

文化について悲観せず
——文化哲学のための四つのテーゼ

クリスティーネ・ブレットラー 著
下田和宣 訳

【訳者解題】

以下の論文は Christine Blättler, *Wider den Kulturpessimismus: Vier Thesen zu Philosophie im Namen von Kultur*, in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 2023/1, Felix-Meiner: Hamburg, 2023, S.35-42. の全訳である。

クリスティーネ・ブレットラーはマンフレート・ゾンマーやラルフ・コナースマンといったブルーメンベルク学派の文化哲学者たちが去った現在のキール大学にて文化哲学研究を牽引している人物である。ブレットラーによる本論考は 21 世紀も四半世紀を過ぎようとしている現在の思想的状況を踏まえたうえで、文化哲学の役割を改めて考察するものである。主題となる文化悲観主義 (Kulturpessimismus) とは、文化一般に対して否定的で敵対的な態度を取る思想的傾向のことである。その系譜はルソーからマルクスを介してジンメルへ、さらにはハイデガーや F・G・ユンガーを経由するが、ブレットラーによれば流行の「人新世」に代表されるような人文学全般の現況にまで至る。

本論文で提唱される「批判的文化哲学 (kritische Kulturphilosophie)」はこの大きな潮流から距離を取るための試みではあるが、それでいて文化の楽観主義的擁護を対置するものではない。ブレットラーの戦略は文化悲観主義が暗黙の裡に依拠している文化理解の根底に焦点を当て、それを分解するようなテーゼを立てることにある。文化悲観主義による文化批判は総じて——西洋近代という名の——「敵」を仕立てあげそれにすべての罪を負わせることで、それに対抗する自己の正統化に血道を上げている。それによって実際の危機に目を閉ざすか、あるいはあまりに過剰な自責の念に陥るか、どちらにせよ自分の身は安全な岸辺へと移される。事態の把握を妨げているのはまさに、

ポストモダンのロジックをはじめ、「邪悪な西洋近代」という譴責意識の肥大化したイメージなのである。それを暴くのがブレットラーによってここに掲げられる四つのテーゼの機能である。

ともすればそのような文化哲学的態度は西洋近代の植民地主義や帝国主義を弁明する保守派のレトリックとなりうるのではないか、という危惧を避けることは難しいかもしれない。だとしても文化哲学はいかなる種類の文化至上主義の熱狂や楽観とも無縁であると言うことはできる。それはむしろ文化をめぐる両極化する戦場から身を引き、熱狂的諸言説の背後へと迂回することでそれらが共通に隠し持つものを明らかにする試みなのである。

【本文】

はじめに

本稿は以下の四つのテーゼに沿って構成されている。

1. 文化は本質ではない (1. Kultur ist kein Wesen)
2. 批判は敵意ではない (2. Kritik ist nicht Feindschaft)
3. 技術は災厄ではない (3. Technik ist kein Verhängnis)
4. 歴史は運命ではない (4. Geschichte ist kein Schicksal)

これらのテーゼは一般に受け入れられている諸々の前提に異議を唱え、それらの問題点を明らかにすることで、文化哲学的な見方を概観的に提示するものである。

1. 文化は本質ではない

とりわけ最近の文化をめぐる論争の中で、文化哲学を引き合いに出す余地はどのくらいあるのだろうか。しばしば右翼過激派や戦争主義者らと同調するような、生物学的で自然主義的な文化理解が優勢となり、それが「政治の民族化 (Ethnisierung der Politik)」⁽¹⁾ に陥っている場合ではどうだろうか。今日支配的な文化理解は概念的な整理を重視していない。そのため、せいぜいのところ文化哲学というこの言葉について誤解を生むのが関の山である。文化という名をもつ哲学は決して自明なものではなく、少なくとも哲学者と称される「イデオログのボスたち (Chefideologen)」⁽²⁾ へと新たに突きつけられている課題なのである。文化といえたとえば博物館や劇場といった特定の対象、芸術、制度をとりまとめるものだとされるが、文化哲学的な問題関心とはつねに、そうした狭い理解から距離を置き、それに対抗するより広範な文化概念を提唱することにある。自然と文化の二元論は近代西洋思想と同一視され、覇権的で抑圧的だと見なされ、非難されている。だからといって、文化哲学的アプローチは文化と自然の区別をそのような仕方で破棄しようとするものではまったくない。同じくそれはこの破棄と並び好まれている自然と文化の非近代的な統一にすぎることもない。そのような統一に頼ることは——まさしくフロイトが批判的に分析した「〈大洋〉感情 (ozeanisches Gefühl)」⁽³⁾ のような——一元論的全体主義を地球規模で訴え、有無を言わずその全体性に対する同意を求めるからである。そこでは一方で文化が自然化され、他方で自然は擬人化される。つまりここでの自然はダーウィン進化的な意味で歴史的にはなく、人間と切り離されることなく、人間のそのつどの条件と開かれた地平を同時に指し示すような包括的な構造連関として

