

II. Philosophische Aspekte des Kulturbegriffs

1. — *Ein Glücksfall der Begriffsgeschichte.* Die »Kulturphilosophie« als wissenschaftliche Teildisziplin fand erst im 20. Jahrhundert zu ihrem Namen. Die ausdrückliche Beschäftigung mit dem, was inzwischen als »Kultur« verstanden wird, geht auf die Zeit des Humanismus und der Aufklärung zurück, in der die *Geschichte*, die *Sprache* und damit auch die *Kultur* zu eigenständigen Themen wurden. Hier haben Shaftesbury, Giambattista Vico, Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Hume, Hamann, Herder, Kant und Wilhelm von Humboldt nachwirkende Impulse gegeben.

Ihnen gehen Erasmus von Rotterdam, Thomas Morus und Montaigne als bedeutende Humanisten voraus, die im Neostoizismus des 17. Jahrhunderts, also auch im Anschluss an Vorbilder aus der Antike und der frühen Renaissance, Beachtung fanden. Die *Querelle des anciens et des modernes* sowie die *Entwicklung des neuzeitlichen Natur- und Völkerrechts*, etwa bei Hugo Grotius, Samuel Pufendorf, und erste Ansätze zu einer *modernen Pädagogik* bei Johann Amos Comenius haben hier wichtige Impulse gegeben.²¹

Ginge es nach der Herkunft des Begriffs Kultur, hätten wir auf die eminente Anregung Ciceros zu verweisen. Ihm ver-

²¹ Pauschal verwiesen sei auf das *Handbuch Kulturphilosophie* von Ralf Konersmann (Hg.), Stuttgart 2012, sowie auf den Artikel: *Kulturphilosophie* von Franz-Hubert Robling in dem von G. Ueding herausgegebenen *Historischen Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 10, 2011. – Zur Systematik nenne ich nur die viele grundlegende Aspekte behandelnde Studie von Oswald Schwemmer: *Kulturphilosophie. Die kulturelle Existenz des Menschen*, München 2005.

danken wir nicht nur die Begriffe der *humanitas* und der *dignitas* sowie den durch beide ausgezeichneten Gebrauch des Begriffs der *persona*, sondern eben auch den der *cultura*. *Cultura* hat ihren Ursprung in der Verwendung für den veredelnden Landbau, auf den sich die Römer so gut verstanden. Dass dieser zunächst nur auf Pflanzungen bezogene Begriff zum Leitbegriff der humanen Selbstbildung geworden ist und damit selbst zum etymologischen Exempel für die ursprüngliche Beziehung von lebendiger Natur und eine dem Menschen würdige Lebensform werden konnte, ist ein Glücksfall der Begriffsgeschichte. Die systematische Konsequenz dieser vorgängigen Verwandtschaft zwischen Natur und Kultur ist im Teil I des vorliegenden Buches in einigen Aspekten anschaulich gemacht worden.

2.—*Der Anfang mit dem Auftritt des Menschen.* Achten wir nur auf die im engeren Sinn zur Philosophie gerechnete Überlieferung, so beginnt die Reflexion auf die kulturellen Konditionen des menschlichen Lebens mit Platons »Mythos des Protagoras«. Der Text wird so genannt, weil er in Platons Dialog *Protagoras* zu finden ist und dort dem Philosophen gleichen Namens, Protagoras, in den Mund gelegt wird. Wir wissen nicht, ob Platon dafür auf eine Quelle im Denken des vorsokratischen Denkers zurückgreifen konnte.²² Ausgeschlossen ist das nicht, denn Platon hat in seinem späten Hauptwerk zur Politik, in den *Nomoi*, auf eine verschollene Schrift des von Perikles hochgeschätzten Denkers zurückgegriffen. Bemerkenswert ist auch, dass Platon dem ansonsten kritisierten »Sophisten« tiefe Einsichten zuspricht, aus

²² Den Mythos gibt es vorher bereits in verschiedenen Varianten der frühen griechischen Literatur, etwa bei Hesiod. Zur Einschätzung und Deutung des Mythos generell sowie speziell des Mythos des Protagoras kann auf Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt 1979, sowie auf dessen *Höhlenausgänge*, Frankfurt 1989, verwiesen werden.

denen er dann die begrifflichen philosophischen Konsequenzen zieht. Damit wäre Protagoras von Platon selbst als Wegbereiter anerkannt. Dafür spricht die namentliche Zurechnung des Mythos, der vom Diebstahl des göttlichen Feuers handelt.²³

Im »Mythos des Protagoras« geht es um eine philosophische Fortschreibung der Sage von der Gabe des Feuers, das der Halbgott Prometheus den Menschen gebracht hat. Er hat es aus der vulkanischen Schmiede des Hephaistos entwendet und die Menschen gelehrt, damit umzugehen. Für diesen Frevel wird er von den Göttern bekanntlich schwer bestraft.

Die Menschen verstehen schnell, mit dem Feuer umzugehen und es zur Kompensation ihrer Nachteile zu nutzen. In ihrer Blöße sind sie ohne schützendes Haarkleid, ohne Flügel, ohne Schwimmhäute, ohne Krallen oder sonstige Abwehr- oder Angriffsorgane; folglich sind sie den meisten anderen Lebewesen unterlegen. Mit dem Feuer aber kehren sich die Verhältnisse um: Es bietet ihnen Wärme, Licht und Schutz. Mit dem Licht kommen Erkenntnis und die Möglichkeit neuartiger Hilfsmittel, die ihnen die Natur versagt hat, hinzu. Es erlaubt ihnen, Gerätschaften und Waffen zu schmieden, so dass sie keine anderen Tiere mehr zu fürchten haben. Ja, die Götter fürchten nunmehr selbst, die Menschen könnten den Olymp erobern und ihnen die Macht streitig

²³ Das kann man auch aus dem philosophischen Rang des Protagoras zugeschriebenen *homo-mensura*-Satzes schließen, wonach der Mensch das »Maß aller Dinge« ist. Sokrates und Platon folgen dieser tiefen, weniger anthropologischen als kulturtheoretischen Einsicht, die, für sich genommen, weit davon entfernt ist, dem Menschen den höchsten Rang unter allen Lebewesen zuzuschreiben. In ethischer, politischer und ästhetischer Hinsicht widersprechen sie jedoch dem Satz unter Berufung auf den göttlichen Ursprung wahrer Erkenntnis entschieden, weil er zum Relativismus führe. In der Geschichte der Philosophie hat es lange gedauert, ehe dieser Befürchtung mit guten Gründen widersprochen werden konnte, ohne den Glauben an Gott zu leugnen. Darin liegt eine der großen Leistungen der Philosophie Immanuel Kants. –

machen. In kulturtheoretischer Hinsicht ist es aber wichtiger, dass der Gott auch die Sorge hat, das zu Streit und Krieg neigende menschliche Geschlecht könne sich selbst vernichten.

