Abgrenzungen zu seinem zentralen Gegenstand machte. Das Ich bestimmt sich selbst durch die Differenz zu einem Anderen, lehnt zugleich jedoch den dazu notwendigen Vergleich ab. Georg Simmel expliziert dies anhand des Begriffes der Vornehmheit, der von Friedrich Nietzsche zur Beschreibung der inneren Werte des Menschen eingeführt wurde:

„Der Vornehmheitswert wird so von einer besonderen Art des Unterschiedes getragen: der Unterschied betont hier einerseits den Ausschluss des Verwechsellwerdens, des sich Gemeinmachens; andererseits darf er doch nicht so hervortreten, um das Vornehme aus seinem Sich-selbst-Genügen und seiner Reserve herauszulocken und sein Wesen in eine Relation zu anderen zu verlegen. Die Vornehmheit repräsentiert eine ganz einzigartige Kombination von Unterschiedsgefühlen, die auf Vergleichung beruhen, und stolzem Ablehnen jeder Vergleichung überhaupt.“¹⁰⁶

In der Folgezeit kam es nun – so Georg Simmel – nicht zu einer vollständigen Ablösung des älteren Individualitätsverständnisses durch das jüngere. Vielmehr traten beide in ein Wechselverhältnis ein, was der Vermittlung zwischen den an sich gegenläufigen Schwerpunktsetzungen bedurfte. Sie findet ihren Ausdruck in dem paradox anmutenden Versuch, ein individuelles Allgemeines als Bezugspunkt menschlicher Individualität zu konstatieren. In den Werken des Künstlers oder Genies, die der Individualität ihrer Lebensführung, ihres Denkens und Fühlens entspringen, drückt sich der Geist des Einzigartigen, den ihr Erschaffer in sie hineingelegt hat, aus. Zugleich erfassen sie aber auch die Allgemeinheit, lassen sie auf einer höheren Stufe wieder erstehen.

¹⁰⁴ Ders.: Die beiden Formen des Individualismus (1995a), in: ders. (1995c) (Erstausgabe 1901), S. 49-56, hier S. 51: „Das Grundmotiv ist, dass in jedem Individuum ein Kern enthalten ist, der das wesentliche an ihm und der zugleich in allen Menschen derselbe ist [...]. Und nun versteht man, dass Freiheit und Gleichheit so unbefangene als ein einheitliches Ideal empfunden wurden: wenn der Mensch nur in Freiheit gesetzt würde, so müsste sein bloß menschliches Wesen, das die historischen Verbindungen und Verbindungen überdeckt und entstellt hätten, wieder als sein eigentliches Ich hervortreten, und dieses würde also, weil es eben den allgemeinen Menschen in uns darstellte, bei allen das gleiche sein. [...] Aber dieser allgemeine Mensch tritt eben schlechthin als Individuum auf, er soll ein auf sich stehender, für sich allein verantwortlicher sein, in schärfstem Gegensatz gegen alle vom Mittelalter her überlebenden Normen, die den Menschen nur als Glied einer Einigung, als Element der Kollektivität kannten. Dies ist der originelle und höchst bedeutsame Standpunkt des 18. Jahrhunderts: die Allgemeinheit bedeutete nicht soziale Verschmelzung, sondern inhaltliche oder Rechts- oder Wertgleichheit isolierter Individuen.“

¹⁰⁵ Ders.: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Gesamtausgabe, 11 Bde., Frankfurt/M. 1992 (Erstausgabe 1908), S. 811.

¹⁰⁶ Ders.: Zum Verständnis Nietzsches (1995b), in: ders. (1995c) (Erstausgabe: 1902), S. 57-63, hier S. 62f.

