

Katalysator von intellektueller Komplexität sein

Ethische Minimalpositionen

RM: Sepp Gumbrecht, Sie haben sich selbst einmal als "westdeutschen Intellektuellen der 68er Generation" bezeichnet. Wie ich Ihren biographischen Daten entnehme, haben Sie sich am Vorabend des Mai '68 für einige Monate in Paris aufgehalten. Zu dieser Zeit diagnostizierten sowohl M. Foucault in Les mots et les choses als auch J. Derrida in Marges de la philosophie das "Ende des Menschen", beides Werke, die für Ihre zukünftige Theoriearbeit sehr wichtig wurden.

Hat dieses Nach-Denken über das "Verschwinden des Menschen" schon damals irgendeinen nennenswerten Einfluß auf Ihre spätere intellektuelle Tätigkeit gehabt? Und: Für wie aktuell würden Sie diese Jahre der Rebellion noch für unser heutiges Denken und Handeln einschätzen?

HUG: Ich war 1966 im Rahmen eines Schüleraustauschs für einige Monate (und in den Jahren davor und danach regelmäßig zu Kurzbesuchen) in Paris, und niemand an meinem lycée (*Henri IV*) oder in meiner gutbürgerlichen Gastgeber-Familie (der Vater war *Ingénieur-en-chef* bei der französischen Eisenbahn) erwähnte - oder kannte? - die Namen von Derrida oder Foucault. Aber vor dem Hintergrund meiner Würzburger Gymnasialerfahrung war es wirklich exotisch, daß mein Geschichtslehrer Mitglied der Kommunistischen Partei sein konnte und "von einem parteilichen Standpunkt" unterrichtete, und daß Politik ein beständiges Thema von Tischgesprächen in meiner französischen Familie war. Außerdem fühlte ich zum ersten Mal einen ganz erheblichen Druck, mich von den historischen Konnotationen meines Deutsch-Seins zu distanzieren. Die naheliegende Position für solche Distanznahme war ein besserwisserischer Pennäler-Kommunismus, mit dem ich - als deutscher Teenager - auch wirklich einige Achtungserfolge erzielte und der zum Anfangsimpuls für meine (immer etwas schwach ausgeprägte) politische Identität wurde. Ohne Paris hätte ich eine solche Identität wohl nur etwas später - ab Herbst 1967 an der Uni München - aufgeschnappt, aber es war natürlich zeit-typisch, daß 1966 in Paris Kommunismus (und eine Prise Links-Katholizismus) den Markt der politischen Verkleidungen beherrschten. Heute allerdings bin ich fast stolz auf etwas, das ich mir lange Zeit nicht einzugestehen wagte - auf die Skepsis, welche die "weltanschauliche Gewißheit" jener, die bessere Marxisten waren als ich, bei mir auslöste.

Derrida, Foucault und jener intellektuelle Stil, für den diese Namen gemeinsam stehen können (trotz aller in Deutschland bis heute nicht recht wahrgenommenen Unterschiede, die eigentlich viel wichtiger sind als ihre Konvergenzen), gehören nach meiner Einschätzung *nicht* "zum Vorabend des Mai 1968". In einem Seminar, das ich 1991 in Stanford gehalten habe, bin ich eher zu dem Schluß gekommen, daß Foucaults intellektuelle Geschichte der Moderne und Derridas Logozentrismus-kritik - in je verschiedener Weise - *gegen* die Selbstverständlichkeit und die Selbstverständlichkeiten des 68er Marxismus unter den französischen Intellektuellen entstanden sind. Aus dieser Perspektive markiert "Paris, Mai 1968" eine interessante Figur von Simultaneität, welche für die westlichen Intellektuellen in den folgenden Jahren entscheidend (*agenda-setting*, wie man in Amerika sagen würde) geworden ist. Noch bevor der unter den Intellektuellen so populäre Marxismus im Mai 1968 seine öffentliche Apotheose erreichte, gab es schon - weitgehend ungelesen - die ersten von jenen Büchern, die ihn in den folgenden zwei Jahrzehnten philosophisch erledigen sollten.

Für meine eigene Geschichte (obwohl es etwas erschreckend ist, hier meinen eigenen "Bildungsroman" zu erzählen) kann ich behaupten, daß der Marxismus in dem Maß, wie mich Foucault und Dekonstruktion (und schon vorher, vermittelt über Thomas Luckmanns Soziologie, die phänomenologische Tradition) faszinierten, zur ethischen Minimal-position einer Solidarität "mit den Unterdrückten dieser Welt" schrumpfte. Aber das ist wahrscheinlich eine typische Geschichte - innerhalb derer unter den Leuten meiner intellektuellen Generation wohl bloß die Tempi des Abschiednehmens variieren. Ich erinnere mich noch gut, wie schockiert ich war, als Jean-Francois Lyotard in einem Gespräch Ende 1986 auf meine Sympathie-Kundgebungen für die intellektuelle DDR mit der Frage reagierte, ob ich denn meine Trauer-arbeit noch nicht hinter mich gebracht habe.

RM: Wie erklären Sie sich dann aber jenes merkwürdige Paradox, daß zum Beispiel J. Derrida, als in weiten Teilen der Welt das Humanum auf die Straße getragen wurde, ungerührt von den Ereignissen dort an seinem Schreibtisch sitzen und an der "Endlichkeit des Menschen" schreiben konnte?

HUG: "Erklären" kann man Erfahrungen der Gleichzeitigkeit natürlich nicht. Ihre Besonderheit liegt ja gerade darin, daß sie jene zeitliche Sequenzierung nicht anbieten, die wir brauchen, um rhetorische Figuren "weicher Kausalität" - und nichts anderes sind "historische Erklärungen" - zu placieren. Wenn ich dem Wunsch nach "weicher Kausalität" aber für Ihre Frage nachgeben wollte, würde ich darauf verweisen, daß Derridas und Foucaults Philosophieren gewiß auf die Bahn gebracht wurde von einem Überdruß an jener starken (und unhinterfragten) Subjekt-Position, die als ein gemeinsamer Nenner den in Frankreich seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs dominierenden Philosophien des Existentialismus, der Phänomenologie und des Marxismus unterlag und die sich als ein Leitmotiv auch durch die Debatten zwischen diesen Positionen zog. Sie konnten aus der Perspektive von Derrida und Foucault nur Schein-Debatten sein, weil sie ihr dringendstes Problem - die Kritik von "Humanismus" und/oder "Logozentrismus" - aussparten.

RM: Haben sich aber nicht sowohl Derrida, etwa in seinen differenz-politischen Schriften, als auch Foucault in seiner "Ethik der Ästhetik", aber auch in seiner Eigenschaft als eingreifender "politischer Intellek-tueller" im Laufe der Zeit wieder mehr diesem Humanum zugewandt?

HUG: Ich denke *nicht*, daß Derrida und Foucault selbst (oder das von ihnen angeregte Philosophieren) je wieder zum "Humanismus" zurückgekehrt sind - so wie "Stürmer und Dränger", die nach wilden Jugendjahren wieder auf den Mittelweg des Vernünftigen einscheren. Hinter einer solchen Interpretation steht wohl die Überzeugung, daß es ohne ein starkes Subjekt *einfach nicht geht*. Aber was ist denn die Erfolgsbilanz dieses "Subjekts" und seines "Humanismus"? Ich werde nun keine geschichtsphilosophische Gegenrechnung aufmachen, sondern nur behaupten, daß die Frage nach den Vorteilen der kollektiven und individuellen Selbstreferenz "Mensch" noch immer eine Frage ohne hinreichend komplexe Antworten ist.

Aber um noch einmal auf das Problem der historischen Gleichzeitigkeit zurückzukommen: "erklären" kann man Phänomene der Gleichzeitigkeit nicht, weil sie sich nicht narrativieren lassen. Aber man kann die Frage stellen, warum wir für sie (und mithin für Paradoxien als Simultanität des Inkompatiblen) sensibler geworden sind, während wir bis vor kurzem immer nur stolz waren, Erfahrungen der Gleichzeitigkeit mit der Formel von der "(chronologischen) Gleichzeitigkeit des (geschichtsphilosophisch) Ungleichzeitigen" auseinanderziehen und eliminieren zu können.

RM: Das ist jetzt falsch angekommen. Ich meinte nicht, daß Foucault irgendwie zum Humanismus konvertiert wäre oder ihn gar nie richtig verlassen habe. Für Foucault stellte das Subjekt, und hier folge ich der Interpretation G. Deleuze, immer eine Faltung innerhalb der diskursiven Ordnung dar und konnte von daher als "subjektiver Faktor", wie das in meinen linken Kreisen hieß, zumindest eine Minimalposition von politischem Widerstand einnehmen. Diese Möglichkeit hat Foucault, vor allem was seine kritische Haltung zum Denken, aber auch seine Einsätze in den politischen Kämpfen angeht, auch weidlich ausgenützt. Sicherlich nicht immer hellseherisch, wie man einfach zugeben muß.

Was nun Derrida angeht, so denke ich schon, daß man seine jüngste Problematisierung der Frage einer partizipatorisch gedachten, ethisch-reflexiv sich anzunäherndem Problem einer "erst noch zu schaffenden Demokratie", sich nicht ohne ein implizites Interesse an der Lösung des Humanums vorstellen kann. So gesehen läßt sich ihr politisches Engagement doch nur verstehen, wenn man beiden (in je unterschiedlicher Weise natürlich) eine gewisse Parteinahme für die "Sache der/s Menschen" unterstellt.

HUG: Ehrlich gestanden, ich finde das Unterstellen, Absprechen oder Für-sich-selbst-in-Anspruch-Nehmen von so etwas "wie einer gewissen Parteinahme für die Sache des Menschen" zunehmend peinlich. Es ist übrigens der zentrale Schachzug der sonst in Deutschland beständig kritisierten "political correctness." Im Grunde bedeutet das doch nur, daß man für sich und seine Freunde die Rolle von "good guys" beansprucht - und einigermaßen beliebig andere ins "bad guy"-Abseits stellt. Ich sage "einigermaßen beliebig," weil es ja eine ernsthafte philosophische Frage ist, ob man irgendjemandem (selbst demjenigen, der das vehement für sich reklamiert) so eine "Parteinahme für die Sache des Menschen" wirklich absprechen kann. Und was wäre denn "*die Sache des Menschen*" (mit diesem verräterischen Singular)?

An Foucault bewundere ich gerade (und das unterstreichen seine Biographen), daß es ihm gelang, den verblasenen Humanismus, wie ihn die Französische KP auf ihr Banner geschrieben hatte, hinter sich zu lassen. Wenn man seinen späten (amerikanischen) Interviews trauen kann, dann sind seine Positionen zunehmend spezifischer geworden - und er hat glücklicherweise immer weniger "im Namen der Menschheit" geredet. Vielleicht - und wenn das zutreffen sollte: leider - ist Derrida genau in die umgekehrte Bewegung geraten. Er hat, glaube ich, in den letzten Jahren nicht der Versuchung widerstanden, sich für das "politische Engagement" seiner akademischen Bewunderer einspannen zu lassen, deren brave Subjekt-Positionen die Dekonstruktion doch gerade zum Kollabieren gebracht hatte. Wenn ich zum Beispiel seinen unendlich gut gemeinten Essay gegen die Apartheid lese, frage ich mich etwas auf-gereizt, ob ich wirklich Derridas Sinn-Weisungen brauche, um gegen den südafrikanischen Rassismus zu sein.