So entschließt sich der Göttervater, den Menschen selbst zwei Geschenke zu machen, die es ihnen erlauben, ihre Grenzen zu erkennen und ohne Schaden für sich selbst zu überleben. Er bringt ihnen die Scham (*aidōs*) und das Recht (*dikē*). Mit ihnen haben die Menschen die Chance, in Übereinstimmung mit sich selbst zu leben und damit das zu bilden, was eine politikfähige Gemeinschaft ausmacht.

Eine solche Gemeinschaft, in der die Glieder aufeinander Rücksicht nehmen und sich an selbstgegebene Regeln für ihr Zusammenleben halten, ist das, was wir heute *Kultur* nennen. Sie braucht ein inneres Band, das die Menschen zusammenhält, sie für sich selbst aufmerksam macht und ihnen Zurückhaltung auferlegt.

Damit sind die Bedingungen für die Entfaltung der *Tugenden* gelegt. Denn das Recht ist Bedingung für den Aufbau einer politischen Verbindlichkeit, die Platon in drei Dialogen, *Politeia*, *Politikos* und *Nomoi*, aufwändig, mit jeweils unterschiedlichen Akzenten, dennoch in einer bis heute gültigen Bedeutung beschreibt.²⁴ Zur *polis* gehören *Arbeitsteilung*, langjährige *Erziehung* und *Bildung* der Bürger und damit auch die Fähigkeit, zu einer *für alle tauglichen Erkenntnis* beizutragen. Platons Idee der Gerechtigkeit vereint *Individualität* und *Partizipation*²⁵ unter einem für alle gültigen

²⁴ Dazu v. Verf.: *Partizipation. Das Prinzip der Politik*, München 2007.

²⁵ Mit einem von Aristoteles zum *terminus technicus* ausgebauten Verb für das gleichberechtigte und verantwortliche Teilnehmen (*metechein*) eines jeden Bürgers am gemeinsamen Ganzen. Der Ausdruck wurde von den mittelalterlichen Übersetzern der aristotelischen *Politik* mit *participatio* übersetzt. *Partizipation* ist der grundlegende Akt gesellschaftlicher Selbst- und Mitbestimmung, ohne den keine auf Gleichberechtigung basierende gesellschaftliche Organisation gedacht werden kann. –

Maßstab, der es jedem erleichtert, auch im Fall einer Abweichung die Angemessenheit einer einzelnen Maßgabe anzuerkennen.

Damit lassen sich dann auch die weiteren Tugenden begründen, zu denen die Bereitschaft gehört, sich nach Art einer »Herde« einer urteilsfähigen Lenkung anzuvertrauen. So gesehen, ist die Gemeinschaft, zu der sich der Mensch im maßvollen Gebrauch der Techniken, die er sich im Umgang mit dem Feuer aneignet, entwickelt, auf Politik hin angelegt. Doch sie erschöpft sich darin nicht, wie Platons Erörterungen über das Wissen und die Wissenschaft, über das Schöne und die Künste sowie über den Glauben und die Liebe in einer später nicht mehr überbotenen Weise kenntlich machen. *Kultur*, so könnte man Platons Einsicht auf eine Formel bringen, *ist die gesellschaftliche Form, die das menschliche Leben nicht nur zum Überleben, sondern zur Entfaltung seiner besten Kräfte benötigt*. In ihr müssen alle in der Lage sein, ein sie verbindendes Ziel anzustreben. Es ist, allgemein gesprochen, das im Lebenszusammenhang gegebene *Eine*, in dem sich das *Wahre*, das *Gute* und das *Schöne* verbinden.

3.—*Die Verantwortung des Menschen*. Wenn die Philosophie sich eines *Mythos* bedient, um zu zeigen, wie der Mensch zu der gesellschaftlichen Form gelangt, die wir in der Nachfolge des römischen Platonikers Cicero als *Kultur* bezeichnen, sind die Philosophen geneigt, auch andere Mythen der frühen Kulturen philosophisch zu deuten. Tatsächlich sind die Mythen eine Fundgrube für Einsichten in die Bedeutung der *gegenseitigen Angewiesenheit der Men-*

Nur nebenbei sei erwähnt, dass Platon die »Teilhabe« an den Ideen (*methexis*), also die elementare Leistung der begrifflichen Teilnahme des Menschen an der von ihm erkannten Welt, mit demselben Ausdruck belegt, der die Fähigkeit des Menschen zum politischen Handeln bezeichnet.

schen aufeinander oder in die verbreitete *Hochschätzung der Technik*.

Als von Rhapsoden wirkungsvoll vorgetragene, später in aufwändiger Schriftform überlieferte Kunstwerke kommen die mythischen Erzählungen dem erwartungsvollen Interesse der Menschen an ihrer Geschichte entgegen und werten im Bewusstsein einer ruhmreichen Vergangenheit zugleich ihre eigene Gegenwart auf. Die Mythen sind die wichtigsten Zeugnisse für den *kulturellen Selbstanspruch des Menschen* vor der Entstehung der Geschichtswissenschaft im fünften vorchristlichen Jahrhundert.

Mythen geben uns schon in der frühesten uns überlieferten Fassung, dem *Gilgamesch-Epos*, eine Vorstellung davon, welche Rolle die *Götter* in der Vorstellung der Menschen spielen. Die Bedeutung Gottes wird dann um einiges später im Gründungsdokument der jüdischen, christlichen und der muslimischen Religionen, dem *Alten Testament*, zum zentralen Thema. Die Philosophie verbleibt insofern in dieser Tradition, als sie das *Göttliche* (unter welchen Namen auch immer) *als Grund und Vollendung des Seins* versteht, das sie wiederum unterschiedlich als *Kosmos, Natur, Leben* – oder schlicht als das *Ganze (panta)* – begreift.

Cicero, dem wir, wie gesagt, den Terminus der *Kultur* verdanken, konnte auf die ersten fünfhundert Jahre philosophischer Beschäftigung mit Gott zurückblicken, als er vermutlich im Jahre 45 v. Chr., wenige Monate vor seinem gewaltsamen Tod, seine vielleicht schönste Abhandlung *De natura deorum* (»Über das Wesen der Götter«) abzuschließen vermochte. Es ist eine Darstellung des Gottesgedankens seit Thales und Empedokles, über Protagoras, Sokrates, Platon und Aristoteles bis hin zu der im Zentrum der Abhandlung stehenden Auseinandersetzung mit den dominierenden Schulen seiner Zeit, der Stoa und dem Epikureismus.