Diese Vorstellung, nach der das eigene Leben seit Beginn des 19. Jahrhunderts organisiert wird, findet ihren praktischen Niederschlag in den Hierarchien, die sich nicht aus der Geburt oder dem Reichtum des Einzelnen herleiten, sondern durch die Geniehaftigkeit seines Wesens begründet werden. Deutschland wird zum Land der Dichter und Denker, in dem die Kultur eine enorme Wertschätzung erfährt. Die bedingenden Mechanismen dieses Selbstverständnisses, nach denen der besonders begabte Einzelne aus der Individualität seines Wesens die allgemeinen Kulturwerte erschaffen und zum Ausdruck bringen kann, bezeichnet Georg Simmel in Anlehnung an Überlegungen Friedrich Daniel Ernst Schleiermachers und seiner Zeit als ‚individuelles Gesetz‘. Seine lebenspraktischen Funktionsweisen und Realisierungen versucht er in seinen Schriften über Künstler und Literaten – Rembrandt,¹⁰⁷ Johann Wolfgang von Goethe,¹⁰⁸ Stefan George,¹⁰⁹ – aufzudecken. Ausgehend von dem einzelnen Werk wird ein Begriff, und nur ein *Begriff*, der Persönlichkeit ihres Erschaffers konstruiert. Ganz im Sinne des Denkens Georg Simmels ist in dieser ‚Sphäre des Ideellen‘¹¹⁰ nicht ein Spiegelbild von dessen wirklichem Wesen gegeben. Seine Konstruktion ist vielmehr ein heuristisches Mittel, das es dem Interpreten ermöglicht, den eigenständigen und homogenen Charakter eines Werkes und seine Bindung an den Erschaffer zu erfassen.¹¹¹ Auf diese Weise wird der künstlerische Ausdruck als idealtypisches Beispiel wirksamer Individualität in der modernen Gesellschaft erkennbar. Er verdeutlicht für Georg Simmel die Behauptung des Individuellen im Prozess der Vergesellschaftung, mehr noch, zeigt dessen maßgebliche Bedeutung für die Gestaltung des Sozialen. In der schöpfe-

¹⁰⁷ Für das Denken Simmels erlangte Rembrandt eine besondere Bedeutung, da es diesem seiner Überzeugung nach erstmals gelang, dem allgemeinen Charakter der menschlichen Individualität einen bildlichen Ausdruck zu verleihen, der sprachlich aufgrund des zugrunde liegenden Paradoxons kaum zu erreichen sei: „Dies gelingt ihm, weil sein Individualismus eben eine immanente Verallgemeinerung ist, d.h. allerdings nur dies eine Leben in seiner persönlichsten Umgrenzung darstellt, aber als die Ganzheit seines kontinuierlichen Verlaufes, als die Einheit seiner jetzt gar nicht benennbaren Züge, als das fließende, aller begrifflich gesetzten Grenzen unbewusste Schicksalserleben, das geheimnisvoll in die Einmaligkeit des Anblicks eingegangen ist, ohne die Zeitform des Erlebens einzubüßen.“ Ders.: Rembrandt. Ein kulturphilosophischer Versuch, München 1985 (Erstausgabe 1916), S. 122.

¹⁰⁸ Auch in seiner Schrift über Goethe stehen nicht die einzelnen lebensgeschichtlichen Ereignisse im Mittelpunkt des Interesses, sondern vielmehr die spezifischen Zusammenhänge und Bezüge, die die Individualität Goethes konstituieren. So versteht er dessen Person und Werk als „Rechtfertigung des bloßen Menschentums aus sich selbst heraus“. Ders.: Goethe, 4. Aufl., Leipzig 1921 (Erstausgabe 1913), S. 264. Dementsprechend hält er im Vorwort seiner Untersuchung, ebd., S. V, fest, die Intention dieser Schrift sei „weder eine biographische, noch geht sie auf die Deutung und Würdigung der Goethschen Dichtung. Sondern ich frage: was ist der geistige Sinn der Goethschen Existenz überhaupt?“.

¹⁰⁹ Zu Stefan George vgl. die beiden kurzen Abhandlungen von 1898 und 1901; Simmel (1990a) und (1990b).

¹¹⁰ Ebd., S. 210f.: „Es wird hier also nicht, wie bei der Interpretation durch die historische Persönlichkeit des Schöpfers, auf eine *Realität* zurückgegangen, die für das rein ästhetische Gebiet immer etwas fremdes, ein illegitimer Eindringling ist; sondern die Personalität wohnt hier selbst in der Sphäre des Ideellen, sie ist die Form, in der die einzelnen ästhetischen Gegebenheiten verständlich zusammenhängen.“

