

Dirk Quadflieg*

Kultur als Frage der Moderne

<https://doi.org/10.1515/dzph-2019-0028>

Abstract: It seems that the concept of culture is becoming ever more ambivalent. On the one hand, since the 20th century nearly every topic or object can be perceived as a product of culture or as an expression of a specific cultural subdomain. On the other hand, we are witnessing a return of identitarian movements which use culture as a normative concept to designate the substantial unity of a “we” and separate this unity from other cultures and people. Against this backdrop, the article traces back the concept of culture to the specific situation of modernity, which could be characterized by the loss of substance and the challenge of contingency in all fields of the lifeworld. The essay argues that, emerging in this modern situation, culture is not defined by a specific content or a set of objects, but is used rather as a way of putting one’s own position into question. Seeing things through the lens of culture implies that the actual given comes into view as something that has developed socially and historically. From such a perspective, culture is neither an arbitrary concept nor a substantial unity but allows for a critical reflection on the present.

Keywords: culture, modernity, philosophy of culture, 20th century, cultural identity

Wer heute über Kultur sprechen möchte, sieht sich mit einer eigentümlichen Doppeldeutigkeit, ja buchstäblich mit einer doppelten Bedeutung konfrontiert. Auf der einen Seite hat sich der Kulturbegriff spätestens in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in einer solchen Weise ausgebreitet, vervielfältigt, pluralisiert und demokratisiert, dass er auf fast alles und jedes anwendbar geworden ist. Nicht nur die Grenzen zwischen Hoch-, Alltags- und Subkultur sind in der Theorie ebenso wie in der Praxis gefallen, auch scheint die Vorstellung überwunden oder doch wenigstens stark relativiert, dass Kultur stets eine Form der Steigerung, eine Kultivierung im Sinne der Perfektionierung positiver Errungenschaften meine – was zugleich an die älteste Bedeutung von Kultur erinnert, die lateinische *cultura*, den Ackerbau. Die Selbstverständlichkeit, mit der wir heute von Kulturen im Plural, von Inter- und Transkulturalität ausgehen, deutet jedenfalls an, dass es zwischen den Kulturen keine eindeutigen Bewertungsmaßstäbe mehr gibt. Und in der

*Kontakt: Dirk Quadflieg, Institut für Kulturwissenschaften, Universität Leipzig, 04081 Leipzig; dirk.quadflieg@uni-leipzig.de

Wendung „zwischen den Kulturen“¹ liegt bereits ein Hinweis darauf, weshalb das so ist: Wir verfügen über keinen höheren Standpunkt, von dem aus wir die Kulturen eindeutig unterscheiden oder sogar bewerten könnten. Da unsere eigene Perspektive immer schon kulturell geformt ist, können wir nur Differenzen wahrnehmen, ja wir verstehen das, was unsere eigene Kultur ausmacht, nur noch durch den Vergleich mit einem Anderen.² Auf diese Weise jedoch wird die Abgeschlossenheit und Einzigartigkeit dieses Eigenen der Kultur zugleich fraglich, existiert es doch immer nur in der Beziehung auf und durch ein Anderes. Dies bleibt die wohl wichtigste Einsicht und Irritation, die die moderne Ethnologie in die Kultur- und Geisteswissenschaften hineingetragen hat.³

Zu dieser bekannten Dialektik des Selben und des Anderen gehört auf der anderen Seite aber auch eine ebenso bekannte Reaktion, die in gewisser Weise die Grundfigur des Reaktionären schlechthin genannt werden kann, nämlich die Selbstermächtigung des Eigenen durch einen gewaltsamen Ausschluss des Anderen. Obwohl es einige Zeit so aussah, als wäre ein in diesem Sinne reaktionärer Kulturbegriff aus den genannten Gründen in jeder Hinsicht unmöglich geworden, erleben wir gegenwärtig ein Wiedererstarken von identitären Bewegungen, in denen ein normativer Bezug auf die eigene Kultur offenbar an die vakant gewordene Stelle des Nationalen tritt. Eine derartige Ersetzung ist im Rückblick auf das 18. und 19. Jahrhundert, in denen der Kulturbegriff seine moderne Bedeutung erhalten hat, sicherlich alles andere als abwegig. Man könnte ohne größere Probleme nachweisen, dass die Bildung des Nationalstaates von Anbeginn an mit der Vorstellung einer eigenen Kultur oder einer Kultur des Eigenen einhergegangen ist, die immer in der Gefahr stand, sich gegenüber dem Anderen abzuschotten, das Fremde abzuwerten und sich dadurch als vermeintlich unabhängiges und homogenes Gebilde zu behaupten.⁴ Dennoch bleibt es gerade im Hinblick auf die Vervielfältigung des Kulturbegriffs im 20. Jahrhundert und insbesondere in dessen zweiter Hälfte verwunderlich, wenn uns gegenwärtig eine totgeglaubte identitäre Gestalt von Kultur erscheint, die uns wie ein

1 Vgl. Düttmann (1997).

2 Vgl. Luhmann (1995), 35–42.

3 In seinem Reisebericht *Taurige Tropen* hat Claude Lévi-Strauss schonungslos Zeugnis von den zahlreichen Irritationen abgelegt, die die Begegnung mit fremden Kulturen bereithält, und die daraus folgenden Dilemmata für den ethnographischen Blick offen ausgebreitet (vgl. Lévi-Strauss 1978, 377–389).

4 „Mit dem Begriff der Kultur wird der Begriff der Nation aufgewertet, ja in seiner modernen Emphase überhaupt erst erzeugt“ (Luhmann 1995, 41). Zur historischen Verbreitung des deutschen Begriffes Kultur im Rahmen der verwaltungstechnischen Etablierung eines Obrigkeitsstaates im 18. Jahrhundert vgl. Bollenbeck (1994), 61–68.

Wiedergänger, wie ein Geist heimsucht. Die gespenstische Geistesgestalt – weder tot noch lebendig, weder anwesend noch abwesend – steht jedoch von jeher für eine äußerst prekäre Existenz und ist so gesehen der sichere Hinweis auf das Prekärwerden von Identität überhaupt.

Aus diesen ersten einleitenden Bemerkungen zu den Ambivalenzen, die sich gegenwärtig im Rekurs auf den Begriff der Kultur ergeben, geht bereits hervor, dass man sich gegen die alten und neuen Aus- und Abschlusstendenzen des Kulturbegriffs nicht einfach auf ein „richtiges“ Verständnis von Kultur berufen kann: denn gerade dort, wo man versucht, eine wesentliche Vielschichtigkeit, Heterogenität und Offenheit des Kulturellen zu verteidigen, muss man zwangsläufig die Möglichkeit eines übergeordneten Standpunktes verneinen, von dem aus die Richtigkeit eines solchen Kulturbegriffs seine unverrückbare Legitimation erhalten könnte. Es stellt sich daher die durchaus berechtigte Frage, ob der Begriff der Kultur, von dem wir ständig Gebrauch machen, ohne wirklich sagen zu können, was genau wir damit meinen, überhaupt eine feste und feststellbare Bedeutung hat, mehr noch, ob die Kultur „als solche“, d. h. als ein einheitliches Phänomen, das sich beschreiben und untersuchen, pflegen und bewahren oder auch verlieren lässt, überhaupt existiert.

Ich möchte diese Fragen weiterverfolgen, indem ich in einem ersten Schritt an die moderne Situation erinnere, der unsere heutige Vorstellung von Kultur entstammt. Der Begriff und das Nachdenken über Kultur, so meine These, ist in der Moderne weniger an besondere Inhalte gebunden, sondern meint vor allem eine Form des Fragens, genauer: eine Form der Selbstbefragung, die für die Moderne insgesamt charakteristisch ist. In einem zweiten Schritt werde ich versuchen, den Zusammenhang zwischen dieser Frage der Moderne und dem Auftauchen des Kulturbegriffs anhand von drei Denkfiguren – der Gesellschaft, dem Menschen und der Geschichte – näher zu erläutern. Vor dem Hintergrund dieser Erläuterung möchte ich abschließend auf die prekäre Identität des Kulturellen zurückkommen und daraus einige Schlussfolgerungen für die Möglichkeit und Grenzen einer kritischen Kulturphilosophie ziehen.

