

Baum
38-
49

Wolfgang Fritz Haug

Die kulturelle Unterscheidung Elemente einer Philosophie des Kulturellen

Argument

3. Bourdieus Analyse der kulturellen Distinktion

Eines Stücks dieser Arbeit hat sich Pierre Bourdieu in seiner »Sozialkritik der Urteilskraft« unterzogen, einem sozioanalytischen Gegenstück zu Kants *Kritik der Urteilskraft*.³⁰ Hier entschlüsselt sich das Geheimnis, warum diejenigen, die in »Kultur und Kunst« schwelgen, so oft von gesellschaftlicher Herrschaft schweigen. Die verschwiegene selbst hält sich ja aus der Kultur keineswegs heraus.³¹ Im Gegenteil, sie hüllt sich in sie ein und durchdringt sie mit ihrer Ideologie, bis diese ihr aus allen Knopflochern lugt. Althusser kam daher auf die Idee, das Kulturelle mit dem Ideologischen gleichzusetzen (1985, 48). Obwohl er auf handfeste Herrschaftspraktiken verweisen kann, geben wir uns damit nicht zufrieden, zumal er selbst bemerkt, dass »die herrschende Ideologie den Massen immer gegen gewisse Tendenzen ihrer eigenen Kultur aufgezwungen [wird], die weder als solche anerkannt noch sanktioniert wird, aber widersteht« (47; Übers. geändert, vgl. 1967/1973, 42). Im Kontext umreißt Althusser auf wenigen Seiten seine Kritik an den bürgerlichen Bildungs- und Kunstdiskursen dahingehend, dass sie nicht vor allem zur Sache sprechen, sondern unter dieser »Maske« auf die Verinnerlichung herrschaftskonformer Umgangsweisen mit »Bildungsgütern« abheben (ebd.: 1985, 47).

Was bei Althusser als apodiktisch vorgetragene Intuition auftritt, hat Bourdieu analytisch auseinandergelegt und an einer Fülle geschmackssoziologischer Materials systematisch durchgeführt. Dieses Material atmet die für Frankreich charakteristische Fortwirkung der von Norbert Elias (1969) untersuchten Höfischen Gesellschaft. Bourdieu findet deren Variante von Aristokratismus »inkarniert in einer Pariser Großbourgeoisie, die alles Prestige und alle – gleichermaßen ökonomischen wie kulturellen – Adelsprädi-

30 So lautet, in ebenso wörtlicher wie singemäßer Übersetzung, der Untertitel (im Original: *Critique sociale du jugement*). Der Obertitel gibt die bildnerische Antwort auf die Frage, warum es bei Kants Kritik der ästhetischen Urteilskraft geht: *Distinction*. Die deutsche Ausgabe verwirft diese doppelte Spur. Hier lautet der Titel: *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Doch nicht die Urteilskraft ist gesellschaftlich und muss als solche kritisiert werden, sondern die »Critique sociale« setzt bei der Klassenstruktur der Gesellschaft an.

31 »Kultur ist selbst ein integraler Bestandteil der Macht-, Herrschafts- und Klassenverhältnisse – und diese sind immer und überall kulturell überformt.« (Haack 2006, 188)

kate in sich vereinigt« (1988, 11). Wenn seine Studie dennoch etwas über »alle geschichteten Gesellschaften« aussagt, so wegen ihres »Modells der Wechselwirkung zweier Räume – dem der sozio-ökonomischen Bedingungen und dem der Lebensstile; es erlaubt, in der Klassenstruktur das Fundament der sozial-ästhetischen Klassifikationssysteme auszumachen, »welche die Wahrnehmung der gesellschaftlichen Welt strukturieren und die Gegenstände des ästhetischen Wohlgefallens bezeichnen« (11f). Dadurch wird es möglich, »analytisch zu beschreiben«, welche »Kulturgüter« zu einer bestimmten Zeit »als Kunstwerke rezipiert« und welche Rezeptionsweisen als »legitim« anerkannt werden (17). Kraft der Homologie zwischen der Geltungshierarchie der Künste, Kunstwerke und Genres einerseits und der Hierarchie ihrer Konsumenten andererseits fungiert »Geschmack als bevorzugtes Merkmal von »Klasse« (18). Ihn unter Beweis zu stellen, dient als Abstandstechnik in der Hierarchie sozialer Geltung. Bourdieu beschreibt das »Feld«, in dem dieser Distinktionsmechanismus funktioniert, metaphorisch als »Markt« (120 u.ö.), auf dem »kulturelle Kompetenz« (19) im Sinne der Fähigkeit, die in den »Werken« verschlüsselten Bedeutungen zu entschlüsseln, »als eine Art kulturelles Kapital fungiert, das, da ungleich verteilt, automatisch Distinktionsgewinne abwirft« (20, Fn. 3), indem es für die Konkurrenzfähigen eine Art differenzieller »Kulturrente« abwirft (vgl. 145). Die Funktionsweise dieses Feldes von Verdrängung bedrohter Verdränger, auf dem »das kulturelle Kapital ein seinerseits beherrschtes Herrschaftsprinzip ist« (456), erklärt, »warum Kunst und Kunstkonsum sich [...] so glänzend eignen zur [...] Legitimierung sozialer Unterschiede« (27). Dieser Gebrauch von »Kultur« spaltet diese in eine geistige (höhere) und eine materielle (niedere). Erstere trägt die Insignien der Freiheit, letztere der Notwendigkeit.