¹¹¹ „Wie wir eine Vielheit äußerer Eindrücke, die sich in unserem Bewusstsein treffen, zu der Einheit eines Gegenstandes zusammenschließen, zu einer Substanz, von der sie ausstrahlen und deren Einheit das Gegenbild der Form unserer Seele ist: so wird uns die Mannigfaltigkeit der Töne und Farben, der Worte und Gedanken eines Kunstwerks in Wechselwirkung gesetzt, durchdrungen, zusammengehalten durch die Seele, von der wir sie ausstrahlen fühlen und die Träger der Einheit erscheint, zu der sie in unserer eigenen Seele werden.“ Ebd. (1990b), S. 210.

rischen Umsetzung des eigenen Lebensentwurfes realisiert sich die Vorstellung, „dass das Absolute nur in der Form des Individuellen lebe [...]“¹¹² und gewinnt so den konstitutiven Charakter für die Ausprägung der menschlichen Lebenswirklichkeit.

Damit kann das historische Verstehen für Georg Simmel nie ein Akt objektiver Erkenntnis sein. Es ist an die Subjektivität sowohl des Standpunktes des Interpretierenden als auch des Gegenstandes selber gebunden. In diesem Sinne charakterisiert Georg Simmel die Zielsetzung seiner Schrift ‚Die Probleme der Geschichtsphilosophie‘:

„Den Gegenstand dieses Buches bildet das Problem: wie aus dem Stoffe der unmittelbaren Wirklichkeit das theoretische Gebilde wurde, das wir Geschichte nennen. Es will zeigen, dass die Umbildung eine radikalere ist, als das naive Bewusstsein anzunehmen pflegt. Damit wird es zu einer Kritik des historischen Realismus, für den Geschichtswissenschaft ein Spiegelbild des Geschehenen ‚wie es wirklich war‘ bedeutet [...]“¹¹³

Geschichte ist für Georg Simmel also keine geronnene Form der Wirklichkeit, die sich aus den Zeugnissen der Vergangenheit rekonstruieren lässt, sondern das Ergebnis theoretischer Interpretation. Das Verstehen des Vergangenen wird durch die Übertragung eigener Einstellungen und Zuständlichkeiten auf den Gegenstand erreicht.¹¹⁴ Dementsprechend grenzt sich Georg Simmel, ebenso wie Wilhelm Dilthey dies tut, gegen die rankianische Forderung nach einem vollkommenen Zurücktreten des Wissenschaftlers im Forschungsprozess englisch ab. Ein solches Vorgehen hätte die Auflösung des Gegenstandes selbst zur Folge.

„Wenn Ranke den Wunsch ausspricht, er möchte sein Selbst auslöschen, um die Dinge zu sehen, wie sie an sich gewesen sind, so würde die Erfüllung dieses Wunsches gerade seinen vorgestellten Erfolg aufheben. Nach ausgelöschtem Ich würde nichts übrig bleiben, wodurch man die Nicht-Ichs begreifen könnte. Die Einmischung des Ich ist nicht eine Unvollkommenheit [...]; das Ich überhaupt [...] auslöschen zu wollen, ist ein logischer Widerspruch, nicht nur weil es doch schließlich der Träger jedes Vorstellens überhaupt ist [...] [sic] sondern weil außerdem seine spezifischen Inhalte die unentbehrlichen Durchgangspunkte jedes Verständnisses Anderer sind.“¹¹⁵

Subjektivität wird damit zur produktiven Kraft im Erkenntnisprozess.¹¹⁶ Sie ermöglicht im hermeneutischen Denken Georg Simmels die Auffassung vergangener Zeiten und ihrer Akteure. Allerdings weist seine methodische Grundlegung in einem entscheidenden Punkt

¹¹² So Simmel, sich auf Schleiermacher beziehend, in ders.: Grundfragen der Soziologie, Berlin 1970 (Erstausgabe: 1917), S. 94.

¹¹³ Ders.: Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie, in: ders.: Gesamtausgabe, 9 Bde., Frankfurt/M. 1997 (Erstausgabe: als zweite Fassung 1905/07), S. 227-419, hier S. 229.