1 Die Moderne und die Frage nach der Gegenwart

Als Kennzeichen der europäischen Moderne lassen sich zunächst eine ganze Reihe von historischen Veränderungen anführen, die hier ohne Anspruch auf Vollständigkeit oder eindeutige Folgebeziehungen stichpunktartig in Erinnerung gerufen werden sollen: ein Zurückweichen der Autorität der Kirche und der Bedeutungsverlust der Religion für zahlreiche gesellschaftliche Sphären; damit verbunden

ein genereller Perspektivwechsel von der jenseitigen Welt auf das Hier und Jetzt, der zunächst religiöse Glaubenssätze und ältere mythische Vorstellungen betrifft, dann aber ebenso die klassische Metaphysik und andere Formen der Letztbegründung erfasst; ein Hinterfragen auch der alten politischen Autoritäten und Legitimationen durch die sich neu formierenden Bürgergesellschaften, die sich am Ideal der Freiheit und Gleichheit ausrichten; schließlich die Ausdifferenzierung relativ autonomer gesellschaftlicher Teilbereiche der Politik, der Wirtschaft, der Wissenschaft, der Kunst usw. mit eigenen Handlungsrationaltäten, die an die Stelle der überkommenen Zentralgewalten und einheitlichen Weltbeschreibungen treten.⁵ Diese sich gegenseitig verstärkenden Prozesse, deren Anfänge sich bis in die Renaissance zurückverfolgen lassen, erreichen ihren Höhepunkt zweifellos in jener Zeit, die wir unter dem Namen der Aufklärung kennen und die schließlich in den revolutionären Bewegungen in Amerika und Frankreich eine ebenso gewalttätige wie nachhaltige Manifestation gefunden hat.

Für die vorliegende Frage nach der Kultur ist an dieser so oft erzählten Geschichte der Aufklärung vor allem der tiefgreifende Wandel in der Begründung von Erkenntnis und Moral von Interesse. Wie Hans Blumenberg treffend festgehalten hat, wurde die Befreiung aus der ‚selbstverschuldeten Unmündigkeit‘ (Kant) mit einem massiven „Verlust an Substanz“⁶ erkaufte. Das Zurückgeworfensein auf die diesseitige Welt verlangte nach ganz neuen Formen der Legitimation und der Begründung, die sich fortan allein auf die Vernunft und die rationale Einsicht stützen sollten. Beides aber, das hat Kant der Moderne ins Stammbuch geschrieben, hat Grenzen, hinter denen ein Abgrund lauert. Welchen Namen man auch immer diesem Abgrund geben will – Kontingenz oder Endlichkeit sind sicherlich nicht die schlechtesten Kandidaten –, er schließt das Projekt einer absoluten Letztbegründung geradezu kategorisch aus.

In der Folge nimmt das Begründungsproblem, das die Aufklärung hinterlässt, eine eigentümliche Gestalt an, da jeder Versuch, den Abgrund der Kontingenz durch mehr Rationalität zu überbrücken, nach der bekannten Formel von Horkheimer und Adorno in den Mythos zurückfällt.⁷ Die große Herausforderung der Moderne besteht deshalb darin, den Totalitätsanspruch der alten Autoritäten nur mit solchen Mitteln zu kritisieren und zurückzuweisen, die selbst nicht totalitär sind, d. h., die um ihre eigene Begrenztheit und Endlichkeit wissen. Dass es auch anders sein könnte – diese Erfahrung der Kontingenz steht am Anfang dessen, was man die moderne Situation nennen könnte. Mit dem ihm eigenen

5 Vgl. Luhmann (2006a), 42–43.

6 Blumenberg (1996), 14.

7 Vgl. Horkheimer/Adorno (1969), 6.

Understatement bringt Kant das so angesprochene Dilemma auf den Punkt, genauer: auf den Standpunkt, wenn er in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* festhält: „Hier sehen wir nun die Philosophie in der Tat auf einen mißlichen Standpunkt gestellt, der fest sein soll, unerachtet er weder im Himmel, noch auf der Erde, an etwas gehängt, oder woran gestützt wird.“⁸

In der von Kant wie nebenher erwähnten „Misslichkeit“ unseres Standpunktes, dem jeder feste Halt sowohl im Jenseits als auch im Diesseits fehlt, liegt nicht weniger als der Einsatz der Moderne, und das in einem durchaus doppelten Sinne: Zum einen bezeichnet die Einsicht in die Halt- und Bodenlosigkeit des eigenen Standpunktes eine „exakte Kante“ zur Vorzeit, also gewissermaßen den Moment, in dem die Moderne einsetzt.⁹ Damit soll selbstverständlich nicht gesagt sein, die Moderne beginne historisch erst mit Kants *Grundlegung*. Von einer modernen Einstellung kann vielmehr immer dort die Rede sein, wo die Haltlosigkeit der Selbstbegründung wie bei Kant reflexiv wird. Zum anderen lässt sich die Reflexion auf den eigenen Standpunkt auch insofern als Einsatz der Moderne verstehen, als damit genau derjenige Wert benannt wird, der in der Moderne auf dem Spiel steht – nämlich sie selbst. Dieser zweite Einsatz geht über Kant hinaus, der dem „misslichen Standpunkt“ der Philosophie sicherlich keinen eigenen Erkenntniswert zusprechen wollte. Gleichwohl ist es nicht ganz von der Hand zu weisen, dass die Einsicht in das Fehlen von letzten zwingenden Gründen zugleich eine Bedingung für das Hinterfragen und somit auch potenziell eine Befreiung von hergebrachten Autoritäten ist.¹⁰ Die „Misslichkeit des Standpunktes“, die Tatsache, dass er nicht festgeschrieben oder vorgegeben ist, kann folglich auch als ein Moment von Freiheit verstanden werden. Und genau dieses konstitutive Moment der Freiheit steht mit der Moderne immer wieder aufs Neue auf dem Spiel, weil die prinzipielle Grundlosigkeit zugleich und umso dringender nach einer Selbstlegitimation verlangt. Je weniger selbstverständlich der eigene Standpunkt ist, umso mehr muss er sich legitimieren. Jeder Selbstlegitimation aber wohnt stets der Anspruch inne, die eigene Relativität und Offenheit in einer endgültigen Begründung, einem letzten absoluten Grund abzuschließen. Die Befreiung von den traditionellen Autoritäten und das Zurückgeworfensein auf eine Welt ohne Halt bringt deshalb eine moderne Variante der Tragödie hervor, die, wie noch

⁸ Kant (1974), BA 60.

⁹ Ich entwerde die Wendung „exakte Kante“ einem Text von Anselm Haverkamp, der – in einer Auseinandersetzung mit dem Bild von „Lethe's wharf“, der „Sandbank des Vergessens“ in Shakespeares *Hamlet* – damit die Grenze zwischen dem Vergessen und der Geschichte bzw. der Erinnerung bezeichnet (vgl. Haverkamp 2004, 88).

¹⁰ In seinem gleichnamigen Aufsatz beschreibt Luhmann (2006b) daher die „Kontingenz als Eigenwert der Moderne“.

ausgeführt werden soll, nicht ganz zufällig immer wieder im Zusammenhang mit der Kultur die Bühne betritt.