Bourdieu folgt der »ständischen« Distinktion nicht nur in Süßraugen des Sprachgebrauchs, der Kleidung und Wohnungseinrichtung, sondern auch aufs Feld des Essens und Trinkens, auf dem ja Geschmack primär zuhause ist und an dessen zum »immateriellen« Genuss vergeistigter Form sich die »Gebildeten« erkennen, bei denen sich, »anders als beim Drauflos-Essen der populären Kreise, das Hauptaugenmerk von der Substanz auf die Manier« verschiebt (26). Als Allegorie für die Klassenstruktur machen die Geschmacksunterschiede diese gerade darin unsichtbar, worin sie sich manifestiert.

Jede Erforschung dieses Zusammenhangs hat daher »jene sakrale Schranke niederzureißen, die legitime Kultur zu einer sakralen Sphäre werden lässt, um zu jenen verstehbaren Beziehungen vorzudringen, die scheinbar isolierte »Optionen« für Musik und Küche, Malerei und Sport, Literatur und Frisur zu einer Einheit fügen.« (26)

Bourdieu von empirischer Evidenz überquellende Studie teilt mit vielen anderen Kulturstudien die Schwäche, die Kulturkategorien zu verwenden, ohne sie in Begriffe umzuarbeiten. Vom ersten Satz an unterstellt er »kulturelle Güter«, ohne auseinanderzulegen, was es damit auf sich hat und was sie als kulturelle von nicht-kulturellen Gütern unterscheidet. Seinem Selbstverständnis zufolge bringt er den »globalen ethnologischen Begriff von »Kultur« (17) in Anschlag. Das enthebt ihn der Notwendigkeit, dem Kulturellen an der Kultur und damit zugleich der von der Prestige-Distinktion entfremdeten kulturellen Unterscheidung auf den Grund zu gehen. Dieses Versäumnis schlägt auf seine Darstellung zurück. Es höhlt den Sinn der kulturellen Phänomene aus. Nur deren leere Hülse bleibt zurück im Waffenarsenal bürgerlicher Geltungskonkurrenz. Fürs Kulturelle findet Bourdieu keine Sprache. Die kritischen Begriffe, die er systematisch entwickelt, beziehen sich ausschließlich auf jene gesellschaftlichen Geltungsfunktionen und -mechanismen, die er an seinem Material herausarbeitet.

Das Unterfangen von Kants *Kritik der Urteilskraft* ist also durch Bourdieus soziologische Metakritik keineswegs erledigt, nur dass die Neuaufnahme des kantischen Projekts durch deren Filter muss. Die Ordnung der Schönheit als »Zweckmäßigkeit ohne Zweck« und die der Freiheit als »Gesetzmäßigkeit ohne Gesetz«³² umschreiben, wie Herbert Marcuse erkennt, »über das kantische System hinaus das Wesen einer wahrhaft repressionsfreien Ordnung« (*Triebstruktur*, 154). Wenn nun, wie bei Friedrich Schiller, auf dieser Grundlage »die ästhetische Funktion zum zentralen Thema der Kulturphilosophie wird, so wird sie dazu gebraucht, in der Vernunft sinnlich ist unterdrückenden Kultur darzustellen, in der Vernunft sinnlich ist und Sinnlichkeit vernünftig« (156), eine Perspektive, deren mögliche Wahrheit von der Wahrnehmung der Herrschaftsgrundlagen der »Kultur« abhängt, von denen gesagt werden konnte: »Erst wenn eine große soziale Revolution die Ergebnisse der bürgerlichen Epoche,

