ZEITSCHRIFT FÜR KULTURPHILOSOPHIE 2023/1

Kulturphilosophie

SCHWERPUNKT Beiträge von Ralf Konersmann, Dieter Mersch, Christine Blättler, Annika Schlitte, Michael Hampe, Eva Schürmann, Birgit Recki, Andreas Urs Sommer und Gerald Hartung

ZWISCHENRUF von Hartmut von Sass

ABHANDLUNGEN Beiträge von Benjamin Fellmann, Dirk Westerkamp und Robert Hugo Ziegler

KRITIK Bücher von Carolin Amlinger, Armin Nassehi und Claus-Artur Scheier

Meiner

ZEITSCHRIFT FÜR KULTURPHILOSOPHIE

herausgegeben von

Ralf Becker, Christian Bermes
und
Dirk Westerkamp

Band 17 | Jg. 2023 | Heft 1

SCHWERPUNKT:
Kulturphilosophie

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Im Abonnement dieser Zeitschrift ist ein Online-Zugang enthalten.
Für weitere Information und zur Freischaltung besuchen Sie bitte die Seite
www.meiner.de/ejournals

Sie möchten informiert werden, sobald eine neue Ausgabe erscheint?
Dann abonnieren Sie unseren Zeitschriften-Newsletter unter:
www.meiner.de/newsletter

ISSN 1867-1845 | ISBN 978-3-7873-4505-2

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2023. Alle Rechte vorbehalten.
Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: Jens-Sören Mann.
Druck und Bindung: Stückle, Ettenheim. Gerduckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff.
Printed in Germany.

INHALTSVERZEICHNIS

Editorial: Die Sprache der Kultur 5

Schwerpunkt: *Kulturphilosophie*

Ralf Konersmann
Kultur der Zerstreuung. Eine Skizze 9

Dieter Mersch
Von Metaphysikkritik zu non-naturalistischen Ökologien.
Zur Grundlagendiskussion von Kulturphilosophie 17

Christine Blättler
Wider den Kulturpessimismus. Vier Thesen zu Philosophie
im Namen von Kultur 35

Annika Schlitte
Kultur als Büchse der Pandora? Überlegungen zur Aktualität der
Kulturphilosophie am Beispiel der Debatten um kulturelle Identität
und kulturelle Aneignung 43

Michael Hampe
Das Ende der Natur. Beobachtungen zum Verschwinden einer
kategorischen Unterscheidung 63

Eva Schürmann
Kultur als zweite Natur 75

Birgit Recki
›Dasein‹ als Distanz. Hans Blumenbergs Anthropologie als
Philosophie der Kultur 87

Andreas Urs Sommer
Kultur und Möglichkeiten. Kulturphilosophie heute 103

Gerald Hartung
Kulturphilosophie als Theorie des objektiven Geistes 113

Zwischenruf

Hartmut von Sass
Verlust. Ein Protokoll 131

Abhandlungen

Benjamin Fellmann
Über die gesellschaftliche Dimension der Aura.
Walter Benjamins letzte Publikation, die Rezension von
Georges Salles' *Le Regard* 141

Dirk Westerkamp
Arbeit am Epos. Robert Brandom schaut in den Spiegel der
Phänomenologie des Geistes und erkennt seinen eigenen
Begriffsrealismus 159

Robert Hugo Ziegler
Wissen ohne Vorstellungen. Das Bewusstsein als Praxis bei Bergson . . 175

Kritik

Alfred Dunshirn
Zeugnisse aus sechs Lustren unaufhörlicher Geistesbewegung
in Braunschweig
(Claus-Artur Scheier, *Die Metaphysik und der Motor.
Ausgewählte Aufsätze (1988–2018)*, hrsg. von Nicole C. Karafyllis) 195

Robert Loth
Schreiben, als Arbeit
(Carolin Amlinger, *Schreiben. Eine Soziologie literarischer Arbeit*) 198

Christian Thein
Unbehagen an der digitalen Kultur. Nassehis systemtheoretische
Analyse eines kulturphilosophischen Problemzusammenhangs
(Armin Nassehi, *Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft*;
Unbehagen. Theorie der überforderten Gesellschaft) 201

Abstracts 205

Autorinnen und Autoren 209

Die Sprache der Kultur

Im Jahr 2023 liegt die Veröffentlichung des ersten Bandes der *Philosophie der symbolischen Formen* genau 100 Jahre zurück. Den ersten Teil seiner auf drei Bände angelegten *Philosophie der symbolischen Formen* publiziert Ernst Cassirer unter dem Titel *Die Sprache*. Zwei weitere Bände werden folgen: 1925 *Das mythische Denken* und 1929 *Phänomenologie der Erkenntnis*. Die drei Bände rahmen damit eine Zeitspanne philosophischer Produktion, die bis heute nachklingt. In den sieben Jahren zwischen 1923 und 1929 erscheinen u. a. Martin Bubers *Ich und Du*, Plessners *Grenzen der Gemeinschaft* und *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Schelers *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Heideggers *Sein und Zeit*, aber auch Carnaps *Der logische Aufbau der Welt* und Whiteheads *Process and Reality*.

Zwischen der Frage nach dem Menschen, seiner Verankerung im natürlichen Leben und gesellschaftlichen Handeln und der Frage nach dem Anspruch wissenschaftlicher Erkenntnis spannt sich ein Koordinatensystem philosophischer Reflexion auf, das letztlich als Frage nach der Kultur verstanden werden kann.

Die Idee der Kulturphilosophie hat mit der Philosophie der symbolischen Formen im 20. Jahrhundert weit über ihre historischen Wurzeln bei etwa Vico und über die neukantische Reformulierung der Transzendentalphilosophie hinweg Kontur gewonnen und sich einen Platz im Kanon der philosophischen Reflexion gesichert. Für die Herausgeber der *Zeitschrift für Kulturphilosophie* ist dieses Jubiläum Anlass genug, die Position der Kulturphilosophie im Horizont philosophischer Reflexion gemeinsam mit Mitgliedern des Beirats zu einem *Schwerpunkt* zu machen. Mitnichten handelt es sich um eine Bilanz oder ein Fazit. Derartiges lässt weder die Kultur noch die Philosophie zu. Endgültiger Abschluss und finale Fertigstellung sind nicht das Thema der Kultur, auch wenn sie notwendig in Produkten unterschiedlichster Form zum Ausdruck kommt, die durchaus Bestand haben, aber stets ein Bestehendes *in der Zeit* bleiben, keine überzeitliche Substanz gewinnen.