把握されている。自然と文化の区別を破棄することとその帰結に結びついた諸理論は民族学ないし文化人類学に基づいており、特定の対象や実践に定位し、諸々の文化論として分類される。いくつかの理由から、とりわけ邪な同盟関係を避けるためにも、文化哲学の観点とそれらの文化論との違いをはっきりさせることが重要である。

一九〇〇年代に人間特有の行為としての文化に着目した「文化学第一世代」⁽⁴⁾の伝統における企て（Unternehmen in der Tradition der »Ersten Kulturwissenschaft«）は自然主義的アプローチとは正反対のものである。その時代の文化哲学は文化的な実践や生産物を哲学的に主題化しただけではない。学科の枠を越えて民族学も含め目配りすることで、それは主に日常的な事物や光景、消費財とその「生」を観察し、新たな技術やそれに関する芸術家の態度に取り組むことで発展した。そのような哲学は同時にそれ自身の前提、方法、対象、概念をそれ自体さまざまな前提をもつ偶然の存在として扱う。それらは定義や規範でもなく、超時間的かつ普遍的なものとして本質主義的に規定されることもないが、恣意的で変更可能なものと見なされるわけでもない。文化哲学はそれらを一方で特定の起源の歴史をもち、他方で理論的実践的な効果として時代とともに成立するものと理解しようと試みる。そうすることで発生と妥当（Genesis und Geltung）の関係を視野に入れるのである。

このことはまさに自然と文化という非難的となっている対概念を例として認識することができる。これらの概念は、今日の反対派が主張するほどではないが、哲学においてもかなり以前から絶対的で確固たるものとして定義づけられてきた。そうすることでそれらは包摂と排除の機能を果たしてきたわけである。それでも自然と文化の概念は本質を言い表すことも、いわば言葉の魔術的な行為によって実在を捏造することもない。それらは歴史の中に

位置づけられる、特定の視野をもつ暫定的な反省概念である。そのようなものであるがゆえに自然と文化のイメージをそれらの区別と関係の中で——それらはいかに発生し、変遷し、作用してきたのか、と——探究することができる。これは「第二の自然 (die zweite Natur)」という定式が想定する問題設定にも当てはまる。つまりこの定式とともに前提されている根源的な第一の自然は、それにそのものとして成立条件があり、他に変更可能でもあるというとき、疑わしいものとなるのである。失われた真の起源なるものを前提し、それを取り戻そうとする疎外の言説に同意する必要はなく、自然と文化の関係はそのつど特殊な歴史的ダイナミズムにおいて把握されるのであり、疎外されていない「本来的な」生への願望はそれによって理解され、それが機能する仕方についても研究することができる。この機能化は血と土地という民族的な自然理解における人種問題においてとりわけ明確なものとなる。この理解は生来的なカテゴリーに依拠しているように見えるが、実際のところ問題なのは、文化の特定の理解を自然化し、それをまた正統化しているはずの言説である。自然と文化の差をなくそうとする反近代的なレトリックと論証は一方で包括的自然に、他方で「近代以前」や「非西洋」と呼ばれる民族学的文化理解に定位している。総じてここでは近代文明ということによって理解されるものに対する価値の引き下げが見られる。近代文明とはつまり自然支配と自然破壊のことだとされるのである。このレトリックが今日再び文化悲観主義的な近代批判のトポス〔決められた言い回し〕、比喩表現、議論のみならず、同様にあからさまな言及を生き永らえさせているというのは驚くことではない。