32 Kant, *Kritik der Urteilskraft*, §§16-17.

den Weltmarkt und die modernen Produktivkräfte, gemeistert und sie der gemeinsamen Kontrolle der am weitesten fortgeschrittenen Völker unterworfen hat, erst dann wird der menschliche Fortschritt nicht mehr jenem scheußlichen heidnischen Gözen gleichen, der den Nektar nur aus den Schädeln Erschlagener trinken wollte.«³³ Erst dann öffnet sich allen der Zugang zur »menschlichen Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit« (25/828). Bis dahin bleibt diese Perspektive eine Utopie, die, um nicht zur herrschaftsstabilisierenden Ideologie zu werden, die politisch-ökonomischen und ideologisch-kulturellen Grenzen kennen muss, die sie von ihrer Verwirklichung abschneiden.

4. Versuch eines praxisphilosophischen Neubeginns

In den Unterschied selber, die Abweichung,
hat Hoffnung sich zusammengezogen.

ADORNO, *Kultur und Verwaltung*

»Es ist niemals ein Dokument der Kultur«, notiert Walter Benjamin, »ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein« (GS I/2, 271), ein Urteil, das Ernst Bloch »etwas zu allgemein verwerfend«, dennoch im Kern berechtigt fand (GA 7, 411). Für Freud dagegen ist dasjenige »barbarisch, was der Gegensatz zu kulturell ist« (*Unbehagen*, 223). Doch begreift man, wie Adorno hier einhakt, »Kultur nachdrücklich genug als Entbarbarisierung der Menschen, die sie dem rohen Zustand enthebt, ohne ihn durch gewalttätige Unterdrückung erst recht zu perpetuieren, dann ist Kultur überhaupt misslungen« (GS 8, 141). Denn nicht vor allem der Umgang der Barbaren mit »der Kultur«, sondern der Umgang der »Zivilisierten« mit den »Barbaren« und deren innergesellschaftlichen Erben, den Ungezähnten, deren Schicksal die unfreie Arbeit ist und von deren Blut die Kultur sich nährt, macht Dokumente der Kultur zu solchen der Barbarei. Und auf »gebildete« Weise barbarisch ist der objektiv zynische Umgang mit Kunstwerken, den Bourdieu als bürgerliche Distinktionspraxis herausgearbeitet hat. Hier ist die kulturelle Urteilskraft gefragt. Sie hat nicht mehr die Geschmacksfragen beim Konsum sogenannter

33 Karl Marx, »Die künftigen Ergebnisse der britischen Herrschaft in Indien«, 9/226.

Es hilft, sich die Weise anzusehen, in der Marx sich das Problem zurechtgelegt hat, als er die Kritik der politischen Ökonomie noch vor sich hatte: Spontan scheint es richtig, »mit dem Realen und Konkreten [...] zu beginnen«, bei der Ökonomie etwa mit der Bevölkerung. Doch »Bevölkerung« ist eine schlechte Abstraktion, »wenn ich z.B. die Klassen, aus denen sie besteht, weglasse. Diese Klassen sind wieder ein leeres Wort, wenn ich die Elemente nicht kenne, auf denen sie beruhen. Z.B. Lohnarbeit, Kapital etc. Diese unterstellten Austausch, Teilung der Arbeit, Preise etc. Kapital z.B. ohne Lohnarbeit ist nichts, ohne Wert, Geld, Preis etc. Finge ich also mit der Bevölkerung an, so wäre das eine chaotische Vorstellung des Ganzen, und durch nähere Bestimmung würde ich analytisch immer mehr auf einfachere Begriffe kommen; von dem vorgestellten Konkreten auf immer dünnere Abstrakta, bis ich bei den einfachsten Bestimmungen angelange wäre. Von da, wäre nun die Reise wieder rückwärts anzutreten, bis ich endlich wieder bei der Bevölkerung anlangte, diesmal aber nicht als bei einer chaotischen Vorstellung eines Ganzen, sondern als einer reichen Totalität von vielen Bestimmungen und Beziehungen.« (42/34f)

Daraus folgt der epistemologische Grundsatz: »Das Konkrete ist konkret, weil es die Zusammenfassung vieler Bestimmungen ist, also Einheit des Mannigfaltigen. Im Denken erscheint es daher als Prozess der Zusammenfassung, als Resultat, nicht als Ausgangspunkt, obgleich es der wirkliche Ausgangspunkt und daher auch der Ausgangspunkt der Anschauung und der Vorstellung ist.« (35)

Auf unser Thema angewandt, heißt das: Kulturtheorie kann nicht beim opaken empirischen Konkreten anfangen, dem der Hauptstrom einer Gesellschaft den Namen »Kultur« beilegt. Sie steht zunächst vor der Aufgabe, die objektiven Bestimmungen analytisch auseinanderzulegen und begrifflich zu fassen, die sich im empirischen Phänomen teils strukturell verbinden, teils überlagern.