¹¹⁴ „Wenn Erkenntnistheorie überhaupt von der Thatsache ausgeht, dass das Erkennen, formal betrachtet, ein bloßes Vorstellen und sein Subjekt eine Seele ist, so wird die Theorie des historischen Erkennens weiter dadurch bestimmt, dass seine Materie Vorstellen, Wollen und Fühlen von Persönlichkeiten, dass seine Objekte Seelen sind. Alle äußeren Vorgänge, politische und sociale, wirtschaftliche und religiöse, rechtliche und technische würden uns weder interessant noch verständlich sein, wenn sie nicht aus Seelenbewegungen hervorgingen und Seelenbewegungen hervorriefen. Soll die Geschichte nicht ein Marionettenspiel sein, so ist sie die Geschichte psychischer Vorgänge, und alle äußeren Ereignisse, die sie schildert, sind nichts als Brücken zwischen Impulsen und Willensakten einerseits und Gefühlsreflexen andererseits, die durch jene äußeren Vorgänge ausgelöst werden.“ Georg Simmel: Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie, in: ders.: Gesamtausgabe, Bd. 2: Aufsätze 1887-1890 (Erstausgabe 1892), S. 297-421, hier S. 303.

¹¹⁵ Ebd., S. 322.

¹¹⁶ An dieser Stelle sei der Auffassung Baumgartners (1997), S. 134-139, hier S. 134, widersprochen, der Simmel eine „subjektlose und rein theoretische Konzeption historischen Verstehens“ vorwirft.

über Diltheysche Vorstellung vom geschichtlichen Verstehen, mit der sie ansonsten in wesentlicher Hinsicht vergleichbar ist, hinaus. Entsprechend seiner Konzeption von der Bedeutung der Begriffe und ihrer Differenz zum Beschreibungsgegenstand kann er auch das erkennende Subjekt historisieren. Indem er davon ausgeht, dass der Erkennende nicht die Wirklichkeit, sondern ihre begriffliche Vermittlung erfasst, benötigt Georg Simmel keine konstante menschliche Natur, die diesen Prozess begründet. „Für die generelle erkenntnistheoretische Frage steht es nicht so, dass der Geschichtsschreiber die historischen Persönlichkeiten begreift, weil er ihnen gleicht, – denn das ist ja gerade erst festzustellen, – sondern dass er seine Gleichheit mit ihnen voraussetzt, weil er sie begreifen will und es auf andere Weise nicht kann.“¹¹⁷ Das historische Erkennen ist somit eine kreative Leistung des Wissenschaftlers, die an die Simmelsche Konzeption des Individuums zurückgebunden werden kann. Sie resultiert somit aus der Konstellation der Wechselwirkungen, in die das Individuum eingebunden ist und die es in seiner spezifischen Weise reflektiert. Geschichte als erkannte Vergangenheit offenbart damit nicht die Wirklichkeit des Geschehens oder gar einen ihm innewohnenden Sinn, sondern subjektive Konstruktionen des Historikers, die sich aus seiner sozialen Einbindung ergeben. Dies hat zur Folge, dass die Vergangenheit nicht als historische Totalität erfasst werden kann. Im Erkennen wird der Zusammenhang vergangenen Lebens im Dienste des gegenwärtigen Erlebens aufgelöst und zu einer Vielzahl einzelner Geschichten verknüpft, die bei der Erfassung der Gegenwart helfen.¹¹⁸

Auch im Denken Georg Simmels wird die Geschichtswissenschaft damit wieder auf das Leben des einzelnen Menschen verwiesen. In seiner sozialen Form ermöglicht es als Grundlage des Erkennens überhaupt erst historisches Verstehen. Es ist am gegenwärtigen Erleben orientiert und konstruiert durch dieses motiviert ein spezifisches Bild der Vergangenheit. Als Interpretationswirklichkeit erlangt dieses Bild der Vergangenheit lebensweltliche Wirksamkeit. Geschichte ist damit nicht zuletzt immer auch ein Spiegel der lebensgeschichtlichen Bindungen des Menschen und nur aus diesen heraus zu begreifen. Als solche nimmt sie nicht nur in Abhängigkeit von der jeweiligen Forscherpersönlichkeit eine unterschiedliche Form an, sondern kann auch in der lebensgeschichtlichen Entwicklung je unterschiedliche Deutungen erfahren. So wie der Mensch sich selbst nicht gegeben ist, sondern die veränderlichen Elemente seines Leben immer wieder zu einer neuen Einheit zusammenfügen muss, aus der sich seine Persönlichkeit konstituiert, so bildet sich in diesem Akt, aufgefasst in der Lebensgeschichte, auch die Geschichte unter stets wandelnden Gesichtspunkten:

„Denn wie oft stehen wir unserer eigenen Vergangenheit ganz verständnislos gegenüber, wie oft begreift der reife Mann Handlungen und Gefühle seiner Jugendzeit nicht mehr, wie vieles soeben Gefühle und Gewollte müssen wir als verschlossene Tatsache unseres Daseins hinnehmen, ohne zu verstehen, wie es aus seinen Vorbedingungen und unserem Charakter hat entstehen können, ja was es nur seinem eigentlichen Sinne nach bedeutet!“¹¹⁹

¹¹⁷ Simmel (1989), S. 324.