RM: In einem interessanten Essay über "Foucaults Stil" haben Sie mit Blick auf den lähmenden Zustand, der die Foucault-Rezeption erfaßt hat, von einer Historisierung seiner epistemologischen und intellektuellen Positionen gesprochen. Eine mögliche "Überschreitung" Foucaults haben Sie in dessen Art zu schreiben, zu denken und politisch zu handeln ausgemacht.

Warum greifen Sie in diesem Zusammenhang gerade auf Stilfragen zurück? Warum sehen Sie ausgerechnet im Motiv der "Stilisierung" einen Weg für ein "going beyond"? Treten nicht gerade Stilfragen dann in den Blick, wenn Avantgarden (Künstler, Literaten usw.) nichts mehr zu sagen haben und nur noch über sich selbst reden?

HUG: In dem Foucault-Artikel wollte ich gewiß nicht gegen, sondern gerade *für eine Historisierung Foucaults* plädieren. Wenn man sich einmal vergegenwärtigt, mit wievielen Foucault-Seminaren, Foucault-Kolloquien und Foucault-Interpretationen (einschließlich meiner eigenen) die Welt derzeit jährlich beglückt wird, obwohl doch Foucaults Bücher in allen möglichen Übersetzungen und billigen Taschenbuchausgaben einfach da sind und gelesen werden können, dann ist die Frage kaum zu unterdrücken, wie arm denn unsere eigene intellektuelle Gegenwart geworden sein muß.

Ich will in diesem Zusammenhang ganz einfach sagen, daß wir nicht an Foucault festkleben sollten - aber die Reaktionen auf meinen Essay (nicht nur Ihre) zeigen mir, daß ich bloß Wasser auf jene Mühlen geschüttet habe, die ich zum Halten bringen wollte. Der Stilbegriff, den ich in meinem Aufsatz benutze, ist ein ganz unspezifischer. Er unterscheidet zwischen Situationen, die von einem monolithischen Wahrheitsbegriff dominiert werden, und Situationen, in denen ein solcher singulärer Begriff oder die Suche danach nicht mehr institutionalisiert ist. In dem Moment, wo Varianten oder Variationen der Weltkonstruktion wegen des Fehlens eines 'Wahrheitsbegriff im Singular' an Bedeutung gewinnen, wird Stil interessant. Solange der Stilbegriff nicht gefeiert, sondern als schlüssige Antwort auf die Nicht-Existenz bündiger, definitiver Lösungen behandelt wird, können wir ihn assoziieren mit Situationen alternativer Weltkonstruktionen.

RM: Böten nicht F. Kittlers Hinweise auf Foucaults medientechnologische Blindheiten¹ und seine diesbezügliche Befangenheit in der Gutenberg-Galaxis bessere Anschlußmöglichkeiten für dieses anvisierte Ziel?

HUG: Mit Kittler bin ich der Meinung, daß sich Foucault für Medien-technik - oder, um meine eigene Terminologie zu gebrauchen, für "Materialitäten der Kommunikation" - kaum interessiert hat. Das ist aber nur eine von vielen Perspektiven, unter denen die Fixierung auf Foucault die Beweglichkeit des Denkens nach Foucault lähmen kann. Schon die Meinung, daß es *die* Perspektive der Foucault-Überschreitung sei, ist mir viel zu "tief".

RM: Was meinen Sie hier mit "zu tief"? Das "Going beyond" an die medialen Aufschreibesysteme zu binden, scheint mir plausibel und im Anschluß an Foucaults Analyse der Archive ein vorgezeichneter und durchaus gangbarer, vielleicht sogar zwingender Weg zu sein?

HUG: 'Zu tief' ist vielleicht die falsche Formulierung. Es geht mir um ein Nachdenken über Probleme, die durch Foucault überhaupt erst ins Bewußtsein gerückt worden sind und nicht um die beständige Frage nach der richtigen Lektüre Foucaults. Der Hauptthese von Kittlers Arbeit stimme ich enthusiastisch zu, aber in Gesprächen mit ihm finde ich noch manchmal die Präntention, Foucault 'richtig' zu lesen. Es war, glaube ich, Foucaults intellektueller Stil, Klassiker (etwa Nietzsche) immer so zu benutzen, wie er sie gerade brauchen konnte. Und genau das sollten wir von Foucault für den Umgang mit Foucaults Werk lernen. Insofern plädiere ich - hier ausnahmsweise Foucault zitierend und in Kontinuität mit Foucault - für Diskontinuität.

Unser Denken ist immer noch viel zu brav

RM: Seit dem Mai '68 - diesen Tagen der "Temporalisierung der Theorie-Szene" - ist Ihr Denken und viele Ihrer theoretischen Ambitionen an einem "Theorie-Jenseits" orientiert. Das heißt, Sie fühlen sich nach wie vor einem "Pathos der Revolution" verpflichtet, einem

ungeheueren Weitertreiben der Theoriedynamik auf eine schwindelerregende Höhe, bis sie in die eine oder andere Richtung kollabiert.

Allerdings haben Sie nie ausgeführt unter welchem Label, unter welcher Perspektive oder auch in welche Richtung Sie dieses "Theorie-Jenseits" ansteuern wollen.

HUG: Ich glaube, daß der Drang nach einem (vielleicht sogar in einem religiösen Sinn transzendentalen) Theorie-Jenseits, den Sie mir bescheidenen, bei weitem überschätzt wäre, wenn ich ihn mit einer philosophischen Genealogie verz(it)ierte. Zum Teil mag er einfach ein inhaltlich mittlerweile undeterminiertes Fortlaufen jenes teleologischen "Anfangsimpulses" von 1966 sein. Eine andere - kaum "gehaltvollere" - Motivation könnte darin liegen, daß ich lange Zeit gehofft habe, meine Generation würde in (West-)Deutschland jene Innovationen im intellektuellen Stil und in den systematischen Fragestellungen durchsetzen, welche für die Generation der heute zu Emeritierenden außer Reichweite waren, weil sie - in der einen oder anderen Weise und mit wenigen Ausnahmen (etwa Luhmann) - *nolens volens* beständig die Erbschaft der Jahre vor 1945 vergegenwärtigten. Die Tatsache, daß sich diese Hoffnung nicht erfüllt hat, daß heute die Fragen der zwischen Sechzig- und Siebzig-Jährigen im akademischen Deutschland immer noch dominieren und daß man denselben alten Herren etwa die Konkursabwicklung der DDR-Wissenschaft anvertraut hat, ist sicher einer von vielen Gründen, warum ich mich als Angestellter einer privaten amerikanischen Universität wohler fühle als je in Deutschland. In den USA ist es die normalste aller Erwartungen, daß die zwischen Dreißig- und Fünfzig-Jährigen die Verantwortung der intellektuellen Innovation tragen.

Außerdem bin ich - trotz aller deshalb über mich geschütteten Ironie - weiterhin davon überzeugt, daß die ehemaligen "Geisteswissenschaften" nur dann eine Existenzberechtigung haben, wenn es ihnen gelingt, Begriffe, Diskurse und Problemperspektiven zu entwickeln, die auf die Herausforderungen der technischen, sozialen, ökologischen Umwelten des späten 20. Jahrhunderts - wenigstens - reagieren. Den in Deutschland so viel verspotteten amerikanischen Impuls zum "Multikulturalismus" etwa nehme ich - so sehr mir seine Begleiterscheinung "politische Korrektheit" auf die Nerven geht - immer dann sehr ernst, wenn er davon ausgeht, daß wir Intellektuellen - um an dieser Umwelt-Situation gemessen werden zu können - jedenfalls die eurozentrische Subjektphilosophie hinter uns lassen müssen. Wie dann ein solches Theorie-Jenseits aussehen wird, weiß ich natürlich nicht. Ich sympathisiere aber mit der Systemtheorie (obwohl mich einige Züge von Scholastisierung an ihr in den letzten Jahren bedrücken); ich experimentiere - im Habitus der Negation - mit dem Begriff des "nicht-hermeneutischen Feldes"; und ich habe genug Derrida und Foucault gelesen (und verlasse mich noch einmal auf die Symbolfunktion dieser Namen), um das Theorie-Jenseits nicht mehr naiv-teleologisch zu denken.

Wenn ich also weiter mit dem Theorie-Jenseits als rhetorischer Figur hantiere, so wohl vor allem deshalb, weil diese Figur mir hilft, eine Rolle als *Katalysator von Komplexität* zu spielen. Wenn man sich als Katalysator von Komplexität an dem Kriterium mißt, daß gute Theorien *counter-intuitive* sein sollen, dann praktiziert man Theoriebildung als Denken gegen die Selbstgenügsamkeit der schon bestehenden Theorien. Und wahrscheinlich kann man sich solch experimentelles, riskantes, in einem positiven Sinn von Alltags-Verantwortung freigesetztes Denken nur in der sozialen und politischen Isolierung der Universitäten leisten. Vielleicht liegt gerade in dieser Isolierung, welche zu beklagen ja zu den traditionellen Pflichten des akademischen Intellektuellen gehört, unsere Chance.

RM: Also doch eher Hoffen auf das Kollabieren "selbstgenügsamer Theorien" als die forcierte Produktion besserer Theorien oder gar die Kreation der Supertheorie?

HUG: Ich kann darauf keine eindeutige Antwort geben. Es geht mir zunächst nur um eine Polemik gegen das Gründeln in alteuropäischen Traditionen - in seiner Ausschließlichkeit. Sicher geht es nicht um bessere Theorien. Es ist eher eine grundsätzliche Frage, ob Theorien - als begrifflich konstituierte - überhaupt mit den gegenwärtigen Technologien konvergieren können. So wie wir Theorien als statische Entitäten gebrauchen, sind sie den Erfahrungen einer Welt, die im wesentlichen durch bewegte Bilder konstituiert wird, unangemessen. Das Neuauslegen von alten Begriffen bringt daher keine Lösung. Insofern ist das Theorie-Jenseits eher eine Parusie-Hoffnung, die Erwartung zum Beispiel, statt Theorien bessere Videos zu machen (ich selbst kann allerdings nur Texte schreiben!). Das Theorie-Jenseits hat aber auch mit dem zu tun, was ich vorhin über die Generationen in Deutschland gesagt habe.

RM: Warum konnte denn Ihre Generation diese Innovationen im Sinne eines Theorie-Jenseits nicht gegen das Establishment durchsetzen? Die Strukturen der Universitäten - der "alte Muff in den Talaren", wie man damals sagte - wurden doch im Zuge der Aufbruchsstimmung rundum erneuert, und der Mai 68 - ich komme ein letztes Mal auf ihn zurück - hätte doch die Möglichkeit geboten für einen radikalen Bruch mit dieser Vergangenheit?

HUG: Es ist halt einfach nicht passiert - und ich zögere etwas, ad hoc eine "geschichtsphilosophische Apologie" zu erfinden, welche das zur historischen "Notwendigkeit" oder "Unvermeidlichkeit" stempelt, was ich für ein Versagen meiner Generation in der deutschen intellektuellen Szene halte - und mithin auch für mein eigenes Versagen. Aber da es sich um ein so freundliches Angebot handelt, mich selbst freizusprechen, will ich doch auch gerne - schon wieder - dem Druck Ihrer Frage nachgeben.