Dem Autor geht es um den Aufweis der *Vielfalt* der Vorstellungen bei den jeweiligen Denkern und ihrer Schwierig-

keiten, um schließlich einen genauen Begriff von dem zu geben, was jeweils unter Gott, den Göttern oder dem Göttlichen verstanden wird. Damit kann er anschaulich machen, dass die Philosophen die wie auch immer verstandenen Götter in ihrer *Zuständigkeit für das Ganze* in ihrer Bedeutung nicht leugnen können, aber auch nicht in der Lage sind, deren Existenz nach Art eines gesicherten Tatbestands zu beweisen. Cicero ist hier von Kant gar nicht weit entfernt.

In seiner Nähe zur platonischen Akademie kann Cicero zwar nicht leugnen, dass ihn Platons Aussagen über das Göttliche besonders ansprechen; gleichwohl liegt ihm daran, dem Leser vor Augen zu führen, dass die Philosophie ihr Nachdenken über Gott auf höchst unterschiedliche Weise zum Ausdruck bringen kann. Das gelingt ihm so überzeugend, dass die im Jahrhundert nach ihm aufkommenden *christlichen Leser* den Eindruck haben, ihm müsse die christliche Botschaft bereits bekannt gewesen sein.²⁶ Man sagt also nicht zu viel, wenn man Ciceros Leistung darin sieht, die *Pluralität* der philosophischen Gotteslehren aufgewiesen zu haben.

Das alles sagen wir hier nur, um eine von Cicero am Ende seines Buches gezogene Konsequenz zu betonen, die nicht nur für die Philosophie der Antike, sondern auch für die der Gegenwart von eminenter Bedeutung ist: Nachdem Cicero noch einmal herausgestellt hat, dass man die Götter nicht für »Kleinigkeiten« (*minora*) in Anspruch nehmen dürfe,

²⁶ Als Beispiel lässt sich der Dialog *Octavius* des zum christlichen Glauben bekehrten Römers Marcus Minucius Felix nennen. Von ihm ist außer dem Dialog nichts bekannt; wohl aber ist seine Wirkungsgeschichte im zweiten und dritten Jahrhundert n. Chr., etwa in Parallelen bei Tertullian, nachzuweisen. Im Dialog *Octavius* widerlegt ein offenkundig durch Cicero belehrter Christ einen Platoniker höchst kenntnisreich, um abschließend festzuhalten, er habe die »Meinungen fast aller Philosophen dargestellt«, um zu zeigen, dass »alle den einen Gott, wenn auch unter vielerlei Namen, lehrten, so dass man meinen könnte, heute seien die Christen Philosophen oder die Philosophen seien schon damals Christen gewesen« (*Octavius* I, 40).

führt er eine in seinen Augen offenkundig große Sache auf, von der er meint, dass sie ohne Zweifel *nicht* zu den Gaben der Götter gerechnet werden dürfe. Das sei die *Tugend* (*virtus*):

»den Besitz der Tugend hat noch kein Mensch jemals auf eine Gottheit zurückgeführt (*acceptam deo*). Das hat ohne Zweifel seine Richtigkeit; denn wegen der Tugend werden wir mit Recht gelobt; und wir rühmen uns ihrer auch mit Recht; das aber wäre nicht der Fall, wenn wir sie als Geschenk einer Gottheit (*donum a deo*) und nicht von uns selber hätten (*a nobis haberemus*).²⁷

Damit ist die *Verantwortlichkeit des Menschen* unabhängig von jeder Berufung auf einen Gott außer Zweifel gestellt. Das ist festzuhalten, wenn mehr als anderthalb Jahrtausende später der Terminus der »Verantwortung« in der deutschen Sprache aufkommt. Der wird zwar immer auch auf die Stellung des Menschen gegenüber seinem Gott bezogen. Das kann aber nur einen Sinn haben, solange es *der Mensch selbst* ist, der darüber entscheidet, ob er den ihm Fragen stellenden Gott anerkennt und ihm Rede und Antwort stehen will.²⁸

Überdies kann man bereits mit Blick auf das 16. Jahrhundert ergänzen, dass die vorrangige Verwendung des Begriffs der Verantwortung ihren Ursprung in der wachsenden Bedeutung der neuzeitlichen *Gerichtspraxis* hat. Dem Richter, einer keinem metaphysischen Verdacht ausgesetzten Instanz, hatte man »Rede und Antwort« zu stehen. Somit fällt die Verantwortung ganz in den Bereich einer *säkular verstandenen Kultur* – auch in jenen Fällen, in denen sich ein Mensch einem Gott persönlich verpflichtet glaubt.²⁹

²⁷ Cicero, *De natura deorum* III, 87. – Nebenbei gesagt: Auch hier gibt es eine Nähe zu Kant, der es ablehnt, die Moral auf den Glauben an Gott zu gründen.

²⁸ In dieser Ausdrücklichkeit wurde das gewiss nicht von allen Theoretikern der Ethik anerkannt. Die Auffassung ist aber schwerlich abzuwehren, solange man die Freiheit des Glaubens zugesteht.

²⁹ Näheres dazu v. Verf.: Artikel: *Individuelle Verantwortung*, in:

4. *—Zyklus oder Fortschritt?* Zur Hinterlassenschaft des mythischen Denkens gehört die Vorstellung von einem *zyklischen Verlauf der Geschichte*. Der Gedanke ist bis heute lebendig geblieben. Doch wenn Nietzsche im 19. Jahrhundert nicht der Versuch unternommen hätte, den antiken *Gedanken von der ewigen Wiederkunft des Gleichen* zu erneuern, wäre die Vorstellung von einem Kreisen der Geschichte in sich selbst wohl nur noch eine blasse Erinnerung an eine Zeit, in der man noch nichts von den unvorstellbar langen Entwicklungsphasen der Erdgeschichte, von der Evolution des Lebens und dem späten, aber gleichwohl schon lange zurückliegenden Auftritt des Menschen wusste.

Mit der Dämmerung dieses Wissens verlor die erstmals von Hesiod vorgetragene und auch von Philosophen wie Empedokles und Platon aufgenommene und vielfach variierte Einteilung der Geschichte in ein *goldenes, silbernes, heroisches* und *eisernes Zeitalter* ihre Wirkungskraft. Sie war überdies von Annahmen über den Willen der Götter getragen, die mit ihren Erwartungen in die Abfolge der Geschlechter immer wieder gescheitert waren und die es mit den zuletzt übriggebliebenen, nur noch ein unscheinbares, im Vergleich zu Gold und Silber wertloses Erz repräsentierenden Menschen nicht mehr lange aushalten würden.