2. 批判は敵意ではない

こうした近代批判を最も声高に唱えているのは独裁者とそのデマゴグである。彼らは「邪悪な西洋」という敵対的イメージを操作する。西洋は資本主義、普遍的価値、人権によるグローバルな植民地化を通じて全世界を危機に陥れ、破滅させたのだというのである。こうした類の西洋批判は次の五つの点によって特徴づけられる。1) それは啓蒙主義、合理性、科学技術、民主主義、近代をひっくくめて対峙する姿勢によって実行される。2) 資本主義、帝国主義、自由主義——それらの代表としてしばしば反米主義へと収斂する——への人格化した「アンチ」のネットワークというかたちで現れる。3) 保守革命への言及がある。4) ——歴史上で行われてきた、また現在進行形で行われている実際の植民地拡大とは関係なく——ポストコロニアルなレトリックに奉仕している。5) 「西洋」に対して大っぴらに憎悪や誹謗が表明される。このように奏でられ煽られている共鳴空間は過小評価すべきでなく、極右サークルとすべての「近代」に拡散した憎悪によって駆り立てられている「文化の機械破壊者 (»kulturelle Maschinen-Stürmer«)」⁽⁵⁾に限定されるものではない。金融資本主義、環境破壊、競合する国家間での戦争といったグローバルな危機があることを認めようとする者など存在するだろうか。ここで立てられる哲学の課題とは、デマゴグに追従することなくいかにしてこの危機に対処し、それを分析し、さらなる反省へともたらしうるか、ということである。この批判作業に際してまず重要なのは、言葉、概念、事象の同一性を前提しそこから出発するのではなく、これらの実在を区別することである。それにより、ここでは何が行われおり、それはどのように名づけられているのか、という問いが生じる。それとともにこの批判が遂行される仕方を視野に入れ

ことができ、その振舞いや叙述についても主題化できる。明らかにここには敵意より批判と呼ぶ方が確な何かがある。敵意とはあくまでいわばマニ教的な二元論と敵味方図式について表現されるものである。敵対をここで批判と同一視するなら、その名のもとで非正統性の嫌疑が表明されるだけでなく、何かについての正統性が争われているのである。だから敵意を「否と言うこと」⁽⁶⁾と混同すべきではない。「否と言う」際には異議を唱えることの原因が申し立てられなければならないのである。

しかし発生と妥当の複雑な関係に対する哲学的な注意は「否と言うこと」にもとどまらず、内在的批判、つまり外部からの視点やどこでもない場所から行われるのではない批判の道を歩む。この批判はそれを批判しようとするものを一括して拒否するのではなく、詳細に眺め、何ものかを可視化し、その何ものかが——たとえば文化に関する特定の対象や概念が——単に所与のものではなく、特定の歴史的諸条件のもとでいかにそのようなに至ったかを理解しようとする。所与のものをこのように問いただすことで件の批判は系譜学的権力分析を行い、未来へのパースペクティブを開くことができる。同様に、それがポジティブに自然化するか、ネガティブに敵のイメージとして描くかという違いはあるにせよ、いずれにしてもある特定の文化理解を規範的に絶対化することに対してこの批判は抵抗する。民族的な「文化批判」はそうした絶対化をどちらの仕方でも行っており、哲学的には「政治的存在論 (politische Ontologie)」⁽⁷⁾として登場する。この文化悲観主義が「政治的神話」において再び強化されたのを目の当たりにすると、カント派的な「文化の批判 (Kritik der Kultur)」⁽⁸⁾やヘーゲル主義的な「否定弁証法 (negative Dialektik)」⁽⁹⁾のどちらにも楽観的な和解策が期待できるとは思えないが、だとしてもそれらが文化悲観主義の側に回ることはない。批判的文化哲学なるもの

は抑圧することも解放することも可能であるという文化の両義性に、非合理的なものと矛盾に満ちたものの現実に立ち向かい、それについての専門的知見を用いて反対者の分析を行う⁽¹⁰⁾。