Mit "meine Generation" beziehe ich mich auf diejenigen, die einerseits nicht einmal chronologisch vom Nationalsozialismus kontaminiert waren (also nach 1945 geboren), aber andererseits bis heute - aufgrund von chronologischer Nähe - von der Frage besessen und intellektuell gezeichnet sind, "wie sie sich zwischen 1933 und 1945" verhalten hätten. Diese Generation (und ich spare *for the argument's sake* alle möglichen Vorbehalte gegen den Begriff der "Generation" aus) war zunächst einmal um 1970 viel zu jung, um auf akademisch-institutioneller Ebene irgendwelche Veränderungen oder Konsequenzen durchzusetzen. Die Chance fiel den damals Vierzig- bis Sechzigjährigen zu, den chronologisch (und oft nicht nur chronologisch) Kontaminierten, die - wie mein akademischer Haupt-Lehrer - eifrigst die Gelegenheit nutzten, als selbsterklärte Führer eines linksliberalen Fortschritts Distanz zwischen sich und ihre kompromittierende Vergangenheit zu bringen. Eine Kritik an ihren Motiven und ihren Programmen hat aber auch später kaum stattgefunden - und darin liegt die gegenwärtige deutsche Besonderheit: daß die nun Sechzig- bis Achtzigjährigen immer noch auf akademisch-institutioneller Ebene ausschlaggebend sind. Wenn ich von Erinnerungen an eigene Erfahrungen ausgehen kann, dann haben Kritik und der notwendige "Väter-Mord" nicht stattgefunden, weil sie meine Generation mit eben der erschreckenden Frage konfrontiert hätten, ob "wir es denn besser gemacht hätten". Etwas freudianischer: wir haben uns die Peinlichkeit erspart, unsere eigenen Väter - von uns selbst - blamiert zu sehen. So sind wir denn bei der singulären Situation angelangt, daß eine Väter-Generation, die eine besonders frühe Ablösung verdient hätte, besonders lange - bis ins Urgroßvater-Alter - am Ruder geblieben ist.

Hinzu kommt, daß für viele Vertreter meiner Generation die Programme von 68 eher moralische denn intellektuelle Optionen waren, an denen festzuhalten man sich - aus

moralischen Gründen - auch dann noch verpflichtet fühlte, als sie intellektuell immer weniger überzeugend wurden. Man wurde grüner Freizeitpolitiker oder erklärte das Ausbleiben eines Rufs als politische Bestrafung für durchgehaltene revolutionäre Gesinnung - *statt zu denken*. Diese Generation hat sich selbst gelähmt, weil für sie Denken allzuoft nur als Funktion moralischer Betroffenheit legitim war.

RM: In Zukunft oder Ende haben Sie - vorerst einmal - von der Formulierung machtvoller "Theorie-Jenseits-Dynamiken" Abstand genommen und für ein "bescheideneres" Herangehen plädiert. Da das Interesse an einer "neuen Epistemologie", an "machtvollen Theorie-Konvergenzen" versiegt sei und es folglich auch keine Lust mehr an der "Überschreitung von Theorien" gäbe, würde jetzt erst einmal wieder die Absicherung und Abdichtung von Forschungsprogrammen nach innen wie nach außen vorherrschen.

Könnte es nicht auch sein, daß nach einer Phase beschleunigten Theoriefortschritts nun einfach die Zeit für eine notwendige Überprüfung sehr forsch formulierter Thesen gekommen ist, die zum Teil "ohne Netz und Boden" S. J. Schmidt) absichtlich lanciert worden sind?

HUG: Nein, ich denke nicht, daß nun die Stunde der Empirisierung "allzu forsch formulierter Thesen" gekommen ist. Vielmehr bin ich der Meinung, daß die Thesen - vor allem in Deutschland - immer noch zu brav sind. *Viel zu brav*, wenn man sich bewußt macht, wie sehr unsere Lieblings-Konzepte und -Diskurse aus Vergangenheit gewordenen Umwelten stammen, von denen heute nur wenig übriggeblieben ist.

So wichtig es wäre, so unmöglich ist es auch, den Eindruck der Theorie-Müdigkeit, auf den Sie anspielen, regional zu differenzieren. Wenn Theorie-Müdigkeit überhaupt ein global westlicher Befund sein sollte, so trifft hier wohl noch einmal zu, daß Deutschland ganz besonders intensiv von diesem Virus befallen ist. Vielleicht ist es eine neue Folge der Beamten-Tradition des deutschen Denkens, daß es sich nun schon seit über zwanzig Jahren mit dem Spielraum zwischen Habermas und Luhmann abgefunden hat. Sicher gibt es Antworten auf die Frage, warum zum Beispiel "Multikulturalismus" oder Entkolonialisierung in Deutschland keine Themen geworden sind, warum soviel von einer geisteswissenschaftlichen "Redisziplinierung" die Rede ist. Aber die Antworten sind keine "guten Gründe" für diese Abstinenz. Sie können die Abstinenz vielleicht erklären - aber nicht entschuldigen. In den letzten Jahren habe ich auch manchmal den Eindruck, daß die Folgen der - international vielleicht nebensächlichen - Wiedervereinigung das deutsche Denken gänzlich absorbieren. So sehr, daß man sich fast zu einer Entschuldigung motiviert fühlt, wenn man über mittelalterliche Poesie diskutiert oder über japanische Videoclips - statt über die Wirtschaft in Thüringen

RM: An gleicher Stelle haben Sie ausgeführt, daß Sie sich jetzt eher den intellektuellen Wirkungen solcher Theoriedynamiken - Sie erwähnten dabei Foucaults Les mots et les choses und seine These vom "Verschwinden des Menschen", und Derridas De la grammatologie und seinen Angriff auf Saussures Zeichenmodell - widmen wollen.

Ich würde Sie gerne fragen, ob Sie die Erwartungen der genannten Autoren für erfüllt halten? Inwieweit haben wir die "Wissenschaft vom Menschen" wirklich hinter uns gelassen, inwieweit wurde die Dominanz des Zeichenmodells Saussures gebrochen? Und welche Theorie-Partikel bleiben davon übrig, um das "Brav-Sein" und die sprichwörtliche "Theorie-Müdigkeit", von der Sie gerade sprachen, auch im Hinblick auf das anvisierte "Theorie-Jenseits" zu überwinden?

HUG: Ich habe in *Zukunft oder Ende* schon einmal die Passage aus Derridas *Grammatologie* erwähnt, in der er Distanz von dem Gedanken nimmt, daß das "Ende der Metaphysik" je in ein "definitives Hinter-sich-Lassen der Metaphysik" umschlagen müßte oder sollte. Man kann dieses Motiv - nur halb ironisch - damit erklären, daß die Dekonstruktion auf die Präsenz von etwas angewiesen ist, das sie dekonstruieren kann. In jedem Fall ist aus dekonstruktivistischer Perspektive der Gedanke an etwas "definitiv Neues" viel zu teleologisch. Vielleicht befinden wir uns in einer Phase, in der die Kritik an den überkommenen Humanismen (welche nicht immer eine dekonstruktivistische Kritik sein muß) nur beständig neue Supplemente zur Erhaltung (und selbstreferentiellen Schließung) der Humanismen produziert. Diese Simultaneität zweier sich ausschließender philosophischer Gesten konstituiert die (westlich) epistemologische Situation der Gegenwart. Sie produziert auf beiden Seiten beständig komplexere Argumente - und erfüllt so vielleicht genau das, was Wissenschaft (oder pathetischer: Denken) bestenfalls leisten kann.

Auf einer eher persönlichen Ebene will ich mir die Lust an bestimmten Denk-Bewegungen aber auch gar nicht mehr von den beständigen Fragen nach ihrer moralischen Legitimität oder ihrer generellen Akzeptanz nehmen lassen. Ich denke, daß die *Lust am Denken* legitim (fast im Sinne eines Grundrechtes) ist - vorausgesetzt, daß diejenigen, die ihr frönen, nicht die Möglichkeit haben, jede neue Schleife des Denkens auf Kosten anderer in die Praxis umzusetzen. Auch aus diesem Grund halte ich die relative politische Isolierung des akademischen Denkens für einen Segen.

RM: Im Sommer 1994 wird es in Stanford auch zu einer höchst interessanten Zusammenführung zweier mächtiger Theoriestränge kommen, die das Denken vermutlich in nächster Zukunft am meisten stimulieren wird: dem Dekonstruktivismus J. Derridas und dem Systemkonstruktivismus N. Luhmanns.

Wo sehen Sie denn die Berührungspunkte dieser beiden "Supertheo-rien"? Was erwarten Sie sich von einer solchen "machtvollen Theorie-konvergenz"? Und auf welche Weise könnte, gesetzt es ergäben sich jenseits der sicherlich vorhandenen Unterschiede Gemeinsamkeiten, die stillgestellte Theorie-Dynamik wieder in Schwung gebracht werden?

HUG: Konvergenzen oder Divergenzen zwischen Dekonstruktion und Systemtheorie werden bei diesem Kolloquium nur ein Nebenschauplatz sein. Der Titel "Beyond Dualism - Epistemological Convergences between the Sciences and the Humanities" sagt, worum es wirklich geht, nämlich um eine "experimentelle" Diskussion zwischen Naturwissenschaftlern und Geisteswissenschaftlern vor dem Hintergrund der Beobachtung/ Vermutung, daß der intellektuelle Abstand zwischen diesen beiden Disziplinen-Feldern längst nicht mehr so dramatisch ist, wie die seit Dilthey (und der sogenannten "Emanzipation der Geisteswissenschaften" um 1900) gewachsenen akademisch-institutionellen Formen uns glauben machen.

Diese Konvergenz-Hypothese bezüglich der jüngsten epistemologischen Entwicklungen in den Naturwissenschaften und den Geisteswissenschaften postuliert, daß auf beiden Seiten ein Bewußtsein von der "Konstituiertheit" ihrer Gegenstände - "Natur" für die Naturwissenschaften und "Sinnkonfigurationen" für die Geisteswissenschaften - entstanden ist. Insofern wird - vielleicht - die Opposition zwischen den "harten" Geisteswissenschaften und den "weichen" Naturwissenschaften hinfällig (und damit auch der um 1970 so populäre Anspruch der sogenannten "Sozialwissenschaften", eine "etwas härtere" Version der Geisteswissenschaften zu sein). In diesem - sehr weiten und ehrgeizigen - Rahmen ist es möglich, gegenüber den natürlich bestehenden (und wichtigen) Unterschieden zwischen

Dekonstruktion und Systemtheorie eine wesentliche (vielleicht gegenüber den Differenzen wesentlichere) Gemeinsamkeit zu betonen. Dekonstruktion wie Systemtheorie sind - im Gegensatz zur traditionellen Hermeneutik (aber natürlich auch im Gegensatz zum naturwissenschaftlichen Positivismus) - imstande, die generelle (transzendente) Frage nach der Genese von Sinn und die spezielleren Fragen nach den Genesen von (vielleicht medienabhängigen) "Typen von Sinn" zu stellen. Das geschieht bei Luhmann immer dann, wenn er (a) die Spezifik sozialer Systeme und psychischer Systeme gegenüber allen anderen Systemtypen zu beschreiben versucht, und (b) im allgemeinen Rahmen der Beobachter-Theorie. Derrida kommt zu denselben Fragen von einem anderen Ausgangspunkt: indem Dekonstruktion (vor allem die frühe Dekonstruktion) permanent und fast obsessiv auf den illusionären Charakter der Annahme verweist, daß es so etwas wie "stabilen Sinn" gäbe (Stichwort "différance"), kann sie zeigen, welche Annahmen man machen muß, um dieser "Illusion" zu erliegen. Diese "Annahmen, welche zur Illusion von Sinn-Stabilität führen" sind genau das, was man aus anderer Perspektive die "Bedingungen der Konstitution von Sinn" nennen kann.