Bevor die besondere Bedeutung, die die Kultur für die moderne Rückwendung auf die eigenen Grundlagen hat, im Folgenden etwas näher beleuchtet werden soll, möchte ich die Überlegungen zu einer Theorie der Moderne, die sich an der Notwendigkeit und dem Abgrund der Begründung festmacht, noch einmal aus einer etwas anderen Perspektive zusammenfassen. Wenn es stimmt, dass die Moderne als Reflexion auf die Haltlosigkeit des Hier und Jetzt einsetzt, dann lässt sich das, was diesen modernen Standpunkt ausmacht, auch als eine spezifische Frage nach der Gegenwart verstehen. Die Moderne wäre, ganz allgemein gesprochen, jene Epoche, die sich im Rekurs auf die eigene Gegenwart selbst zu bestimmen versucht.¹¹ Eine solche Gegenwartsorientierung ist keineswegs unhistorisch; im Gegenteil, die Gegenwart, an die sich die Frage der Moderne richtet, erweist sich gerade deshalb als zutiefst kontingent, weil alles in ihr geschichtlich geworden ist und insofern auch hätte anders sein können. Wollte man diese moderne Frage nach der Gegenwart, in der die Grundlagen und die Legitimation des eigenen Standpunktes in radikaler Weise auf dem Spiel stehen, ausformulieren, dann könnte sie in Anlehnung an Michel Foucault etwa wie folgt lauten: „Wer sind wir jetzt, in diesem Moment der Geschichte?“¹²

Bei genauem Hinsehen delegiert diese Frage, mit der die Moderne einsetzt, die Gegenwart an drei Referenten: Sie bezieht die Gegenwärtigkeit erstens auf ein „Wir“ und damit auf ein Kollektiv, dessen moderne Erscheinungsweise sich als die bürgerliche Gesellschaft ausbuchstabieren lässt. Sie fragt zweitens nach einem „Wer“, das zugleich das Subjekt des Fragens ist und in der Moderne ganz allgemein als der Mensch bestimmt wird. Schließlich orientiert sich die Frage drittens an einem geschichtlichen Raum, in dem sich die Moderne zu situieren sucht. Die These, die ich im nächsten Schritt entfalten möchte, lautet, dass sich die spezifisch moderne Bedeutung der Kultur ausgehend vom Zusammenspiel dieser drei Referenten – der Gesellschaft, dem Menschen und der Geschichte – rekonstruieren lässt.

11 „[D]ie Moderne kann und will ihre orientierenden Maßstäbe nicht mehr Vorbildern einer anderen Epoche entlehnen, sie muß ihre Normativität aus sich selber schöpfen. Die Moderne sieht sich, ohne Möglichkeit der Ausflucht, an sich selbst verwiesen. Das erklärt die Irritierbarkeit ihres Selbstverständnisses, die Dynamik der ruhelos bis in unsere Zeit fortgesetzten Versuche, sich selbst ‚festzustellen‘“ (Habermas 1985, 16, Hervorh. im Orig.).

12 Foucault hat diese neuartige Frage nach der Gegenwart in Kants Text „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ gefunden: „Die Frage, die, wie mir scheint, in diesem Text von Kant zum ersten Mal auftaucht, ist die Frage der Gegenwart, die Frage der Aktualität: Was geschieht heute? Was geschieht jetzt? Und was ist dieses ‚Jetzt‘, innerhalb dessen wir die einen und die anderen sind, und das den Zeitpunkt bestimmt, an dem ich schreibe?“ (Foucault 2005, 838).

2 Kultur im Kreuzungspunkt von Gesellschaft, Mensch, Geschichte

Es steht außer Frage, dass die drei thematischen Großgebiete Gesellschaft, Mensch, Geschichte nach einer ausführlicheren Betrachtung verlangen, als an dieser Stelle ernsthaft geleistet werden kann. Die folgenden skizzenhaften Ausführungen bleiben daher notgedrungen ein Versprechen auf eine zukünftige Einlösung. Es wäre allerdings ein Missverständnis, wenn man den Rekurs auf die Gesellschaft, den Menschen und die Geschichte als inhaltliche, additive Ausfüllung des Kulturbegriffs verstünde, so als müsste alles, was die Moderne zu diesen drei Themengebieten hervorgebracht hat, als ein Baustein des Kulturellen begriffen werden. Mir geht es vielmehr um einen strukturellen Zusammenhang von spezifischen Denkfiguren, die den Ort markieren, an dem der Begriff der Kultur in der Moderne auftauchen und seine Bedeutung erhalten konnte. Die drei angeführten Figuren der Gesellschaft, des Menschen und der Geschichte lassen sich vielleicht am besten als spezifische Formen verstehen, in denen sich das moderne Problem der Standortbestimmung und der Selbstbegründung artikuliert hat. Dabei handelt es sich keineswegs um drei strikt voneinander getrennte Bereiche, sondern um miteinander verflochtene Hinsichten auf das moderne Begründungsproblem, dessen gemeinsamer Horizont schließlich die Kultur bildet. Anstatt also zu fragen, was der Kulturbegriff inhaltlich umfasst, interessiere ich mich für die Konstellation von Figuren und Problemen, in deren Mitte der Begriff der Kultur von einem bestimmten Zeitpunkt an auftauchen konnte und seine bis heute gültige Relevanz erhalten hat.

Beginnend mit der Figur der Gesellschaft sei zunächst daran erinnert, dass die Verbindung des Kulturbegriffs mit einer Gruppe oder einem Kollektiv jüngeren Datums ist. Begriffsgeschichtlich stammt der lateinische Ausdruck *cultura* wie eingangs erwähnt aus dem Landbau und wurde lange Zeit in übertragener Bedeutung vor allem als eine individuelle Tätigkeit der Persönlichkeitsbildung, als Kultivierung der Seele verstanden. Erst im 17. Jahrhundert verschiebt sich der Schwerpunkt des Kulturbegriffs auf Kollektive und erhält seine neuzeitliche Bedeutung als geistig-materieller Ausdruck einer Gemeinschaft. Nicht ganz zufällig geschieht diese Verschiebung in der Debatte um das Naturrecht – in prominenter Weise etwa bei Samuel von Pufendorf.¹³ Die Frage nach der Herkunft des Rechts, nach dem Ursprung des Legalen, ist die Legitimitätsfrage schlechthin. Dass sich diese Frage überhaupt stellte, hing mit dem Auftauchen eines

¹³ Vgl. dazu Bollenbeck (1994), 55–61.

neuen politischen Subjekts zusammen, der Bürgergesellschaft. Sie hielt der alten stratifizierten Ordnung und dem Gottesgnadentum die Prinzipien von Freiheit und Gleichheit entgegen, die durch das Naturrecht abgesichert werden sollten.¹⁴ Die göttliche Schöpfung, auf die auch noch von Pufendorf zur naturrechtlichen Legitimation des Gleichheitsprinzips zurückgreift, wird dabei mehr und mehr durch die bloße Tatsache des Menschseins und den Verweis auf gleiche natürliche Anlagen ersetzt. Im Zuge dieses Wandels verändert sich jedoch das gesamte Verhältnis von Natur und Gesellschaft auf eine einschneidende Weise: Wurden die beiden Bereiche zuvor durch die gemeinsame Klammer der göttlichen Schöpfung zusammengehalten, fallen sie nun auseinander und geraten immer mehr in einen Gegensatz.

Aus diesem Grund bietet die von ihren christlichen Wurzeln losgelöste Überzeugung, dass der Mensch von Natur aus frei und gleich sei, gar keine wirkliche Antwort auf die Legitimationsfrage, sondern wirft überhaupt erst das Problem der modernen Gesellschaft auf, wie sich die natürliche Freiheit im Zusammenleben mit anderen verwirklichen lässt. In den politischen Theorien der Neuzeit reißt deshalb zwischen dem Naturzustand und der Zivilgesellschaft eine Kluft auf, die mit der Vorstellung eines Gesellschaftsvertrages nur notdürftig überbrückt wird. Deutlich wirkmächtiger als die Fiktion einer vertraglichen Übereinkunft, auf die sich die Gesellschaft gründen soll, erweist sich bald schon eine Neuausrichtung, die der Kulturbegriff in diesem Zusammenhang erfährt. Denn während Hobbes den potentiell gewalttätigen Naturzustand noch mit einem überstarken politischen Souverän zu beantworten sucht, will Pufendorf und nach ihm vor allem Rousseau die Kluft zwischen Natur und Gesellschaft durch Bildung schließen. Durchaus noch im Anschluss an die alte Vorstellung von der *cultura* als Arbeit an der Seele sollen die Einzelnen nun mittels Erziehung zu Mitgliedern der Gesellschaft gebildet werden.