Auch für die Hoffnung, dass die Götter einen weiteren Versuch mit einer erneuten Runde mit dem wiederholten Verfall der gottgleichen Geschöpfe bis hin zum Ende der aus unreinem Erz bestehenden Menschen unternehmen würden, gab es keine Evidenz. Entsprechend schwer fiel es bereits den vorsokratischen Atomisten, dem zyklischen Modell eine naturgeschichtliche Pointe zu geben.

Auch bei den neuzeitlichen Versuchen, dem Modell eines Kreislaufs der historischen Epochen einen Sinn abzugewin-

L. Heidbrink u. a. (Hg.): *Handbuch Verantwortung*, Wiesbaden 2017, 431–451.

nen, überwog und überwiegt die kritische Absicht. Bei den einen, wie etwa bei Karl Löwith, ist es die Diagnose der heilsgeschichtlichen Linearität christlichen Ursprungs, die er vornehmlich in den revolutionären oder auch reformistischen Modellen von einem kontinuierlichen Aufschwung der gesellschaftlichen Kräfte wirksam sieht – und die er verwirft.³⁰

Bei den anderen, die sich in vielen Lagern der Gesellschaftskritik finden, ist es das Unbehagen angesichts der Selbstverständlichkeit, mit der in allem auf den *Fortschritt* gesetzt, ja an ihn »geglaubt« wird. Viele sehen darin eine Dominanz des ökonomischen und des rein technischen Denkens, nicht wenigen aber reicht schon das besinnungslose Verlangen nach unablässiger Neuerung, in der man gewiss kein unaufhaltsames Fortschreiten zum Besseren erkennen kann.

Nietzsches Suche nach einer geschichtsphilosophischen Alternative war anders motiviert: Er hat sich in seinem ersten Buch von der die Wissenschaften und die Aufklärung dominierenden Fortschrittserwartung abgesetzt und bevorzugte das an *Lebenszyklen* orientierte Modell der *Renaissance*: einer vornehmlich aus der *Mobilisierung künstlerischer Potenzen* erfolgenden *Wiedergeburt* unter veränderten Bedingungen. Daran hielt er auch in späteren Schriften im Verlangen nach »Selbstüberwindung« des »freien Geistes« fest.³¹

Das war Nietzsches Antwort auf das lineare Fortschrittsdenken der Vernunftaufklärung. Mit ihr blieb er im historischen Kontext kultureller Entwicklung. Dass ihm dies nicht genügte, zeigt seine mehrfache Berufung auf den gleichermaßen kosmologisch wie ethisch angelegten *Gedanken der ewigen Wiederkunft des Gleichen*. Mit ihm löst er sich von

³⁰ *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1953.

³¹ Dokumentiert im ganzen Verlauf der Aphorismen von *Jenseits von Gut und Böse* (1886).

den zeitlich wie metaphysisch viel zu eng gefassten Kreismodellen in der Nachfolge Hesiods. Seine Überlegungen, für die er, wie sein Nachlass belegt, auch neueste naturwissenschaftliche und wahrscheinlichkeitstheoretischen Berechnungen heranzieht, lassen alle epochengeschichtliche Bezüge hinter sich, um im unausdenkbaren Ganzen der Welt dem Fortschritt ein definitives Ende allein dadurch zu bereiten, dass alles sich unendlich oft wiederholen muss.

Da die Wiederholung *ad infinitum* auch für jedes einzelne Individuum gilt, scheint der Einzelne im unendlichen Kreislauf allen Geschehens entwertet. Doch Nietzsche glaubt an das Gegenteil: Weil auch jede einzelne Lebensentscheidung im ewigen Umschwung aller Dinge *genauso* wiederkehrt, erfahren jede Absicht, jeder Entschluss und jede Handlung eine gar nicht zu überbietende Aufwertung. Damit steigt auch der künstlerische und moralische Wert des Individuums ins Unermessliche.

Bevor man so weit geht wie Nietzsche, kann man ein näherliegendes kulturelles Moment im menschlichen Handeln heranziehen und auf die seit der Antike ständig wachsende Bedeutung des *Wissens* und der *Wissenschaft* verweisen. Sie sind, wie es dann in ihrer neuzeitlichen Verbindung mit der *Technik* offenkundig wird, bereits aus eigener Logik auf *Fortschritt* angelegt! Wissen ist stets unvollkommen; es verlangt nach *Verbesserung* und *Erweiterung*; und es kann sich aus eigenem Impuls gar nicht gegen *Korrekturen* sperren. Daher geht es, wie es in der Aufklärung zum Programm erhoben wird, mit *Kritik* einher.

Also ist bereits das Wissen in seiner individuellen wie auch in seiner kulturellen Verfassung auf *linearen Zuwachs* angelegt. Damit ist es auf ein *Fortschreiten* angewiesen, das, wenn es beim einzelnen Menschen zum Stillstand kommt, bei allen anderen weitergeht, die ihr Leben unter Einsatz ihrer Kenntnisse und ihres Nachdenkens führen. Hier also liegt der wahre Grund für das Scheitern aller zyklischen Deu-

tungen der menschlichen Entwicklung: *Solange der Mensch auf sein Wissen setzt, ist er bereits in seinem eigenen Bewusstsein auf den mit aller Selbstverständlichkeit vorausgesetzten Fortschritt gegründet.*³²

5.—*Die Kulturkritik und die Furcht vor dem Scheitern.* Zu den ältesten Topoi der mythischen Kulturbeschreibung gehören die Visionen vom *Untergang der Menschheit*. Lange Zeit kommt dabei Gott oder den Göttern die ausschlaggebende Rolle zu. So ist es bei der Vertreibung aus dem Paradies; so kann man auch die Tatsache deuten, dass die Götter die Menschen nicht befähigen, dauerhaft unter den Bedingungen des Goldenen Zeitalters zu leben.

Im *Gilgamesch-Epos* beschließen die Götter eine vollständige Vernichtung aller Menschen durch eine Sintflut. Nur die Unbotmäßigkeit einer Göttin führt dazu, dass ein Mensch von dieser Absicht erfährt, so dass er sich durch den (aufwändig beschriebenen) arbeitsteiligen Bau eines Schiffes retten kann. Für die Bauleute, die auch Uta-napišti, der Noah des Gilgamesch-Epos, nicht mit auf das Schiff nehmen darf, wird ein großes Abschiedsfest gegeben.