Dazu muss sie die Frage der Spezifik des Kulturellen an der »Kultur« trennscharf fassen und begründen. Ein Blick auf die marxistische Arbeitsweise ist auch hier lehrreich: Um die Frage der Spezifik der kapitalistischen Ökonomie beantworten zu können, musste er die Keim- und Elementarform bestimmen, aus der sich sein Erkenntnisobjekt im strukturellen Doppelsinn aufbaute. Nach langem Experimentieren fand er sie in Gestalt der Warenform oder Wertform, die er ihrerseits aus der Praxis unter Bedingungen privatarbeitsteiliger Produktion ableitete.

Kulturgüter im Sinn. Ihre Frage ist dem Leitgedanken der Ästhetik des Widerstands von Peter Weiss verschwimmt, »einen Geschichtsprozess zu befragen, in dem die Herrschenden und ihre kulturelle Elite der Masse der Nichtprivilegierten die Fähigkeit raubten, zu sehen, zu hören und zu wissen, oder sie dazu brachten, sich selber zu berauben« (Götze/Scherpe 1981, 6f).

Um die kulturelle Urteilskraft zu entwickeln, tut eine philosophische Grundlegung Not. Also holen wir die verabschiedete Philosophie wieder ins Boot, freilich nicht irgendeine. Fern von aller Wesensmetaphysik hilft uns nur eine praxisphilosophische. Mit der Analytischen Philosophie, deren ideologische Effekte sie bekämpft, teilt sie ein Stück der Methodik. Nicht umsonst hat ja bereits Marx von »meiner analytischen Methode« gesprochen und noch immer aktuelle Ansätze der Sprachkritik entwickelt.³⁴ Nur dass die geschichtsmaterialistische Methode gesellschaftstheoretisch eingebettet ist. Marx belässt es nicht bei bloßer Sprachkritik der politischen Ökonomie. Von einer philosophischen Grundlegung der Kulturtheorie können wir verlangen, dass sie zur Analyse von Praxiszusammenhängen befähigt,³⁵ einer Analyse, die ihre Substanz verloren hat, wo immer ihre Adepten sie des gesellschaftstheoretischen Fundaments und des widerständigen Geistes beraubt und auf beschreibende Ethnographie reduziert haben, nicht selten zugunsten eines »juste Milieu«, das sich »bereitwillig seine Spitzen abgebrochen hat« (Schindler 2002, 279). Sie orientiert auf wechselwirkende Praktiken in antagonistischen Verhältnissen, die sich nicht in Diskurse auflösen lassen. Kurz: Statt von einem vermeintlichen Wesen der Kultur auszugehen, müssen wir aufs »kulturelle« Wirken zugehen. Doch können wir dieses trennscharf bestimmen, ohne ein Wesenswissen vorauszusetzen?

Hier ist eine Vertiefung unserer epistemologischen Reflexion des Kulturellen angezeigt, um uns gegen das Missverständnis zu wappnen, Begriffe seien Namen des faktisch Gegebenen. Begriffe sind Abstraktionen, die dann brauchbar sind, wenn sie tatsächliche Bewandnisse komplexer Gegenstände erfassen. Sie sind analytisch gewonnene Denkbestimmungen, deren Aufgabe es ist, auf dem fürs Denken einzig gangbaren Weg Konkretion zu erreichen.

34 Karl Marx, *Randglossen*, 19/37ff.

35 Es geht ihr um »particular configurations of practices, how they produce effects and how such effects are organized and deployed« (Grossberg 1992, 45).

Osterkamp 1975 u. 1976; Schurig 1975 u. 1976) ist diese Skizze später, auf der Spur der Kulturhistorischen Schule der sowjetischen Psychologie, im Material der in den 1970er Jahren verfügbaren biologischen und psychologischen Forschungen präzisiert und wissenschaftlich konsolidiert worden.