In dieser modernen Konstellation erhält die *cultura* dann ihre neue Bedeutung als Kultur oder Zivilisation, die das Produkt einer spezifischen menschlichen Gemeinschaft ist und von den Einzelnen in einem Bildungsprozess angeeignet werden muss. Bereits Rousseau konnte den vorhergehenden Theoretikern des Naturzustandes deshalb vorwerfen, dass sie Sprache, Vernunft und Eigentumsverhältnisse fälschlicherweise in die Natur hineinprojiziert hätten, obwohl diese Fähigkeiten und Institutionen doch nur in der Gesellschaft existieren können.¹⁵

14 „Die entscheidende Tat der bürgerlichen Revolution ist daher nicht die Entscheidung für die Gleichheit. Sondern es ist die Entscheidung, der Gleichheit die Form der Rechte zu geben“ (Menke 2015, 7).

15 Vgl. Rousseau (1998), 32–33 u. 57–59.

Die „société civile“, die Gesellschaft der Bürger, von der Rousseau spricht, meint daher weit mehr als nur die äußere Form des Zusammenlebens; sie umfasst all jene Institutionen, Praktiken und Verhaltensweisen, die nur in der Gemeinschaft mit anderen entstehen und tradiert werden können, kurz alles, was wir als Kultur im weitesten Sinne bezeichnen würden.

Aufgrund dieser zunehmenden Überlagerung von Gesellschaft und Kultur, die nun gemeinsam in einen Gegensatz zur Natur geraten, können aber auch Freiheit und Gleichheit nicht mehr einfach als natürlich gegeben vorausgesetzt werden. Der Bildungsgedanke besagt vielmehr, dass der gesellschaftliche oder zivilisierte Zustand sowohl individuell als auch kollektiv erst dank einer zeitlichen Transformation der natürlichen Grundlagen erreicht werden kann. Dies erlaubt es einerseits, die Kultur insgesamt als eine Befreiung von der Natur zu verstehen. Weil Freiheit so zu einem Wesensmerkmal von Kultur selbst wird – jede Kultur ist Produkt eines Befreiungsprozesses –, ist ihre Entwicklung nicht vorherbestimmt, sie muss vielmehr als Verwirklichung dieser Freiheit offen und veränderbar bleiben. Das schließt allerdings andererseits auch die Möglichkeit ein, dass die fortschreitende Kulturentwicklung ihre eigenen freiheitlichen Grundlagen verdeckt oder sogar zerstört. Einmal mehr ist es Rousseau, der eine solche kulturpessimistische Diagnose stellt, wenn er Konkurrenzdenken, Ruhmsucht und Eigenliebe als gesellschaftliche Phänomene beschreibt, die den Ursprung der Ungleichheit bilden.¹⁶

Wenn die Moderne also nach dem „Wir“ fragt, schaut sie auf ein soziales Zusammenleben, das sich ausgehend von dem Versprechen auf Freiheit und Gleichheit im Horizont seiner kulturellen Überlieferungen organisiert. Weil die Gesellschaft über keine natürliche Substanz verfügt, muss sie die Quelle ihrer Legitimation in sich selbst finden. Darin liegt die eminent politische Dimension der modernen Figur der Gesellschaft, ermöglicht sie doch ein gegenüber der antiken Bedeutung neues Verständnis von Demokratie, in der das „Wir“ alle Mitglieder der Gesellschaft umfasst und den berechtigten Anspruch artikulieren kann, sich selbst zu regieren.

Ganz grundlos ist die Gesellschaft der Freien und Gleichen allerdings nicht, und das leitet über zur zweiten angekündigten Figur, der des Menschen. Die Bürgerinnen und Bürger – zunächst jedoch nur die männlichen Bürger –, die in der Gesellschaft zusammenkommen, indem sie sich gegenseitig als Träger von gleichen Rechten anerkennen, erhalten diese Rechte nicht aufgrund von sozialen Privilegien, sondern von Geburt, das heißt allein aufgrund der Tatsache ihres Menschseins. Der Mensch als das universale Subjekt der Zurechnung, auf den sich

16 Vgl. ebd., 89.

das Recht bezieht, lebt daher gleichsam in zwei Welten und zeichnet sich wesentlich durch diese Dopplung aus: Er ist sowohl Natur- als auch Gesellschaftswesen, zugleich triebhaft und vernunftbegabt, determiniert und frei.¹⁷ Die Zugehörigkeit zu zwei Welten stellt zweifellos keine neue Vorstellung dar; modern daran ist vielmehr, dass sich diese Unterscheidungen nunmehr allein auf das endliche Dasein des Menschen beziehen. Anders als bei der strikten Trennung zwischen einer diesseitigen und jenseitigen Welt bleiben die Grenzen zwischen den natürlichen und den kulturellen Anteilen des Menschen daher unscharf und konnten zum anhaltenden Streitpunkt von zahlreichen Debatten werden. So ist es möglich, den Menschen als rein biologisches Lebewesen zu betrachten und zu analysieren, ohne damit seine Kulturleistungen zu verneinen. Im Gegenteil: Bis in die zeitgenössische Neurobiologie hinein ist es ein Ziel der modernen Wissenschaften geblieben, die geistigen Fähigkeiten des Menschen durch die Untersuchung der physikalischen und biochemischen Vorgänge in seinem Körper zu erklären. Umgekehrt haben die Sozial- und Geisteswissenschaften nicht erst im 20. Jahrhundert damit begonnen, die natürlichen Eigenschaften des Menschen auf ihre kulturelle Vermittlung hin zu hinterfragen. Ausgehend von der Einsicht, dass auch die Begriffe und Modelle der naturwissenschaftlichen Erkenntnis als ein Produkt der menschlichen Geistesgeschichte angesehen werden können, lassen sich die scheinbar unmittelbaren Beobachtungen der Natur als kulturell vermittelt entlarven.

In beide Richtungen ergibt sich aus dieser „Analytik der Endlichkeit“¹⁸, wie Foucault dies genannt hat, ein Dilemma, das der modernen Figur des Menschen seine Besonderheit verleiht: denn der Mensch ist nicht nur das Objekt der Frage nach der Gegenwart, er ist zugleich das fragende Subjekt. Infolgedessen wirkt jede Erklärung, was der Menschen seinem Wesen nach sei, unweigerlich auf die Fragenden selbst zurück und modifiziert somit tendenziell die Bedingungen, unter denen die Frage überhaupt sinnvollerweise gestellt werden kann. Vor allem in den Extremen wird diese Rückwendung der Frage auf sich selbst paradox: Jede naturalistische Reduktion, die die Möglichkeit des freien Denkens und Handelns bestreitet, muss das Selbstverständnis derer angreifen, die diese Erkenntnisse vorbringen; und umgekehrt schränkt das andere Extrem eines radikalen sozialen Konstruktivismus oder kulturellen Relativismus zwangsläufig immer auch die Geltung der eigenen Aussagen ein.

¹⁷ Dass der Mensch eine Erfindung der Moderne sei und, so die bekannte These Foucaults, vielleicht schon mit der nächsten Welle der Geschichte verschwinden würde „wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand“, ist nicht als Prophezeiung eines nahen Endes der Menschheit gedacht, sondern auf diese epistemische Figur gemünzt (Foucault 1974, 462).

¹⁸ Ebd., 377.