3. 技術は災厄ではない

文化悲観主義は近代科学技術の敵というイメージを通じてしばしば表現される。一九五〇年代における核爆弾の発明と投下、産業社会の推進する機械化、戦時中に開発が進められたコンピュータによる制御技術がそれを触発した。技術批判は主にマルティン・ハイデガーとフリードリヒ・ゲオルク・ユンガーに代表され広い影響力をもって文化悲観主義のキーワードとなった。それは技術を宿命的で、人間と生命を害する災厄とみなす。そのようにして技術は抽象的な力として悪魔化され、近代を敵視する側からの体系的な攻撃にさらされる。合理化、経済化、技術化による「世界の脱呪術化」は没落であると一方的に決めつけられ、悲嘆の的となる。他のものより目につきやすい科学技術がとりわけ人間の傲慢の総称となり、近現代の非正統性を物語るうえで格別の対象領域となる。一方で既存の確立された秩序への技術的介入が非難され、他方で独り歩きた技術の「反撃」は我にかえり内省するための合図として、あるいはそれどころか罰として理解される。技術問題が論じられたハイデガーのブレーメン講演（一九四九年）とともに、ユンガーの『技術の完成』（一九四六年）は戦後の西ドイツに永続的な影響を与えた。相互のやり取りを継続的に行っていた彼らはともに、近代技術を底なしで虚無主義的かつ全面的に人間と自然を搾取する自律機関として理解していた。彼らはまた、そのような悪魔的技術をホロコーストにおける工場的かつ官僚的

な殺害と関連づけ、技術に対する謝罪の言説を展開するという点でも一致している⁽¹¹⁾。ハイデガーの諸々の技術論がとくに強い影響力をもっていたことは明らかである。その著作は文化学の現代的古典に数えられ、今日に至るまで多くの精神科学や社会科学の分野で技術に関する第一級の哲学的な、とりわけ文化哲学的な参考文献だと手放して賞賛されている。この反応はすでに以前から生態学の分野で見られていたものだが、人新世の概念とそれに結びついた人間の文化活動とその生産物への非難を通じて新たな躍進を遂げている。技術をよそよそしく敵対的な力として存在論化することは批判的文化哲学とまさに逆の立場である。技術を「シンボル形式」として理解してみるのはいかがでしょうかという提案は、依然として検討する価値がある。それによって技術はその近代的形態においても、人間によってつくりだされたものでありながら、特殊な仕方です立化した独自の文化的成果として理解される。このアプローチなら、技術を近代に対する敵対的態度へと落としこむことなく、技術に対する批判（非難）ではなく、技術に内在する批判を定式化することが可能となる。

しかし理解的解釈と意味創設を旨とする技術理解では、とりわけ大規模なデジタルシステムテクノロジーが関わる場合に問題となるような、理解不可能なもの、非合理的なもの、無意識的なものの側面を把握することができない。それは技術的に効果のある即物的論理によって現実を変えてしまう。この技術と結びついた無力と疎外の経験は必ずしも技術の悪魔化ないし現実逃避に陥るわけではなく、ダイナミックな構造連関として分析され、主題化される。このアプローチはたしかに技術の現実的な「動向」を記録するが、それを技術の致命的脅威にまで押し上げることは理論的にはない。同様にそれは技術を利用し自律的に行為できる主体について誤った仕方に取り扱うこ

とのないようにながける。全体化するものとして経験され記述された技術を内在的に批判する際には、それを統治の機構として主題化することが肝要である。この技術はフーコーのいう自己管理のテクノロジーに該当する。それは被支配者たちを抑圧的権力という意味で抑えつけるのではなく、彼らが自律的であることを前提し、自己制御のメカニズムを働かせることで彼らを生産的な主体とする。非階層的で複雑で分散的に進行するが、それでもローカルな主権者や個々の特異な出来事に埋没することのない包括的構造を把握するための古典的モデルを提供しているのが、ヘーゲルのいう「理性の巧知 (List der Vernunft)」である。それによれば、個々人の犠牲の上を通過する包括的でどうすることもできないプロセスの形式を把握することができる。それに倣った「技術の巧知 (»List der Technik«)」⁽¹²⁾ という表現にもまた定式化に伴う両義性が認められる。一方でそれは技術に対する人間の策略を意味する。つまりその〔技術の巧知の「の」を目的語的属格として取る〕場合、技術は文法的に目的語であるのみならず、概念的にも対象である。他方で逆にそれは文法的な「主語的属格 (genitivus subjectivus)」との類比で、技術自体が人間に対して主体となり、計略的であることを示す。技術の威力を概念化すること——それはヘーゲルのアウフヘーベンに倣い技術の動向を哲学的に正当化することである——とは違い、技術に内在する批判は、個々人を概念の犠牲にすることなく、それらの緊張関係を告げ知らせる。それによりその批判は、技術を敵とみなす態度、未来をもはや開かれた地平とせず、災厄に満ちた没落として想像するような態度に対し抗議の声をあげる。

