

Katharina Block

Das Unverfügbare von seinen kulturkritischen Möglichkeiten her denken

ISH-Arbeitspapier
des Instituts für Soziologie der Leibniz Universität Hannover

01-2017

ISH-Working Paper
Institute of Sociology, Leibniz Universität Hannover

Die Arbeitspapiere des Instituts für Soziologie der Leibniz Universität Hannover werden nur eingeschränkt begutachtet. Sie dienen der Verbreitung aktueller Forschungsergebnisse im Vorfeld einer späteren wissenschaftlichen Publikation und sind nicht mit einer Veröffentlichung gleichzusetzen. Die in den Arbeitspapieren geäußerten Meinungen und Ansichten sind die der Autorinnen bzw. Autoren und entsprechen nicht zwangsweise denen des Instituts oder dessen Vertreterinnen und Vertretern.

© Die Urheberrechte liegen bei den Autorinnen bzw. Autoren.

Working papers of the Institute of Sociology at the Leibniz Universität Hannover undergo a limited review process. The papers' purpose is the dissemination of current research results prior to a publication. They, therefore, do not substitute scientific publications. Views or opinions expressed in working papers are attributable to the authors and do not necessarily reflect those of the institute or its representatives.

© Copyright is held by the authors.

Leibniz Universität Hannover
Institut für Soziologie
Schneiderberg 50
30167 Hannover

<http://www.ish.uni-hannover.de>

Zusammenfassung

Plessner bietet sowohl als Klassiker der Philosophischen Anthropologie als auch als Klassiker der (Kultur)Soziologie den passenden Ansatz, auf dessen Hintergrund die anthropologische Grundlegung einer Kulturkritik, die ihren Ausgangspunkt in der Praxis selbst hat, gelingen kann. Denn er gewährt, eine kulturkritische Perspektive auf das Vollzugsgeschehen kultureller Praxis in aktuellen Weltverhältnissen einzunehmen. Diese im Anschluss an Plessner anthropologisch-systematische Fundierung einer Kulturkritik auszuloten, ist deswegen Gegenstand des Artikels.

Autorin

Dr. Katharina Block ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin im Arbeitsbereich Soziologische Theorie am Institut für Soziologie der Leibniz Universität Hannover.

E-Mail: k.block@ish.uni-hannover.de

Anmerkungen

Das vorliegende Working Paper ist im Kontext meiner fortwährenden Arbeiten zu Helmuth Plessners Philosophischer Anthropologie entstanden. Ich danke Mathias Bös, Nina Clara Tiesler, Catharina Peeck sowie Antonia Langhof, die den Text gelesen und kritisch kommentiert haben. Besonders bedanken möchte ich mich zudem bei Reiner Keller für die sofortige Bereitschaft, sich mit dem Text auseinanderzusetzen, um mir dazu einen konstruktiven Kommentar geben zu können.

Inhalt

1	Einleitung.....	1
2	Die Wende gegen den Menschen	2
3	Die Rückwendung zum Menschen.....	5
4	Die kulturkritische Perspektive: Der verstehende Umgang mit dem Unverfügbaren	7
5	Schluss.....	10

1 Einleitung

„Modisch, fruchtlos, billig – Kulturkritik hat offensichtlich keinen guten Ruf“¹, stellen Michael Großheim und Steffen Kluck in der Einleitung des von ihnen herausgegebenen Sammelbands *Phänomenologie und Kulturkritik: Über die Grenzen der Quantifizierung* mit Blick auf Klassiker wie Edmund Husserl oder Martin Heidegger fest. Obwohl letztere der Phänomenologie und nicht der Kulturosoziologie zuzuordnen sind und Kulturkritik zu üben offenbar nicht in ihrem Sinne war, provoziert die von Großheim und Kluck gemachte Feststellung dennoch folgende kulturosoziologisch relevante Frage: Können (sozial)philosophische bzw. soziologische KlassikerInnen aktuell noch dazu beitragen kulturkritische Perspektiven auf Gegenwartskulturen zu eröffnen? Und wenn ja, welche/r und wie? Denn der schlechte Ruf der Kulturkritik besteht „nicht nur unter Phänomenologen“², wie Großheim und Kluck hinzufügen. Die Beantwortung dieser Frage soll deswegen Anlass für die folgenden Überlegungen sein, die im Hinblick auf einen theoretisch-systematischen Beitrag zu Möglichkeiten aktueller Kulturkritik entwickelt werden. Ziel des Beitrags ist es, gewissermaßen mit einem „return“, eine Kulturkritik vorzuschlagen, die ihren Ausgang bei der Philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners nimmt, um – und darin ganz klassisch – eine anthropologisch fundierte kulturosoziologische Perspektive auf Gegenwartskulturen zu eröffnen. Da die gesuchte Perspektive sowohl aus einer menschlichen geschrieben als auch auf und an menschliches Leben gerichtet ist, ist ein anthropologischer Gehalt das logische Fundament, von dem aus die Kritik entfaltet wird.

Genau diese Überzeugung wird im Zuge des jüngsten „*new materialism resp. posthumanism turn*“ mehr oder weniger preisgegeben, wodurch besagtes Fundament allerdings Gefahr läuft, eine gewisse Beliebigkeit zu erfahren. In einem ersten Schritt soll der posthumanistische „*turn*“ deswegen kurz skizziert und diskutiert werden. In einem zweiten Schritt gilt es dann, eine kulturosoziologisch anschlussfähige Perspektive auf das menschliche Leben zu entwickeln. Wichtig dabei ist, nicht den Fehler zu begehen, zu Recht kritisierte naturalistische Beschränkungen oder kulturalistische Entschränkungen menschlichen Lebens zu wiederholen. Das Dilemma der Natur-Kultur-Dichotomie gilt es vielmehr zurückzulassen. Um dieses Vorhaben zu realisieren wird vorgeschlagen, die kulturelle Praxis als solche zum kulturkritischen Gegenstand zu machen. Diese kann im Anschluss an Plessner als der Ausdruck der Einheit psycho-physischer Existenz, worin sich menschliches Leben in seinem Menschsein entfaltet, ausgewiesen werden. Zugleich ist sie jedoch nicht bloßer Ausdruck, sondern dient zudem der Welterschließung, wobei die Form der Erschließung sowohl einlassend-verstehend als auch instrumentell-aneignend sein kann. Beide Formen entsprechen gleichermaßen der menschlichen Lebensform und werden insofern auch beide in der kulturellen Praxis realisiert. Aufbauend auf dieser im Anschluss an Pless-

¹ Großheim, Michael / Kluck, Steffen (2010): *Phänomenologie und Kulturkritik – Eine Annäherung*. In: Dies. (Hrsg.): *Phänomenologie und Kulturkritik: Über die Grenzen der Quantifizierung*. Verlag Karl Alber, Freiburg im Breisgau, S. 9–36, S. 20.