Man mag darauf hinweisen, dass Kultur vieldeutig sei und eine klare Definition des Konzepts ausstehe. Die Liste möglicher Optionen zur Fixierung von ›Kultur‹ ist offen und selbst wiederum überaus heterogen. Dabei kann die Versuchung naheliegen, Kultur als ein Konzept der Klassifizierung und Etikettierung zu verstehen, wenn etwa höhere gegen niedere Kultur, Kultur gegen Zivilisation oder auch eine Jugendkultur gegen die etablierte Kultur der Tradition gestellt wird. Kultur*en* im Plural stehen sich dann als Gebilde und Bestände gegenüber. Offen aber bleibt, was Kultur im Singular, als menschliche Praxis und intellektuelle Leistung, bedeuten kann. Sie ist weniger, wie Cassirer bemerkt, eine Gestaltung *der* Welt, als vielmehr

eine Gestaltung *zur* Welt, die sich »zu einem objektiven Sinnzusammenhang und einem objektiven Anschauungsganzen« vollzieht.

Doch eine solche Gestaltung ist erstens nicht in einem ›View from Nowhere‹ zu haben, und sie stellt zweitens eine Pluralität von Blickwinkeln in Rechnung, von Sichtweisen, die ihre eigene Form gewinnen. Kultur lässt sich nur in und aus den verschiedenen Formen begreifen, in denen ein Verstehen zum Ausdruck kommt. Einem Relativismus oder Nonkognitivismus ist damit aber nicht das Wort geredet. Denn gerade der Konflikt, der zwischen verschiedenen Formungen der Wirklichkeit entstehen kann, nötigt zur Klärung.

Die Kulturphilosophie ist ein interdisziplinäres Projekt, jedoch nicht in dem Sinne des geradezu inflationär gewordenen Schlagworts ›interdisziplinär‹, das eine multidisziplinäre und zuletzt beliebige Anschlussfähigkeit suggeriert. Kulturphilosophie ist keine Sammelbandphilosophie, in der Sichtweisen, Theorien und Ergebnisse zusammengebastelt werden, deren einziges einendes Element letztlich der Umschlag ist. Das interdisziplinäre Vorhaben der Kulturphilosophie ist demgegenüber ein genuin philosophisches. Es handelt sich um eine Beschreibungsform der komplexen, in sich gefügten, jedoch nie auf einen Teilaspekt reduzierbaren Welt des Menschen unter der Bedingung der Möglichkeit von Sinn.

Ein derart klassisches Programm der Kulturphilosophie ist bis heute aktuell geblieben. 1923 erschien etwa auch Husserls erster sogenannter *Kaizo*-Artikel in der gleichnamigen japanischen Zeitschrift. Erneuerung (eine mögliche Übersetzung des japanischen Wortes *kaizo*) ist das Thema, die europäische Kultur der Anlass und Kultivierung das Programm. Gleich zu Anfang heißt es bei Husserl aus der drängenden Erfahrung der Zeit heraus gesprochen: »Erneuerung ist der allgemeine Ruf unserer leidensvollen Gegenwart und ist es im Gesamtbereich der europäischen Kultur.«

Beide, Cassirer und Husserl, gehen dieses Projekt der Erneuerung an, sicherlich auf unterschiedlichen Gleisen, jedoch in derselben Richtung. Denn beide suchen eine Erneuerung nicht jenseits der Vernunft, sondern in der Aufklärung über dieselbe. Und beide bedienen nicht den Irrationalismus, sie spielen nicht Wissenschaft oder Theorie gegen Leben und bloße Erfahrung aus, sondern entdecken auch in der Sinnlichkeit eine »exakte sinnliche Phantasie« (Goethe), »die sich in den verschiedensten Gebieten geistigen Schaffens als wirksam erweist« (Cassirer).

Ein solches Vorhaben hat an Aktualität nicht eingebüßt, wenn man beispielsweise an die beliebte Opposition von Universalismus und Partikularismus denkt, der die Gegenwart wieder beschäftigt, allerdings unter neuen Parolen. Die Kulturphilosophie spielt dieses Spiel nicht mit, sie beweist ihre Stärke als eine Hermeneutik vermittelter Allgemeinheit. Die Sprache der Kultur, die sie entdeckt, ist weder Dialekt noch Selbstbestätigung, sie setzt auf einen Geltungsanspruch, in dem die Welt des Menschen zur Aussprache ihres eigenen Sinnes kommt. Dieses Projekt ist nicht abgeschlossen, im Gegenteil, es stellt sich neu – im Gespräch zwischen

Kulturphilosophie und Kulturwissenschaften, im Austausch mit den Natur- und Sozialwissenschaften, aber auch in der Diskussion der Möglichkeiten, die sich mit der technischen Entwicklung ergeben. Wer hier auf Vernunft verzichtet, wird den Eingang zum Maschinenraum der Kultur verfehlen.

Kulturphilosophie ist keine ›Bindestrichdisziplin‹ wie Naturphilosophie, Rechtsphilosophie oder Technikphilosophie. Sie denkt das Ganze der Wirklichkeit von der Kultur als der Welt des Menschen her. Ralf Konersmann weist darauf hin, dass dieser Sinn von Kultur mit dem Selbstverständnis der Moderne koinzidiert. Kulturphilosophie ist daher Analyse, Kritik und Symptom zugleich, sie gibt der Selbstreflexion der Moderne eine sprachliche Form. Dieter Mersch rekonstruiert die kulturphilosophische Kritik des 20. Jahrhunderts und der Gegenwart in drei Phasen. Freilich bedarf die Kulturkritik ihrerseits eines Korrektivs, um nicht Weltanschauung zu werden. Christine Blättler versucht daher, die Kulturphilosophie gegen den Kulturpessimismus abzusichern. Die Aktualität kulturphilosophischer Reflexion demonstriert Annika Schlitte am Beispiel der gegenwärtig geführten Debatten um ›kulturelle Identität‹ und ›kulturelle Aneignung‹. Im *Zwischenruf* setzt sich Hartmut von Sass kritisch mit einer Zeitdiagnostik auseinander, die die Verlusterfahrung als Erzählung unserer Zeit anbietet.