Im Blick auf das von Ihnen erwähnte Stanforder Kolloquium möchte ich aber betonen, daß mein Interesse an solchen Konvergenzen innerhalb der Geisteswissenschaften ein sekundäres ist. Ich glaube, daß die viel wesentlichere epistemologische Provokation unserer Gegenwart in einem neuen "Aushandeln" ("negotiation" würde man auf Amerikanisch sagen) des Verhältnisses zwischen Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften liegt. Das ist natürlich ein besonders brennendes - und besonders adäquates - Problem für Stanford als die Universität in Silicon Valley.

Meta-Realities der Kommunikation

RM: Der Paradigmenwechsel, weg von den "Sinnkategorien" hin zu den "Materialitäten der Kommunikation", brachte offensichtlich noch nicht den erhofften Sprung in ein "Theorie-Jenseits". Ihrem Urteil nach hat er eher zu einem "Abdriften in Theorie-Sekten" und in eine "Situation epistemologischer Diffusität" geführt. Anhalts- und Orientierungspunkte für eine "neue Epistemologie" erhoffen Sie sich jetzt von einer Implementierung des menschlichen Körpers in die selbstreferentiellen Mediensysteme.

Wie aber kann man sich diese andere Kopplung von Fremd- und Selbstreferenz, diese "Einkörperung" des menschlichen Körpers in die sich selbst organisierenden Systeme vorstellen? Nachweislich wird vor allem in den amerikanischen High-Tech Laboratorien darüber geforscht, wie die Komplexitäts-Hemmnisse, die die Digitaltechnik ganz offensichtlich bietet, durch die Kopplung an Analogieverfahren oder -techniken, wie sie dem menschliche Körper eigen sind, überwunden und komplexitätssteigernd gemacht werden könnten. Schließlich gibt es auch die vielfältigsten Versuche, das menschliche Denken aus seiner angestammten Heimat zu entfernen und ihm eine neue, für Krankheiten weniger anfällige Hülle zu geben.

HUG: Ich sehe natürlich auch, daß die (etwa von Bataille oder von Horkheimer/Adorno eindrucksvoll analysierte) westliche Tradition der Körper-Eliminierung (die ein Produkt der Moderne ist, sicher nicht, wie manchmal ohne Kompetenz behauptet, ein christliches Erbe) in unserer Gegenwart nicht nur nicht an ihr Ende gekommen ist, sondern mit der ganz im Ernst zu stellenden Frage, "ob man ohne Körper denken kann," einen vorläufigen Höhepunkt erreicht hat.

Obwohl es offenbar schwierig ist, zugleich nicht der abendländisch-pathetischen Technologie-Feindlichkeit zu verfallen und für *die* Körper (eher als den Körper) eine Lanze zu brechen, möchte ich doch genau diese Position für mich beanspruchen. Für solches "Körper-Engagement" kenne ich nur ein philosophisch respektables (das heißt: nicht in irgend-einem verblasenen Sinn "humanistisches") Argument: das Argument nämlich, daß ein Durchdenken der ökologischen Überlebensfragen wohl kaum mit der traditionell "körperfreien" menschlichen Selbstreferenz (wie sie die Subjekt-Philosophie institutionalisierte) möglich ist. Meine anderen Motivationen sind viel zu privat für so ein Interview - aber gerade deshalb will ich sie wenigstens erwähnen: der von mir selbst nie (aber vielleicht von meinem Sohn im *American Football*) verwirklichte Wunsch, ein erfolgreicher Sportler zu sein; die Intuition, daß sich die Rolle eines Vaters von vier Kindern nicht restlos in soziologischen und psychologischen Begriffen auflösen läßt. Den Rest können Sie erraten. Wenn die Technologie solche Dimensionen bedroht, lohnt es sich (für mich), partiell anti-technologisch zu sein. Ich wüßte nicht, ob ohne sie für mich das Leben den Aufwand des Lebens lohnte. Aber ich bin gar nicht überzeugt, daß die Relation "Technologie"/"Körper" eine gänzlich negative - für die Körper - ist. Wann je in der westlichen Geschichte haben die Körper soviel Aufmerksamkeit und Bewunderung auf sich gezogen wie heute?

RM: So berechtigt das Warnen vor weiterem Anwachsen der Abstraktion und dem Verlust konkreter sinnlicher Erfahrungen auch ist, aber könnte diese neu-modische Attitüde der Wiederentdeckung des menschlichen Körpers nicht auch ein deutliches Symptom für sein baldiges und endgültiges Verschwinden sein? Die "Aufmerksamkeit" und "Bewunderung", von der Sie sprechen, bezieht sich m. E. in erster Linie auf technisch perfektionierte und apparativ gestylte Videoclip-Körper (nicht von ungefähr gilt das "Mannequin" als neues Paradigma eines geschlechtslosen Selbst), denen "das Menschlich-menschelnde" (Fehler- und Mangelhaftes usw.) durch technische Manipulierungen buchstäblich entzogen worden ist.

HUG: Ich verstehe nicht, warum Sie denken, die Körper-Bewunderung, von der ich spreche, müsse sich "in erster Linie auf technisch perfek-tionierte Videoclip-Körper" beziehen (einmal ganz abgesehen davon, daß das Phänomen der Videoclips für mich geradezu emblematisch eines jener Phänomene repräsentiert, auf das Intellektuelle zunächst entweder mit unbegründeter Begeisterung oder mit unbegründeter Ablehnung reagieren - ohne das zu tun, wofür sie Kompetenz in An-spruch nehmen, nämlich zu analysieren). Aber lassen Sie mich ein konkretes Beispiel geben. Ein paar Stunden bevor ich diese Antwort in meinen PC tippe, habe ich das letzte *playoff*-Spiel der amerikanischen Basketball-Meisterschaft 1992/93 am Fernseher angeschaut. Ich habe für gut zwei Stunden die geradezu perfekte Körperbeherrschung - und die Schönheit der Körper - von ungefähr zwanzig Profis bewundert. Gegen die Meinung, daß solche Bewunderung nur als "medienvermittelte" existiert, spricht die Tatsache, daß ich - wie Millionen anderer Fans - bereit bin, eine Menge Dollars zu zahlen, wenn ich die Chance habe, Michael Jordan oder Charles Barkley *live* zu sehen. Ich kann zwar (noch) keine brauchbare Analyse dieser Körper-Begeisterung anbieten (obwohl ich meine, daß es für die philosophische Ästhetik höchste Zeit wäre, sich mit Sport und Zuschauer-Sport zu beschäftigen), aber zweierlei ist doch schon jetzt klar: eine so breite Körper-Bewunderung hat es wohl nie zuvor in der westlichen Kulturgeschichte gegeben - und sie wird intensiviert durch die räumliche Nähe, durch die Suggestion von Unmittelbarkeit zwischen dem bewunderten Körper des Sportlers und dem Körper des bewundernden Zuschauers.

Auch die Tatsache, daß die Faszination technischer Körper-Manipula-tionen (angefangen beim Tätowieren bis hin zu transsexuellen Opera-tionen) wächst, kann ich nur als Interesse am Körper sehen. Meine schwulen Freunde haben übrigens versucht, mir hoffnungslos

Hetero-sexuellem zu erklären, daß das, was manche als die "Geschlechts-losigkeit" (etwa) der Mannequins mißverstehen, sehr wohl eine Geschlechtlichkeit ist - allerdings eine Geschlechtlichkeit, die sich gegenüber dem schlechten alten Binarismus von "männlich/weiblich" sperrt.

RM: Wie korrespondiert dann diese dritte Position der Parteinahme für den Körper, mithin auch für das körperbetonte, mit Schmerz- und Lustempfindungen behaftete Denken mit Ihren Experimenten im "nicht-hermeneutischen Feld"?

HUG: Es gibt - umgotteswillen - keine (ersten, zweiten oder) "dritten Wege", auf denen ich wandle oder gar andere einlode, mir nachzufolgen. Wenn ich vor allem "aus ökologischer Betroffenheit" am Körper interessiert wäre, dann bräuchte ich sicher weniger Gewicht auf die (Körper-)Waage und würde joggen, statt viel zu viel Geld für Football-, Eishockey- und Basketball-season tickets und für meine Lieblings-Restaurants auszugeben. Außerdem bin ich als (ganz gut) bezahlter Denker sicher viel besser im Produzieren von Fragen als im Ausarbeiten von Lösungen. Was Sie als einen "dritten Weg" identifizieren, ist für mich eine - vielleicht zufällige, zumindest nicht im Sinn eines Pro-gramms intendierte - Konvergenz der Frage nach den (verschwiegenen Implikationen) der Hermeneutik als Obsession des Sinn-Stiftens mit der Frage nach den Gründen und Hoffnungen hinter intellektueller Technologie-Feindlichkeit. Hermeneutik impliziert die Abwertung aller "materieller Oberflächen" (einschließlich des Körpers) - und trifft sich darin mit Technologie-Feindlichkeit. Insofern ist die Beobachtung interessant - aber auch nicht ganz überraschend -, daß die heterogenen Positionen, welche ich in einem "nicht-hermeneutischen Feld" zusammenbringen möchte, in je verschiedenen Weisen das Körper-Thematisierungs-Tabu der klassischen Theorien durchbrechen.

RM: Vielleicht ist die Bezeichnung "dritter Weg" wirklich too strong. Gewiß wird es klarer, wenn Sie kurz darlegen, was Sie genau unter dem "nicht-hermeneutischen Feld" verstehen und wie Sie sich die Reintegration eines mit guten Gründen eskamotierten Gegenstandes in ein von Sinn- und Bedeutungsverweisen gesäubertes Feld vorstellen. Halsen Sie sich mit der Re-Implementierung des bedeutungssetzend-sinngebenden im sozialen Raum existierenden und interagierenden menschlichen Körpers nicht doch wieder die allzu bekannten Probleme traditioneller Hermeneutik auf und verunmöglichen sich dadurch den anvisierten Weg zum Post-Hermeneutischen?

HUG: Die These liegt - sehr grob beschrieben (eine genauere Version wird hoffentlich mein nächstes Buch liefern) - in der Behauptung, daß das "hermeneutische Feld" als prinzipiell in einer Tiefen-Dimension zu interpretierende, zu erschließende Welt in der frühen Neuzeit als Beobachtungs-Objekt-Welt des Subjekts (des "Beobachters erster Ordnung," wie Luhmann sagen würde) entstanden ist. Erst in dieser durch die Dichotomie "Subjekt/Objekt" strukturierten Sphäre ist auch eine Selbstreferenz "Mensch" (ein Begriff des "Menschlichen") entstanden, die sich im Gegensatz zu allem Materiellen und Körperlichen definierte. Vor diesem Hintergrund ist es meine kleine Pointe, die Entstehung und die institutionelle Inthronisierung des akademischen Begriffs von "Hermeneutik" im Zentrum der Geisteswissenschaften während des späten 19. Jahrhunderts bereits als ein Krisensymptom des - viel komplexeren und viel älteren - hermeneutischen Feldes zu sehen.

Was ich dann "das Nicht-Hermeneutische" nenne, sind all jene Anzeichen und Bewegungen, die seither den Universalitätsanspruch des Subjekt/Objekt-Paradigmas, des alten Begriffs vom "Menschen" und (geisteswissenschaftlich gesehen) die Zentralstellung der Interpretation problematisieren. Ich spreche nicht vom "Anti-Hermeneutischen," und ich glaube nicht, daß

das Interpretieren als ein Akt der "Vergeist(ig)ung" je ganz verschwinden wird - oder ganz verschwinden sollte. Es geht mir um die Problematisierung eines Universalitätsanspruches und um die Wiedergewinnung der von ihm ausgeschlossenen Erlebnisdimensionen. Aber die Problematisierung eines alten Universalitätsanspruches sollte nicht zu seiner Ersetzung durch einen anderen (nicht-hermeneutischen) Universalitätsanspruch führen. Deshalb habe ich gegen die Charakterisierung meiner Position als "dritten Weg" protestiert.