² ebd.

ner entwickelten Einsicht, wird schließlich eine kultursoziologisch-analytische These formuliert, deren kulturkritisches Potenzial in Schritt drei ausgelotet wird. Denn von dieser These ausgehend können verschiedene gesellschaftlich strukturierte Kulturen mit ihren je spezifischen Formen kultureller Praxis dahingehend kritisch analysiert werden, ob und wodurch sie das Potenzial menschlicher Entfaltungsmöglichkeiten in die eine oder andere Richtung beschränken (oder nicht).

2 Die Wende gegen den Menschen

Wurde im Zuge des Ringens um einen genuin soziologischen Forschungsbereich die anthropologische Frage von der Systemtheorie schon einmal in die disziplinäre Umwelt der Soziologie verbannt, ist sie anschließend im Ringen um das „gute Leben“ – insbesondere angesichts desaströser ökologischer sowie ökonomisch-distributionaler Entwicklungen – wieder explizit gestellt worden. In der aktuellen Soziologie ist diese Frage bspw. in Hartmut Rosas resonanztheoretischer Soziologie der Weltbeziehungen präsent.³ Rosa, der sein Resonanzkonzept zwar explizit anthropologisch verstanden wissen will, gelingt es in seinem Ansatz jedoch nicht, tatsächlich eine anthropologische Fundierung zu entwickeln, die berechtigte Vorbehalte gegenüber anthropologischen Annahmen, d. h. dem klassischen Problem der Subjekt-Objekt-Dichotomie, entkräften kann. Insbesondere seine starke Subjektperspektive, aber auch Anchlüsse an die Spiegelneuronenforschung in anthropologischer Hinsicht tragen dazu bei, dass das Problem der Dichotomie von Subjekt und Objekt implizit bestehen bleibt.⁴

Die das „gute Leben“ suchende Kulturkritik folgt zudem stets dem gleichen Muster:

„Entweder wird die Bilanz betont oder der Entwurf. Daran schließt sich das entsprechende Korrekturprogramm an: Ein bestimmter kultureller Aspekt wird vermisst, eine Einseitigkeit soll überwunden, ein Gleichgewicht oder ein Maß soll (wieder-)gefunden werden. Kriterien können dabei sein: Emanzipation, Authentizität, Autarkie, Freiheit, Selbstbestimmung etc. Kulturkritik lebt von der Suche nach einem *fremden* Faktor, einem Außerhalb des Ganzen, einem vernachlässigten, unterdrückten, verschütteten, ignorierten Gegenstand, einer mobilisierenden Instanz, einem Hebel der Kritik.“⁵

So auch bei Rosa, dessen Maß für ein „gutes Leben“ die Realisierung von Resonanzverfahren ist. Resonanz versteht er dabei als das Gegenteil von Entfremdung, was wohl das klassische Motiv moderner Kulturkritik ist.⁶ Der Wertekanon der im Zitat genannten Krite-

³ Vgl. Rosa Hartmut (2012): *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik.* Suhrkamp, Frankfurt am Main; sowie Rosa, Hartmut (2016): *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung.* Suhrkamp, Frankfurt am Main.

⁴ Vgl. für eine Auseinandersetzung mit Rosas Resonanztheorie: Block, Katharina (2016): *Von der Umwelt zur Welt. Der Weltbegriff in der Umweltsoziologie.* transcript, Bielefeld.

⁵ Großheim / Kluck (2010), S. 20.

⁶ Vgl. Rosa (2016), S. 174. Bekanntermaßen hat Rahel Jaeggi, deren Pendant zur Entfremdung die Selbstbestimmung bzw. Autonomie ist, das Entfremdungskonzept einer kritischen Analyse unterzogen (vgl. Jaeggi, Rahel (2005): *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems.* Campus, Frankfurt am Main / New York). Indem sie den

rien ist insgesamt ein moderner und insofern er dies ist, ist er auch ein anthropologischer, denn „in der Moderne [sind] nur lebende Menschen in allgemein anerkannter Weise soziale Personen“⁷, was den Menschen zum expliziten Dreh- und Angelpunkt (nicht nur) soziologischer Betrachtung – ob deskriptiver, analytischer oder kritischer Art – gemacht hat. Daher ist in der Moderne der Mensch sowohl Hebel der Kritik als auch die Instanz, die den gesuchten Faktor birgt. Davon zeugt zumindest die moderne Auffassung vom Menschen als eines rationalen und willentlichen Subjekts, das sich potenziell durch Autonomie, Authentizität, Autarkie usw. auszeichnet.⁸

Diese humanistische Zentralität und Zirkularität hatte Foucault in seiner anti-humanistischen Kritik als „anthropologischen Zirkel“ offengelegt und damit u. a. einer Kulturkritik den Weg bereitet, die die soziologische Relevanz technischer Artefakte einforderte und zunächst von der Technik- und Wissenschaftsforschung ausging.⁹ In der soziologischen Debatte wird seitdem regelmäßig eingefordert, dass die Analyse menschlichen Handelns immer auch die darin involvierten Artefakte als sinnstiftende Qualität zu berücksichtigen hat.¹⁰ Der jüngste „turn“ sozialphilosophischer Provenienz zeugt allerdings nicht nur von einer Kritik anthropologischer Fundierung als Ausgangspunkt soziologischer Überlegungen, sondern markiert einen gänzlich neuen Standpunkt: den des Posthumanismus. Diese posthumanistische Wende wird jedoch nicht ausschließlich begrüßt. So hat Reiner Keller zu Recht die Frage nach dem soziologischen Sinn und Gebrauch von solchen Positionen gestellt,¹¹ wenn deren Aussage letztendlich ist, dass es für Prozesse der Subjektivierung und Institutionalisierung keinen Menschen braucht. Darüber hinaus hat er darauf aufmerksam gemacht, dass der Logik nach auf den Posthumanismus ein „*spiritual turn*“ folgen müsste,¹² was die Befürchtung entstehen lässt, dass der Mensch im Zuge des-