Die Götter befinden sich nach dieser Rettung Uta-napištis durch eine eigensinnige, aber mächtige Göttin aus ihrem Kreis in einiger Verlegenheit. Um ihrem mehrheitlichen Beschluss nicht nachträglich zu widersprechen, wird der Überlebende mit seiner Frau in den Kreis der Unsterblichen aufgenommen. Dass es danach dann doch noch Menschen gibt, sogar solche, die mit der Stadt Uruk ein großes Reich begründen, wird dadurch gerechtfertigt, dass die Götter während der Flut schon bereit hatten, alle Menschen vernichten zu wol-

³² Mehr dazu v. Verf.: Artikel: *Fortschritt*, in: *Staatslexikon*, hg. v. H. Oberreuter i. A. d. Görres-Gesellschaft, Bd. 2, 8. Aufl., Freiburg 2018, 803–813.

len; sie hatten vergessen, daran zu denken, dass sie auf deren Verehrung angewiesen sind! Also sind sie erleichtert, dass doch noch einige Menschen aus eigener Kraft überlebt haben. Mit Blick auf sie geloben sie, nie wieder ein solches Unheil anzurichten.³³

Dass die Sintflut im *Alten Testament* eine Rolle spielt, ist bekannt. Hinzu kommen das Scheitern des *Turmbaus zu Babel* (das in der Absicht erfolgt, die vielsprachigen Völker zu nötigen, sich auf der ganzen Erde zu verteilen) sowie das Schicksal von *Sodom und Gomorrha*. Beide Ereignisse haben in der Nachwelt die Furcht vor der Strafe durch Zerstörung einer kulturellen Leistung des Menschen auf Dauer wachgehalten. In der griechischen Tradition kann man den *Untergang Trojas* als ein solches Warnzeichen verstehen; für die Römer, deren sagenhafter Gründer aus Troja entfliehen konnte, ist die (unter Mitwirkung der Götter) erfolgte Selbstzerstörung der griechischen Stadt die Katastrophe, der sie zunächst mit Königsherrschaft und dann durch die Republik zu entkommen suchen. Schließlich haben wir die johanneische *Apokalypse*, die den Untergang von allem bringen soll, wohl aber einigen Gerechten eine Erlösung verspricht.

Im christlichen Kulturkreis ist die Vision des Untergangs bis über die Reformation hinaus wirksam geblieben. Danach rücken selbstverschuldete Katastrophen und eine sich häufende Folge nationaler und religiös motivierter Kriege (wie der *Dreißigjährige Krieg*), aber auch die erst jetzt in ihrem Ausmaß bekannt werdende Zerstörung von Pompeji und Herculaneum in den Vordergrund. Noch vor dem Thesenanschlag veröffentlicht Erasmus von Rotterdam seine *Querela pacis* (1516), eine literarisch kunstvoll angelegte Klage der Friedensgöttin, die in einer scharfsinnigen Analyse keinen Verantwortlichen verschont, ausgenommen das unter

³³ *Gilgamesch* (ed. Stefan Maul), XI, 160–195.

den Kriegen am meisten leidende einfache Volk, in dessen Namen die Göttin eigentlich spricht.

Die im Humanismus anschwellende Literatur der *Friedensrufe*, in deren Tradition man noch Kants *Entwurf zum ewigen Frieden* von 1795 einordnen kann, zeigt das Bewusstsein der kollektiven Bedrohung an, in der sich die Kultur der Frühen Neuzeit bewegt. Auch die *Utopien*, die zwischen 1516 und dem Beginn der Französischen Revolution Konjunktur haben, gehören zu der Literatur, die das Krisenbewusstsein der nachreformatorischen Zeit zum Ausdruck bringt. Doch die Friedensrufe und schließlich auch die Revolutionen des 17. und 18. Jahrhunderts zeigen die Erwartung an, dass es möglich ist, durch eigene gesellschaftliche Anstrengungen der von den Menschen selbst verursachten Not zu entgehen.

Vielleicht liegt hier eine Folge des sich mit der Kirchenspaltung erstmals unter den Augen einer europäischen Öffentlichkeit vollziehenden Umbruchs: Was der Mensch politisch anrichtet, muss er mit Mitteln der Politik zu bewältigen suchen. In dieser Perspektive muss man auch den Aufstieg des Staates verstehen. Mit ihm erstarkt die Wirkungsmacht der Juristen, die im Friedensschluss von 1648 unübersehbar ist. Sie schaffen auch das für alle Kulturen geltende *Völkerrecht* – eine Innovation, die zeigt, dass im Bewusstsein der Menschen die Erde (mitsamt ihrer Meere) zu einem einheitlichen Handlungsraum geworden ist.³⁴ Die Rede von der

³⁴ Dass es schon in der Antike eine globale Handlungserwartung gegeben hat, sei hier nur der Vollständigkeit halber erwähnt. Auch das Mittelalter verfügte mit Blick auf den Missionsanspruch des Christentums über einen alle Menschen umfassenden Anspruch. Der hat es Thomas von Aquin erlaubt, im Anschluss an Aristoteles ein *Naturrecht* zu entwickeln, das es dann den spanischen Kritikern des Kolonialismus von Kaiser und Papst ermöglichte, ein *Menschenrecht* zu entwickeln, welches auch den nicht getauften Eingeborenen des neu entdeckten Amerika einen Schutzanspruch gewährte. Der dominikanische Mönch Bartolomé de Las Casas, der erste »Anwalt der Indios«, verwendet den Terminus des Menschenrechts erstmals 1552.

»Kultur« erfolgt nun im Bewusstsein der real zu erfahrenden *Pluralität der Kulturen der Völker*, denen man in ihrer Gesamtheit Rechte zuspricht.

Zur gleichen Zeit partikularisiert sich die Vorstellung vom Gottesgericht. Die an Zahl und Vielfalt zunehmenden, aber in ihrer kulturellen Bedeutung schwächer werdenden religiösen Gemeinschaften mögen sie noch hegen. In den naturrechtlichen, politischen und auf Wissenschaft, Technik, Kunst und Welterkundung bezogenen Debatten überwiegt hingegen eine Zuversicht, die auch in der *Querelle des anciens et des modernes* selbst bei denen vorherrscht, die Wert auf die bleibende Verbindung zur Tradition der Antike legen.

Das Bewusstsein von einer zwar mit manchen Nachteilen und Fehlern belasteten, aber doch im Ganzen aussichtsreichen Entwicklung der Menschheit wurde durch den 1750 erschienenen ersten *Discours sur les Sciences et les Arts* von Jean-Jacques Rousseau nachhaltig getrübt. Er antwortet auf eine von der Akademie von Dijon gestellte Frage, ob die nach deren spätantikem Untergang wiederhergestellten Wissenschaften und Künste zur Verbesserung der Sitten beigetragen haben. Rousseau antwortet mit einem entschiedenen »Nein«, begründet dies zwar auf höchst fragwürdige Weise,³⁵ trägt aber den ersten Preis davon – und wird schlagartig zum zeitweilig populärsten Denker der Neuzeit.