Die Potentiale eines anderen Denkens entdecken

RM: Einer Ihrer letzten Texte handelte von Paradoxien und den möglichen Folgen ihrer Entparadoxierung durch den kultisch inszenierten Zusammenbruch. Interessanterweise ergeben sich für Sie nur zwei mögliche Ausgänge: die Form des finalen Exitus oder die Form des lebenslänglichen Oszillierens zwischen verschiedenen Beobachter-ebenen.

Warum nur diese beiden Varianten? Warum kamen Ihnen nicht mehr-wertige Alternativen in den Sinn, wie sie u. a. auch die Philosophie G. Günthers nahegelegt hätte?

HUG: Ich hatte im Oktober 1992 bei einem Kolloquium der Kamper/Wulf-Gruppe in Stanford über "Ethik und Ästhetik" Gelegenheit, mit Lenzen über unseren Dissens hinsichtlich der möglichen Reaktionen auf paradoxe und/oder tragische Situationen zu diskutieren. Die einfachste Antwort auf seine/Ihre Frage, warum ich nicht von "polydoxalen" Lösungen gesprochen habe, heißt ganz einfach, daß ich eben daran nicht gedacht habe, als ich den einschlägigen Artikel schrieb.

Wenn Sie weiter fragen, warum nicht - obwohl ich mich doch auch mit G. Günther gequält habe -, dann heißt die erste Antwort, daß - wie schon gesagt - das Suchen und Finden von konkret-positiven Lösungen bestimmt nicht meine Stärke ist (und auch gar nicht im Bereich der für jenen Aufsatz selbstgestellten Aufgabe lag). Es ging mir primär um die Entwicklung einer historischen These zu der Frage, unter welchen je spezifischen Bedingungen das seit Aristoteles in der europäischen Denk-Tradition konsistent beobachtete Paradoxien-Verbot gelockert worden war. Eine meiner Antworten hieß, Psychoanalyse *nicht* als Therapie-Möglichkeit darzustellen, sondern als ausgegrenzten Raum lizenzierter Paradoxien-Erfahrung. Darüber hinaus scheint mir G. Batesons Angebot zur Behandlung des *double bind*, der paradoxalen Situation *par excellence*, nun wirklich bündig. Sie heißt ganz einfach, daß man sich - wenn irgend möglich - aus dem Bereich solcher Situationen entfernen soll. In Bezug auf die paradoxogene Psychoanalyse läßt sich dann - modifizierend - sagen, daß man sich einer solchen Prozedur, wenn man Paradoxien scheut, am besten gar nicht unterwerfen soll.

Schließlich - und vor allem - sollte ich aber bemerken, daß es in dem Band, aus dem jener Artikel (zur Tragödie) stammt, eher darum ging, Paradoxien *als intellektuelle Chance* zu entdecken - statt vor ihnen zu fliehen. "Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche" (so der Buch-Titel) galten uns als Orte, an denen die Strategien jener Denktradition gescheitert waren, die wir, wie ich glaube, hinter uns lassen müssen - und mithin als Potentiale für ein anderes Denken, als Ausgangspunkte für mögliche Wege hin zum Theorie-Jenseits.

RM: Meiner Vermutung nach ist die aktuelle Bedeutungszunahme paradoxalen Denkens, darin dem Stilbegriff ähnelnd, Ausdruck bzw. Symptom einer gewissen Stillstellung des Denkens, mithin eine Kristallisation und Lähmung seiner Bewegung. Dadurch wirkt es, insofern es alle wesenslogischen Differenzen, die dem System seine Spannung und Energie geben, nivelliert, in hohem Maße systemstabilisierend.

Müßte man nicht, um in Bewegung zu bleiben und einen Schritt weiter auf das "Theorie-Jenseits" zuzusteuern, nicht stärker auf Entparado-xierung und Finalisierung setzen? Hieße das nicht unter der Domäne mediatisierter Welten auch, die medialen Systeme auszuweiten, den Taumel des Signifikanten zu beschleunigen und den Zusammenbruch jedweder Beobachterposition aktiv zu befördern? Nicht zuletzt der plötzliche Tod des "real existierenden Sozialismus" zeigte doch, wie kulturell produktiver und evtl. sogar innovativer Zusammenbrüche sein können und wie schnell auf das Leben in vermeintlich paradoxalen und/oder lähmenden Zuständen der totale Crash folgen kann?

HUG: Ihre Frage scheint eine Implikation zu haben, die ich nicht teile, nämlich die Überzeugung, daß wir - die westlichen Intellektuellen - im Ernst darüber entscheiden können, wie jene Umwelten aussehen, auf die wir doch bestenfalls (und vielleicht immer nur mit Begriffen) reagieren können. Natürlich ist die retrospektive Überlegung möglich, ob es nicht besser gewesen wäre, auf ein baldiges Ende des "realen Sozialismus" hinzuschreiben und hinzureden - aber vor 1989 waren wir doch in der Mehrzahl liberal und edel genug, dem Sozialismus die Stange zu halten. Und hätte es seinen Zusammenbruch wirklich beschleunigt, wenn wir uns anders verhalten hätten? An dem Glauben festzuhalten, daß unsere Diskurse irgendeinen unmittelbaren politischen Einfluß außerhalb der akademischen Welten haben, heißt, daß man die ekstatischste aller Subjektivitäts-Illusionen stützt. Wenn diese Illusion nach dem 18. Jahrhundert je realistisch ausgesehen haben sollte, dann doch nicht über den Spanischen Bürgerkrieg hinaus, den eine Regierung von Intellektuellen nicht hatte verhindern können - und der in ihrer physischen und geistigen Vernichtung endete.

Wir können bestenfalls Alternativen des Denkens, als virtuelle Alternativen zu den je institutionalisierten Wirklichkeiten produzieren und bereithalten. Das Vorhandensein solcher Alternativen mag in manchen Fällen langfristig erhebliche Wirkungen haben - es könnte zum Beispiel irgendwo zum beschleunigten Zusammenbruch eines politischen Systems beitragen. Aber es ist uns nicht gegeben, zu kontrollieren - und schon gar nicht zu bestimmen -, wie unsere Denkalternativen funktionalisiert werden (wenn es denn überhaupt übergeordnete Instanzen gibt, welche solche Funktionalisierungen steuern). Das ist so pessimistisch gemeint, wie es klingt - allerdings nicht ausschließlich im Bezug auf die Intellektuellen. Ob die Menschheit "ihr Schicksal in die Hand nehmen kann, wenn sie nur will," sollte am Ende des 20. Jahrhunderts doch wenigstens eine ernsthafte Frage geworden sein. Wir reden noch immer so, als ob es nur auf den guten Willen zur Vernunft ankäme. Gewiß sind heute jene Probleme, deren Lösung uns solange die Vernunft versprochen hatte, brennender denn je. Zugleich sollten wir Intellektuellen aber zugeben, daß die letzte Hoffnung auf (Er)Lösungen verspielt wird, wenn es nicht gelingt, klar zu machen, daß wir von Lösungen weiter entfernt sind denn je. Wir befinden uns gewiß nicht in einer jener privilegierten Situationen, wo man zwischen verschiedenen Lösungsstrategien wählen kann. Es wäre schon tröstlich, wenn wir sicher sein könnten, "teilnehmende Beobachter" jener Entwicklungen in unseren Umwelten zu sein, von denen das Überleben der Menschheit abhängt.

Déconstruction Deconstructed?

RM: Anfang der 80er Jahre herrschte in so manchen intellektuellen Zirkeln die Erwartung, die Déconstruction könnte die intellektuell ermüdeten Geister und institutionell verödeten Institutionen wieder auf Trab bringen und mit frischem Atem versorgen. Vor allem jüngere Intellektuelle hegten die Hoffnung, in der dekonstruktiven Lektüre ein geeignetes Mittel gefunden zu haben, diese Institutionen aufzubrechen und subversiv zu unterlaufen.

Wie beurteilen Sie aus heutiger Sicht die Dekonstruktion, die in Amerika zu so großem Ruhm gekommen ist? Hat die Dekonstruktion das klassische hermeneutische Paradigma ablösen können? Oder ist auch die Dekonstruktion inzwischen vom wissenschaftlichen Mainstream ver-einnahmt und zu einem Verfahren unter vielen anderen Verfahren (de)generiert?

HUG: Gewiß ist die Dekonstruktion in der akademischen Landschaft der USA domestiziert worden. Sie hat - wie alle intellektuellen Bewegungen, deren Protagonisten auf Provokations- und Schockwirkungen setzen - auch langfristig an Provokationswert verloren. Das konnte in Deutschland nicht passieren, weil es dort die akademischen *gatekeepers* gar nicht erst bis zur Provokation haben kommen lassen. Eine spezifischere Bedingung für die amerikanische Domestizierung der Dekonstruktion (und ihre Analyse könnte Stoff für ein interessantes wissenschafts-geschichtliches Buch abgeben) war die Stärke des *New Criticism* als vorausgehendem literaturwissenschaftlichen Paradigma, an dessen Verherrlichung des *close reading* die Dekonstruktion als an eine sie institutionell begünstigende Disposition anschließen konnte. J. Hillis Miller, einer der renommiertesten amerikanischen Dekonstruktivisten, hat deshalb die quietistische Parole ausgeben können, daß der *New Criticism* eine Interpretationspraxis auf der Suche nach Harmonie gewesen sei, von der sich die Dekonstruktion nur durch ihre Orientierung auf Dissonanz unterscheidet.

Demgegenüber bin ich überzeugt, daß sich die Dekonstruktion weiterhin - und bis auf weiteres - als eine Methode zur Verunsicherung von artikulierten Gewißheiten nutzen läßt. Wenn sie unter dieser Funktion zu einem "normalen Instrument des Denkens" wird, dessen Gebrauch nicht beständig begründet, gerechtfertigt und genehmigt werden muß, so zeigt das nur ihren Erfolg.

RM: Kritische Theoretiker werfen den Dekonstruktivisten vor, mit ihrem literarisch-rhetorischen Verständnis von Wissenschaft und Philosophie die Diskursgenren zu vermischen und mit übertriebener Vernunftkritik das differenzierbare Programm unterschiedlicher Rationalitätstypen über den Haufen zu werfen.

Was würden Sie auf diesem Vorwurf erwidern? Sehen Sie auch die Gefahr der Einebnung von Kritik durch die Vermischung herkömmlicher Diskursverfahren? Mittlerweile gibt es ja einen "literary turn", der viele Stilblüten treibt und uns so ambivalente, ebenso Faszination und Begeisterung wie Skepsis und harsche Kritik auslösende Texte von Harold Bloom bis Camille Paglia beschert.

HUG: Jene Dekonstruktions-Folge, die in sovielen/zuvielen Geistes-wissenschaftlern einen etwas kunsthandwerklichen Ehrgeiz nach literarischem Stil geweckt hat, beobachte ich mit Ironie (ich hatte immer vor, eine einschlägige Stilblütensammlung anzulegen). Aber prinzipiell liegt doch nichts Erschreckendes in der Vermischung von Diskursen. Hat nach Goethe je wieder jemand gedacht, daß Textgattungen etwas anderes als Institutionen - und mithin überschreitbar, wandelbar, ablösbar - seien? Eher als über die fortgesetzte Reinheit von Diskursen zu wachen, sollte man sich fragen, was wohl dieses Engagement für Diskurs-Säuberlichkeit bedeutet.