Eine Möglichkeit, mit diesem Dilemma umzugehen, besteht darin, eine nicht kausale Verbindung zwischen den natürlichen Anlagen des Menschen und ihren jeweiligen kulturellen Ausprägungen herzustellen. Aus einer solchen Perspektive wendet sich bereits Herder gegen Rousseaus These, dass Denken und Sprache Produkte der Gesellschaft seien.¹⁹ Für Herder wäre die Entstehung der Gesellschaft gar nicht denkbar, gäbe es nicht bereits in der Natur des Menschen sinnliche und reflexive Kräfte, die auf eine Entwicklung der Sprache und des Denkens drängen. Die Pointe von Herders natürlichen „Kräften“ ist ihre Offenheit oder, wie man vielleicht auch sagen könnte, Substanzlosigkeit. Die Anlagen des Menschen zur Sprachentwicklung sind deshalb nicht so zu verstehen, als verfügte er auch im Naturzustand bereits über eine vollausgebildete, aber nur nicht verwirklichte Fähigkeit zur Sprache. Es ist eher umgekehrt: Der Mensch zeichnet sich dadurch aus, dass er im Vergleich zum Tier so gut wie keine vorgegebenen Instinkte oder „Kunsttriebe“, wie Herder es nennt, hat. Je stärker der Kunsttrieb eines Lebewesens ausgeprägt ist, umso kleiner ist auch die Welt, in der es lebt. „Die Spinne“, so Herders Beispiel, „webet mit der Kunst der Minerva; aber alle ihre Kunst ist auch in diesen engen Spinnenraum verwebet; das ist ihre Welt!“²⁰

Der Mensch erscheint dagegen als jenes natürliche Wesen, dessen Tätigkeiten und damit auch dessen Welthorizont nicht durch seine natürlichen Fähigkeiten vorherbestimmt sind. Wollte man dies auf eine paradoxe Formel bringen, könnte man sagen, dass die Natur des Menschen darin besteht, keine Natur zu haben. Der Mensch ist, um eine Wendung von Christoph Menke aufzugreifen, gewissermaßen die „Lücke in der Natur“.²¹ Mit dieser Denkfigur wird verständlich, weshalb die Freiheit des Menschen nicht im Gegensatz zu seinem natürlichen Dasein stehen muss. Die Figur legt dem Menschen allerdings auch die Bürde auf, Kunstfertigkeiten auszubilden und seine eigene, kulturelle Welt zu schaffen. Das Netz der Kultur, das er sich webt, ist ein selbstgemachtes, eine zweite Natur. Wie diese Welt gestrickt ist, wohin sie sich weiter webt, ist von der Natur nicht vorgegeben. Deshalb können die verschiedenen Kulturen auch als ein Ausdruck der Freiheit des Menschen begriffen werden.

Das heißt aber nicht, dass er völlig frei wäre, seine Welt beliebig zu verändern – denn geronnen zur zweiten Natur legt die Kultur nicht weniger enge Maschen um das menschliche Verhalten als die erste. Dass die natürliche Unbestimmtheit nach Bestimmung, Verfestigung und Einheitsbildungen verlangt,

¹⁹ Vgl. Herder (1986), 30.

²⁰ Ebd., 21.

²¹ Vgl. Menke (2014).

macht die Dialektik der menschlichen Freiheit aus.²² Ohne Veräußerlichungen und Objektivierungen, wie man im Anschluss an Hegel und Simmel sagen könnte, gäbe es weder Sprache noch Denken noch Techniken, geschweige denn eine Überlieferung.²³ Mit der Materialisierung von Gesetzmäßigkeiten, Regeln und Normen in Praktiken, Werkzeugen, Institutionen und Bauwerken aber entsteht eine Welt, deren mannigfaltige Verhältnisse zu einem nicht unerheblichen Grad als festgefügt und unveränderbar erscheinen. In dieser Dialektik der Freiheit, die mit jeder Kulturentwicklung einhergeht, liegt in der Tat ein tragisches Moment. Aber erst in der modernen Situation wird die von Simmel beschriebene „Tragödie der Kultur“ auch zu einer tiefgreifenden Erfahrung der Entfremdung.²⁴ Das Gefühl, in der Welt nicht zuhause zu sein, ist dem Menschen in seiner modernen Erscheinungsweise eingeschrieben, da er keine andere Welt oder Hinterwelt, wie Nietzsche sagen würde, mehr hat, an die er sich wenden kann, wenn ihm die Produkte der eigenen Kultur in all ihrer Janusköpfigkeit als zutiefst kontingent und doch unveränderbar entgegentreten.

Gleichwohl geht die moderne Erfahrung der Entfremdung, des Fremdwerdens der Welt – und auch das gehört zur Dialektik der Freiheit – notwendig mit einer Bewegung der Distanzierung und des Zurücktretens einher, die die Bedingung der Möglichkeit einer jeden kritischen Reflexion ist. Aus diesem negativen Moment des Leidens an der Kultur erwächst der vielleicht stärkste Impuls für die Frage: „Wer sind wir, jetzt, in diesem Moment der Geschichte?“ Der erste Teil dieser Frage der Moderne, der auf die Gesellschaft und den Menschen verweist, führt, wie gezeigt wurde, in eine Konstellation, in der die Kultur zusammen mit einem spezifischen Problem der Freiheit auftritt: Die Kultur ist koextensiv mit einer Gesellschaft freier und gleicher Mitglieder, die sich selbst regieren und zu ihrer eigenen Legitimation nur noch auf die Tatsache des Menschenseins zurückgreifen können. Als „Lücke in der Natur“ bleibt der Mensch jedoch wesentlich unbestimmt und bedarf deshalb zu seiner eigenen Selbstbestimmung kultureller Objektivierungen. Aus diesem Grund verweisen die Gesellschaft und der Mensch in und durch die Kultur fortwährend aufeinander, und dieses Verweisen wäre in der Tat zirkulär, wäre da nicht die dritte Figur der Geschichte.

Es ist oft hervorgehoben worden, dass die historische Betrachtungsweise im Verlauf des 19. Jahrhunderts in alle Wissenschaften eingedrungen ist. Dennoch ist

²² Terry Pinkard (2011) hat diese Dialektik von Freiheit und Gesetz mit Blick auf Kant als „Paradoxie der Autonomie“ bezeichnet. Zu diesem Problemkomplex vgl. die Beiträge in Khurana, Menke (2011).

²³ Vgl. Hegel (1970b), 56–57, u. Simmel (1989), 617–627.

²⁴ Vgl. ders. (1996).

hier mit Geschichte mehr gemeint als eine allgemeine Historisierung des Wissens. Der Gegenwartsbezug, der die Frage der Moderne umtreibt, lässt sich weder in Bezug auf eine Heilsgeschichte situieren noch als Punkt auf einer linearen Zeitachse eintragen. Vielmehr fragt die Moderne so nach der Geschichtlichkeit des eigenen Standpunktes, dass die Geschichte selbst in einer schwindelerregenden Drehung als etwas Gegenwärtiges erscheint, weil wir nur das als unsere eigene Vorgeschichte betrachten können, was im Moment der Betrachtung gegenwärtig ist. In diesem Sinne hatte schon Hegel in seiner *Vorlesung über die Philosophie der Geschichte* festgehalten, dass „wir, wenn wir die Vergangenheit, wie groß sie auch sei, durchlaufen, es nur mit *Gegenwärtigem* zu tun“²⁵ haben. Von hier aus ist es nur noch ein kleiner Schritt bis zur Relativierung des geschichtlichen Denkens als solchem. Auch die Geschichte bietet keinen sicheren Halt, sondern erweist sich als eine Konstruktion, die sich die Gegenwart von ihrer eigenen Vergangenheit macht.²⁶