Fokus auf die Beziehungen als solche, die ein Subjekt zu Anderem und Anderen hat, legt, konnte sie Entfremdung als eine „Beziehung der Beziehungslosigkeit“ ausweisen und dadurch von essenzialistischen Vorstellungen befreien. Da sie sich aber auf ein autonomes und willentliches Subjekt kapriziert, muss Jaeggi von diesem Subjekt als ein bereits bestehendes ausgehen, womit sie implizit die Subjekt-Objekt-Dichotomie reproduziert. Diesen sowohl bei Rosa als auch bei Jaeggi bestehenden Subjektfokus hat der Posthumanismus, wie noch gezeigt wird, zu Recht kritisiert.

⁷ Lindemann, Gesa (2014): Weltzugänge. Die mehrdimensionale Ordnung des Sozialen. Velbrück, Weilerswist, S. 14.

⁸ Im Anschluss an Charles Taylor arbeitet Rosa heraus, inwiefern Autonomie und Authentizität romantisch-expressivistische Werte sind und insofern in der Moderne situierte (vgl. Rosa, Hartmut (2011): Is There Anybody Out There? Stumme und resonante Weltbeziehungen – Charles Taylors monomanischer Analysefokus. In: Kühnlein, Michael / Lutz-Bachmann, Matthias: Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor. Suhrkamp, Frankfurt am Main, S. 15-43).

⁹ Vgl. für den soziologischen Ansatz der Netzwerkforschung exemplarisch Latour, Bruno (2007): Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

¹⁰ Vgl. für eine aktuelle Einforderung im Anschluss an Latour: Gertenbach, Lars: Kultur ohne Bedeutung. Die Grenzen der Hermeneutik und die Entgrenzung der Kulturosoziologie. In: Fischer, Joachim / Moebius, Stephan (Hrsg.): Kulturosoziologie im 21. Jahrhundert. Springer VS, Wiesbaden, S. 103-115; sowie für einen posthumanistisch-systemtheoretischen Ansatz Henkel, Anna (2016): Posthumanism, the Social and the Dynamics of Material Systems. Theory, Culture & Society 0 (0): 1-25, DOI: 10.1177/0263276415625334.

¹¹ Vgl. Keller, Reiner: Diskurse, Praktiken Dispositive. Brauchen wir einen ‚neuen Materialismus‘? Vortragsmanuskript eines Vortrags am 10. Dezember 2015 an der Leibniz Universität Hannover.

¹² Vgl. Keller, Reiner (2016): The Complex Discursivity of Religion. In: Wijzen, Franz / von Stuckrad, Kocku (eds.): Making Religion. Theory and Practice in the Discursive Study of Religion. Koninklijke Brill NV, Leiden / Boston, S. 329-327, S. 325). Rosi Braidottis posthumanistischer Ansatz kann m.E. als ein solcher Übergang zum „*spiritual turn*“ gelesen werden. Nicht nur, dass sie in ihrer Vorstellung von einer posthumanen Welt quasi-religiöse Konzepte, die von Gemeinschaft, Toleranz, Bescheidenheit über die Liebe zum Schicksal bis hin zu einer prophetischen Energie reichen, nennt, auch entwirft sie eine Art posthumanistisch-vitalistischen Holismus, in dem der genetische Code, der „das Leben

sen schließlich aus jeglicher Verantwortung entlassen wird. Ein genauerer Blick auf die posthumanistische Position scheint insofern notwendig, um in Abgrenzung dazu aufzeigen zu können, dass es die kulturelle Praxis menschlicher Lebewesen ist, die in einer kultursoziologischen Perspektive – sei sie kritisch oder nicht – zu betrachten ist. Dazu soll der Posthumanismus im Folgenden exemplarisch anhand einer Position in aller Kürze diskutiert werden.

Die us-amerikanische Philosophin und Physikerin Karen Barad vertritt eine posthumanistische Position, in der sie jede noch so kleine Spur anthropologischer Annahme zu tilgen versucht, indem sie durch einen „*new materialism-turn*“ die Materie zum Primat von Welt und darin stattfindenden Grenzziehungen macht.¹³ Solche Grenzziehungen betreffen nach Barad aber eben nicht unbedingt das Soziale. Ihr Posthumanismus richtet sich daher gegen jeden Anthropozentrismus, ob humanistischer oder anti-humanistischer Form, der das menschliche Subjekt bzw. das menschliche Handeln als Maßstab der Betrachtung von Welt setzt und räumt hingegen „der Materie auf entscheidende Weise ihren Anteil als aktiver Teilhaber am Werden der Welt“¹⁴ ein, wodurch „der Posthumanismus nicht auf den Menschen abgestimmt“¹⁵ werden muss. Materie wird dabei von ihr als eine Art Tätigsein begriffen; ein Tätigsein, in dem die Welt „als ein dynamischer Prozess von Intraaktivität und Materialisierung“¹⁶ Grenzen durch Praxis konstituiert und an dieser Materie-Praxis „müssen keine Menschen beteiligt sein.“¹⁷ Obwohl es natürlich richtig ist, dass es Vorgänge und Prozesse gibt, die sich ohne die Beteiligung vom Menschen realisieren, stellt sich zum einen hier jedoch die Kellersche Frage nach der soziologischen Bedeutung solcher grenzziehenden Prozesse, wenn sie nicht auf menschliche Praxis bezogen werden und zum anderen die nach der Bedingung der Möglichkeit von sowohl Welt als auch Praxis, wenn diesbezüglich jegliche anthropologische Annahme abgelehnt wird. Denn nach Barad sind Bedeutung und Verstehbarkeit Leistungen einer sich praktisch artikulierenden Welt und *insofern* vom Menschen unabhängige Eigenschaften.¹⁸ Nicht nur, dass völlig unklar ist für wen oder was die Artikulation als eine Praxis bedeutsam ist (wenn nicht für menschliche Lebewesen), es wird auch nicht deutlich, was genau Welt meint (wenn nicht den zwischenmenschlich konstituierten Sinnhorizont auf dessen Hintergrund sich Wirklichkeit zum Ausdruck bringt und erfahrbar wird).

selbst“ sei, einen alles verbindenden Informationsfluss stiftet (vgl. Braidotti, Rosi: Posthumanismus. Leben jenseits des Menschen. Campus, Frankfurt am Main / New York, S. 189-200).