Und wenn mich jemand der *übertriebenen* Vernunftkritik bezichtigt, dann frage ich zurück, was denn das Kriterium für die Feststellung der Übertreibung ist. Außerdem erinnern mich solche Reden an meine Eltern, die 1960 fanden, daß Elvis *übertrieben* die Hüften schwang, und die 1970 die Beatles wegen ihrer *übertrieben* langen Haare kritisierten. Wenn man heute alte Beatles-Filme sieht, glaubt man, es handle sich um eine Vierfach-Inkarnation von Saint-

Exupéry's *Petit Prince*. So ähnlich wie jene Elterngeneration wirkt auf mich die Frankfurter Schule als Genehmigungsinstanz für verschiedene Schärfegrade von Vernunft-kritik.

Die Texte C. Paglias haben sicherlich mit der spezifischen Diskussion in Amerika zu tun. Seitdem Clinton Präsident und seine Frau Hilary eine wandelnde Allegorie unbefleckt empfangener "political correctness" ist, stellt Non-PC innerhalb und außerhalb der Universität eine ungeheuerere Provokation dar. An C. Paglia imponiert mir zum einen wie sie sich, da-rin Madonna ähnelnd, zu inszenieren versteht. Zum anderen freue ich mich über ihre Unvermeidlichkeit. In diesem Bewußtsein ihrer Unvermeidlichkeit argumentiert sie gut und begeht Provokationsbrüche. Ich glaube aber nicht, daß sie als eine bedeutende Philosophin oder Theoretikerin in irgendeine Geschichte eingehen wird - oder will.

Die Segnungen der weißen Kultur in Frage stellen

RM: Die Dekonstruktion ist inzwischen auch zur politisch relevanten Taktik und Strategie radikaler Minderheiten geworden, um sich gegen die etablierten Diskurse zu behaupten oder gar durchzusetzen. Gegenwärtig beobachten wir ein von den dekonstruktiven Protagonisten nicht erwartetes Phänomen. Dekonstruktive Methoden und Taktiken geraten zunehmend in die Hände rechtsradikaler Eiferer und Fanatiker. Von Gruppen und Organisationen wie "Nations of Islam" über radikalfeministische Bewegungen bis hin zu Vertretern des "Black Nationalism" werden hauptsächlich unter dem Deckmantel des Multikulturalismus versteckt/offene nationalistisch-rassistische Programme in die Öffentlichkeit lanciert und gewinnen dort auf diese Weise, insbesondere unter Jugendlichen, an Akzeptanz. Mit den strategischen Mitteln der "difference" wird offen für neue Rigidität, für Selbstzucht und Disziplin geworben (Hip Hop/Rap etc.).

Woher kommt dieser plötzliche Perspektivenwechsel, der sich vielleicht am Schicksal der Dekonstruktion zeigen läßt? Liegt darin nicht auch eine theoretische Schwäche der Differenzpolitik(en), daß sie im Prinzip für alle Minderheiten offen und daher auch für die unterschiedlichsten und auch allergemeinsten Zwecke benutzt und mißbraucht werden kann (können)?

HUG: Für diese Frage - anscheinend eine Frage aus prononciert deutscher Gegenwartsperspektive - habe ich nun wirklich keine Antwort-Kompetenz mehr (und es macht mir übrigens einen kleinen frivolen Spaß zu sehen, wie mir das N/neue Deutschland langsam fremd wird). In der *New York Times* lese ich nichts über solche Koalitionen zwischen Dekonstruktion und (Proto)Faschismus.

Falls Ihre Frage aber Multikulturalismus, Rassismus/Nationalismus und Dekonstruktion in einen Zusammenhang zu rücken sucht, möchte ich das als schlicht unzutreffende Unterstellung zurückweisen. Natürlich schmerzt es ab und an, wenn schwarze Studenten nicht mit *Uncle Tom*-artiger Dankbarkeit auf meine großzügigen Angebote reagieren, sie an den Segnungen weißer Kultur teilhaben zu lassen. Aber wir müssen wohl langsam lernen, daß eine kulturelle Form wie *rap* die Grenzen der westlich-weißen Dezenz beständig provoziert - und können darauf nicht im Ernst mit der Axt der Faschismus-Bezeichnung kontern. Außerdem gibt es wohl auch verschiedene Grade von Dringlichkeit bei der Verwirklichung von Minderheitenansprüchen. An mehr Chancengleichheit im Zugang zu den Bildungsinstitutionen für schwarze Jugendliche in den USA liegt mir mehr als an der Ausgliederung eines Bundesstaates "Franken" oder an der Förderung neuprovenzalischer Lyrik.

Um eine Antwort, die leicht "bekenntnisartig" geraten könnte, kurz zu machen: ich sehe nicht, daß jene deutschen Jugendlichen, die Bomben in die Häuser von türkischen Familien werfen, sich auf Derrida berufen. Und ich sehe auf der anderen Seite des Atlantik eine wachsende Einsicht in die Unmöglichkeit, Dekonstruktion zu verbinden mit der rührenden Absicht der *political correctness*, positive moralische Ziele und Rezepte zu ihrer Verwirklichung vorzugeben. Als intellektueller Gestus - aber das habe ich ja schon gesagt - ist die Dekonstruktion immer noch recht produktiv.

RM: Wenn ich jetzt unter Berufung auf einen Text des deutschen Popavantgardisten Diedrich Diederichsen Zusammenhänge hergestellt habe, wo offensichtlich gar keine bestehen - ich teile Ihre Einschätzung der Dinge - und somit eine ästhetische Strategie gewählt habe, so geschah dies vor allem in Hinsicht auf ein augenscheinliches Ungenügen, welches in einem ungebundenen Auflösen aller Bedeutungen liegt und das ein beliebiges miteinander Variieren und Verbinden verschiedenster Signifikantenketten möglich macht. Die Chancen der zunehmenden Ästhetisierung der Welt durch die elektronischen Medien am schnellsten erkannt und strategisch für sich genutzt zu haben, darin liegt vielleicht der gegenwärtig theoretisch-taktische Vorteil, den sich die politische Rechte im Gegensatz zur politischen Linken verschafft hat.

Bleiben dabei aber nicht so "gute (linke) Ideen" wie Radikalität, Revolte und Dissidenz auf der Strecke?

HUG: Erstens weiß ich nicht, was genau mit dem Konzept einer "Ästhetisierung der Welt durch die elektronischen Medien" gemeint ist, und zweitens bin ich mir nicht sicher, ob ich, wenn ich es wüßte, mit dem in Ihren Worten durchklingenden Ton der Entrüstung einverstanden wäre. Ich habe mich daran gewöhnt, daß in diesem Zusammenhang gewöhnlich auf die *Life*-Übertragung militärischer Handlungen aus dem Falkland-Krieg und aus dem Golf-Krieg verwiesen wird - als Skandalon einer "Ästhetisierung des Krieges." Sicher wäre ich nicht begeistert gewesen, wenn das die Lieblings-Fernsehprogramme meiner Kinder geworden wären, aber das war gar nicht der Fall - und für mich selbst nehme ich tatsächlich in Anspruch, daß die so rezipierten Bilder (was eigentlich trivial ist) mich nicht zu einem Militaristen gemacht haben. Warum wird CNN perhorresziert, während wir doch alle ganz stolz unsere Bildung herabhängen, wenn wir Goethes *Life*-Bericht von der Valmy-Kanonade zitieren?

Und wo ist jene "Rechte", welche sich mit solcher Ästhetisierung angeblich "strategische Vorteile" verschafft? Ist da nicht eine Tendenz bei Ihnen, all das, was man mehr oder weniger automatisch für schlecht hält, auf die Seite jener Hand zu attribuieren, mit der die meisten Menschen schreiben? Ich habe erhebliche Zweifel, ob die mit der Rechts/Links-Dichotomie verbundene ethische Kontrastierung heute noch aufrecht erhalten werden kann. Die Linke, das waren all jene, die in Anspruch nahmen, sich aus purer ethischer Gesinnung mit den Leidenden dieser Welt zu identifizieren, und die Rechte, das waren - kurz gesagt - all jene, denen ethisches Verantwortungsbewußtsein angeblich abging. Der historische Rückblick auf die Geschichte dieses Jahrhunderts bestätigt diese Attributionen ja wohl nicht so ohne weiteres. Aber das ist das schwächere Argument. Wichtiger ist die Frage, ob heute nicht auch die (ehemalige) Rechte, ob nicht heute auch der Kapitalismus erkannt hat, daß langfristig den eigenen Interessen kaum damit gedient ist, die Interessen anderer unberücksichtigt zu lassen. Zumindest braucht man die (ehemalige) Dritte Welt als Markt - und aus ähnlichen Gründen wird man zum "Entwicklungshelfer" für die ehemalige Sowjetunion. Wenn solche "Entwicklungshilfe" als Emanation reiner Menschlichkeit gefeiert wird, dann kann man solche Diskurse ironisieren; aber Widerstand sollten wir besser nicht gegen diese Art von

"Entwicklungshilfe" leisten - denn die einzig konkrete Alternative gegenüber ihr ist das Ausbleiben von Hilfe überhaupt. Schließlich hat auch die Rechte, um auf Ihre Frage zurückzukommen, oft zurecht für sich "Radikalität, Revolte und Dissidenz" in Anspruch genommen. Ich will mit dem letzten Satz keine "Ehrenrettung der Rechten" betreiben, sondern nur auf den Beliebigkeitsspielraum im Verständnis dieser Begriffe verweisen.

Schließlich sollte ich zugeben, daß ich (wenigstens derzeit) im Hinblick auf diese Frage etwas traumatisiert bin. Ich habe vor ein paar Wochen in einer Vorlesung für *undergraduates* die (eigentlich triviale) These vertreten, daß Nietzsche - in seinem spezifischen historischen Kontext - ein radikalerer Denker war als Marx. Das hat dann ein eifriger junger Kollege zum Anlaß genommen, mich öffentlich als "Neo-Konservativen" (ich vermute sogar als Neo-Nazi) abzustempeln.

RM: Könnte es evtl. auch sein, daß gerade in dem Moment, wo die "Differenz verbindet" und sich ein sicher nie ganz konfliktloses, aber trotzdem einigermaßen funktionierendes friedliches Nebeneinander zwischen ihre Eigenständigkeit betonenden Nationalkulturen einstellt, neue aktivistische Sub- und Gegenkulturen entstehen müssen, die diesen sozialen Integrationismus sabotieren?

HUG: Vielleicht ist das zu kausal - oder sequentiell - gedacht. Was wir erleben, scheint doch die *Gleichzeitigkeit* zwischen einer kulturellen (und nicht nur kulturellen) Globalisierung und einer (manchmal etwas kitschigen, manchmal fanatischen und manchmal verständlichen) Betonung von Differenzen und Regionalismen zu sein. Und vielleicht sind die Schwierigkeiten damit mehr begriffliche als praktische. Warum sollte denn die Provence nicht den Anschluß an die Coca Cola- und die McDonald-Kultur finden *und zugleich* provenzalischer werden als je zuvor? Natürlich zerstörte das den Traum jener fünfzig Prozent deutscher Studienräte und Universitätsprofessoren, die ein Leben lang auf "ihr Häuschen in der Provence" sparen. Ernste Probleme entstehen aber doch erst da, wo sich die eine Seite dieser Simultaneität mit Träumen von "Reinheit" verbindet. Das scheint die Situation in Jugoslawien zu charakterisieren - und sie ist nicht zu verwechseln mit dem Aufstand der Schwarzen in den Vorstädten von Los Angeles nach dem Skandalurteil im Rodney King-Prozeß.