Rousseau stellt die neuere Entwicklung der menschlichen Kultur als einen bedrohlichen *Abstieg* dar. Das in den liberalen Staatslehren jener Jahre und auch von der zunehmende Beachtung findenden Geschichtswissenschaft als *Prozess zunehmender Aufklärung, wachsender Freiheit und Rechts-*

³⁵ Das gilt auch für die Frühgeschichte des Feuers, wie sie nicht nur von Platon, sondern auch von Plutarch erzählt wird, den Rousseau zitiert. Er verfälscht Plutarchs Hinweis auf die nicht nur gefährliche, sondern auch hilfreiche Wirkung des Feuers, indem er die positive Bewertung des Feuers durch den antiken Autor einfach nicht erwähnt.

sicherheit gedeutete historische Geschehen ist für ihn ein *Niedergang*. Zwar leugnet er die Freiheit und die Perfektibilität des Menschen nicht, befindet jedoch mit Blick auf die höfische Gesellschaft und die fortdauernde Übermacht der Aristokratie, dass der Mensch seine Vernunft offenbar nicht zu gebrauchen wisse und seine Abhängigkeit von den gesellschaftlichen Instanzen nur vergrößere.

Es war die Grundsätzlichkeit des Angriffs auf die Kultur seiner Zeit, die den *Discours* zu einer Sensation werden ließ. Kaum ein anderer Autor dürfte im 18. Jahrhundert derart Furore gemacht haben. Der *Optimismus*, mit dem Leibniz von der »besten aller möglichen Welten« gesprochen hatte, war augenblicklich verpönt, und es dauerte nicht lange, bis der *Pessimismus* zu einem Schlagwort wurde.

Ein Pessimismus war gewiss nicht im Sinn Rousseaus, so wenig wie die ihm fälschlich zugeschriebene Parole »Zurück zur Natur«. ³⁶ Seine nachfolgenden Schriften belegen, wie sehr er mit seiner Klage über den Verfall der Sitten gleichwohl der *Kultur* – und nicht der Natur! – verpflichtet ist. Er kritisiert die Ungleichheit der Menschen und hat Ideen, wie sie durch einen *Contrat social* in einem republikanischen Staatswesen überwunden werden kann. Und er entwirft in der Form eines Bildungsromans, des *Émile ou De l'éducation*, ein Erziehungsprogramm, das von größtem Einfluss auf die sich in allen europäischen Ländern etablierende Pädagogik ist. Auch seine Produktivität als Romanautor (*Julie ou la Nouvelle Héloïse*), als Essayist (*Les rêveries du promeneur*

³⁶ Voltaire hat ihm mit seinem brieflich geäußerten Dank für die Zusendung des *Discours* von 1755 mit Sicherheit Unrecht getan, wohl aber einem alsbald weit verbreiteten Eindruck Luft gemacht: »Ich habe, mein Herr, Ihr neues Buch gegen die menschliche Gattung erhalten [...] Niemand hat es mit mehr Geist unternommen, uns zu Tieren zu machen, als Sie; das Lesen ihres Buches erweckt in einem das Bedürfnis, auf allen Vieren herumzulaufen.«

solitaire), als Ökonom, Komponist und Musiktheoretiker befreien ihn von jedem Verdacht, ein Kulturverächter zu sein.

Gleichwohl stellt Rousseaus Wirken einen tiefen Einschnitt in der Kulturgeschichte der Moderne dar. Er hat Kant und Herder den Anstoß zu einer Philosophie der Kultur gegeben. Theorie und Praxis der Politik verdanken ihm durch seine Gesellschaftskritik bis heute nachwirkende Impulse. Die Akteure der Französischen Revolution haben sich auf ihn berufen, und die von Hegel skizzierte, dann von Marx fortgeführte und bis heute aktuelle Kritik an der »Entfremdung« hat ihren Ursprung im Werk Rousseaus. Sein Verdienst ist die Überführung der Aufklärung in eine schonungslose Sozialkritik, die sich nicht nur auf die politischen Zustände, sondern auch auf die sozialen Verhältnisse bezieht. Dabei appelliert sie nicht nur an die Vernunft, sondern an alle menschlichen Kräfte, unter besonderer Betonung des Gefühls.

Damit wird klar, dass sich mit Rousseau das Bewusstsein der Gefährdung der Menschheit radikal gewandelt hat. *Die Furcht vor dem Scheitern aller menschlichen Bemühung hat ihren Grund in Schwächen und Fehlern, für die der Mensch selbst verantwortlich ist.* So klug Rousseau im *Émile* auch für die »natürliche Religion« werben kann: Er gibt nicht den geringsten Anlass, ein Gottesgericht zu fürchten. Alle Gefahren, die der Mensch für das große Unternehmen der Kultur zu gewärtigen hat, gehen von ihm selber aus. Er hat sich von der Natur emanzipiert und muss sein Schicksal ausschließlich aus eigener Kraft bewältigen.

Es kann gar kein Zweifel sein, dass auch Rousseau ein Aufklärer ist. Dass er mit seiner Exposition der affektiven und emotionalen Vermögen des Menschen der nachfolgenden Romantik das Stichwort gegeben hat, ändert nichts daran, dass er, bei aller Betonung des Herzens, der *Vernunft* verpflichtet bleibt.

Das hat Immanuel Kant schon bei seiner ersten Lektüre

des *Èmile* empfunden. In einer persönlichen Notiz, die sich in seinem Nachlass findet,³⁷ hält er fest, Rousseau habe ihn »zu-recht gebracht«. ³⁸ Er habe ihn gelehrt, auch den einfachen Menschen zu schätzen, so dass er in jedem einzelnen Individuum die Menschheit ehren könne. Das wird zwanzig Jahre später zum Kern von Kants neuer Theorie der Freiheit. Und nachdem er sie entwickelt hat, vollendet er auch seine *Theorie der Kultur*. In ihr gibt er in einem weiteren zentralen Punkt Rousseaus impulsiver Anregung eine strenge systematische Form.

6.—*Das Problem der Freiheit*. Über Freiheit ist schon in der Antike gestritten worden. Insbesondere den Stoikern verdanken wir beachtliche Einsichten in den Zusammenhang von Vernunft und Freiheit sowie zum Umgang mit dem Problem der Determination. In der Renaissance war die Freiheit allein im Bewusstsein der neu gewonnenen Unabhängigkeit in Kunst, Wissenschaft, Politik und Religion ein mit neuen kulturellen Ansprüchen aufgeladenes Thema. Pico della Mirandola, der die Chance sah, Vertreter aller philosophischen Schulen und aller großen Religionen zu einer Konferenz in Rom zu versammeln (um endlich Einigkeit in den Grundfragen herzustellen – was er für möglich hielt!), ist dafür ein bewegendes Beispiel.³⁹

Und dann war da die große Freiheitsdebatte zwischen Erasmus und Luther, die der Amtskirche im Reformations-

³⁷ Kant, *Bemerkungen zu den Beobachtung über das Schöne und Erhabene* (etwa 1767), AA, 20, 44.