¹³ Vgl. Barad, Karen (2012): Agentieller Realismus. Über die Bedeutung materiell-diskursiver Praktiken. Suhrkamp, Berlin.

¹⁴ Barad (2012), S. 13.

¹⁵ ebd.

¹⁶ ebd. S. 21.

¹⁷ ebd.

¹⁸ Vgl. ebd. S. 36. Interessanterweise stellt Barad den Bezug zum Menschen stets selbst explizit oder implizit her, sei es in der Frage nach der Grenze von Apparaten (vgl. ebd. S. 25) oder in der Frage nach der Grenzziehung zwischen behindert/nicht-behindert (vgl. S. 52), die nur im Bezug zum Menschen überhaupt Sinn macht. Zu Recht betont sie zwar, dass letztere Grenze geschichtlich kontingent ist. Für diese Erkenntnis braucht es allerdings keinen neuen Materialismus, sondern lediglich die Anerkennung des Menschen als eine offene Frage (vgl. zum Menschen als eine offene Frage: Plessner, Helmuth (1931) (2003): Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht. In: Helmuth Plessner: Ausdruck und menschliche Natur, GS, Bd. V. Suhrkamp, Frankfurt am Main, S. 135-234).

In kulturkritischer Hinsicht stellt sich somit die Frage, an wen Kulturkritik adressiert sein kann, wenn geschichtliche Prozesse den Menschen nicht unbedingt angehen, weil die Materie nun das Geschichtliche ist.¹⁹ Dies betrifft insbesondere auch Fragen der Verantwortlichkeit. Barad kritisiert in ihrer posthumanistischen Manier, dass gerade zu deren Beantwortung bisher anthropologische Annahmen moderner Form leitend gewesen sind:

„[...] es ist die liberal-humanistische Auffassung des Subjekts, und nicht die agentiell-realistische, die die Vorstellung fördert, daß [sic!] Verantwortung mit einem willentlichen Subjekt, [...], beginnt und endet. [...] Außerdem ist Verantwortung nicht das exklusive Recht, die Verpflichtung oder das Herrschaftsgebiet von Menschen.“²⁰

Angesichts dieser posthumanistischen Entsicherung der Rolle menschlichen Handelns im Werden der Welt, stellt sich nunmehr die Frage, ob Kulturkritik, die vom Menschen ausgeht, überhaupt noch konstruktiv möglich ist, ohne (von Barad zu Recht kritisierte) Reduktionismen zu wiederholen. Und kann diese im Anschluss an eine/n kultursoziologische/n KlassikerIn gelingen oder wäre sie aufgrund einer üblicherweise bei Klassikern vorhandenen modernetheoretischen Attitüde verbraucht?

3 Die Rückwendung zum Menschen

Für die Entfaltung einer konstruktiven – zwar anthropologisch, dabei aber offen begründeten – Kulturkritik, die keine Einseitigkeiten zulässt, ist menschliches Leben als Realisierung einer gleichursprünglichen Selbst-Welt-Beziehung aufzuweisen. Denn damit wird der von Barad zu Recht kritisierte Ausgang beim (liberalen) Subjekt zurückgelassen, ohne dabei den logischen Ort des mit Subjekt Angesprochenen in der Beziehungskonstellation preiszugeben. Dafür bietet sich ein Anknüpfen an Plessners Philosophische Anthropologie an. Die kulturkritisch anschlussfähige These Plessners, die er in seinen *Stufen* formuliert, ist, dass Selbst und Welt erst zu dem werden, was sie sind, im Vollzug natürlicher Künstlichkeit,²¹ d. h. in der kulturellen Praxis selbst. Denn ihrer beider Wirklichkeit als eine Selbst-Welt-Beziehung gründet auf demselben anthropologischen Prinzip, der exzentrischen Positionalität, die sich im Vollzug kultureller Praxis realisiert.

Anthropologisch betrachtet zeichnet sich eine „gelingende“ Lebensführung somit zunächst einmal dadurch aus, dass der Mensch seine lebensformbedingte Exzentrizität durch Formen kultureller Praxis ontisch ausgleicht:

¹⁹ Vgl. Barad (2012), S. 39.

²⁰ ebd. S. 77.

²¹ Vgl. Plessner, Helmuth (1975 [1928]): Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. De Gruyter, Berlin / New York, S. 309ff. Der Begriff der menschlichen „Weltoffenheit“, der von Scheler geprägt und von den anderen Vertretern der Philosophischen Anthropologie ebenfalls aufgenommen wurde, bringt zum Ausdruck, dass menschliches Leben im reflexiven Sinne als ein Leben in und im Verhältnis zur Welt zu verstehen ist. Wichtig für die weiteren Ausführungen ist daher die Einsicht, dass der Mensch als Mensch in Weltverhältnissen lebt, die die Bedingung seiner je historisch und kulturell spezifischen Wirklichkeit sind.