Die radikale Reflexion auf die Geschichtlichkeit des eigenen Wissens, die auch vor dem Begriff der Geschichte nicht Halt macht, deutet sich bereits in den frühen Theorien des Gesellschaftsvertrages an, die ihre Beschreibung des Naturzustandes explizit nicht als historische Darstellung verstanden wissen wollten. So unterschiedlich die Gesellschaftsmodelle von Hobbes, Locke und Rousseau auch sind, sie alle sind sich darin einig, dass der Naturzustand eine Fiktion oder Rückprojektion der Gesellschaft ist und daher vor allem einen heuristischen Wert hat.²⁷ Diese zunächst harmlos klingende methodische Feststellung wird abgründig, wenn man sie konsequent zu Ende denkt, sagt sie doch zugleich, dass die Geschichte überhaupt erst mit der Gesellschaft und der Kultur beginnt. Auf einer empirischen Ebene lässt sich das durchaus nachvollziehen: Damit es ein Bewusstsein von der Vergangenheit geben kann, bedarf es Techniken der Aufbewahrung, der Überlieferung und der Weitergabe, allen voran die der Sprache, die nur in menschlichen Gemeinschaften entstehen können. So war die erste Form, in der sich die Menschen über ihre Vergangenheit verständigt haben, die Mythen, die vom Ursprung der Gemeinschaft erzählen und die natürlichen Mächte durch Gottheiten ersetzen. Horkheimer und Adorno haben daraus den Schluss gezogen, dass schon dem Mythos ein aufklärendes Moment innewohnt, weil er die Welt

25 Hegel (1970b), 105 (Hervorh. im Orig.).

26 Darauf, dass es sich dabei keineswegs um eine harmlose Erzählung handelt, sondern um eine gewaltförmige Herrschaftsgeschichte, hat Walter Benjamin insistiert. Weil das, was aus dieser Geschichte der Sieger ausgeschlossen wurde, nicht einfach erinnert werden kann, lässt sich Gerechtigkeit gegenüber dem Unterdrückten nur durch eine Stillstellung und Umwendung der Geschichte erreichen (vgl. Benjamin 1965, 83–84).

27 Vgl. Hobbes (1966), 97, u. Rousseau (1998), 33.

begrifflich strukturiert und verstehbar macht.²⁸ Die historische Aufklärung, die sich als Überwindung der mythischen Weltbilder ebenso wie der christlichen Heilsgeschichte begreift, steht dann allerdings vor der Schwierigkeit, wie sich der eigene geschichtliche Standpunkt gegenüber den vorhergehenden auszeichnen lässt. Das bloße Zusammentragen historischer Begebenheiten reicht jedenfalls bei Weitem nicht aus, um diesen Standpunkt auch schon als vernünftigen zu begründen – im Gegenteil, gerade die historische Erklärung birgt die Gefahr einer totalen Relativierung, zumindest solange die Ereignisse, die der Gegenwart vorausgehen, als bloß zufällige Abfolge erscheinen.

„Entwicklung“ lautet dann das Zauberwort, mit dem die Moderne sich dem geschichtlichen Gewordensein der eigenen Gegenwart versichern will, ohne sie dem Zufall preiszugeben.²⁹ Mit Hilfe des Entwicklungsgedankens wird die Gegenwart als das Resultat eines geschichtlichen Prozesses verständlich, der einer eigenen Logik oder Gesetzmäßigkeit folgt. Allerdings darf die Logik der geschichtlichen Entwicklung nicht einfach von außen an die Geschichte herangetragen werden, sondern muss sich als inneres Bewegungsgesetz des historischen Materials erweisen. Dieses höchst anspruchsvolle hermeneutische Projekt, das die eigene Gegenwart aus der historischen Entwicklung verstehen und dabei zugleich immer wieder auf die eigenen Begriffe reflektieren will, fordert eine erhebliche Erweiterung des analysierten Gegenstandsbereiches. Neben der Geistesgeschichte im engeren Sinne treten jetzt alle möglichen Ausdrucksformen, Praktiken und Institutionen des menschlichen Zusammenlebens in den Fokus eines historischen Verstehens und werden auf ihre geistigen Gehalte hin untersucht. In diesem Zuge wird der Begriff des Geistes um eine materielle, objektive und soziale Seite erweitert, die zunehmend als die eigentliche Grundlage der subjektiven geistigen Fähigkeiten auftritt. Wenn Ernst Cassirer und Georg Simmel den Begriff des „objektiven Geistes“ dann am Ende des 19. Jahrhunderts mit „Kultur“ übersetzen, geben sie der Kultur ihre bis heute gültige Bedeutung im Sinne der überlieferten Ausdrucksformen einer Gemeinschaft.³⁰

Während sich also auf der einen Seite die Kultur als der allgemeine Horizont der geschichtlichen Entwicklung abzuzeichnen beginnt, bringt der Entwicklungsgedanke auf der anderen Seite eine Reihe von Untiefen mit sich, mit denen die historische Reflexion bis heute zu kämpfen hat. Der deutsche Ausdruck „entwickeln“ rekurriert ebenso wie das lateinische *explicatio* auf das Bild von etwas Eingefaltetem oder Eingerolltem, das es zu entfalten und auszurollen gilt. Die

²⁸ Vgl. Horkheimer/Adorno (1969), 14 ff.

²⁹ Vgl. Cassirer (2011), 24.

³⁰ Vgl. ebd., 79–81, u. Simmel (1989), 627.

in diesem Zusammenhang aus der Biologie übernommenen Vorstellungen des „Keims“ oder der „Anlage“ verstärken das Bild zusätzlich und lassen die Entwicklung als einen teleologischen Prozess erscheinen, bei dem sich eine ursprüngliche, aber verborgene Idee im Lauf der Geschichte schrittweise zeigt und verwirklicht. Je mehr man aber die Entwicklung im Hinblick auf einen Ursprung und ein Ziel versteht, umso stärker gerät sie unter einen wertenden Fortschrittsgedanken. Auf diese Weise konnte die sich bis heute hartnäckig haltende Vorstellung aufkommen, dass alle menschlichen Kulturen eine mehr oder weniger gleichförmige Entwicklungsgeschichte oder Stufenfolge durchlaufen müssten. Abgesehen davon, dass eine solche Universalgeschichte insgeheim weiterhin dem theologischen Motiv von einem Ende der Geschichte folgt, kassiert sie hinterrücks das Freiheitsmoment, das sowohl der modernen Figur der Gesellschaft als auch der des Menschen innewohnt und das die Kultur auf eine wesenhafte Offenheit und Pluralität der Kulturen verpflichtet.

Vermutlich liegt eine nicht unerhebliche Anziehungskraft des hegelschen Denkens darin, dass es beide Seiten, eine hochkomplexe historische Hermeneutik der Kulturen und die Vorstellung einer fortschreitenden Weltgeschichte, auf eigentümliche Weise miteinander verknüpft. Insbesondere in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* zeigt sich Hegel als Denker einer universalen Stufenfolge der Geschichte und als ein geradezu paradigmatischer Vertreter jener europäischen Überheblichkeit, die in der Fremdheit der anderen Kulturen nicht mehr als einen Beleg für deren Rückständigkeit erblicken wollte.³¹ Und doch ist Hegels Idee von einer Weltgeschichte und einem Weltgeist auf eine abgründige Weise radikal (oder auf radikale Weise abgründig), weil er den „Endzweck“ der Geschichte konsequent als Freiheit ausbuchstabiert und das Erscheinen dieses Zweckes allein an die Betrachtung des geschichtlichen Fortgangs delegiert. Damit aber wird das gesamte Projekt einer Philosophie der Weltgeschichte erneut relativiert, ist es doch kaum noch zu unterscheiden von einer großen Erzählung oder einem „Theater“, wie Hegel selbst sagt, mit dem sich die Gegenwart über sich selbst aufzuklären sucht.³² Ja, mehr noch: Wenn Freiheit der Zweck und das Prinzip der Geschichte sein soll, dann unterminiert dies jede Rede von einem „notwendigen Fortgang“ der Geistesentwicklung und öffnet die Weltgeschichte auf eine Vielzahl von unterschiedlichen Wegen der Realisation dieser Befreiung. Insofern schlägt die auf die Spitze getriebene weltgeschichtliche Betrachtung bei Hegel in den schwierigen Gedanken um, dass Kultur keine einheitliche

³¹ Das geht bis zu der Behauptung, Afrika sei kein „geschichtlicher Weltteil“, weil er keine Entwicklung aufzuweisen habe (Hegel 1970b, 129).

³² Vgl. ebd., 29.