Klassischerweise wird der Gegenstand der Kulturphilosophie gegen die Natur abgegrenzt; letztere, z. B. mit Aristoteles, verstanden als dasjenige, was das Prinzip seines Bestandes und seiner Veränderung in sich selbst trägt im Gegensatz zu all jenem, das von Menschen hervorgebracht und erhalten wird. Doch die Dichotomie von Natur und Kultur ist fragwürdig geworden. Michael Hampe spricht vor diesem Hintergrund vom Ende der Natur. Eva Schürmann beleuchtet, ebenfalls im Hinblick auf eine Überwindung des Natur-Kultur- bzw. Natur-Geist-Dualismus, kritisch den Begriff der zweiten Natur. Birgit Recki erinnert an die anthropologische Grundlage der Kulturphilosophie und greift hierfür auf Blumenbergs Projekt einer »Beschreibung des Menschen« zurück, die Gebrauch von einer produktiven naturgeschichtlichen Spekulation macht.

Ein Angebot für eine anthropologisch fundierte Kulturphilosophie macht Andreas Urs Sommer, indem er Kultur als dasjenige definiert, womit, wodurch und wie sich Menschen in der Welt möglich machen. Die Vielfalt der Ermöglichungsweisen präsentiert sich sowohl im Nebeneinander der verschiedenen kulturellen Anschauungs-, Denk- und Lebensformen als auch im Nacheinander der Geschichte. Programmatisch erinnert Gerald Hartung an die auf Hegel zurückgehende Tradition einer Theorie des objektiven Geistes, als die sich Kulturphilosophie auch heute verstehen kann. Erneuerung wird nur durch und mit Erinnerung möglich.

Ralf Becker, Christian Bermes, Dirk Westerkamp

Ralf Konersmann

Kultur der Zerstreuung

Eine Skizze

In mancher Hinsicht verlaufen die Geschichten der Begriffe ›Kultur‹ und ›Moderne‹ parallel. Wie die Moderne, so versteht sich auch die Kultur in einem nachdrücklichen Verständnis des Wortes als *Menschenwelt.*

Aus dieser Prämisse folgen weitere Gemeinsamkeiten. So gehen beide Begriffe über die Funktion einer bloß entwicklungsgeschichtlichen Klassifikation der Weltzustände hinaus. Sie sprechen davon, wie diese Zustände erlebt werden, und lassen entsprechende Wertzuschreibungen mitlaufen. Konkret herausgefordert sind diese Aufladungen durch die für beide Begriffe charakteristische Polarität zwischen *Erwartungen,* die auf Kommendes vorgreifen, und *Erfahrungen,* die, aus mehrfach verschobenem Blickwinkel, die bereits eingetretenen Entwicklungen rückblickend überschauen. In dieser Funktion, als perspektivische Ausrichtungen zeitgebundener Erlebnis- und Wahrnehmungshorizonte, erweisen sich Erwartung und Erfahrung als asymmetrische »Bedingungskategorien möglicher Geschichten«.[1] Es sind diese Erzählzusammenhänge, diese oftmals bloß halbbewussten, von Medien und Bildungseinrichtungen in die Fläche getragenen Sinnbezüge und Deutungsmuster, die den Begriffen Plastizität verleihen, die sie bebildern und in Kontroversen verstricken. Blauäugigkeit, das gilt exemplarisch für den Kulturbegriff, ist keine Option.

Erwartung

Kurz zur Genese. Wie der Epochenbegriff der Moderne ruft auch der Kulturbegriff das Bild einer bestimmten Wirklichkeit auf, zu der sich die Menschen aus Einsicht, vor allem aber aus Gewohnheit bekennen und die sie emphatisch als die ihre empfinden. Beide Begriffe entstammen der Ideengeschichte Europas und dienen der Verständigung über die Frage, wer man war und wer man ist, wo man steht und wohin man will.

1 Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M. 1979, 352.

Überdies gewinnen beide Begriffe ihr Profil durch Abgrenzung. So erfindet die Moderne, getragen vom Pathos der Revolution, die Vormoderne, um in schroffem Gegensatz dazu als Inbegriff ungeahnter Möglichkeiten hervorzutreten. Beides, sowohl der Vorzug der Praxis als auch das Verlangen nach Veränderung, ist der Moderne unveräußerlich und ihrem Selbstverständnis eingeschrieben. Eher stillschweigend, doch nicht weniger entschieden, distanziert sich aber auch die Kultur von jenen vormaligen Normalitäten, die sich nicht, wie sie selbst, primär als Menschenwelt verstanden, sondern als ein von einer überweltlichen Macht Hervorgebrachtes: als Schöpfung. Religionskritische Attitüden, aber auch die auf theologischer Seite vertretene Auffassung, dass der Gott der Bibel sich zurückgezogen habe und für seine menschlichen Geschöpfe unansprechbar geworden sei, gaben schließlich das Feld frei für die in der Mitte des 18. Jahrhunderts begriffssprachlich hervorgetretene *Kultur*.

Die damit aufgekommene, historisch beispiellose Aussicht auf die Einrichtung einer menschengeschaffenen und, eben darum, menschengemäßen Welt erfüllte alle Bedingungen eines Erwartungsbegriffs. Sprechend sind die Superlative, die Friedrich Schiller im dreizehnten seiner *Ästhetischen Briefe* aufbietet, um die jäh ins Blickfeld getretenen Ambitionen auszumalen. Getragen von der Kultur, heißt es da, werde »der Mensch mit der höchsten Fülle von Daseyn die höchste Selbstständigkeit und Freyheit verbinden, und, anstatt sich an die Welt zu verlieren, diese vielmehr mit der ganzen Unendlichkeit ihrer Erscheinungen in sich ziehen und der Einheit der Vernunft unterwerfen«. Die Kultur weist der Geschichte die Richtung, und das heißt für Schiller: Sie soll den Weg bereiten für das, was die neue, die parteiliche Politik der ideologischen Kämpfe – die Politik der Revolution wie auch der Reaktion – offenkundig schuldig bleibt.

Anders als die Realitäten vergangener Tage, die als gottgeschaffene unantastbar gewesen waren und grundsätzlich hingenommen sein wollten, beanspruchte die emphatisch so genannte Kultur, gestaltungsoffen zu sein. Mit ihr kündigte sich eine Wirklichkeit an, die der vormals blockierten Selbstentfaltung der Menschheit Raum zu geben versprach. Der industrielle und zivilisatorische Aufbruch des 19. Jahrhunderts war getragen von solchen geschichtsphilosophisch untermalten Ausblicken und Erwartungen. Weil jedoch die Lebenswirklichkeit der vielen mit der Vision nicht Schritt hielt, sah sich die Idee der Kultur zunehmend an den Rand gedrängt. Schon bald schrumpfte sie zusammen auf das sorgfältig abgeteilte Segment der *Hochkultur*, bei der Reputation und Relevanz dramatisch divergieren. Der Begriff der Kultur erfuhr eine bis heute nachwirkende Verengung. Aus kulturellen Tatsachen wurden kanonische Monumente, wurden Meisterwerke, die, lebhaft kontrastierend mit den Erfahrungen des Alltags, in weltentrückter Imposanz bewahren, was man einmal von der Kultur als ganzer erwartet hatte.