¹¹⁸ „Die Historie aber isoliert gerade die einzelne Reihe, drängt das Lebensganze zurück, zu dem jede sich mit dem anderen verwebt, fingiert gewissermaßen ein Leben, dessen Inhalte auf die Schnur eines Begriffes aufgereiht sind [...]“ Georg Simmel: Die historische Formung, in: ders.: Fragmente und Aufsätze. Aus dem Nachlass und Veröffentlichungen der letzten Jahre, München 1967 (Erstausgabe 1923), S. 147-209, hier S. 160.

¹¹⁹ Ders.: Vom Wesen des historischen Verstehens, in: ders.: Das Individuum und die Freiheit. Essays, Berlin 1984a (Erstausgabe 1903), S. 61-83, hier S. 65.

Historische Forschung im Zeichen der Erinnerung

Die erinnerungstheoretischen Ansätze der Jahrhundertwende formulieren einen Zugang zur Vergangenheit, dessen Bezugspunkt der Einzelne und sein Leben ist, und können damit eine gegenwärtige Entwicklung erfassen helfen, die in zunehmendem Maße in eine biographisierte Gesellschaft führt. In der lebensgeschichtlichen Erinnerung bildet sich eigenes Leben als identitätsstiftendes Werden, das zum zentralen Orientierungspunkt nicht nur subjektiver Zukunftsentwürfe, sondern auch gegenwärtigen sozialen Handelns in den verschiedenen kollektiven Bezügen wird. „Das eigene Leben ist zugleich das *enttraditionalisierte* Leben. Das meint nicht, dass hier Traditionen keine Rolle mehr spielen (oft ist das Gegenteil der Fall). Traditionen müssen aber gewählt, oft erfunden werden und gelten nur im Durchgang durch die Entscheidung und Erfahrung der Individuen. Die kollektiven und gruppenspezifischen Identitäts- und Sinnquellen (ethnische Identität, Klassenbewusstsein, Fortschrittsglaube) der Industriegesellschaft [...] werden aufgezehrt, aufgelöst, entzaubert. Die Folge ist: Alle Definitionsleistungen werden den Individuen selbst auferlegt.“¹²⁰ Damit werden die untersuchten Ansätze des frühen 20. Jahrhunderts als Anfangspunkt eines zu konstatierenden Paradigmenwechsels bestimmt, der an die Stelle kollektiver Großgedächtnisse, die Macht und den Zwang subjektiver Sinnbezüge stellt. Geprägt von den einsetzenden Wirkungen eines globalisierenden und enttraditionalisierenden Prozesses, der seinen vorläufigen Höhepunkt am Ende des 20. Jahrhunderts erreicht hat,¹²¹ suchen sie nach Möglichkeiten, dem menschlichen Bedürfnis nach Identität eine neue Fundierung zu geben. Dabei beschreiten sie Wege, die das in der Zeit sich selbst identische Ich, das sich als unabhängiges Handlungssubjekt die Welt aneignet und sie sich ‚untertan‘ machen kann, auflösen. An seine Stelle tritt ein Ich, das, mit der Ungewissheit und Instabilität seiner Selbst in der modernen Welt konfrontiert, um seine Identität ringt, diese in stets zu wiederholenden Akten angesichts sich wandelnder Bedingungen neu hervorbringen muss. In der lebensgeschichtlichen Erinnerung erfindet der Mensch sein Leben, indem er sich selbst erkennbar wird und zugleich das Andere seiner sozialen und natürlichen Umwelt mitkonstituiert, zu dem er sich nun handelnd verhalten muss. Auf diese Weise erlangt die Erinnerung eine überindividuelle Bedeutsamkeit für die Ausprägung der menschlichen Lebenswelt. Diese Vorstellung hat auch Auswirkungen auf den Umgang mit der Vergangenheit im Rahmen historischer Betrachtungen. Indem das Ich und das Andere nicht als feststehende Größen konzipiert werden, tritt das Interesse an den Sinnanforderungen der Gegenwart an die Stelle der Erfassung des Charakters vergangener Zeiten. Innerhalb eines solchen Konzeptes wächst der Geschichtsschreibung die Aufgabe zu, nicht das Wissen um die Vergangenheit zu mehren, sondern den Menschen vor dem Hintergrund seiner Geschichte zu gegenwärtigem Handeln zu befähigen, ihm Orientierung in seiner Lebenswelt zu ermöglichen.