In derselben, durch unsere körperliche Organisation bedingten gattungsspezifischen Freiheit von Festlegungen³⁸ wie diese fünf provisorisch skizzierten weiterwirkenden ursprünglichen Momente des Menschseins entspringt nach unserer Annahme das Kulturelle. Auf zugleich offene und umfassende Weise sind wir einzig auf den geschichtlichen Produktionsprozess des menschlichen Wesens festgelegt, auf Basis sprachlich vermittelter gesellschaftlicher Arbeit.³⁹

38 Bereits bei den höchsten Tierarten bereitet sich der »Dominanzwechsel von der Festgelegtheit zur Lernfähigkeit« vor, verbunden mit der Herausbildung einer »Jugend-Phase« der individuellen Hineinentwicklung in den Tierverband (Holzkamp 1983, 151f), dazu die Erfahrungswertgabe über »eine Art von »Beobachtungslernen«, Bedingung für die Möglichkeit, dass individuelle »Erfindungen« sich ausbreiten und zu »Bildungen von »Subkulturen« führen (154). Auauakes (dominant gewordenes) Lernen ist dann erreicht, wenn ohne den individuellen Entwicklungsprozess gattungsspezifische Aktivitätsmöglichkeiten nicht mehr verwirklicht werden können. Hier nähert man sich dem Punkt, an dem die phylogenetische Entwicklung aufbricht und in die humanspezifische sogenannte »Vorgeschichte« und schließlich »Frühgeschichte« umschlägt. – Die Forschung hat seither beträchtliche Fortschritte gemacht, ohne indes die Grundeinsichten außer Kraft zu setzen. Michael Tomasello etwa kommt zu dem Schluss, dass »obwohl Schimpansen offensichtlich kulturelle Traditionen im weitesten Sinne hervorbringen und aufrechterhalten, diese Traditionen sehr wahrscheinlich auf anderen Prozessen sozialer Kognition und sozialen Lernens beruhen als die kulturellen Traditionen des Menschen« (2002, 49). Die Spezifik menschlicher kultureller Traditionen bestimmt er durch die Tatsache, »dass sie Veränderungen über die Zeit akkumulieren, d.h. dadurch, dass sie eine kulturelle »Geschichte« ausbilden. Sie tun das, weil die zugrundeliegenden kulturellen Lernprozesse besonders wirksam sind. Und diese Prozesse sind deshalb so wirksam, weil sie von der spezifisch menschlichen Anpassung unterstützt werden, die im Verstehen der anderen als intentionale, dem eigenen Selbst ähnliche Wesen liegt. Diese Anpassung erzeugt Formen sozialen Lernens, die als Wagenheber fungieren, indem sie neu eingeführte Strategien in der sozialen Gruppe bewahren, bis eine weitere Innovation auftaucht.« (52f) Wir können ergänzen: Sie haben diese Fähigkeit als Resultat und Voraussetzung gesellschaftlicher Arbeit mittels systematischer, begrifflich kommunizierter Werkzeugproduktion als (Über-)Lebens- und Entwicklungsbedingung entwickelt.

39 Thomas Merscher bestimmt daher als Gegenstand der »Theorie des Kulturellen« »die menschliche Welt als Resultat der gegenständlichen Tätigkeit von Menschen« und als »Kernkategorie der kulturtheoretischen Ebene [...] die menschliche Selbstproduktion« (2010, 49). Letztere fasst er als »Akt, der, der Möglichkeit

5. Quellform der Kultur

Auch der theoretische Kulturbegriff ist nach dem bisher entwickelten gehalten, bei der Elementar- und Keimform zu beginnen. Wir nennen sie vorläufig *das Kulturelle Moment*. Nach ihm fragend, interessieren wir uns für die Quellform der »Kultur«, so wie wir an anderer Stelle Keimform und Modus der Ideologie *das Ideologische* genannt haben.⁴⁰ Das Ideologische entspringt der Herrschaft, die sich rückwirkend aus ihm begründet. Seine historische Grundlage ist die staatlich reproduzierte, arbeitsteilige Klassengesellschaft. Grob gesprochen fällt sie mit dem Beginn der geschriebenen Geschichte zusammen. Insgesamt umfasst sie nicht mehr als die jüngsten Minuten des geschichtlichen Tages der menschlichen Gattung. Von der Kultur dagegen müssen wir annehmen, dass ihre Elementarform auf denselben anthropologischen Basisebene entspringt, auf der diejenigen humanspezifischen »Seiten der sozialen Tätigkeit« angesiedelt sind, die »gleich von vornherein in die geschichtliche Entwicklung [eintreten]«. Marx und Engels, aus deren gemeinsamer Gründungsschrift der materialistischen Geschichtsauffassung diese Formulierung stammt, haben als solche »Seiten der ursprünglichen geschichtlichen Verhältnisse« fünf gleichursprüngliche Momente skizziert: 1. die »Produktion des materiellen Lebens selbst«, einschließlich der Lebensmittel; 2. die »Erzeugung neuer Bedürfnisse«; 3. die Familie, »im Anfang das einzige soziale Verhältnis«, später ein untergeordnetes;⁴¹ 4. die Tatsache, »dass eine bestimmte Produktionsweise [...] stets mit einer bestimmten Weise des Zusammenwirkens [...] vereinigt ist«; 5. Bewusstsein, aber »nicht von vornherein als »reines« Bewusstsein«, sondern »mit Materie behaftet« [...], die hier in der Form von [...] Tönen, kurz der Sprache auftritt« (DI, 3/28-30). In den Gründungsschriften der Kritischen Psychologie (Holzkamp 1973; Holzkamp-