Enttäuschung

Derlei Krisenerscheinungen und semantische Verschiebungen bildeten den Hintergrund, vor dem der Erwartungsbegriff in den Erfahrungsbegriff der Kultur umschlug und sich angesichts des nur allzu offenkundigen Gefälles Enttäuschung breitmachte.

Bezeichnend ist die Entschiedenheit, mit der die Nähe zum Anspruchsbereich der Moderne bereits im Verlauf des 19. Jahrhunderts verlorengeht. Bis heute werden Krisen und Rückschläge, werden Krieg und Vernichtung nicht ihr, der Moderne, angekreidet, die im Gegenteil auch Generationen später noch als zivilisationsgeschichtliches ›Projekt‹ die Richtung weist. Es ist die *Kultur*, der im Horizont der einstigen Erwartungen die Frustrationslast der gemachten Erfahrungen zufällt. So trug, um nur dieses Beispiel zu geben, auf der Schwelle zum 20. Jahrhundert Georg Simmel die folgenreiche These vor, dass die Kultur die anfangs in sie gesetzten Erwartungen »tragisch«, und das sollte in diesem Moment heißen: mit einer in ihrer eigenen Entwicklungslogik gründenden Folgerichtigkeit, verfehle und verfehlen *müsse.* Die Enttäuschung, die in solchen Befunden mitschwang, wurde rasch allgemein. Was einmal mit großer Emphase als Welt des Menschen angekündigt war, stand ihm schon jetzt und nach so kurzer Zeit fremd und, wie wenig später Sigmund Freud hinzufügte, sogar »feindlich« gegenüber.

Aus bitteren Eingeständnissen wie diesen ist wenig später das Schlagwort der *Kulturindustrie* hervorgegangen. Von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno Anfang der vierziger Jahre ins Spiel gebracht, summiert es all die Unterbietungen und Verfehlungen, die das Zurückbleiben der Kultur hinter dem dokumentieren, was sie in der Inaugurationsphase der Moderne erwarten ließ. Die Kulturindustrie, so der Tenor des einschlägigen Kapitels in der *Dialektik der Aufklärung*, hat sich der Kultur bemächtigt, hat sie warenförmig zugerichtet und in ein weltumspannendes Entertainment transformiert, das mit den Leidenschaften des Publikums sein Spiel treibt. Die geschichtsphilosophisch angebahnte Konfrontation von ursprünglicher Erwartung und faktischer Erfahrung, von Idealität und Realität, läuft auf die immergleiche Einsicht hinaus: auf die Einsicht, dass die anfangs gehegten Erwartungen enttäuscht wurden. Selbst auf der Mikroebene einzelner Sätze ist dieses Schema durchgehalten: »Show […] ist auch heute noch Jahrmarkt«, zitieren Horkheimer und Adorno die überkommenen Erwartungen, um unmittelbar anschließend die schockierende Erfahrung hinterherzuschicken: »nur unheilbar erkrankt an Kultur«.[2] *Unheilbar erkrankt an Kultur.* Ist die Kultur erst einmal angegriffen und korrumpiert, wird sie selbst zum Organ der Korruption. Ihre Industrialisierung hat

2 Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940–1950*, in: Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften* (im Folgenden: *GS*) Bd. 5, hrsg. von Alfred Schmidt/Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt a. M. 1987, 184; zum Folgenden siehe auch: 168. Seitenangaben im Text beziehen sich auf diese Ausgabe.

die Kultur in ein Stadium gedrängt, so die These, in dem sie »sich selbst« – und im besonderen das, was sie einmal erwarten ließ – »liquidiert«.

Detailreich illustrieren die Bilderstrecken dieser Erzählung den Tragödienbefund Simmels. Allerdings führt sie die »Depravation der Kultur« (169) nicht, wie dieser, auf deren eigene, selbstzerstörerische Dynamik zurück, sondern auf ihre Indienstnahme durch diejenigen, die den Vorteil davon haben: die Macht und das Geld. Damit aber wird, wie bereits bei Schiller, erneut der Unterstrom der Geschichte geltend gemacht. Im Grunde geht es gar nicht um Kultur; die Kultur ist nur der Ort, an dem das historische, den Anspruch der Modernität gefährdende Gefälle von Erwartung und Erfahrung für alle Welt sichtbar zutage tritt.

Im Text selbst, wie er nach mehrfacher Redaktion kanonisch geworden ist, bleibt die geschichtsphilosophische Rahmung blass, läuft aber, wie eine sorgfältige Lektüre bestätigt, jederzeit mit. Aufschlussreich sind die Diskussionen, die Horkheimer und Adorno im Vorfeld geführt haben, unter anderem mit Adolf Löwe und Paul Tillich, Hanns Eisler und Bertolt Brecht. Die teils mitstenographierten, teils brieflich dokumentierten Gespräche[3] kreisen um die geschichtsphilosophische Einbettung, deren Explikation dann im Verlauf der Niederschrift ausgelagert und in anderen Publikationen fortgesetzt worden ist. Ein solches, noch aus der Zeit der Entstehung stammendes Dokument, das der kritischen Edition der *Dialektik der Aufklärung* beigegeben ist, bestätigt das funktional beschränkte Interesse am Bereich der Kultur. Von einer »philosophischen Konstruktion der Weltgeschichte« ist da die Rede, die sich nun, unter dem Eindruck der realgeschichtlichen Erfahrungen, daran macht, die von Schiller angestoßene und von Hegel ausformulierte Teleologie der historischen Zeiten in eine negative Teleologie umzuarbeiten. Eine solche Geschichtsphilosophie, die das »Grauen« (253) nicht unterschlägt, habe zu zeigen, wie sich »die konsequente Naturherrschaft immer entschiedener durchsetzt […]. Aus diesem Gesichtspunkt wären auch Formen der Wirtschaft, der Herrschaft, der Kultur abzuleiten« (254). Ausgenommen vom Generalverdacht der falschen Positivität sind allein die weltentrückten Zeugnisse der Hochkunst, die, sofern ihre Hermetik sie vor der kulturindustriellen Verwertung bewahrt, auf eine dialektisch zu erschließende Weise an den ursprünglichen Erwartungen auch weiterhin festhalten.