„Darum ist er von Natur, aus Gründen seiner Existenzform *künstlich*. Als exzentrisches Wesen nicht im Gleichgewicht, ortlos, zeitlos im Nichts stehend, konstitutiv heimatlos, muß er „etwas werden“ und sich das Gleichgewicht – schaffen. Und er schafft es nur mit Hilfe der außernatürlichen Dinge, die aus seinem Schaffen entspringen [...].“²²

Darin liegt der Grund für die strukturmäßige Korrelativität von Mensch und Welt, die in Praxis zum Ausdruck gebracht und als Selbst-Welt-Beziehung erfahren wird. D. h. systematisch sind Selbst und Welt stets zusammen aus ihrer Beziehung heraus zu betrachten, weil sie gleichursprünglich im Vollzugsgeschehen kultureller Praxis konstituiert werden. Das analytische Augenmerk ist also auf das realisierende Dazwischen, die kulturelle Praxis als solche und das, was sie hervorbringt, zu richten, der Ausgang also nicht von einem bereits vorhandenen Subjekt zu nehmen.²³

Ist die kulturelle Praxis als strukturmäßige Realisierungsweise exzentrischer Positionalität die mit Plessner getroffene anthropologische Vorannahme, so sind die Formen ihrer Realisierung gleichwohl Ausdruck der je historisch situierten und gesellschaftlich vermittelten Weltverhältnisse, die Bedingung der Wirklichkeit von Selbst-Welt-Beziehungen sind. Wirklichkeit ist dabei das qualitative Phänomen, das durch die kulturelle Praxis hindurch sowohl erfahrbar als auch gestiftet wird. Damit wird zugleich deutlich, dass Wirklichkeit ein leiblich vermitteltes Phänomen ist, das qua seiner Vermitteltheit reflexiv und praktisch erschlossen werden muss. Der Leib, der bei Plessner zwar bereits auf der Stufe der zentrischen Positionalität realisiert ist, ist auf der Stufe der exzentrischen Positionalität von ersterem aber noch einmal qualitativ verschieden. Besteht die Qualität im ersten Fall in einem Leib-Haben, nimmt sie auf der Stufe exzentrischer Positionalität qua Exzentrizität die Qualität eines Leib-Seins an, womit der Leib eine Form von vermittelnder Reflexivität ist.²⁴ D. h., obwohl leibliche Affektionen eine Dimension unmittelbarer Spürbarkeit sind, sind sie bei exzentrisch positionierten Wesen immer schon mit der reflexiven Ich-Selbst-Rückbezüglichkeit vermittelt, d. h. vom Selbstverständnis tangiert, das wiederum durch den Leib hindurch expressiv zum Ausdruck gebracht wird.

Plessner hat diesen indirekten, vermittelten Zugang zur Wirklichkeit exzentrisch positionierter Wesen in seinem zweiten anthropologischen Grundgesetz der vermittelten Unmittelbarkeit festgehalten.²⁵ Der Anschluss an Plessner eröffnet somit ein auf den Menschen

²² Plessner (1975 [1928]), S. 310.

²³ Vgl. für diesen Fokus auf die Beziehungsrelation im Anschluss an Plessner: Block (2016), S. 224–233; sowie Lindemann (2014). Den Fokus auf die Relation als solche zu legen, um etwa von der Individualitätskategorie der Moderne sowie deren impliziten anthropologischen Annahmen Abstand nehmen zu können, macht Lindemann auch in ihrem jüngsten Text plausibel (vgl. Lindemann, Gesa (2016): In Sorge und aus Lust. In: Henkel, Anna / Karle, Isolde / Lindemann, Gesa / Werner, Michael (Hrsg.): Dimensionen der Sorge. Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, S. 1–24, S. 8 (Im Druck); vgl. zudem zu Lindemanns Alternative zur Individualisierung, der Dividualisierung, ebd., S. 9f.). Die kulturkritisch typische Verlegenheit, den Ausgangspunkt beim Individuum bzw. beim (entfremdeten) Subjekt zu nehmen, kann erst durch die Distanznahme als ein moderneimmanentes Motiv kultureller Praxis verständlich werden. Sich dafür gänzlich von anthropologischen Annahmen abzuwenden – was auch Lindemanns Anliegen ist –, ist m. E. allerdings nicht notwendig, denn nach Plessner wird der Mensch erst zu dem was er ist in seiner Lebensführung und ist insofern nicht als Gegebenes vorausgesetzt.

²⁴ Vgl. zum Leib-Haben Plessner (1975 [1928]), S. 232; zum Leib-Sein ebd., S. 294.

²⁵ Vgl. Plessner (1975 [1928]), S. 321–341.

bezogene soziologisch-analytisch explizierbare Perspektive, die ihren Ausgang in der anthropologischen Einsicht nimmt, dass die kulturell verfassten Weltverhältnisse von den darin situierten Personen sowohl erlebt als auch zum Ausdruck gebracht werden, denn die kulturpraktische Realisierung von Selbst-Welt-Beziehungen ist eine leiblich vermittelte, deren Wirklichkeitsbedingungen von den mitweltlich gestifteten und kulturell vermittelten Weltverhältnissen getragen werden.²⁶

Insofern nun die vom Menschen erlebte Unmittelbarkeit dabei nur eine vermittelte sein kann, ist der Struktur ihrer Vermittlung – so die die kulturkritische Perspektive systematisch vorbereitende These – ein Moment der Unverfügbarkeit immanent. Seine phänomenale Entsprechung findet dieses strukturelle Moment in der Realisierung der Selbst-Welt-Beziehung als ein erlebbares Unverfügbares, das eine existentielle Unsicherheitserfahrung bedeutet.²⁷ Da exzentrisch positionalisierte Wesen – und in diesem Fall sind explizit menschliche Lebewesen gemeint, da bisher kein anderes Wesen exzentrischer Positionalität bekannt ist – ihr Leben in möglichkeitsoffenen Weltverhältnissen führen (müssen), indem sie diese Offenheit künstlich begrenzen, ist es ein welterschließender Umgang mit der existenziellen Unsicherheit, der ihren Ausgleich realisiert. Die Frage ist also, welche Formen der Welterschließung das menschliche Leben auszeichnen und insofern in der kulturellen Praxis realisiert werden? Denn auf der Analyse der gesellschaftlich und kulturell je spezifisch gewährleisteten Entfaltungsmöglichkeiten für die verschiedenen Formen, sich in kultureller Praxis zu realisieren, baut die nun zu entwerfende Kulturkritik auf.

4 Die kulturkritische Perspektive: Der verstehende Umgang mit dem Unverfügbaren

Ausgehend von der Unterscheidung zwischen der Vorstellung vom identitären Subjekt der Moderne und dem deutungsoffenen Selbst bei Plessner wird im Folgenden zwischen zwei verschiedenen Formen der Welterschließung unterschieden, die jedoch insofern keine neue Dichotomie aufmachen als ihre Realisierung vom selben Prinzip, der exzentrischen Positionalität, gewährleistet wird.