36 *Elemente einer Theorie des Ideologischen*, Hamburg 1993.

37 Freud denkt Familie nicht als gleichursprünglich mit sprachlich artikulierter Zusammenarbeit und Produktion neuer Bedürfnisse, sondern als »die Keimzelle der Kultur« (Unbehagen, 242). Wie bei der »Kultur« folgt er auch hier dem unbefangenen Sprachgebrauch, der die Momente, die sich in der empirischen Familie treffen, nicht auseinanderreißt und sich auch nicht darum schert, dass die Produktion aus der bürgerlichen Familie ausgelagert ist. Doch wir müssen annehmen, dass der »Familie« in irgendeinem humanen Sinn die Produktion genetisch einen Schritt voraus ist.

Wo Nahrungsgewinnung, die zur Gewinnung verlangten Werkzeuge, die Aufzucht der Kinder, die Art der Unterkunft und das Wie des Zusammenlebens weder instinktiv noch in der körperlichen Organausstattung festgelegt sind, steht jegliches Wie und Was zur Entscheidung und damit zur Unterscheidung an. Wie alles Instrumentelle als »zweckmäßig« in Zielrichtung liegt, so »spielt« überall ein Moment jener ersten und letzten Zweckmäßigkeit aller bloßen Mittel, eben des Selbstzweckhandelns mit, das wir als den Sinn der kulturellen Unterscheidung gefasst haben. Das Kulturelle in diesem »mitspielenden« Sinn kann daher keine eigene »Seite« neben den fünf genannten sein, sondern muss als Moment in jedem der fünf Momente oder als mehr oder weniger hervortretender Aspekt aller anderen Seiten gedacht werden.⁴⁰ Auf jeden Fall müssen wir das kulturelle Moment als gleichursprünglich mit dem Menschsein annehmen, auch wenn die kategoriale Institutionalisierung von »Kultur« erst eine Spätgründung der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft ist. Obwohl also seit Urzeiten in der Vorgeschichte der Kultur wirksam, ist das kulturelle Moment wie die anderen Grundbestimmungen dennoch nicht gewesene, sondern fortwährende Geschichte als ein allgegenwärtiges Moment menschlicher Lebenspraxis.

Durch seine »Winzigkeit« und Flüchtigkeit im Vergleich zur überwältigenden Dominanz der geronnenen Verhältnisse und Gewohnheiten bleibt dieses kulturschöpferische Moment zumeist verborgen. In ihm erfindet sich die menschliche Gattung in jedem Individuum fortwährend neu, auch wenn nur das Wenigste davon ins Sozialerbe Eingang findet und damit Dauer gewinnt. In diesem flüchtigen Element ankert unsere Untersuchung. Selbst in entfremdeten Verhältnissen wirkt es und geht als Moment der Selbstbejahung in jenem Amalgam aus Verhältnissen und Verlangen nicht völlig auf. Es mag auf einen Differenzialwert schrumpfen. Solange es indes größer als Null ist, kann (und muss) man mit ihm rech-

nach, allen menschlichen Tätigkeiten wie ihren Vergegenständlichungen inne-
wohnt« und dessen »reales Fundament [...] die *gesellschaftliche Arbeit*« ist (389).
»Kultur« begreift er als »de facto das Resultat sämtlicher menschlicher Betätigungen« (ebd.). Damit klammert er die beiden Aspekte, die uns besonders interessieren, aus: die Frage nach der Überdeterminiertheit der »Kultur« und die nach dem Kulturellen an ihr.