3 Vgl. die den *Gesammelten Schriften* Horkheimers beigefügten Materialien (insbes. *GS* 12, 349 ff.). Erhellend außerdem: »Paul Tillich u. Max Horkheimer im Dialog. Drei bisher unveröffentlichte Texte (1942/45)«, hrsg. von Erdmann Sturm, in: *Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte* 1 (1994), 275–304, insbes. 276, 286, 294. – Es geht mir auf diesen Seiten nicht um eine abermalige Auseinandersetzung mit dem Konzept der Kulturindustrie, sondern darum, zur Klärung seiner Prämissen beizutragen. Auffällig ist, dass die vorliegenden Kritiken gerade dieser Frage – der *philosophischen* Frage – ausweichen und es vorziehen, politische Erwägungen anzustellen. Eine Übersicht bieten Mark Napierala und Tilman Reitz, »Warenästhetik und Kulturindustrie«, in: *Ästhetische Grundbegriffe* Bd. 6, hrsg. von Karlheinz Barck u. a. Stuttgart/Weimar 2005/2010, 461–481.

Das Unbehagen, das der Kulturbegriff den kritischen Sozialwissenschaften bis heute bereitet, geht auf Anbahnungen wie diese zurück. Während speziell Adorno auch weiterhin die einst von Schiller erschlossenen Wege beschritt, verwandelte die Idiomatik der Sozialwissenschaften das Unbehagen *in* der Kultur, von dem Freud gesprochen hatte, mit staunenswerter Konsequenz in ein Unbehagen *an* der Kultur. Dies für einen Lesefehler zu halten, wäre allerdings naiv. Der Austausch der Präposition unterstellt einen Standpunkt außerhalb, von dem aus die Kultur auf Abstand gehalten, nach Belieben zurechtgelegt und – dieser Schritt ist entscheidend – ihr Treiben neutralisiert werden kann. Es sind stillschweigende Eingriffe wie dieser, die es erlauben und vollkommen einleuchtend erscheinen lassen, Kulturphänomene als Ableitungen zu behandeln, als unfreie Ausdrucksgestalten der eigentlich maßgeblichen Unter- und Hintergründe, mit denen die Sozialwissenschaften befasst sind. Derlei Depotenzierungsroutinen haben leichtes Spiel, weil sie in der Tradition der alteuropäischen Überzeugung stehen, wonach die Kultur – und im besonderen die *eigene* Kultur – irreguläre Formen des Wissens und Verhaltens tradiert, deren Beharrlichkeit gleichsam von sich aus dazu verpflichtet, sie zu kennzeichnen und zu überwinden. Bis heute hält dieses Vorverständnis das Verlangen der Europäer wach, sich loszusagen und ein Leben jenseits der überlieferten, als Emanzipationsblockade diskriminierten Kultur zu führen. Der Kultur, so lautet die Storyline der zeitgemäß Informierten, ist nicht zu trauen. Die »Erlösung« kommt »durch die Gesellschaft«.[4]

Ernüchterung

Ausgemachtheiten wie diese lassen die Möglichkeit gar nicht zu, das Feld der Kultur einmal rein als solches ins Auge zu fassen und seine Einsätze unbefangen zu erschließen. Wo die Erwartung und ihre zeitgemäßen Pendants – Transformation und Kontrolle – zu Organisationsprinzipien geworden sind, erscheint die träge, tief im kollektiven Unbewussten wurzelnde Kultur als ein Fall, dem mit einem Höchstmaß an Skepsis zu begegnen ist.

Die Habitualisierung dieser Tendenz ist um so erstaunlicher, als bereits in die *Dialektik der Aufklärung* Sprach- und Gedankenbilder eingestreut sind, die ganz anderen, geschichtsphilosophisch indifferenten Gedankenzusammenhängen entstammen. Von »Ablenkung«, »Zerstreuung« und »Verblendung« ist die Rede, und

4 Karin Knorr-Cetina, »Postsoziale Beziehungen. Theorie der Gesellschaft in einem postsozialen Kontext«, in: *Kulturen der Moderne. Soziologische Perspektiven der Gegenwart*, hrsg. von Thorsten Bonacker/Andreas Reckwitz, Frankfurt a. M./New York 2007, 267–300, hier: 268. – Die Vorgeschichte dieser Normalerwartung, die im Anspruch der Soziologie als »Zentralwissenschaft« (Karl Mannheim) ihre institutionelle Entsprechung gefunden hat, rekonstruiert Wolfgang Knöbl: *Die Soziologie vor der Geschichte. Zur Kritik der Sozialtheorie*, Berlin 2022.

ebenso von der frivolen Kernbotschaft dieses ganzen Betriebs, wonach niemand, der ihm das Vertrauen schenkt, noch länger die Mühsal des Denkens auf sich nehmen müsse (vgl. 165 ff.). All dies sind Entlehnungen aus einem philosophischen Werk, das den Raum der Kultur abgesteckt und ausgeschritten hat, lange bevor der Begriff in seiner modernen Bedeutung verfügbar war: aus den *Pensées* von Blaise Pascal (1623–1662).

Die Begriffe Pascals dürften über Franz Borkenau und Siegfried Kracauer in die Terminologie der Kritischen Theorie gelangt sein. Nachdem die Lektüre der *Pensées* bereits in seinen Frühschriften deutlich sichtbare Spuren hinterlassen hatte, stellt Kracauer in seinem Buch über die Angestellten (1930) exemplarisch dem »Geschäftsbetrieb« des Kapitalismus den »Amüsierbetrieb« der organisierten Freizeit gegenüber und entfaltet, wiederum einer Begriffsfindung Pascals folgend, die intensive Wechselwirkung zwischen »objektiver Langeweile« und kompensatorischer »Zerstreuung«.[5]

Derlei Adaptionen deuten schon an, wie Pascal auf das Thema zugreift. Da, wo später der Begriff der Kultur einspringt, sprechen die *Pensées* von zweiter Natur. Dieser seinerseits traditionsreiche Begriff umreißt den Zustand einer Welt, die, nachdem sie ihre Vertrauenswürdigkeit verloren hat, auf dem offenen Meer der Zufälle und Zusammenhanglosigkeiten dahintreibt: den Zustand der Kontingenz. Aus der Sicht Pascals tritt damit ein Erfahrungsraum hervor, der auch das, was einmal gewesen ist, rückwirkend in das inzwischen Selbstverständliche und fraglos Gültige hineinzieht. »Die Gewohnheit ist eine zweite Natur, welche die erste zerstört. […] Ich befürchte sehr, dass diese Natur selbst nur eine erste Gewohnheit ist, wie die Gewohnheit eine zweite Natur ist.«[6] Die erste Natur steht, wie überhaupt der Ursprung oder das Paradies, mit einem Mal als reines Phantasiegebilde da. Der Verbindlichkeitsschwund, dem diese vormaligen Haltepunkte ausgesetzt sind, lässt schließlich das Angebot, sich den eingeführten *établissements humains*[7] blindlings anzuvertrauen, als die einzig verbliebene Option erscheinen.