Parallel zu ihrer wissenschaftshistorischen Bedeutung als Marksteine eines Paradigmenwechsels hin zur biographisierten Gesellschaft des späten 20. Jahrhunderts und ihrer zentralen Funktion für die Formulierung des Erinnerungssubjektes als Bezugspunkt menschlicher Sinnstiftungen weisen die besprochenen historischen Ansätze zugleich argumentationslo-

¹²⁰ Beck (1995), S. 13.

¹²¹ Dieser Prozess, der durch die nationalsozialistische Gewaltherrschaft zunächst unterbrochen wurde, nach deren Ende jedoch in der Reflexion auf diese seine endgültige Richtung erhielt, macht lineare Sinngebungen unmöglich. Wilhelm Vossenkuhl: Ein Essay über die menschliche Identität, in: Beck (1995), S. 194-215, hier S. 203, bringt diesen Aspekt auf den Punkt, wenn er feststellt: „Nach dem organisierten Massenmord gibt es weder eine unschuldige Kultur noch eine unschuldige Natur.“

gische Schwächen auf, die in ihrer erkenntnistheoretischen Fundierung begründet sind. Diese müssen, sollen die Potenziale der älteren Konzepte in die aktuelle Diskussion über die Grundlegung der Kulturwissenschaften einfließen und hier richtungsweisend wirken können, überwunden werden. Dabei richtet sich die Kritik besonders gegen den inneren Widerspruch, der sich durch die Rückbindung konstruktiver erinnerungsgeleiteter Selbstverortungen an eine gegebene äußere Welt herleitet. Diese zugrundegelegte verpflichtende Realität führt zur Annahme von Identitätsbeziehungen, die Erkenntnis ermöglichen und ihr den verbindlichen Charakter der Wahrhaftigkeit verleihen. „So ist überall der Zusammenhang von Erleben, Ausdruck und Verstehen das eigene Verfahren, durch das die Menschheit als geisteswissenschaftlicher Gegenstand für uns da ist.“¹²² Im subjektiven Erleben eröffnet sich der spezifische Ausdruck des anderen, des Vergangenen und wird so dem Verstehen zugänglich, das nicht nur ein Empfinden bleibt, sondern das andere seinem Wesen nach auffasst. Dabei sind den vorgestellten Denkern die Schwierigkeiten einer solchen Vermittlung durchaus bewusst. Anstatt die Differenz jedoch als maßgeblichen Faktor des Erkennens zu akzeptieren, versuchen sie, diesen im Begriff des Lebens aufzulösen, der dadurch Gefahr läuft, zu einer metaphysischen Größe erhoben zu werden.¹²³ „Die Ruine schafft die gegenwärtige Form eines vergangenen Lebens, nicht nach seinen Inhalten oder Resten, sondern nach seiner Vergangenheit als solcher. [...] Hier wirkt die seelische Ganzheit und befasst, wie ihr Objekt die Gegensätze von Vergangenheit und Gegenwart verschmilzt, die ganze Spannweite des körperlichen und geistigen Sehens in die Einheit des ästhetischen Genießens, das ja immer in einer tieferen als der ästhetischen Einheit wurzelt.“¹²⁴ So werden die Kategorien des Erkennens aus dem subjektiven Leben gewonnen. In ihm bilden sich jene Bezüge aus, die auch das Fremde und Vergangene gliedern und damit überhaupt erst zugänglich machen. Jede Form menschlichen Lebens wird aus dem eigenen Leben heraus verständlich. Seine Historisierung erfährt dieser Verstehensakt durch die zeitliche Verortung. „Man kann sagen, historisch sei ein Ereignis, wenn es aus sachlichen, gegen ihre Zeitstelle völlig gleichgültigen Gründen eindeutig an einer Zeitstelle fixiert ist. Also: dass ein Inhalt in der Zeit ist,

¹²² Wilhelm Dilthey: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, in: ders. (1981), S. 99.