40 »Natürlich ist Kultur nicht alles, aber sie ist eine Dimension von allem« (Hall 2002, 482).

nen, wie man mit der Glut in der Asche rechnet, um das Feuer der Tätigkeit erneut anzufachen. Auch wenn es im Moment der kulturellen Unterscheidung nur aufblitzt, also keine nennenswerte Ausdehnung auf der Zeitschse hat, verlangt das Kulturelle nach seiner eigenen Zeit. Sie zeichnet sich aus durch Langsamkeit und Wiederholung, wie die verleugnete Mutter aller Kultur, die Agrikultur, auf die wir im folgenden Kapitel zu sprechen kommen.⁴¹

Nach diesem Moment zu fragen heißt, die Keimform positiver Diskriminierung hervorzuheben. Diese entspringt dem zunächst spontanen Vorzugsverhalten⁴² und entspricht der Vorliebe, indes nicht der gewohnheitsmäßig geronnenen, sondern der Vorliebe im flüssigen Zustand. Diese hat das Angestrebte noch vor sich. Sie ist ebenso verwandt mit der Selbstliebe wie unterschieden von ihr. Denn auch das Selbst ist für sie noch nicht heraus. Sie wagt in dem von Ernst Bloch in die berühmte Formel gegossenen Sachverhalt: »Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst.« (1963, 11) Darin beruht die Nähe des Kulturellen zu dem, was bei Thomas Metzger noch einmal emphatisch als »*menschliche Selbstproduktion*« (2010, 49) gefasst ist und was, auf die Individuen bezogen, »Selbstverwirklichung« genannt zu werden pflegt. Und wie bei dieser ist die Kreuzung des Wer-Seins mit dem Wir-Sein der wunde Punkt. Denn das Selbst verwirklicht sich nur, indem es aus sich herausgeht. Anders findet es keine Wirklichkeit. Der Selbstzweck treibt über den aufs eigene Selbst beschränkten Zweck hinaus.⁴³ Er muss nach Handlungsfähigkeit streben, und diese ist nur sozial zu verwirklichen. Antonio Gramsci erkennt daher in dem Verlangen, »Führer seiner selbst zu sein«, die keimförmige Zielstrebigkeit hin

41 Man vergleiche damit das Zeitregime der Zeitung. Diese verstärkt stets dasjenige, was momentan en vogue ist. Dabei entsorgt sie ihr Gedächtnis. Gerade noch eine Beschleunigerin auf dem Weg in die Krise, empört sie sich in der manifesten Krise über die Schuldigen. Sie selbst wird es nie gewesen sein.

42 Bereits bei Tieren finden sich »Ansätze einer »Wahlfreiheit« bei der Bevorzugung bestimmter und Zurückweisung anderer Objekte« (Holzkamp-Osterkamp 1975, 167). Dann wird »das Suchverhalten [...] fortgesetzt, bis ein in der Bevorzugungsreihe höher stehendes Objekt gefunden werden konnte. [...] dies hängt davon ab, in welchem Maße es sich ein Organismus quasi »leiten« kann, hier wählerisch zu sein [...]« (in der Not frisst der Teufel Fliegen)« (168f)

43 Geschichtlicher Grenzwert dieses Treibenden ist eine Gesellschaftsform, »die die Produktion der Güter endlich dem Leben der Menschen als einzigem Selbstzweck [...] unterordnet« (Seve 2004, 291).

zu geschichtlicher Handlungsfähigkeit: Die spontan »bizar« zusammen gesetzte» Mentalität erlangt die mögliche Kohärenz nur im Einklang mit anderen, also tendenziell in dem, was ihm als hegemoniefähiger Entwurf vorschwebt, in dem die Selbst- und Weltverhältnisse einer großen Anzahl von Menschen in Übereinstimmung gebracht sind.⁴⁴ Das »Hegemoniegesetz« des Politischen und das »Sinnesgesetz« des Kulturellen greifen an dieser Nahtstelle ineinander.

Während Bourdieu mit dem Begriff der *distinction* die bürgerliche Geltungskonkurrenz analysiert, in der die Individuen *sich selbst*, die Sache instrumentalisierend, *von anderen* unterscheiden, interessieren wir uns dafür, wie sie *in der Sache* unterscheiden und womöglich *die Anderen einbeziehen*. Das mag wie ein feiner Unterschied aussehen und ist doch einer ums Ganze. Denn die Sache selbst, das sind die gegenständlich tätigen Menschen in ihrer geschichtlichen Selbstwerdung. Aus dieser Bewandnis ist ein Begriff der kulturellen Praxis zu entwickeln, der geeignet ist, ihr ein Licht aufzustecken.