4. 歴史は運命ではない

今の世の中、進歩の物語が没落の物語や黙示録的シナリオや惑星的陰謀のストーリーにとって代わられているが、それは何も技術に関してだけではない。大いなる正統化の物語としての歴史が復活しており、それは何より政治において最も顕著である。地政学によって世界史は書かれるとされ、政治家たちは「世界史的個人 (welthistorische Individuen)」として互いに互いを凌駕しようとし、「世界精神の監督者 (Geschäftsführer des Weltgeistes)」として権威的に振舞おうとする⁽¹³⁾。近代に敵対する文化悲観主義者たちは今日でも世界史のある種の自然的必然性であったり宿命性であったりを前提としている。さらに運命としての歴史は一方で社会集団を民族の身体として、他方で世界を有機体としてイメージすることと一組になっている。それと結びついた文化の本質主義的理解は、個々の文化に興隆と没落の発展を認め、パターンの繰り返しによって歴史を形態学的に区分する。最もよく知られた例はオスヴァルト・シュベングレーが『西洋の没落』(一九一八年)第一巻で描いたものである。このタイトルのおかげでこの本はつねに魅力的な参照物として機能しており、「西洋」の没落という煽動的なヴィジョンを誘発している。アドルノはその粗雑な悲観主義に従うことも、かといって順応主義的な楽観主義に同意することもなく、この本に立ち向かった。そうすることでしかし彼は逆にそれを称賛してしまった⁽¹⁴⁾。

大いなる物語としての歴史はいわば裏口から再び精神科学・文化学へと入りこんできた。歴史への問いが主題化されることなく、進歩批判の名で黙示録的な語りが世界史的視点をもつ政治的生態学の側でも支配的である。現代宇宙論は世界説明としての哲学という古いイメージを多かれ少なかれたためら

うことなく使用しているため、没落の物語を文化悲観主義と結びつけるような強力な歴史哲学的仮定にそれが基づいているとしても驚くことはない。そこでむしろ注目に値するのは、人新世の言説がどれほど途方もない時代の地平を呼び覚ましているのか、ということである。それに比べればヘーゲルの歴史哲学などはかわいらしく見えてくるほどである。ある意味でこの言説は、人間が歴史をつくることができるという観念を相変わらず手放すことなく、道徳的闘争が歴史を動かすのだという理解を存続させているのである。人間の思いのままになると信じることのパラダイムは、反対にそれを疎外論に基づいて弾劾する作法においてもなお潜んでいる。宇宙的共感が望まれる世界を「近代人」は傲慢にも侵害してきたのだ、というのであるが、他方でポピュリストたちは昔から、共感に依存する政治がまさに没落のシナリオとどれほど相称がよいかということの生きた証明であった。「終わりの時への執着 (Endzeittümelei)」⁽¹⁵⁾において破滅の訪れを夢見る「黙示録的終末願望 (ein apokalyptisches Begehren)」⁽¹⁶⁾が姿を現す。現存する世界の変化がもうイメージできないとすれば、それと対応する理論は内在的批判の道を閉ざしてしまう。映画や小説だけでなく科学や政治など至るところに顔を見せる終末論的モチーフについて考慮するなら、「黙示録的終末論の盲目 (Apokalypse-Blindheit)」⁽¹⁷⁾が非難されるのは驚くことである。文化哲学は進歩の楽観主義を理念として文化悲観主義に対抗するわけではない。そうであればそれは歴史の同じ宿命をただ転倒した記号でもって表現しているにすぎない。没落の物語は過去を過大評価し、同じく進歩の物語は近いか遠いかの未来を過剰に理想化するが、それによって現在は価値を奪われる。それに対して批判的文化哲学は現在の価値を奪うことなく、むしろ歴史的な感覚をもって自らの時代と関わる⁽¹⁸⁾。それは逃れられない運命も善意ある摂理も信じることはないが、