¹²³ So schreibt Georg Simmel: Henri Bergson, in: Zur Philosophie der Kunst. Philosophische und kunstphilosophische Aufsätze, Potsdam 1922, S. 126-145, hier bes. S. 143, über das Erkennen im Denken Bergsons: „Aber schließlich kann er es nicht überwinden, dass Erkennen immer ein Erfassen ist und eine Distanz zwischen Erkennendem und Erkanntem setzt, von der aus die Identität des Seins wohl erstrebt, nicht aber erreicht werden kann. Immerhin, es bleibt der tiefe Gedanke, mit dem diese Lebensphilosophie über jene tragischen, in tausend Formen ausgedrückte Unerreichbarkeit ein dennoch versöhnendes Licht fallen lässt: die Intuition bedeutet, dass das Leben nur vom Leben begriffen werden kann – gewissermaßen die Weisheit des Empedokles, dass Gleiches nur durch Gleiches zu erkennen ist. Mechanistisches denkend sind wir selbst Mechanismen, Lebendiges denkend sind wir lebendig. Und darum ruht auf dem Grunde dieser Philosophie der Trost: wir verstehen wirklich und von innen her nur das Lebendige, weil wir selbst lebendig sind. Alles Übrige können wir berechnen, kombinieren, benutzen.“ Hier kommt neben der Auflösung der Differenz Erfahrung und des anderen im Erleben auch noch einmal der Versuch einer Abgrenzung gegenüber naturwissenschaftlichen Verfahren, wie sie auch im Denken Diltheys eine zentrale Rolle spielen, zum Ausdruck.

¹²⁴ Ders.: Zur Ästhetik. Die Ruine, in: ders.: Philosophische Kultur. Gesammelte Essays, Potsdam 1923, S. 135-143, hier S. 142f. Vgl. hierzu auch die Ausführungen Simmels zum historischen Verstehen in ders. (1984a), S. 70-74 sowie S. 82f., hier S. 71: „Man kann deshalb den Begriff des historischen Verstehens irgendeiner seelischen Einzelwirklichkeit tiefer und genauer so bestimmen: es bedeutet das Verstehen dieses einzelnen aus der Lebenstotalität seines Trägers.“

macht ihn nicht historisch; dass er verstanden wird, macht ihn nicht historisch. Erst wo sich beides schneidet, wo er aufgrund des zeitlosen Verstehens verzeitlicht wird, ist er historisch.“¹²⁵

Diese hermeneutische Bestimmung des Erkenntnisprozesses muss durch die konsequente konstruktivistische Grundlegung einer Erinnerungstheorie ersetzt werden. Nur so lassen sich die Aporien zwischen lebensweltlicher erinnerungsgeleiteter Konstruktivität einerseits und einer davon vollkommen unterschiedenen wissenschaftlichen Objektivität andererseits, zwischen denen eine logische Vermittlung unmöglich ist, überwinden. In einer solchen Konzeption steht nicht die Intersubjektivität des Erkennens zur Disposition. Durch die pragmatische Begründung menschlicher Sinnstiftungen, die sich im Vollzug des Lebens in Konkurrenz zu anderen Entwürfen beweisen müssen, wird deren Wirkungsmacht an die Vermittelbarkeit innerhalb einer gegenwärtigen Lebenswelt gebunden. Interpretation und Erkennen sind damit nicht alleine Funktionen des Ich, die dieses autonom zur Ausprägung seiner Identität einsetzen kann. Die subjektiven Deutungsmuster, die in der lebensgeschichtlichen Erinnerung entwickelt werden, können Bedeutsamkeit und Tragfähigkeit nur in einer konsensfähigen Form ihrer praktischen Realisierung entwickeln.¹²⁶ Damit begründet sich historisches Erkennen nicht in einer absoluten Vergangenheit, sondern in der gelebten Gegenwart und ihren Sinnbedürfnissen. Auf diese Weise wird die subjektive Einbindung des Wissenschaftlers in den Erkenntnisprozess zu dessen unabdingbarer Voraussetzung. Erst hieraus lassen sich die Maßstäbe gegenwärtig möglicher Deutungen vergangenen Geschehens entwickeln, die ihre Legitimität zum einen aus der Offenlegung ihrer subjektiven Bezüge, zum anderen aus ihrer Nachvollziehbarkeit in einer gegenwärtigen Lebenswirklichkeit gewinnen. Die historische Wahrheit an sich verliert damit ihre bindende Kraft. Sie lässt sich allein anhand lebensgeschichtlicher Einbindungen in ein raumzeitliches Gefüge bestimmen. Geschichte kann damit niemals letztgültig geschrieben werden. Sie erweist sich als gegenwartsabhängige Konstruktion des Historikers, die im Kommunikationsprozess zwischen seiner Person und der sozialen und natürlichen Umwelt seiner Zeit ausgebildet wird. Erkennbar und bedeutsam werden für den Menschen vor diesem Hintergrund nur jene Aspekte der Vergangenheit, die innerhalb der erschaffenen Kultur sichtbar werden können.