Zum einen ist das der aneignende Zugang zur Wirklichkeit in Form von instrumentellem Verfügungswissen über die Dinge, die in und als Welt begegnen und durch die Erfahrung des darüber Verfügens ein spezifisches Selbst-Welt-Verständnis produzieren. Zum anderen ist das die *Praxis des Verstehens*. Denn durch diese vermag das, was sich an der phänomenalen Wirklichkeit von selbst zeigt und insofern etwas zu verstehen gibt, das Unverfügbare, etwas Fragwürdiges zu bewahren, das in der Realisierung der Selbst-Welt-Beziehung durch die Erfahrung des Nicht-darüber-Verfügen-Könnens ebenfalls eine spezifische Qualität des Selbst- und Welt-Verständnisses gewährleistet. Es ist zudem wichtig zu verdeut-

²⁶ Vgl. zum Verhältnis von Person und Mitwelt ebd., S. 301f.

²⁷ Vgl. zum Verhältnis zwischen strukturmäßiger Unverfügbarkeit und phänomenaler Entsprechung sowie ihrer systematischen Funktion in der Realisierung von Selbst-Welt-Beziehungen: Block (2016), S. 250-259.

lichen, dass mit der Praxis des Verstehens etwas anderes gemeint ist, als die menschliche Möglichkeit zum Verstehen als solche. Letztere ist die grundsätzliche Fähigkeit des Menschen, die er qua exzentrischer Positionalität realisiert. Das darauf gründende immer schon vorhandene Vorverständnis der alltäglichen Wirklichkeit – wie wir dies etwa bei Berger und Luckmann finden – begreife ich vielmehr als ein *Verstehen der Doxa*. Mit der Praxis des Verstehens ist hingegen das aktive Einlassen auf den Vollzug des Verstehens als Sinn erschließende Möglichkeit gemeint, die sich an der offenen Begegnung mit dem Unverfügbaren entfalten kann und als gegenteiliger Modus der instrumentellen Aneignung von Welt in Form von Verfügungswissen gedacht wird.²⁸

Beide Umgangsformen sind gleichermaßen dem existenziellen Ausgleich dienlich und zeichnen daher das menschliche Leben aus. D. h. aber, wenn beide Formen der Welterschließung das menschliche Leben auszeichnen, werden in einer Kultur, die eine der beiden Formen tendenziell forciert, die Möglichkeiten der anderen Form, sich in der kulturellen Praxis zu realisieren, tendenziell verstellt, was bedeutet, dass das Potenzial der Entfaltung menschlichen Lebens beschränkt wird. Denn eine Wirklichkeit über die der Mensch qua Verfügungswissen stetig mehr Bescheid weiß, oder wie Plessner sagen würde, mit der das Subjekt bereits paktiert hat,²⁹ hält kaum mehr Fragwürdiges, an dem sich die verstehende Erfahrungsqualität entfalten kann, bereit. Sie hält zwar garantierte Antworten, durch die sich das Selbst ein identitäres Selbstverständnis instrumentell aneignen kann, bereit. Gerade durch diese instrumentelle Garantie aber, verstellt sich das zu verstehende Fragwürdige des Begegnenden, das mit Plessner jedoch konstitutiver Aspekt in der Realisierung eines die existenzielle Unsicherheit ausgleichenden Selbst-Welt-Verständnisses ist: „Denn „Verstehen“ ist nicht das sich Identifizieren mit dem Anderen, wobei die Distanz zu ihm verschwindet, sondern das Vertrautwerden in der Distanz, die das Andere als das Andere und Fremde zugleich sehen läßt.“³⁰

Stellt man diese Überlegung nun in einen kultursoziologischen Kontext, ergibt sich folgende kulturkritische These: Das Leben in spätmodernen Wirklichkeitsbedingungen ist geprägt von einem Verlust der Erfahrungsqualitäten, die sich durch die Praxis des Verstehens entfalten, denn die Antworten sind darin qua Verfügungswissen tendenziell garantierte und erfordern somit den verstehenden Umgang mit dem Unverfügbaren nicht.

Insofern die Erfahrungsqualitäten des verstehenden Umgangs mit dem Unverfügbaren aber existentieller Aspekt der menschlichen Lebensführung sind, lässt sich zudem die empirisch zu überprüfende Hypothese aufstellen, dass diese defizitäre Asymmetrie in spätmodernen Formen kultureller Praxis zum Ausdruck kommt. Dazu bietet sich eine phäno-

²⁸ Da die Praxis des Verstehens ein leibphänomenologisch-hermeneutisches Konzept ist, wäre ein Vergleich mit Habermas *Theorie des kommunikativen Handelns* sicherlich interessant, da er darin eine ähnliche Unterscheidung trifft, Kommunikation aber rein vernunftmäßig fasst und insofern nur die kognitive Seite menschlichen Lebens in den Blick nimmt (vgl. Habermas, Jürgen (1995): *Theorie des kommunikativen Handelns*. Suhrkamp, Frankfurt am Main).

²⁹ Vgl. Plessner (1975 [1928]), S. 336.

³⁰ Plessner, Helmuth: *Mit anderen Augen* (1953)(2003). In: Helmuth Plessner: *Conditio humana*, GS. Bd. VIII. Suhrkamp, Frankfurt am Main, S. 88-104, S. 102.

menologisch-hermeneutische Analyse aktueller Praxisformen an, so dass die darin realisierten Selbst-Welt-Beziehungen von ihren Konstitutiva, den Erfahrungs- und Deutungsqualitäten, her begriffen werden können.³¹