「歴史のどうにもならなさ (Unverfügbarkeit der Geschichte)」⁽¹⁹⁾を直視し、分析的悲観主義によって文化を闘争空間として徹底的に探究する。したがってこの文化哲学は文化を居心地のよいねぐらとしても包括的な抑圧連関としても理解することがない。むしろそれは文化を課題として理解する。この課題はおのずから一挙に解消するのではなく、繰り返し新たに突きつけられるものである。文化の両義性や緊張関係は、融和的共感を見込むことなく、形而上学ではなく文化を「戦場」とする視点変更に示唆されているように、対立を露わにする。それゆえここで確認した諸々のテーゼは文化の創造的生産性を擁護することに終始せず、むしろ人間世界へとつねに繰り返し目を向け、文化概念への哲学的な取り組みを未来の質に関わる課題として理解することをも可能にするような立場への移動を表明しようとするものである。

註

- (1) Vgl. Samuel Salzborn, *Ethnisierung der Politik. Theorie und Geschichte des Volksgruppenrecht in Europa*, Frankfurt a. M./New York 2005.
- (2) Vgl. Christine Blättler, *Geschichte als kultureller Kampfplatz und die Rolle der Philosophie, Philosophische Gespräche Nr. 67*, 2023.
- (3) Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), in: *Gesammelte Werke* Bd. 14, hrsg. von Anna Freud, Frankfurt a. M. 1999, 419–506, hier: 422.
- (4) Vgl. Sigrid Weigel, »Intellectual Potential from the Other Side of Europe's Colonial and Nationalist Past. Cultural Science/Kulturwissenschaft around 1900 and its Relevance for Cultural Relations«, in: *ifa Input* 4 (2021), 1–10.
- (5) Fritz Stern, *Kulturpessimismus als politische Gefahr* (1961), Stuttgart 2005, 8.
- (6) Raymond Geuss, »Kritik, Aufklärung, Genealogie«, in: Axel Honneth/Martin Saar (Hrsg.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*, Frankfurter Foucault-Konferenz 2001, Frankfurt a. M. 2003, 145–156, hier: 148.
- (7) Vgl. Pierre Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris 1988.
- (8) Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen Bd. 1 (1923)*, Darmstadt 1994, 11.

- (9) Vgl. Theodor W. Adorno, Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit, in: *Gesammelte Schriften Bd. 6*, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 1977 ff.
- (10) Vgl. Ernst Cassirer, *Vom Mythos des Staates* (1949), Hamburg 2002, 388.
- (11) Vgl. Christine Blättler, »Heideggers Technikbegriff und der verstellte Blick auf die Ökonomie«, in: *Navigationen 2* (2016), 65–81; Daniel Morat, *Von der Tat zur Gelassenheit. Konservatives Denken bei Martin Heidegger, Ernst Jünger und Friedrich Georg Jünger 1920–1960*, Göttingen 2007.
- (12) Vgl. Christine Blättler, »List der Technik«, in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie 7/2* (2013), 271–285.
- (13) G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (1822–1831)*, *Theorie Werkausgabe Bd. 12*, hrsg. von Eva Moldenhauer/Karl Martens Michel, Frankfurt a. M. 1970 ff., 46.
- (14) Theodor W. Adorno, »Spengler nach dem Untergang«, in: *Gesammelte Schriften Bd. 10.1*, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 1977 ff., 47–71.
- (15) Vgl. Hans Blumenberg, *Ein mögliches Selbstverständnis*, Stuttgart 1997, 21–36.
- (16) Vgl. Christine Blättler, »Ewiger Prometheus, lange Schatten Gottes und die Listen der List. Zu mythologischen, eschatologischen und formalen Szenarien moderner Technik«, in: *Jahrbuch Technikphilosophie 2016*, 57–77, hier: 57–62.
- (17) Vgl. Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen, Bd. 1: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution* (1956), München 1994, 233–324.
- (18) Vgl. Michel Foucault, »What is Enlightenment?« (1984), in: *Dits et écrits II. 1976–1988*, Paris 2001, 1381–1397.
- (19) Vgl. Heinz Dieter Kittsteiner, *Listen der Vernunft. Motive geschichtsphilosophischen Denkens*, Hamburg 1998.