Erzwingen neuer Formen des Verhaltens gegenüber dem Fremden

RM: Gegenwärtig steht eine Nation Kopf. Die rassistisch-antisemitischen Ausbrüche der letzten Wochen und Monate in Deutschland haben die kopflos agierende Zivilgesellschaft zu Wunderkerzenträgern werden lassen.

Wie stellt sich einem atlantischen Beobachter dieses überschwengliche Betroffenheitspathos dar? Welches Urteil fällt jemand, der jetzt in mehrwertigen Kulturen lebt? Wie fremd ist Ihnen die neue Bundesrepublik geworden, deren Lackschicht (Demokratie, Liberalität, Streitkultur) brüchig zu werden beginnt?

HUG: Alles, was ich auf diese Frage antworten könnte, hat schon (viel schmissiger, als es mir gegeben ist) Karl Heinz Bohrer in seinen Provinzialismus-Glossen für den *Merkur* geschrieben. Ich bin ja nicht von finanzieller oder beruflicher Not getrieben in die USA gegangen - und auch nicht, weil in Kalifornien etwa all meine schönen Erwartungen an einen gerechten Sozialstaat erfüllt wären. Die Motivation war eher doppelt negativ. Mit keiner Seite dessen, was die deutsche Gegenwart zu sein scheint, weder mit dem nie bereinigten deutschen Drang nach Reinheit noch mit dem Drang nach dem Genießen der eigenen Betroffenheit,

habe ich mich je gut identifizieren können. Den Mangel an Betroffenheits-Resonanz haben mir meine linken Freunde in Deutschland immer vorgehalten - und lange haben sie mir damit zum moralisch verdienst-vollen Status eines Lebens "im Status des schlechten Gewissens" verholfen. Nachdem mir 1989 manche Leute aus Deutschland schrieben, ob ich nicht melancholisch darüber sei, einen großen historischen Moment verpaßt zu haben, höre ich jetzt, daß ich mich aus der kollektiven Verantwortung in der Bekämpfung des Ausländerhasses stehlen wollte. Beide "Botschaften" geben mir das Gefühl, daß ich an der amerikani-schen Westküste ganz gut aufgehoben bin. Außerdem bin ich überzeugt, daß sich der institutionelle Rahmen, in dem ich hier arbeite, weit besser auf die politischen Herausforderungen seiner Umwelt eingestellt hat, als das in Deutschland der Fall ist. Vor allem deshalb, weil Stanford - zum Beispiel - eine Institution der Erziehung sein will (und aus wirtschaftlichen Gründen sein muß) und nicht ein Resonanzboden für moralische Betroffenheit.

RM: Der Multikulturalismus wird hier (außer bisweilen in der FAZ vielleicht) nicht verspottet. Vielmehr grassiert er in weiten Teilen der nur mühevoll sich renovierenden Linken als neuer Mythos. In nasse und wehmütige Augen blickt heute, wer von historischen Kleinodien des Multikulturalismus (Prag usw.) erzählt. Sie haben einmal den Multikulturalismus nicht nur als Symptom einer Krise der westlichen Kultur, sondern auch als neue Hoffnung bezeichnet.

Gehört dem Multikulturalismus wirklich die Zukunft? Und wenn ja, wie könnte er denn Wirklichkeit werden?

HUG: Jener Multikulturalismus, der in den USA ein zentrales Politikum geworden ist, könnte in Prag nicht viel Multikulturelles entdecken. Das wäre ihm alles "ganz europäisch". Wenn man will, kann man eine solche Reaktion als amerikanisches Banausentum abhaken. Die politischen Probleme sollten jedenfalls da diagnostiziert werden, wo die Grenzen zwischen Kulturen Gräben der wirtschaftlichen und militärischen Macht ausmachen. Und das sind (mit wenigen Ausnahmen) die Grenzen zwischen der europäisch-nordamerikanischen Kultur einerseits und auf der anderen Seite Asien, Afrika und der islamischen Welt. In den westlichen Metropolen bilden sich diese Grenzen heute natürlich auch "systemintern" aus. Das ist S. Rushdies Thema.

Falls ich den Multikulturalismus "als Hoffnung" verherrlicht habe (schon wieder eine Hoffnung!), will ich mich - auf die Gefahr von Peinlichkeiten hin - dazu bekennen. Ich glaube, daß angesichts der wahrscheinlichen demographischen und wirtschaftlichen Zukunft das Erfinden - vielleicht das Erzwingen - von neuen Formen des Verhaltens notwendig ist. Diese Verhaltensformen müßten das übliche Entstehen von Gewalt in der Reaktion auf kulturell Anderes minimieren. Wenn das gelingt, wird daraus vielleicht *auch* eine "schönere buntere" Welt. Aber die Produktion solch kulturellen Mehrwerts könnte höchstens eine Nebenwirkung bei der Lösung eines unvergleichlich drängenderen Problems sein.

RM: Welches Problem wäre das denn?

HUG: Das Problem, welches darin liegt, daß einerseits immer mehr Menschen verschiedener sozialer Herkunft und aus verschiedenen Kulturen auf relativ engem Raum zusammenleben, während es auf der anderen Seite nicht einmal dort gelungen ist, wo dieses Problem erkannt wird, eine neue Akzeptanzbreite für "das Andere" oder "die Anderen" zu schaffen.

RM: Sie haben gerade von Erzwingung gesprochen. Kann man sich diese Erzwingung auch als Versöhnung einer universalistischen westlichen Kultur mit kulturellen Partikularismen vorstellen?

HUG: Mit Erzwingen meine ich schlicht Quotenregelung. Wenn die *minorities* in den Eliten der Zukunft nicht repräsentiert sind, wird die amerikanische Gesellschaft nicht überlebensfähig sein. Insofern ist Rodney King gewiß ein Alarmsymptom für die USA gewesen. Meine Hoffnung wäre nicht Versöhnung. Vielmehr eine Perzeption des Anderen, die das Andere *nicht* durch Empathie einholen will, wie das blauäugige Intellektuelle versuchen, wenn sie sich "zu Türken erklären". Menschen müssen sich nicht ständig in den Armen liegen und Menschenketten bilden. Radikale Empathie ist vielleicht genauso gefährlich wie Xenophobie. Ich will Ihnen ein Beispiel geben. San Francisco ist eine Stadt, die aufgrund ihrer geographischen Lage demographisch nicht wachsen kann. In San Francisco liegen zufällig das große Schwulenviertel des Castro District und das Chicano Viertel nebeneinander. Es gibt kaum eine Kultur, die so homophob ist, wie die der Chicanos. Es ist deshalb zunächst ein organisatorisches Problem, wie man verhindern könnte, daß jeden Freitag- und Samstagabend die Chicanos auf ihren Easy Riders nach Castro fahren und die Schwulen anmachen und sich ihrerseits die Schwulen sich in ihren Lederuni-formen auf Castro versammeln und die Chicanos kastrieren wollen. Dieses konkrete Problem zu lösen, ist vordringlicher als die etwas naßzügige Hoffnung, daß alle Chicanos eines (schönen) Tages ein pinkfarbened Dreieck auf ihre Easy Riders kleben oder alle Schwulen Spanisch lernen werden.

RM: Führt nicht gerade der gute Umgang mit dem Anderen, die Respektierung der Differenz zum Rassismus? Beweist nicht gerade der Rassismus, daß es den guten Umgang mit dem Anderen bzw. die Akzeptanz des Anderen gar nicht geben kann?

HUG: Warum soll der Rassismus beweisen, daß es unmöglich ist?

RM: Weil der Rassismus immer dann verstärkt auftritt, wenn das Andere oder Fremde ins Vertraute und Bekannte und unhinterfragt Selbstverständliche der Lebenswelt einbricht und alles dieses zur Disposition stellt? Vorher gibt es ihn ja kaum.

HUG: Glaube ich nicht. Beispielsweise war, um historisch zu argumentieren, die Aggression der Nazis gegen den assimilierten Juden weit größer als gegenüber den Talmud-Juden. Ausgangspunkt von Rassismus sind immer Reinheitsvorstellungen. Nichts darf kontaminiert werden. Akzeptanz des Anderen würde demnach auch eine Faszination für Kontamination beinhalten. Schließlich führt mich die Angst, nicht mehr zu wissen, wohin man gehört, zu der Frage, wozu man das eigentlich wissen sollte. Hinter dem Heimats- und Zugehörigkeitsgefühl vermute ich immer etwas Biologisches.

RM: Könnte es sein, daß Amerika auf diese sozialen und politischen Herausforderungen besser gerüstet ist als Europa? Den Deutschen fallen dazu gegenwärtig ja nur die Rückkehr zu Normen und Werten ein.

HUG: In weiten Bereichen der USA hat es niemals eine *majority* gegeben. Deswegen war der Assimilationsdruck auch viel geringer. Zum zweiten ist die Durchsetzung und Aufrechterhaltung von Gesetzen, die dem Schutz von *minorities* dienen, unvergleichlich radikaler und konsequenter als in Europa. Wer *Nigger* sagt, sitzt am anderen Tag im Knast. Die Republikaner folgen diesen Gesetzen ebenso wie die Demokraten. Nicht ohne Grund hat

sich noch George Bush für die Revision des Rodney King Verfahrens eingesetzt. Dieser Schutz von Minderheiten betrifft nicht nur *racial difference*, sondern auch *gender difference*.

Unbedingt intellektuell unbescheiden bleiben

RM: Der lang geführte Streit darüber, was Postmoderne bedeuten sollte, scheint beendet. Mit Postmoderne war kein Darüberhinaus, keine Zeit nach der Moderne, aber wohl auch keine "Durcharbeitung" der Errungenschaften der Moderne gemeint. Entgegen den Absichten seines Erfinders scheint sie sich jetzt zu einem unendlichen Netzwerk der Revision unzähliger für verstaubt und verschwunden gehaltener Ideologien auszuweiten. Gegenwärtig werden wir unfreiwillig Zeugen einer unendlichen Recycelbarkeit geschichtlicher Ideen und Sehnsüchte.

Wie bewerten Sie die Debatte um die Postmoderne nach ihrem Ende? Welche Wendung hat sie genommen? Und liegt diese Enttäuschung, die sich jetzt bei vielen ProtagonistInnen und Theorie-AvantgardistInnen breit macht, nicht auch zu einem gehörigen Anteil an diesem, teilweise die Moderne doublierenden Trugbild, die Postmoderne könnte ein diesseitiges Jenseits annehmen, in dem die Menschen mit allen ihren zerstobenen Illusionen, Idealen oder Mythen einen ästhetisch-spielerischen Umgang pflegen werden?

HUG: Der eine Sachverhalt, um dessentwillen mir der Begriff "Post-moderne" immer wichtig erschien - und wichtig bleibt -, ist *das Ende* des seit der Renaissance in der westlichen Kultur entstandenen (und durch den Imperialismus über die Grenzen dieser Kultur verbreiteten) intellektuellen Syndroms, das wir "Moderne" nennen. Dieses Ende der Moderne schließt das Ende der "historischen Zeit" ein, den Kollaps des "hermeneutischen Raums" (in dem man "die Welt interpretierend erschließt") und das Ende jenes Anthropozentrismus, auf den sich die Subjektphilosophie verließ. In diesem - multiplen - Ende der Moderne kann man (muß aber nicht!) die Grenzlinie zu einem Theorie-Jenseits sehen, die wir - wie eine magische Schwelle - anscheinend nicht überschreiten können.