Die Bloßlegung dieser Konsequenz verleiht dem intellektuellen Unternehmen Pascals seinen Ernst und seine Klarheit. Aus der Verkettung der für gewöhnlich routiniert vorgetragenen, irgendwie naheliegenden und als ganz und gar normal erlebten Umakzentuierungen und Überblendungen extrahiert Pascal die Umrisse einer Ordnung eigenen Rechts: den zeitgenössischen »Zustand« (*état*) des Non-pensée. Es handelt sich um Verhaltensmuster, deren Unzulänglichkeiten zwar offen zu-

5 Vgl. Ralf Konersmann, *Wörterbuch der Unruhe*, Frankfurt a. M. 2017, 230 ff.; 315 ff.

6 Blaise Pascal, *Gedanken über die Religion und einige andere Themen*, hrsg. von Jean-Robert Armogathe, Stuttgart 1997, 85 (L 126). Nachweise im Haupttext folgen dieser Zählung nach Lafuma. Zur Begriffsgeschichte vgl. Norbert Rath, »Natur, zweite«, in: Ralf Konersmann (Hrsg.), *Handbuch Kulturphilosophie*, Stuttgart 2012, 360–365.

7 Blaise Pascal, »Trois discours sur la condition des Grands«, in: *Œuvres completes*, hrsg. von Henri Gouhier, Paris 1963, 366–369, hier: 366.

tage liegen, jedoch durch das Verlangen der vielen davor bewahrt bleiben, ernsthaft in Frage gestellt zu werden. Der Unterschied zwischen diesem Zustand der Zerstreuung und den Bildern, die das später eingeführte Schlagwort der Kulturindustrie aufruft, betrifft denn auch weniger die ausgebreiteten Offensichtlichkeiten als deren Genese. Die von Pascal beschriebene Phänomenwelt der *seconde nature* ist nicht das ausgetüftelte Machwerk cleverer, das Projekt der Moderne gefährdender Geschäftemacher; sie ist das, was sich eingestellt und nun einfach deshalb Bestand hat, weil es »eingebürgert ist« (L 60) und sich, da allgemein geschätzt, gewollt und geteilt, als selbstverständlich behauptet. Es ist, wie es ist.

Gemessen an den hochfliegenden Erwartungen, die an der Schwelle zur Moderne die Karriere des Kulturbegriffs beflügelt haben, frappiert die Illusionslosigkeit, mit der bereits Pascal die Situation erfasst hatte. Gerade darin aber, in der von Pascal herausgearbeiteten Funktion der Kultur als Behelf und Ersatz, ist seine Analyse vielsagend. Einmal als solche wahrgenommen und erkannt, tritt die Lebenswirklichkeit eines Wesens hervor, das es nicht fertigbringt, ruhig in seinem Zimmer zu bleiben (vgl. L 139) und mit der Welt – der Welt wohlgemerkt, die »es selbst geformt hat« (L 136) – über den Tag hinaus seinen Frieden zu machen. Pascal sieht kommen, was es heißt, in der Unruhe zu leben: in einer Kultur, die aus einer tiefen Aversion gegen das Gleichbleibende heraus das Meinen und das Wissen, das Können und das Machen zu einem allumfassenden *continuel changement* (L 520) zusammenzieht, an dessen weltanschaulichem Impact – Stichwort »Erlösung« – sich auch die religiös Glaubenslosen aufrichten können.

Die Betrachtungen der *Pensées* lassen keinen Zweifel daran, dass die Kultur die Welt des Menschen ist. Sie erscheint als eine Welt, die beherrscht ist von Verschiebungen, Besetzungen und Überfrachtungen, von Ablenkungen, Ausflüchten und Affekten, deren Wirkung sich ganz unspektakulär und im Stillen entfaltet. Dem gilt es sich zu stellen. Dies aber nicht, um die gewohnten Ausweichbewegungen ein weiteres Mal umzulenken und mit der üblichen Entschlossenheit voranzutreiben, sondern um ihnen auf die Spur zu kommen. Die Kultur, von der Pascal spricht (und von der auch Nietzsche sprechen wird), ist ein nicht enden wollender Aufzug der Vorstellungen (*imaginations*; L 551) und Phantasien (*fantaisies*; L 530), der Hüllen und Verhüllungen, deren »freier Faltenwurf«[8] den Menschen den Brutalismus der Nacktheit und Ausgesetztheit erspart.

Wie die ideengeschichtliche Aufbereitung zeigt, war der historische Einsatz der Kulturphilosophie, auch wenn das Begriffswort noch fernlag, so früh schon in Reichweite – versehen allerdings mit der dringenden und, als es schließlich soweit

8 Friedrich Nietzsche, »Nachgelassene Fragmente«, in: *Kritische Studienausgabe* Bd. 7, hrsg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari, 2. Aufl., Berlin 1988, 15 (1 [17]); vgl. Friederike Felicitas Günther: »Kultur als Faltenwurf. Nietzsches Blick auf die Textur von Antike und Moderne«, in: Andreas Urs Sommer (Hrsg.), *Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)?* Berlin/New York 2008, 435–442.

war, dann doch ignorierten Empfehlung, überschießende Erwartungen zu vermeiden. Überdies war schon damals klar, dass die philosophischen Sondierungsarbeiten auf dem Feld der Kultur nicht darauf gerichtet sein können, ein Programm mit verbindlichem Umsetzungsauftrag vorzugeben. Er wolle »aufwühlen« (*échauffer*), zitiert Pascal die szenische Darstellungspraxis der neutestamentarischen Glaubenslehre, nicht »anweisen« (*instruire*; L 298). Was kommt, ist in einem radikalen Verständnis offen. So ergibt sich, was zu tun ist, nicht aus vorgreifenden Erwartungen und lang gehegten Plänen, sondern unmittelbar aus dem laufenden Spiel selbst.