Geschichte hat, sondern als Ausdruck der Freiheit selbst nichts anderes als ihre jeweilige Geschichte ist.

Damit stößt auch die dritte Figur der modernen Frage nach der Gegenwart, die Geschichte, auf eine Vorstellung von Kultur, die in fundamentaler Weise frei ist. Welche Konsequenzen dieser durchaus doppeldeutige Befund für das Problem des Standpunktes und die Aufgabe einer kritischen Kulturphilosophie zeitigt, soll abschließend wenigstens angedeutet werden.

3 Kulturkritik, eine Grenzbestimmung

Ruft man sich noch einmal das Problem der Haltlosigkeit und der Kontingenz ins Gedächtnis, auf das die moderne Frage nach der Gegenwart mit der Kultur zu antworten sucht, dann hat sich gezeigt, dass die fortgesetzte Reflexion auf die Kultur viel eher dazu geeignet ist, die Kontingenzen zu vervielfältigen und auszustreuen als sie aufzulösen. In Abwandlung eines bekannten Verdikts aus der *Dialektik der Aufklärung* könnte man daher sagen: ‚Kultur heute schlägt alles mit Kontingenz‘.³³ Anstatt der Gegenwart einen sicheren Standpunkt zu verschaffen, verweist der Begriff der Kultur im Zusammenspiel von Gesellschaft, Mensch und Geschichte auf eine Dialektik der Freiheit, die dazu in der Lage ist, alles aktuell Gegebene als kulturell Gewordenes zu relativieren. Das kann er, weil die moderne Bürgergesellschaft nicht nur aus einer Befreiung von der absolutistischen Herrschaft hervorgegangen ist, sondern sich selbst als Produkt einer Befreiung von der Natur, als Ausgang aus dem Naturzustand und Schaffung einer neuen, selbstbestimmten Umwelt, der Kultur, versteht. Ihr letzter Bezugspunkt ist der Mensch, der von Natur aus frei, das heißt nicht vollständig durch seine Natur determiniert ist. Als „Lücke in der Natur“ ist der Mensch jedoch dazu verurteilt, sich mit der Kultur eine zweite Natur zu schaffen, die ihm in ihren tradierten und objektivierten Formen erneut wie eine fremde Macht entgegentritt. Die Kultur ist deshalb schließlich ihre eigene Geschichte. Sie lebt nur aufgrund des Nachlebens der mannigfaltigen und machtvollen Formierungsprozesse, die sich in der dinglichen Welt, Gedankengebäuden, sozialen Beziehungen, Institutionen und Praktiken festgesetzt haben. Ohne derartige Objektivierungen, die ein Eigenleben entwickeln und damit zur Ursache von Entfremdung werden, könnte sie nicht überleben. Und doch realisiert sich gerade in der Entfremdung und Distanzierung von der Welt erneut ein Moment jener Befreiung, aus der die moderne

33 Vgl. Horkheimer/Adorno (1969), 128.

Kultur hervorgegangen ist, sofern die Erfahrung des Fremdwerdens am Anfang einer jeden kritischen Selbstreflektion steht.

Auch wenn die drei Substantive „Gesellschaft“, „Mensch“ und „Geschichte“ etwas anderes suggerieren mögen: Der aus ihnen hervorgehende Begriff der Kultur bezieht sich auf keinen klar umrissenen Gegenstandsbereich, der sich von Bereichen des Nichtkulturellen unterscheiden ließe. Das fundamentale Moment der Befreiung und Offenheit, das die Kultur in allen drei Registern auszeichnet, lässt sie vielmehr zu einem allgemeinen Hintergrund werden, vor dem sich alle möglichen Gegenstandsbereiche betrachten lassen. Der moderne Begriff der Kultur wechselt daher gleichsam von der Inhaltsebene auf die der Form; er erlaubt, mit Luhmann gesprochen, eine Beobachtung zweiter Ordnung:

Nach wie vor kann man mit dem Messer schneiden, kann man zu Gott beten, zur See fahren, Verträge schließen oder Gegenstände verzieren. Aber außerdem lässt sich all das ein zweites Mal beobachten und beschreiben, wenn man es als kulturelles Phänomen erfasst und Vergleichen aussetzt. Kultur ermöglicht die Dekomposition aller Phänomene mit offenem Rekombinationshorizont.³⁴

Diese Möglichkeit der Dekomposition durch die Kultur erfasst sogar ihr Gegenüber, die Natur, da auch sie nur innerhalb des Kulturellen als das Andere bestimmt werden kann und die Grenze zwischen Natur und Kultur somit stets auf der Seite der Kultur (und dies durchaus unterschiedlich) gezogen wird.³⁵

Angesichts einer solchen Verschiebung und Ausdehnung der Kultur zum Immanenzbegriff stellt sich die berechtigte Frage, ob es überhaupt noch möglich ist, sich ihr gegenüber kritisch zu verhalten. Wenn Kultur den umfassenden Horizont meint, in dem sich alle Phänomene perspektivieren lassen, dann kommt einer inhaltlich orientierten Kulturkritik sowohl der Bewertungsmaßstab als auch der Gegenstand abhanden. Exemplarisch lässt sich das am Kapitel über die Kulturindustrie aus der *Dialektik der Aufklärung* nachvollziehen, das heute auf eigenartige Weise aus der Zeit gefallen scheint. Der Grund dafür liegt weniger in den rasanten Veränderungen, die jene von Horkheimer und Adorno in den 1940er-Jahren untersuchten Massenmedien zwischenzeitlich durchlaufen haben. Veraltet ist vielmehr der unausgesprochen angelegte Wertbegriff der Kultur, der es den Autoren erlaubt, die industrielle Produktion und massenhafte Verbreitung von Kulturgütern etwa als „Verarmung der ästhetischen Materialien“ zu brand-

³⁴ Luhmann (1994), 42.

³⁵ Das entspricht dem Verhältnis von Geist und Natur, das Hegel in der Einleitung zum dritten Teil der *Enzyklopädie* von 1830 entworfen hat; vgl. Hegel (1970a), §§ 381–384, vgl. ausführlich dazu Khurana (2017), 294–326.

marken.³⁶ Vieles spricht dafür, dass der in Anspruch genommene Begriff der Kultur, der sich an der autonomen Sphäre der Kunst orientiert, schon zur Zeit der Niederschrift seinen Referenten verloren hatte.³⁷

Weil Kultur als bloße Reflexionskategorie selbst noch keinen Wert darstellt, sich vielmehr umgekehrt alle Werte, sobald sie unter der Perspektive des Kulturrelativen angeschaut werden, als relativ und kontingent erweisen, steht die Kulturkritik heute vor dem Problem des Relativismus. Nur dürrtig kaschiert Luhmanns Rede von einem „offenen Rekombositionshorizont“ die Verlegenheit, dass es keine eindeutigen Kriterien dafür mehr gibt, was berechtigterweise dekomponiert werden sollte und was an seine Stelle zu treten habe. Insofern könnte man den Eindruck gewinnen, als habe sich der teuflische Satz: „Denn alles was entsteht, ist wert, dass es zugrunde geht“, für die Kultur der Moderne bewahrheitet.