Erinnerungskollektive, die sich als Gedächtnisgemeinschaften über eine spezifische Vergangenheitssicht konstituieren und diese durch verschiedene Mechanismen immer wieder bestätigen,¹²⁷ begründen sich damit letztendlich in Sinnstiftungen, die dem Konstrukt des eigenen Lebens entnommen sind. In diesem werden Deutungsmuster entwickelt, die sich in ihrem praktischen Vollzug zu kulturellen Ordnungen verdichten können, die dann ihrer-

¹²⁵ Ders.: Das Problem der historischen Zeit, in: ders. (1923), S. 152-169, hier S. 158.

¹²⁶ Vgl. hierzu Peter L. Berger/Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt/M. 1996, S. 72: „Intersubjektive Ablagerung findet statt, wenn mehrere Menschen einen gemeinsamen Lebenslauf haben und ihre Erfahrungen einem gemeinsamen Wissensbestand einverleiben. Intersubjektive Erfahrungsablagerungen können nur dann als gesellschaftlich bezeichnet werden, wenn ihre Objektivation mit Hilfe eines Zeichensystems vollzogen ist, das heißt, wenn die Möglichkeit vorhanden ist, die Objektivation gemeinsamer Erfahrung zu wiederholen. Nur dann besteht die Wahrscheinlichkeit, dass solche Erfahrungen von Generation zu Generation und von Gesellschaft zu Gesellschaft überliefert werden.“

¹²⁷ Vgl. hierzu die Überlegungen von Aleida Assmann: Arbeit am nationalen Gedächtnis. Eine kurze Geschichte der deutschen Bildungsidee, Frankfurt/M. u. a. 1993, S. 52-54 zum nationalen Gedächtnis, anhand dessen sie die Gedächtnisstrategien der Überblendung, Wiederholung und Kopplung entwickelt.

seits prägend auf die Gestaltung der erinnerungsgeleiteten Selbstverortung zurückwirken. Die Mechanismen einer Kultur und ihrer Sinngebungen werden auf diese Weise im Wechselspiel zwischen subjektiver Erinnerung und deren lebenspraktischem Vollzug sichtbar. In ihm gewinnen die Handlungen jenen Ausdruck, der in Form kultureller Objektivationen die Zeit überdauern kann und dann dem Historiker als Quelle zugänglich wird. Sie verweisen nicht allein auf die erfolgreichen Deutungsmuster vergangener Zeiten, sondern dokumentieren auch die fehlgeschlagenen Versuche, die im Sinne Sigmund Freuds als sinnlose Handlungen in ihrer jeweiligen Gegenwart erscheinen, dennoch in dieser wirksam werden. In der eigenen Gegenwart verpflichteten Auseinandersetzung mit dem Quellenmaterial kann der Historiker somit zum Zeugen der Pluralität vergangener Lebenswelten werden und zugleich die Differenzen, die menschliches Leben konstituieren, in ihrem historischen Werden aufzeigen. Seine Aufmerksamkeit gilt nicht der einen Vergangenheit, sondern der Vielfalt der Deutungsmuster. „Die Historie ist ein Ort des Experimentierens, ein Verfahren zum Aufweisen von Differenzen. Ein Wissen vom anderen und insofern ein Wissen von uns selbst.“¹²⁸

¹²⁸ Roger Chartier: *Historie oder das Wissen vom Anderen*. Nachwort zu Michel de Certeau: *Das Schreiben der Geschichte*, Frankfurt/M. 1991, S. 299.