Die Form der Anrede in der zweiten Person, zu der Pascal in ausgesuchten Momenten greift, setzt diese Daseinsbedingung des kulturellen Lebens als gegeben voraus. Ihr alle, bemerkte er in seinem unnachahmlichen Lapidarstil, »seid mit hineingezogen« (L 418) – *vous êtes embarqués.*

Dieter Mersch

Von Metaphysikkritik zu non-naturalistischen Ökologien

Zur Grundlagendiskussion von Kulturphilosophie

Zwei mächtige, miteinander verflochtene Bewegungen kennzeichnen den kritischen Antihumanismus der Gegenwartsphilosophie: zum einen die Hinwendung zur Produktivität der Materie, zum anderen die Einführung eines konsequenten Relationalismus, der die ursprüngliche Verbundenheit aller Entitäten, seien sie menschlicher oder nichtmenschlicher Natur, zu denken versucht. Beide haben auf unterschiedliche Weisen zu einer Reontologisierung des Diskurses geführt. Dazu gehören vor allem die verschiedenen Spielarten des *New Materialism* und des Ökofeminismus wie überhaupt jene Strömungen, die unter dem Sammelbegriff des »Ökologismus« firmieren. Darüber hinaus wird die Erfahrung der Wirklichkeit durch wissenschaftliche Instrumente, Medien, Maßsysteme und Technologien auf ein Netzwerk von Relationen zurückgeführt, das eine prinzipiell egalitäre Verteilung differenter Aktanten annimmt. Auch hier finden wir eine Vielzahl von Spielarten, Überschneidungen und Kontaminationen, sodass sich auf mannigfache Weise das Ontologische mit dem Relationalen mischt, um unter anderem szientistische, quantentheoretische oder kybernetische und systemtheoretische Diskurse in sich aufzunehmen. Sie entwickeln einander überbietende Radikalismen, die gleichzeitig eine einheitliche Geschichte zu erzählen scheinen, nämlich die von der Devaluierung des Menschen, der notwendigen Einsicht in seine Bedingtheit und Umweltlichkeit sowie seine Einordnung in die unübersehbare Vielfalt von Spezies, von der er stärker abhängt, als er zuzugeben bereit ist. Im Ganzen dokumentiert die Kritik das humane Phantasma einer Hegemonie und Herrschaftlichkeit, das unter dem Etikett des »Anthropozäns« geführt wird. Das therapeutische Versprechen hält demgegenüber teilweise widersprechende und inadäquate Gegenmittel bereit: Mal ist, so bei Graham Harman, von einer Objekt-orientierten Philosophie die Rede,[1] die dem Menschen lediglich einen kontingenten Platz in einer Totalität opaker Dinge zubilligt, mal von einem ontologischen Vitalismus, der von einer genuinen Kreativität der Materien handelt, wie es bei Karen Barad anklingt, mal von einer nicht-natürlichen Umweltlichkeit, die jegliche Trennung zwischen Natur und Kul-

1 Vgl. Graham Harman, *Object-oriented Ontology. A New Theory of Everything*, London 2018.

tur obsolet erscheinen lässt, mal auch, im Anschluss an Bruno Latour, von komplexen Diagrammatiken multidimensionaler Verbindungen mit gestreuten Agentialitäten. Sie münden u. a. in die Vorstellung einer ubiquitären symmetrischen Teilhabe. Zugleich verdanken sie sich einer Dekonstruktion klassischer metaphysischer Positionen, die die Geschichte des europäischen Denkens durchquert, um überall verwandte Dichotomien und Hierarchien aufzudecken, die umgestürzt, verschoben oder durch non-binäre Modelle substituiert werden sollen. »Post-« oder »Antihumanismus« ist der Name für diesen Umsturz.[2]

Auffallend ist, dass diese neuen oder ›spekulativen‹ Philosophien die Metaphysikkritiken des 20. Jahrhunderts – die in Wahrheit Rationalitätskritiken sind – sowie die sogenannte Postmoderne bereits durchlaufen haben und dennoch keine Scheu besitzen, die Gespenster der Metaphysik wieder aufleben zu lassen. Wir haben es mit einer Situation der Umkehrung zu tun. Bestand nämlich die postmoderne Destruktionsarbeit aus zwei wesentlichen Phasen, nämlich der frühen zwischen 1918 und dem Ende des Zweiten Weltkrieges, sowie der späteren der 1960er und 1970er Jahre, ging es ihr gleichzeitig um die Überwindung zentraler philosophischer Distinktionen wie Subjekt und Objekt, Wahrheit und Falschheit sowie Identität und Differenz oder Präsenz und Repräsentation. Es waren vor allem diese Oppositionen, die die dichotome Struktur der Philosophien zwischen dem 17. und 19. Jahrhundert – im wörtlichen Sinne von ›doppelten‹ (*dícha*) ›Einschnitten‹ (*tomé*) – organisierten: Das Mittelalter und die Antike dachten anders, auch wenn die frühe Metaphysikkritik, vor allem Martin Heideggers, auf das Ganze ihrer Historie abzielte. Und standen für die erste kritische Phase Namen wie Heidegger, Ludwig Wittgenstein oder Ernst Cassirer und Theodor W. Adorno ein, so waren es in der zweiten Phase besonders die großen interdisziplinären Generalparadigmen wie die der Semiotik und Kybernetik, des Strukturalismus und Neostrukturalismus sowie des Pragmatismus und der Systemtheorie, die die kritischen Interventionen methodisch systematisierten und erneut von einer Einheitswissenschaft träumten. Zusammen etablierten sie ein Drama der Transformation, das sämtlichen Bestimmungen der überlieferten philosophischen Systeme den Boden entziehen sollte. Seither agieren wir im unsicheren Terrain, ohne irgendwelche Garantien eines übergeordneten Absoluten, das den begrifflichen Unterscheidungen des Denkens eine Basis bieten könnte. Mit diesem Erbe sind wir dann seit ca. 20 Jahren in eine dritte Phase der Kritik eingetreten, die einerseits das ›Vergessene‹ der ersten beiden Phasen zu revidieren trachtet, andererseits aber selbst ein Begründungsdefizit aufweist, das ein weiteres Mal eine bisher ausgebliebene Geltungskritik anmahnt.