An Postmoderne als Spiel mit Zitaten, oder gar als "Durcharbeitung des Verdrängten" war mir nie viel gelegen. Was die "Durcharbeitung" angeht, so hat das wohl damit zu tun, daß mein anti-hermeneutischer Affekt jedes schwärmerische Experimentieren mit psychoanalytischen Begriffen unterbunden zu haben scheint. Ich habe "Postmoderne" immer als symptomatologische Kategorie gebraucht, als einen Befund, aus dem sich vielleicht ein Programm von intellektuellen Prioritäten destillieren ließe - aber ich habe nie in der Postmoderne selbst ein Programm ge-sehen. Deshalb bin ich auch nicht "von der Postmoderne enttäuscht," sondern nur zunehmend nervös angesichts des Eindrucks, daß es uns nicht gelingt, auf die Postmoderne-Erfahrung intellektuell zu reagieren. Nach dem bisher Gesagten ist es ja wohl tautologisch zu betonen, daß ich *unbedingt* intellektuell unbescheiden bleiben möchte.

RM: Diese "Nervosität" hinsichtlich der Phänomene der Postmoderne teilen heute viele Intellektuelle. Sie ist nicht zuletzt auch die Motivation für dieses Buch.

Haben Sie Vorschläge parat, wie auf diese Erfahrung der Lähmung, erfolgreich reagiert werden könnte, so daß "(multiple) Subjekte" im strategisch-taktischen Spiel der Diskurs- und Machtsysteme bleiben könnten?

HUG: Enttäuschungen - und die Konsequenzen, die man aus Enttäuschungen zieht - haben immer mit inadäquaten Erwartungen zu tun. Über die Unangemessenheit der Erwartung eines "alles Gewesene hinter sich lassenden" Theorie-Jenseits haben wir schon gesprochen - und

die daraus folgenden Umstrukturierungen von Erwartungen und von ihnen inhärenten Zeit-Konstruktionen halte ich für einen der wichtigen, von der *Posthistoire*-Debatte motivierten Perspektivenwechsel.

Noch inadäquater - und in seiner Unangemessenheit folgenreicher - war und ist aber wohl die Erwartung, daß unsere akademisch-intellektuellen Debatten direkten ("politischen") Einfluß auf unsere Umwelt haben könnten - oder sollten. Diese Erwartung läßt sich auf zweierlei Ebenen problematisieren. Zunächst enthält sie ja die rührende Überzeugung, "daß die Menschen, wenn sie nur wollen, ihr eigenes Schicksal in die Hand nehmen und bestimmen können." Auf die Dämpfung solch aufgeklärter Warmherzigkeit sähe ich die Kritik am Subjekt-Begriff gerne gerichtet. Aber selbst wenn man - auf dieser generellen Ebene - Aufklärer bleiben will, kann man sich ja fragen, warum die Gesellschaft ausgerechnet den akademischen Intellektuellen (das heißt konkret: den Geisteswissenschaftlern) Vorschläge zur Veränderung der Welt abnehmen sollte. Wie ernst würden sich Richter, Ökonomen, Politiker denn nehmen, wenn sie sich so folgsam auf unsere Anmaßungen einließen, wie wir das lange gehofft haben? Und warum halten wir uns für einschlägig kompetent? Ich nehme an, daß die Eltern meiner Studenten, die bereit sind, über 20.000 Dollar im Jahr dafür zu zahlen, daß ihre Kinder - unter anderen - mir ausgesetzt werden, erwarten (und erwarten dürfen), daß wir ihr intellektuelles Potential ausbilden, ihr Denken flexibler machen, ihre Fähigkeit entwickeln, mit Komplexität umzugehen. Innerhalb der Universitäten reden meine Kollegen (und ich natürlich auch) oft so, als sei uns die Veränderung oder Rettung der Welt anvertraut. Aber außerhalb der Universitäten nimmt man das doch sowenig ernst wie jene gängigen "juristischen Fiktionen", mit denen Studenten des Rechts ausgebildet werden. Für meinen Teil bin ich ganz zufrieden - und sogar stolz -, wenn mir die Eltern jener Studenten am *graduation day* (sinngemäß) sagen (obwohl sie es gewöhnlich "humanistischer" zu formulieren versuchen), *daß sich die Investition gelohnt hat*.

RM: Mitte der 80er Jahren schien der "Sonntagsspaziergang", wie Hegel das Posthistoire charakterisierte, zur alltäglichen Kur zu werden. Unversehens sind wir mit den Zusammenbrüchen der sozialistischen Gesellschaften im Osten wieder in die Geschichte zurückgeholt worden. Die postmodernen Hoffnungen auf Ent-Zeitlichung, Ent-Totalisierung und Ent-Referentialisierung werden von ihren Gegenbewegungen der Re-Temporalisierung, Re-Totalisierung und Re-Referentialisierung ein-, und überholt.

Wird allen posthistorischen Vorstellungen nun das gleiche Schicksal zuteil wie Adornos Metaphysik, nämlich bloße Philosophie zu bleiben, weil deren Verwirklichung versäumt ward? Ertönt jetzt nach der griffigen Formel "Posthistoire now" jetzt ein "Posthistoire adé"?

HUG: Für meinen Teil war ich eher davon beeindruckt, *wie wenig* geschichtsphilosophische Wellen der Zusammenbruch des Sozialismus, das Ende des Kalten Krieges etc. geschlagen haben. Das mag natürlich mit meiner mittlerweile über vier Jahre alten amerikanischen Perspektive zu tun haben - als ich an den Pazifik übersiedelte, begannen sich gerade die westdeutschen Botschaften in Osteuropa mit DDR-Bürgern zu füllen.

Vielleicht hat dieser Eindruck aber auch - weniger subjektiv - damit zu tun, daß mit dem Sozialismus jene Welt-Konstruktion zuende gegangen ist, die gleich auf mehreren Ebenen auf historische Zeit und geschichtsphilosophische Orientierungsmöglichkeiten gesetzt hatte. Das Ende des Sozialismus könnte jene Position zum Schweigen gebracht haben, die allein dieses Ende geschichtsphilosophisch hätte erklären wollen. Die wachsende Angst in Deutschland vor der Zeit nach der Wiedervereinigung ist doch die Folge einer opaken Zukunftsperspektive - selbst aus einer radikal negativen ließe sich eine bessere Rhetorik der

Prognosen abgreifen. Stellen Sie sich vor, was man in der sechziger Jahren aus Ereignissen wie denen von 1989/90 gemacht hätte!

Ich will aber gleich hinzufügen, daß ich keine spezifischen "Hoffnungen" an Ent-Zeitlichung, Ent-Totalisierung, Ent-Referentialisierung ge-hängt hatte - und hänge. Ich kann nur konstatieren, daß solche Verän-derungen klassische Argumentationsfiguren brüchig machen - und da-her kommt meine schon erwähnte "Nervosität" in der Reaktion auf diejenigen, die solche Veränderungen - solche potentiell komplexitäts-steigernden Provokationen - nicht in Rechnung ziehen.

Radikal, ohne Tabus denken

RM: Mit solchen "komplexitätssteigernden Provokationen" können aber die meisten Leute - ähnlich wie mit dem Multikulturalismus - nichts anfangen. Viele Leute, insbesondere Literaten, Künstler, aber auch Politiker, scheinen es in zunehmender Weise in derart instabilen und ungewissen Zonen des Denkens und Handelns nicht allzu lange auszuhalten und verlangen nach eindeutigen "Kontingenzbeschränkern".

HUG: Vielleicht liegt in diesem Gefühl, einer Umwelt von Instabilitäten ausgesetzt zu sein, eine Parallele zwischen unserer intellektuellen Gegenwart und den zwanziger Jahren. Ich glaube, daß sich die Haupt-Probleme, mit denen sich das Denken jener Dekade konfrontiert fühlte, heute als ungelöste Probleme wieder stellen. Das könnte - denken Sie nur an Heidegger - eine ganze Serie von intellektuellen "Renaissancen" erklären. Man hat jene Probleme letztlich dann mit dem - für mich in-akzeptablen - Argument beiseite geschoben, daß menschliches Leben "nicht möglich" sei (eigentlich hätte man höchstens sagen dürfen: nicht philosophisch zu denken sei), wenn man bestimmte Prämissen aufgeben müsse. Genau das nennen wir retrospektiv die "konservative Revolution" - und wir attribuieren die "konservative Revolution" der Rechten. Man könnte sich aber nun fragen, ob sich dazu nicht eine zweite - geradezu ironische - Parallele in unserer Gegenwart abzeichnet. Ich höre oft das Argument (als ein "linkes" Argument), daß man zum Beispiel den Begriff des Subjekts nicht aufgeben dürfe, weil sich ohne diesen Begriff nicht politisch handeln lasse. Aber müßte man sich nicht eher fragen, ob unser Begriff des Politischen einer Revision bedarf, welche es möglich machte, das Politische (oder sein Substitut) ohne das Subjekt zu denken?

RM: Auf welchen Begriff des Politischen zielen Sie ab und was wäre denn sein Substitut?

HUG: Es gibt doch zu denken, daß es in den großen Industrienationen immer problematischer wird, intellektuell qualifizierte Leute für Politikerkarrieren zu gewinnen. Die Intellektuellen reden zwar weiter über die Bedeutung des Politischen, offensichtlich ist der Bereich des Politischen aber keine besonders faszinierende Sphäre mehr.

In unserer Tradition sah - fürchtete und bewunderte - man das politische System stets als ein hierarchisch 'höheres'. Das Politische von seiner aufklärerischen, emanzipatorischen Fiktion auf einen stärker kompetenzorientierten und Spezialisten erfordernden Bereich herunterzufahren, darum ginge es mir. Ich habe nichts gegen Partizipation und Emanzipation, aber spätestens seit 1933 müßte doch der Glaube geschwunden sein, allgemeine Wahlen böten Schutz vor katastrophalen Wahlentscheidungen. Und zu meinen, durch die permanente Auswechslung von Politikern würde sich die Politik verändern, ist einfach Unsinn. Das rasche Abflauen der Clinton-Euphorie kam aus der Erfahrung, daß sich im Alltag der Amerikaner kaum etwas verändert hat. Nicht einmal die Börse hat auf die Wahl Clintons reagiert, obwohl die Republikaner ihr Absacken vorausgesagt hatten. So gesehen geht es mir um die

Ironisierung des Gedankens: Je breiter die Partizipation, desto höher die ethische Qualität der Politik.

RM: In unserem Gespräch haben Sie für eine schwache Funktionsausübung der Intellektuellenrolle plädiert, um dadurch genügend Spiel-Raum für ein verantwortungsfreies und riskantes Denken zu haben. Verbinden sich damit Ihre Vorstellungen von der künftigen Rolle des Intellektuellen? Könnte er in dieser Entlastung von öffentlichen Geschäften auch wieder beginnen, subversiv zu denken?

HUG: Ich plädiere für einen Intellektuellen, der mit spezifischer Systemreferenz ausgestattet ist. Der Intellektuelle kann nicht für die gesamte Gesellschaft verantwortlich sein. Mit der Rolle des Intellektuellen ist Isolierung assoziiert. Er muß in Ruhe gelassen werden, seine Gedankenexperimente müssen nicht immer unmittelbare Folgen haben.

"Subversiv" ist eine - etwas verbrauchte - Selbststilisierung aus dem Arsenal der romantischen Poetik. Eine Maximierung des Subversiv-Seins könnte aber darin liegen, die Isolation zum Freiraum zu machen und radikal ohne Tabus zu denken.

Gespräch mit Hans Ulrich Gumbrecht in Stanford