³⁸ Das wörtliche Zitat folgt im nächsten Abschnitt.

³⁹ Seit einer Genanalyse der Gebeine Picos aus dem Jahr 2007 kann man mit Gewissheit sagen, dass der 1494 im Alter von 31 Jahren an einem rätselhaften Fieber gestorbene Gelehrte vergiftet worden ist. Mit dem geplanten Weltkonzil und seinen dazu bereits vorgeschlagenen Einigungsbeschlüssen stand er der römischen Kurie im Weg.

jubiläum des Jahres 2017 keiner Erwähnung wert erschien, obgleich sie wie kaum ein anderes Problem im Kirchenkonflikt die existenzielle Besonderheit des Reformators hervortreten lässt. Es hätte sich zeigen lassen, dass beide Kontrahenten mehr von der Freiheit verstehen als die Hirnphysiologen, die sie heute leugnen. Dass hier vor allem auch deshalb eine historische Klärung guttun kann, liegt darin, dass die durch die neuzeitliche Naturwissenschaft zugespitzte Frage nach der Kausalität, sowohl in ihrer Allgemeinheit wie auch in ihrer alltäglichen Bedeutung, so neu gar nicht ist.

Für die Problematik der Kultur ist die Freiheit essenziell, weil ohne sie nicht verständlich werden kann, was *Kultur* eigentlich ausmacht und worin sie sich, bei aller Nähe der beiden Bereiche, von der *Natur* abgrenzen lässt. Das wird bei Kant deutlicher als bei allen überlieferten Freiheitsdefinitionen, die sich zumeist und mit plausiblen Gründen entweder darauf beziehen, dass Freiheit darin besteht, *nicht durch den Willen eines anderen gezwungen zu werden* (Bodin), oder darauf, dass man etwas *aus eigener Einsicht* tut, auch wenn das, was man tut, *mit Notwendigkeit* geschieht (Spinoza, Hegel).

Kant geht auf ein Verständnis zurück, das der Naturphilosophie des Lukrez entstammt und auf die Spontaneität des Lebendigen überhaupt gegründet ist.⁴⁰ *Frei* ist das, was ganz *aus sich heraus* (*sua sponte*) tätig ist. Dabei muss gar nicht interessieren, ob das, was geschieht, nach auch den Gesetzen

⁴⁰ Nur um auch hier kenntlich zu machen, wie bedeutend die Stellung Ciceros ist, erinnere ich daran, dass er es war, der den Text des vermutlich bereits 55 v. Chr. jung verstorbenen Atomisten Titus Lucretius Carus sicherte und für dessen Veröffentlichung sorgte. Er wusste, dass dessen »Materialismus« dem »Humanismus« (wenn man diese Begriffe hier schon einmal verwenden darf) nicht widerspricht. Das noch in der Nachfolge der Romantik stehende, von seinen Anhängern später leider nicht beachtete Verlangen des jungen Karl Marx nach eine »Naturalisierung der Menschen« in Verbindung mit einer »Humanisierung der Natur« hat also eine antike Wurzel.

der Kausalität geschieht. Denn was immer als Geschehen möglich ist, kann in jedem Fall nur geschehen, wenn es den Gesetzen der Kausalität nicht entgegensteht. Wer immer versuchen wollte, etwas gegen die Natur und ihre Gesetze zu tun, wird (wenn er es nicht schon weiß) augenblicklich sehen, dass das, was er tun will, von Natur aus unmöglich ist. Also steht die Kausalität nicht in Opposition zur Freiheit; vielmehr ist sie deren Bedingung!

Der Grund der Freiheit muss daher in etwas ganz anderem liegen als im geregelten Ablauf der Natur. Und dieser Grund liegt für Kant im *Ganzen* eines Menschen, der sich als *Person* versteht und sich bereits damit von den bloßen Tatsachen natürlicher Gegebenheiten abgehoben hat. Die Person begreift *sich selbst als eine Einheit*, die ihren Selbstbegriff wesentlich der Fähigkeit verdankt, als diese Einheit etwas *von sich aus (sua sponte)* zu tun.

Und was diese Einheit bedeutet, versteht sich auch nicht einfach aus Naturtatsachen, sondern zum einen immer auch daraus, was dem Einzelnen in seiner Besonderheit mit seiner Spontaneität zu tun möglich ist (also wie er sich *als Individuum* versteht), und zum anderen daraus, dass er zu dieser (personalen) Einheit nur *im Umgang mit seinesgleichen*, also mit anderen Personen, kommt. Also spielen in die Konstitution der Person *individuelle* und *soziohistorische* Bedingungen hinein, die *Erziehung*, *Bildung* und einen *geordneten Umgang mit seinesgleichen* voraussetzen. Kurzum: *Es ist Kultur, die einen Selbstbegriff der Person ermöglicht und damit auch als Kondition der Freiheit anzusehen ist, die der Einzelne als das Ganze, das er im Vollzug seines eigenen Handelns ist, von sich aus begründen kann.*

So kann man Kants innovativen Vorschlag für die Auflösung der Freiheitsantinomie in der *Kritik der reinen Vernunft* zusammenfassen. Vier Jahre später, in seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, entwickelt er die ethische Fassung für den, wie er sagt, »Gebrauch« der Freiheit. Er fin-

det sie in der bekannten Formel des kategorischen Imperativs, dessen vollendeter Begriff verlangt, so zu handeln, dass durch die »Maxime deines Handelns« die »Menschheit« in der Person eines jeden als gewahrt angesehen werden kann.⁴¹ Über die Herkunft dieser Formel gibt es unterschiedliche Erwägungen. Aber es ist offenkundig, dass der Einfluss Rousseaus im Hintergrund steht. Über ihn hatte Kant 20 Jahre zuvor, offenbar unter dem Eindruck der Lektüre des *Émile*, nur für sich selbst das Folgende festgehalten:

»Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntnis. [...] Es gab eine Zeit da glaubte ich dieses allein könnte die Ehre der Menschheit machen u. ich verachtete den Pöbel der von nichts weis. Rousseau hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendende Vorzug verschwindet, ich lerne die Menschen ehren [...]«⁴²

Hier haben wir den *persönlichen Bezug auf die Menschheit*, der für den kategorischen Imperativ grundlegend ist. In unserem Zusammenhang belegt diese Verbindung aber nicht nur den Einfluss Rousseaus, sondern auch die *kulturelle Anlage der kritischen Ethik*. Denn den Begriff der Menschheit, so sehr er auf Natur und auf der Gegebenheit der menschlichen Gattung beruht, ist nur vor dem Hintergrund der Kulturgeschichte des Menschen zu verstehen.