Die zur Überprüfung dieser Hypothese methodisch notwendige systematische Bestimmung von Grundbegriffen mit axiomatischer Funktion darf dabei – wie die hier vorgelegten theoretischen Ausführungen gezeigt haben sollten – eine anthropologische, aber keine reduktive sein. Begriffe wie Leben und insofern auch Leib, Körper, Bewusstsein oder Praxis laufen sonst Gefahr eine einseitige Grundlegung zu erfahren. Eine solche Einseitigkeit hat in der Soziologie dort gravierende systematische Konsequenzen, wo auf der kulturpraktischen Ebene nach Erklärungen für spezifische Handlungsweisen gesucht wird. Als erklärende anthropologische Annahmen führen solch einseitige Begriffe durch eine reduktive anthropologische Bestimmung zu kurzsichtigen Antworten, wodurch sie letztendlich, da sie selbst eine Form kultureller Praxis sind, das Garantieverprechen qua Verfügungswissen reproduzieren. Die bspw. oft genannte Differenz zwischen Bewusstsein und Praxis bedingt durch das ihr inhärentes Dualitätsdenken, dass die zu bearbeitenden Problemstellungen lediglich im Rahmen einer Differenzschließung thematisch werden können und somit implizit im Modus einer Subjekt-Objekt-Dichotomie verbleiben, die gleichwohl mehr Präsupposition als expliziter Gegenstand ist.³²

Ein anthropologisch fundiertes und phänomenologisch-hermeneutisch intendiertes Aufweisen der korrelativen Gleichursprünglichkeit von Selbst und Welt im Vollzug kultureller Praxis ermöglicht es hingegen sowohl diese Präsupposition als auch daran anschließende anthropologisch reduktive Begründungen hinter sich zu lassen. Dadurch wird es u.a. auch möglich, die typisch eingenommene Subjektperspektive als Ausgangspunkt kultursoziologischer Analysen zu verlassen und im Sinne einer Kulturkritik danach zu fragen, ob diese Differenz zwischen Subjekt und Objekt tatsächlich eine natürlich gegebene ist oder ob sie nicht vielmehr *als* eine „Kluft“ erlebt und gedeutet wird, *insofern* die gelebte Kultur diese „Kluft“ qua Verfügungswissen als eine natürliche vermittelt, d. h. selbst Ausdruck kultureller Praxis ist und entsprechend in das Selbst-Welt-Verständnis eingeht.

In weiterführenden, an diesen Artikel anschließenden Überlegungen wären zudem Fragen zu klären, inwiefern es gesellschaftliche Institutionen gibt, für deren Funktionalität eine Beschränkung in die eine oder andere Richtung sinnvoll oder sogar unabdingbar ist, bspw. im Rechtssystem oder in der Bildung, sowie in welchen kulturpraktischen Räumen eine vorhandene Beschränkung wieder ausgeglichen werden kann. Zudem sollte es sowohl methodisch als auch empirisch ausmachbar sein, ob und wodurch ein Ausgleich beider For-

³¹ Trotz vorhandener systematischer Defizite kann exemplarisch Rosas Soziologie der Weltbeziehungen als aktueller Versuch einer solchen Vorgehensweise im Umgang mit zeitdiagnostisch beschreibbaren Praxisformen gedeutet werden. Denn zur Bestätigung seiner Theorie zieht er umfassendes empirisches Material heran, zu dessen Auswertung er einen verstehenden Zugang wählt (vgl. Rosa (2016)).

³² Vgl. zu einer Auseinandersetzung mit diesem wissenschaftstheoretischen Problem am Beispiel der Umweltsoziologie Block (2016); sowie in handlungstheoretischer Perspektive im Anschluss an Heidegger und Plessner Lindemann (2016).

men von Welterschließung realisiert ist, d. h. die menschliche Lebensform ihre Entfaltungsmöglichkeiten potenziell ausschöpfen kann.

5 Schluss

Im Grunde dreht sich auch der Posthumanismus um die Frage nach den möglichen Formen der Welterschließung und danach, welche Formen von Praxis was ermöglichen bzw. einschließen und was verhindern bzw. ausschließen – gerade die Diskussion um den sozialen Status materieller, artifizieller sowie nicht-menschlicher Wesen zeugt davon. Zugleich bringt diese „turn“-Praxis selbst eine Form der Welterschließung zum Ausdruck, die vom menschlichen Standpunkt aus entfaltet wird. Den soziologisch-analytischen Ausgang nicht beim Menschen zu nehmen, ihm quasi eine Absage zu erteilen, ist daher alles andere als einfach oder um es mit Plessner zu formulieren: „Atheismus ist leichter gesagt als getan.“³³ Der vorliegende Beitrag versteht sich daher auch als Plädoyer dafür, anzuerkennen, dass sämtliche „turns“, ganz gleich wie weit sie sich systematisch vom Zentrum Mensch weg bewegen (wollen), aus menschlicher Perspektive formuliert, d. h. selbst Teil der kulturellen Praxis sind. Diese Einsicht nicht auszublenden, sondern vielmehr konstruktiv für kulturkritische Überlegungen zu nutzen, sollte in den hier vorgetragenen Überlegungen deutlich werden.

Anthropologischen Annahmen im Sinne Barads eine komplette Absage zu erteilen, ist also nicht notwendig und erscheint vor dem Hintergrund einer kultursoziologischen Untersuchung spätmoderner Formen kultureller Praxis aus nicht als sinnvoll. Die eingangs diskutierten „turns“ sind vielmehr selbst als Ausdruck kultureller Praxis zu verstehen, die aus exzentrischer Positionalität heraus formuliert sind. Somit verweisen sie implizit darauf, dass die Perspektive die Kulturkritik ermöglicht, eine menschliche ist, denn in ihr realisiert sich die exzentrische Positionalität, ob genannte AutorInnen dies nun wollen oder nicht.

Wenn Verantwortung, wie Barad behauptet, tatsächlich nicht vom Menschen abhängig ist, dieser zwar eine Rolle, aber eben nicht die hauptsächliche spielt, fragt sich an wen oder was Barad ihren explizit ethischen Appell am Schluss ihres Essays richtet:

„[...] wir brauchen so etwas wie eine *Ethico-onto-epistemo-logie* – das Ernstnehmen der Verflechtung von Ethik, Erkenntnis und Sein – da jede Intraaktion wichtig ist, da die Möglichkeiten dafür, was die Welt werden mag, in der Pause ausgerufen werden, die jedem Atemzug vorangeht, bevor ein Augenblick ins Sein tritt und die Welt neu gemacht wird, weil das Werden der Welt etwas zutiefst Ethisches ist.“³⁴

Unbestreitbar scheint hier eine anthropozentrische Perspektive durch, die in dem Recht hat, dass das Werden der Welt etwas Ethisches ist, weil es kontingent ist. Damit lugt aber

³³ Plessner (1975 [1928]), S. 346.