Gegen einen vorschnellen Rückzug in den Nihilismus spricht jedoch die Herkunft des Kulturbegriffs aus der modernen Frage nach der Gegenwart. Wenn es stimmt, dass der Begriff der Kultur in einer spezifisch modernen Konstellation aus Mensch, Gesellschaft und Geschichte entsteht, dann verpflichtet ihn dies durchaus auf jene Dialektik der Freiheit, die sich in dieser Konstellation entfaltet. Im Kern besagt diese Dialektik, dass sich die Kultur als Befreiung aus der Natur nur in einem Prozess der Formierung bilden kann. Weil aber die so gebildeten Objektivierungen, die den jeweiligen konkreten Bestand und die Geschichte einer Kultur ausmachen, in eine zweite Natur umzuschlagen drohen, besteht ihr freiheitliches Moment vor allem darin, ihre eigenen Vergegenständlichungen aufzuspüren, zu hinterfragen und neu zu formieren. Zugespitzt gesprochen bleibt eine Kultur der Freiheit nur solange lebendig, wie sie dazu in der Lage ist, sich selbst zu überleben. Doch bei aller Offenheit ihres „Rekombositionshorizontes“ ist das Moment der Freiheit, das für die Ausbildung neuer kultureller Formen unabdingbar bleibt, selbst nicht gleichgültig. Die wesentliche Offenheit und Unabgeschlossenheit der Kultur stellt zwar für sich genommen keinen Wert dar, gleichwohl gibt sie dem Prozess der kulturellen Formierung die Richtung auf ein „Mehr“ an Offenheit vor. Als Vergegenständlichung von Kultur müssen sich gegenwärtige Vorstellungen, Praktiken und Institutionen daran messen lassen.

³⁶ Horkheimer/Adorno (1969), 132.

³⁷ Adornos späterer Text „Kulturkritik und Gesellschaft“ liest sich vor diesem Hintergrund wie eine Korrektur der früheren Position. Dort heißt es etwa: „Indem er [der Kulturkritiker; D. Q.] Kultur zu einem Gegenstand macht, vergegenständlicht er sie nochmals. Ihr eigener Sinn aber ist die Suspension von Vergegenständlichung. Sobald sie selber zu ‚Kulturwerten‘ und deren abscheulicher philosophischer Rationalisierung, den sogenannten ‚Kulturwerten‘ gerinnt, hat sie bereits gegen ihre *raison d'être* gefrevelt“ (Adorno 1977, 15).

Aus diesem Grund nehmen temporäre Schließungen, die in den drei Dimension der Frage nach der Gegenwart ständig vorgenommen werden, notwendigerweise selbstwidersprüchliche Züge an, sobald man versucht, sie gewaltsam zu arretieren: etwa indem man das „Wir“, das seinem modernen Versprechen nach auf Gleichheit in der Differenz angelegt ist, durch den Ausschluss eines Anderen als Reinheit einer Nation oder Religion etablieren will; oder indem man den Menschen, der doch erst als die Lücke der Natur erscheinen kann, anhand von scheinbar natürlichen Eigenschaften, Fähigkeiten oder Erscheinungsformen klassifiziert und hierarchisiert; oder indem man die Geschichte, diese Schädelstätte der Kontingenz, als Heilsgeschichte umdeutet, deren vorzeitige Erfüllung jedes Opfer rechtfertigt. Es bedarf kaum weiterer Erläuterungen, warum diese Gefahren äußerst real sind, ja unsere Realität zuweilen so sehr bestimmen, dass sie den Stachel der modernen Frage nach der Gegenwart vergessen machen. Allerdings erweist sich jetzt gerade das, was zu Beginn die prekäre Identität der Kultur genannt wurde, als ihre Stärke, die sich gegen die verschiedenen gewaltsamen Schließungsversuche, die wir gegenwärtig beobachten können, in Stellung bringen lässt. Als fortgesetzter Prozess der Formierung ist die Kultur der Moderne nämlich paradoxerweise nur dann wirklich bei sich selbst, wenn sie außer sich, also nicht bei sich selbst ist. Die einzige Identität, die sie haben kann, wäre die, anders zu werden. Folglich kann sie keinen substanziellen Inhalt oder Wert haben, der gegen äußere Einflüsse geschützt oder verteidigt werden müsste. Anstatt also auf dem Phantasma einer kulturellen Eigenheit, einer Kultur des Eigenen oder einer Kultur als Eigentum zu bestehen, hängt das Überleben der modernen Kultur vielmehr von der fortgesetzten Reflexion auf die Unsicherheit des eigenen Standpunktes ab. Dass diese Reflexion zu keinem festen Ergebnis oder letzten Grund führt, bedeutet nicht, dass man aufhören müsste zu fragen. Im Gegenteil: Es verpflichtet die Kulturphilosophie vielmehr darauf, die Frage nach der eigenen Gegenwart immer wieder zu stellen, sie unablässig zu wiederholen, sich heimsuchen zu lassen vom Geist dieser Frage, die die Moderne hervorgebracht hat: „Wer sind wir, jetzt, in diesem Moment der Geschichte?“

Literatur

- Adorno, T. W. (1977), *Kulturkritik und Gesellschaft* [1955], in: ders., *Gesammelte Schriften* 10.1, hg. v. Tiedemann, R., Frankfurt am Main, 10–30.
- Benjamin, W. (1965), *Geschichtsphilosophische Thesen*, in: ders., *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, hg. v. Marcuse, H., Frankfurt am Main, 78–96.
- Blumenberg, H. (1996), *Legitimität der Neuzeit*. Erneuerte Ausgabe, Frankfurt am Main.
- Cassirer, E. (2011), *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien* [1942], Hamburg.

- Düttmann, A. G. (1997), *Zwischen den Kulturen. Spannungen im Kampf um Anerkennung*, Frankfurt am Main.
- Foucault, M. (1974), *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt am Main.
- Foucault, M. (2005), Was ist Aufklärung? [1984], in: *Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits 4*, hg. v. Defert, D., u. Ewald, F., Frankfurt am Main, 837–848.
- Habermas, J. (1985), *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main.
- Haverkamp, A. (2004), *Hamlet, Hypothek der Macht*, Berlin.
- Hegel, G. W. F. (1970a), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften [1830] (= Werke 10)*, Frankfurt am Main.
- Hegel, G. W. F. (1970b), *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (= Werke 12)*, Frankfurt am Main.
- Herder, J. G. (1986), *Abhandlung über den Ursprung der Sprache [1772]*, Stuttgart.
- Hobbes, T. (1966), *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates [1651]*, hg. v. Fetscher, I., Neuwied u. Berlin.
- Horkheimer, M., u. Adorno, T. W. (1969), *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente [1947]*, Frankfurt am Main.
- Kant, I. (1974), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten [1785/1786] (= Werke 7)*, hg. v. Weischedel, W., Frankfurt am Main, 9–102.
- Khurana, T. (2017), *Das Leben der Freiheit. Form und Wirklichkeit der Autonomie*, Berlin.
- Khurana, T., u. Menke, C. (Hg.) (2011), *Paradoxien der Autonomie. Freiheit und Gesetz 1*, Berlin.
- Lévi-Strauss, C. (1978), *Traurige Tropen*, Frankfurt am Main.
- Luhmann, N. (1995), *Kultur als historischer Begriff*, in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft 4*, Frankfurt am Main, 31–54.
- Luhmann, N. (2006a), *Das Moderne der modernen Gesellschaft [1992]*, in: ders., *Beobachtungen der Moderne, 2. Aufl.*, Wiesbaden, 11–49.
- Luhmann, N. (2006b), *Kontingenz als Eigenwert der Moderne [1992]*, in: ders., *Beobachtungen der Moderne, 2. Aufl.*, Wiesbaden, 93–128.
- Menke, C. (2015), *Kritik der Rechte*, Berlin.
- Menke, C. (2014), *Die Lücke in der Natur: die Lehre der Anthropologie*, in: *Merkur 68.12*, 1091–1095.
- Rousseau, J.-J. (1998), *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen [1755]*, Stuttgart.
- Pinkard, T. (2011), *Das Paradox der Autonomie: Kants Problem und Hegels Lösung*, in: Khurana, T., u. Menke, C. (Hg.), *Paradoxien der Autonomie. Freiheit und Gesetz 1*, Berlin, 25–59.
- Simmel, G. (1989), *Philosophie des Geldes [1900]*, in: ders.: *Gesamtausgabe 6*, hg. v. Frisby, D. P., u. Köhnke, K. C., Frankfurt am Main.
- Simmel, G. (1996), *Der Begriff und die Tragödie der Kultur [1911]*, in: ders.: *Gesamtausgabe 14*, hg. v. Kramme, R., u. Rammstedt, O., Frankfurt am Main, 385–416.