2 Vgl. Rosi Braidotti, *Posthumanismus. Leben jenseits des Menschen*, Frankfurt a. M./New York 2014.

1. Drei Phasen kulturphilosophischer Kritik

a) Erste Phase

So ersetzten – in der ersten Phase – Wittgenstein die unhinterfragte Selbstverständlichkeit des Bewusstseins als Subjektivität durch eine »Pluralität von Sprachspielen« ohne Mitte und Grenze, Cassirer die Einheit der Kantischen Kategorien durch eine Streuung von »symbolischen Formen« ohne verbindliches metatheoretisches Zentrum, Adorno die Hegel'sche »Identität von Identität und Differenz« durch den Vorrang eines im Grunde nicht zu vereinnahmenden singulären »Nicht-Identischen« und Heidegger das, *was ist*, durch den »Sinn von Sein«, um später, nach der »Kehre«, an dessen Stelle das »Ereignis« einer von anderswo her offerierten ›Sinn-Gabe‹ zu rücken. Man sieht die Verbindungen, denn anstelle des Urteils und der Logik der Aussage treten die Sprache, das Symbolische oder die Interpretation sowie schließlich das Nichtaufgehen der Wirklichkeit und ihrer Widersprüche in den Praktiken ihrer Determination. Überall dominiert ein Primat von Differenz, sei es als Differenz von Sprachspielen, als kulturelle Differenz des Symbolischen, als epistemologische Differenz von Heteronomien oder als ontologische Differenz der Stockung zwischen »Sein« als zeitlich geschicktem »Sinn« einerseits und »Seiendem« als der Phänomenalität der Welt andererseits. Alle vollziehen sie damit eine »Wendung des Bezugs« hin zum Vorrang eines Unverfügbaren oder Nichtbegrifflichen bzw. Alteritären, wie es ebenfalls Emmanuel Lévinas als Differenz zwischen einer nicht zu Ende entdeckbaren »Unendlichkeit«, die zuletzt als Geheimnis erscheint, und der »Totalität« der Systeme ausbuchstabiert hat, um Philosophie als Wissenschaft durch eine ethisch terminierte Sozialphilosophie zu transzendieren. Das Philosophische muss überhaupt anders werden, weshalb Heidegger, als Losung der Stunde, von einem »anderen Anfang des Denkens« sprach, der dem »ersten Anfang der Metaphysik« entgegenzusetzen wäre.

b) Zweite Phase

Dagegen hat die nachfolgende Generation der zweiten Phase kritischer Kulturphilosophie den noch tentativen Entwürfen der ersten einen übergreifenden Rahmen zu geben versucht und aus der Unruhe der Analysen verschiedene Arten von Denkmodellen destilliert. Sie haben eines gemeinsam: nämlich die Radikalisierung der früheren Philosophie- oder Rationalitätskritik hin zu einer sie grundierenden Repräsentationskritik. Waren die europäische Philosophie und ihre Geschichte – als Metaphysik – um Begriffe wie *Sein*, *Grund*, *Wahrheit* und *Identität* gruppiert, kreisten diese gleichzeitig um das Problem ihrer Darstellbarkeit im Gegensatz zu einer als unmittelbar wahrgenommenen Gegenwart der Erscheinungen. Indessen

basierte die bis dahin gültige Weise der Darstellung auf einem kontradiktorischen Vermittlungsschema, insofern die Re-Präsentation als Wiederkehr oder Wiederholung einer Präsenz diese noch einmal repräsentieren muss, um sie aussagen zu können. Die Thematisierung des Darstellungsproblems wiederum führte auf eine in verschiedene Versionen aufgespreizte Theorie des Zeichens, die nicht als zweistellige Funktion konzipiert werden kann, sondern sie entspringt einer nicht-repräsentationalen Matrix, die auf kein ›Zeichen-Anderes‹ mehr zurückgeführt werden kann – im Pragmatismus durch einen triadischen Prozess, der, in den Worten von Charles Sanders Peirce, durch »Interpretanten« ausgetragen wird; oder, wie in Kybernetik und Systemtheorie, als rekursive mathematische Modelle, die einem unendlichen Regress unterliegen, bis hin zu den iterablen Strukturen des Symbolischen in Strukturalismus und Poststrukturalismus mit ihren historisch sich jeweils neu formierenden Aufteilungen zwischen *praesentia* und *absentia*.

Letztere, als bewegliche Kippfigur, die einem ununterbrochenen Platztausch unterliegt, sucht die Wurzeln des Repräsentationalismus in sich immer wieder neu verschiebenden oder sich umgestaltenden Differenzsystemen, die ebenso ein *Infinitum* wie die anderen Ansätze postuliert. Was zuvor als Philosophie- bzw. Metaphysikkritik auftrat, die die komplette Historie des europäischen Denkens mit Bezug auf ihre Rationalitätsauszeichnung analysierte, konkretisiert sich nunmehr als eine Zeichenkritik, die von jeglicher Bezugnahme auf eine zeichenlose Realität absieht. »Verweise verweisen auf Verweise«, hatte Derrida in seiner *Grammatologie* pointiert:[3] Die Kritik der Repräsentation bedeutet keine Zuspitzung der vormaligen Philosophiekritik, sondern deren Nukleus. ›Kritik‹, das sei hier ergänzt, erschöpft sich dabei nicht in Gesten der Ablehnung oder Verwerfung, sondern sie bedeutet eine ›Grenzziehung‹. Zeitgleich erfährt sie eine Verwandlung ins Politische, soweit die Scharniere der An- und Abwesenheit als Gesetze der Einschließung und Ausschließung gelesen werden, aus denen sich schließlich die eigentlichen Produktivkräfte der Macht entziffern lassen. Wenn daher »Wahrheit«, in Opposition zu Heidegger, nicht »Offenbarkeit« meint, sondern die Wirkung einer Macht, die Inklusion und Exklusion regelt, dann ermöglicht ihre Enthüllung umgekehrt die ›aktivistische‹ Performanz ihrer Umcodierung, die im gleichen Maße als Aufklärung wie als emanzipativer Prozess verstanden werden muss.

Die Mechanismen der Einschlüsse und Ausschlüsse aufzudecken, in sie Unterbrechungen und Reibungsverluste einzutragen, darin lag die kritische Emphase Michel Foucaults, der bis heute einer der privilegierten Bezugspunkte kulturphilosophischer Analysen bildet. Dabei geriert sich Machtkritik als eine Entlarvungsstrategie, die weiterhin an einer Rhetorik des Verdachts partizipiert. Sie tendiert dazu, sich selbst aus den dekuvrierten Machtstrategien auszunehmen. Ihr mangelt darum an einer angemessenen Geltungskritik. Philosophiekritik als Repräsenta-

3 Jacques Derrida, *Grammatologie*, Frankfurt a. M. 1974, 511.