³⁴ Barad (2012), S. 101. Ein ähnlich emphatischer Appell findet sich auch am Schluss von Braidottis Buch (vgl. Braidotti (2014) S. 200).

auch bei Barad der geschichtlich gewordene Mensch um die Ecke, an den sie ihren Appell richtet, gerade weil er eine offene Frage ist. Wem sonst will sie hier die Verantwortung zur Realisierung ihrer Ethik übertragen? Dies anzuerkennen könnte Barad dabei behilflich sein, ihre eigene mitten in der Moderne situierte Position kritisch zu reflektieren.³⁵ Denn würde Barad sich ihrer eigenen Theorie selbstkritisch stellen, würde ihr vielleicht auffallen, dass gerade der Begriff der Verantwortung im Sinne eines Handlungsfolgen abschätzenden Tätigseins, wie auch sie ihn verwendet, zu den humanistischen Werten der Moderne gehört, die sie mit ihrem Posthumanismus eigentlich überwinden wollte.³⁶

Plessner bietet als Klassiker der Philosophischen Anthropologie sowie als Klassiker der (Kultur)Soziologie hingegen einen Ansatz, auf dessen Hintergrund die anthropologische Grundlegung einer Kulturkritik, die ihren Ausgang in der Praxis selbst nimmt, überzeugend gelingen kann. Denn er gewährt, eine kulturkritisch explizierbare Position in aktuellen Weltverhältnissen einzunehmen, deren kultursoziologische Entfaltung selbst eine Praxis des Verstehens ist und Reduktionen dadurch von vornherein vorbeugt. Die hier vorgeschlagene Kulturkritik mag also vielleicht modisch sein, weil sie an Plessner anschließt, fruchtlos oder billig ist sie genau deswegen allerdings nicht.

Literatur

- Block, Katharina (2016): Von der Umwelt zur Welt. Der Weltbegriff in der Umweltsoziologie. Transcript, Bielefeld.
- Braidotti, Rosi(2014): Posthumanismus. Leben jenseits des Menschen. Campus, Frankfurt am Main / New York.
- Gertenbach, Lars (2014): Kultur ohne Bedeutung. Die Grenzen der Hermeneutik und die Entgrenzung der Kultursoziologie. In: Fischer, Joachim / Moebius, Stephan (Hrsg.): Kultursoziologie im 21. Jahrhundert. Springer VS, Wiesbaden, S. 103-115.
- Großheim, Michael / Kluck, Steffen (2010): Phänomenologie und Kulturkritik – Eine Annäherung. In: Dies. (Hrsg.): Phänomenologie und Kulturkritik: Über die Grenzen der Quantifizierung. Verlag Karl Alber, Freiburg im Breisgau, S. 9-36.
- Habermas, Jürgen (1995): Theorie des kommunikativen Handelns. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Henkel, Anna (2016): Posthumanism, the Social and the Dynamics of Material Systems. Theory, Culture & Society 0 (0): 1-25, DOI: 10.1177/0263276415625334.
- Jaeggi, Rahel (2005): Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems. Campus, Frankfurt am Main / New York.

³⁵ Lindemann tut dies bspw. mit ihrer zwar auf Abstand gebrachten, aber dennoch moderner Theoriekonstruktion unterworfenen Sozialtheorie auf erhellende Weise: „Gegen ihre eigene Intention wiederholt die Theorie [...] einen blinden Fleck der Moderne. Immerhin: Die Reflexivität der Theorie erlaubt es, dies festzustellen.“ (Lindemann (2014), S. 332)

³⁶ Vgl. für eine begriffsgeschichtliche Auseinandersetzung mit dem Begriff der Verantwortung: Kiewitt, Stefanie (2016): Leben, Bewusstsein und Verantwortliche bei Charles Taylor. Ethische Reflexionen zum Neuro-Enhancement. Ergon Verlag, Würzburg, S. 119f.

- Keller, Reiner (2016): The Complex Discursivity of Religion. In: Wijzen, Franz / von Stuckrad, Kocku (eds.): Making Religion. Theory and Practice in the Discursive Study of Religion. Koninklijke Brill NV, Leiden / Boston, S. 329-327.
- Keller, Reiner (2015): Diskurse, Praktiken Dispositive. Brauchen wir einen ‚neuen Materialismus‘? Vortragsmanuskript eines Vortrags am 10. Dezember 2015 an der Universität Hannover.
- Kiewitt, Stefanie (2016): Leben, Bewusstsein und Verantwortung bei Charles Taylor. Ethische Reflexionen zum Neuro-Enhancement. Ergon Verlag, Würzburg.
- Latour, Bruno (2007): Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Lindemann, Gesa (2016): In Sorge und aus Lust. In: Henkel, Anna / Karle, Isolde / Lindemann, Gesa / Werner, Michael (Hrsg.): Dimensionen der Sorge. Nomos, Baden-Baden, S. 1-24 (Im Druck).
- Lindemann, Gesa (2014): Weltzugänge. Die mehrdimensionale Ordnung des Sozialen. Velbrück, Weilerswist.
- Plessner, Helmuth: Mit anderen Augen (1953) (2003). In: Helmuth Plessner: *Conditio humana*, GS. Bd. VIII. Suhrkamp, Frankfurt am Main, S. 88-104.
- Plessner, Helmuth (1931) (2003): Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht. In: Helmuth Plessner: *Ausdruck und menschliche Natur*, GS, Bd. V. Suhrkamp, Frankfurt am Main, S. 135-234.
- Plessner, Helmuth (1975[1928]): Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. De Gruyter, Berlin / New York.
- Rosa, Hartmut (2016): Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Rosa, Hartmut (2012): Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Rosa, Hartmut (2011): Is There Anybody Out There? Stumme und resonante Weltbeziehungen - Charles Taylors monomanischer Analysefokus. In: Kühnlein, Michael / Lutz-Bachmann, Matthias: *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, S. 15-43.