Von der Kultur das Kulturelle als ihr Vorgängiges zu unterscheiden, macht die ontisch-ontologische Differenz auf diesem Felde aus. Auf die Quelle zurückzugehen, aus der die Kultur entspringt, läuft nun freilich nicht auf eine retrograde Utopie jenes Typus hinaus, den Marx am Beispiel der Historischen Rechtsschule als das absurde Rezept verachtet hat, »dem Schiffer [anzumuten], nicht auf dem Strome, sondern auf seiner Quelle zu fahren«.⁴⁵ Unser Rückgang auf den Quellpunkt der kulturellen Unterscheidung nimmt Anlauf zu einer kritischen Theorie des Kulturellen, indem es auf dessen konstituierende Macht im Verhältnis zur konstituierten Kultur abhebt und dem im Motto zu diesem Kapitel zitierten Streben des Peter Weiss nach einer »Kultur (Kunst), die uns ein Mittel sei, uns selbst gegenüber der Politik zu verwirklichen«, einen theoretischen Ausdruck gibt. Denn das Resultat des Übergangs von der kulturellen Unterscheidung zur Kultur, deren in vielen Schritten vollzogenem Gründungsprozess, ist eine sanktionierte Ordnung wie sie als »Politik« in der Notiz von Weiss auftaucht. Für sie gilt, was Freud von jeder Ordnung sagt: Sie »ist eine Art Wiederholungszwang, die durch einmalige Einrichtung entscheidet, wann, wo und wie etwas getan werden soll, sodass man

44 Vgl. hierzu die Abschnitte 1.3 und 1.4 in meinem *Philosophieren mit Brecht und Gramsci*.

45 Karl Marx, »Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule«, 1/78.

in jedem gleichen Falle Zögern und Schwanken erspart« (*Unbehagen*, 224). Wie die elementaren Überlebensbedingungen schränkt auch sie die Wahlmöglichkeiten ein.⁴⁶ Gegen sie bleibt Kants ethisches Kriterium virulent, dass sie die Form der Allgemeinheit anstreben muss, und Adornos Einspruch, dass diese Allgemeinheit, solange sie »unversöhnt ist mit dem Besonderen« (GS 8, 128), das Kulturelle an ihr erstickt. Kritische Kulturtheorie, die von der kulturellen Unterscheidung ausgeht, ist daher gehalten, eine Unterscheidung in Bezug auf das Machen von Unterschieden zu treffen. Ihr Begriff der kulturellen Unterscheidung wird auch diese nicht unkritisch aufnehmen. Dennoch, wissend um den Widerspruch, sucht sie die Kriterien, nach denen sie unterscheidet, immanent zu entwickeln. Sie setzt keine »Werte« und dergleichen ideologische Größen voraus, um sie ans Material heranzutragen, sondern belte als Manöverkritik des Daseins die von diesem vorgenommenen Wertungen auf.⁴⁷ Dialektisch ist sie, indem sie das Gewordene im Flusse seiner Bewegung fasst und aus seinen inneren Gegensätzen auf die Tendenz seines Werdens schließt. Das macht sie zur Geburtshelferin emanzipatorischer Praxis.

6. Ambivalenz des Kulturellen

Stuart Hall, der die Kultur als »das Gebiet der Umwege, des Indirekten«, ja als Gründung des Imaginären⁴⁸ ansieht, hält Distanz zum umweglos direkten, »sehr explosiven, keine Grenzen kennenden Wesen der Lust«;⁴⁹ zumindest »als politische Kategorie ist Lust sehr

46 »Ästhetik und Ethik stehen den persönlichen Präferenzen scheinbar völlig offen, werden allerdings weitläufig vom bestehenden ideologischen Feld durchzogen« (Seve 2004, 288).

47 Mir zornigem Vergnügen zerflückt Marx auf einem Dutzend Seiten kommentierter Exzerpte eine entsprechende Werte-Ideologie, wo sie ihm in der beginnenden bürgerlichen Rezeption seines Hauptwerks begegnet in den sog. *Randglossen zu A. Wagners »Lehrbuch der politischen Ökonomie«* (vgl. 19/355ff, v.a. 361-75). Hier geißelt Marx zugleich die ihm zunächst von Engels und bis in die Gegenwart von vielen seiner Anhänger unterstellte »logische« Methode, der er »meine analytische Methode« entgegensetzt.

48 »Wir müssen [...] durch das Imaginäre gehen, um in den Bereich des Kulturellen zu kommen« (Hall 2008, 482).

49 Im Original *pleasure*. In der deutschen Fassung ist es mit »Vergnügen« übersetzt, doch das ist zu schwach. »Pleasure principle« ist das englische Äquivalent für