Das soll in der gebotenen Kürze weiterhin mit Blick auf Kant gezeigt werden, dem auch in diesem Punkt eine Schlüsselstellung zukommt.

7. — *Die Genese der Kultur aus der Natur*. In einer kleinen Schrift, wohl nicht zufällig aus dem Jahr, in dem auch die *Grundlegung* der kritischen Ethik erschienen ist, versucht

⁴¹ Kant, Akad. Ausg. Bd. 4, 429.

⁴² Kant, *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, Akad. Ausg. 20, 44.

Kant, dem Ursprung der menschlichen Geschichte nahe-zukommen. Da es dazu Ende des 18. Jahrhunderts so gut wie keine empirischen Quellen gibt, nimmt auch er sich einen *Mythos* vor und geht daran, die alttestamentliche Schöpfungsgeschichte mit Blick auf die Entstehung des menschlichen Geschlechts zu befragen. Um das Heikle seines Unternehmens kenntlich zu machen, spricht er im Titel von einer »Muthmaßung«. Dabei lässt er alles unbeachtet, was sich auf die Entstehung der Erde sowie auf die Erschaffung von Pflanzen und Tieren bezieht, und nimmt nur das in den Blick, was den Menschen – zum fiktiven Zeitpunkt seiner Vertreibung aus dem Paradies – betrifft. Denn, so darf man wohl sagen, *mit der Vertreibung aus dem Paradies beginnt die Kulturgeschichte der Menschheit*. Für ein Urteil über den Begriff der Kultur ist das nicht ohne Belang. Es passt zu der mit der Kulturgeschichte verbundenen Vorahnung von Katastrophen sowie zu der Befürchtung eines generellen Scheiterns.

Am Anfang dieser Geschichte steht für Kant der Verstoß des Menschen gegen ein göttliches Gebot! Eva und Adam tun, was sie nicht dürfen, und essen vom »Baum der Erkenntnis«. Kant deutet das als Übertretung der vom »Instinkt« gesetzten Grenzen. Der Mensch wagt es, sich von Dingen zu ernähren, die nicht auf seinem bisherigen Speisenplan stehen, und macht die Erfahrung, dass ihm dies sehr wohl bekommen kann. Heute wissen wir, zu welchen Entwicklungen das den Anstoß gegeben hat: Die Paläoanthropologen führen das Wachsen des Großhirns des *homo erectus* darauf zurück, dass es neu erschlossene Nahrungsquellen waren, die den Evolutionsschub ermöglicht haben. Hier muss eine stärker eiweißhaltige Kost eine Rolle gespielt haben, was darauf schließen lässt, dass Fleisch als Nahrungsmittel hinzugekommen ist. Das ist nur zu erklären, wenn der Mensch in der Lage war, das *Feuer* zu nutzen.

Kant erwähnt die Rolle des Feuers nicht,⁴³ verlegt sich aber auf eine viel weitergehende Schlussfolgerung: *Der Mensch*, so sagt er, *entdeckte seine Freiheit*. Denn mit der Abweichung vom Instinkt lernte er, »sich selbst eine Lebensweise auszuwählen«.⁴⁴

Der *nächste Akt* der Freiheit erfolgt im Umgang mit seiner *Geschlechtlichkeit*: Mit der Änderung im Fruchtbarkeitszyklus der Frau, die in jeder Jahreszeit empfängnisbereit sein kann, muss der Mensch lernen, selbst über den Umgang mit seiner Sexualität zu verfügen. Also muss er, nach Kant, in der Lage sein, das »Kunststück« der »Weigerung« einzuüben und von »bloß empfundenen zu idealischen Reizen«, genauer: »von der bloß thierischen Begierde allmählich zur Liebe« überzugehen.⁴⁵ Dass dieses tatsächlich nicht geringe »Kunststück« auch dem hochzivilisierten Mensch noch immer nicht zuverlässig gelingt, ist nicht erst seit der *#me too*-Bewegung bekannt, und es kann immer noch hilfreich sein zu lesen, was Kant über die Funktion des »Feigenblatts« und der »Scham« zu bemerken hat.

Die *dritte* Lektion, die der Mensch nach der Schöpfungsgeschichte zu lernen hat, ist, mit der »Erwartung des Künftigen« umzugehen. Mit der Vertreibung aus dem Paradies sei es dem Menschen nicht länger möglich, sich dem »gegenwärtigen Lebensaugenblick« zu überlassen, sondern mit dem Bewusstsein seiner »ungewissen Zukunft« sei er den »Sorgen und Bekümmernissen« des Lebens ausgeliefert. Während die Tiere sich gar nicht mit der Erwartung ihres eigenen Todes beschweren, habe der Mensch sie nicht nur als einzelner, son-

⁴³ Obgleich er Platons *Protagoras* und gewiss auch die Deutung des Mythos durch Plutarch kannte. Es ist ihm gewiss aufgefallen, dass auch Rousseau sich im zweiten Teil des ersten *Discours* auf Plutarch bezieht und dabei die positive Würdigung des Feuers einfach übergeht.

⁴⁴ Akad. Ausg. Bd. 8, 112.

⁴⁵ Ebd., 113.

dern auch mit Blick auf seine Nächsten und seine Kinder zu ertragen.⁴⁶

Der *vierte*, die Naturentwicklung des Menschen vollends abschließende Entwicklungsschritt vermag empfindsamen Menschen den Schreck in die Glieder zu jagen; es gibt Studierende, die nach der Lektüre dieser Passage nichts mehr von Kant wissen wollen: Denn die von ihm hervorgehobene Erkenntnis der »Gleichheit mit allen vernünftigen Wesen« (in diesem Fall also: *mit allen Menschen* und somit der *Menschheit*) ist verbunden mit ihrer kategorialen Abgrenzung von allen anderen lebendigen Wesen. Wenn der Mensch in seiner Gleichheit mit anderen das Bewusstsein hat, »selbst Zweck zu sein«, kann er dies nicht auch den Tieren zugestehen! Also muss er allein sich selbst das »Vorrecht« herausnehmen, mit seinesgleichen nach seinen Zwecken zu verfahren.⁴⁷

Die Kompromisslosigkeit mit der Kant diesen Schritt beschreibt, ist ihm gewiss bewusst, denn zarte Gemüter gab es auch in seinem Königsberger Umfeld. Überdies kannte er sein eigenes weiches Herz, weswegen er jährlich größere Summen für wohltätige Zwecke spendete, um so gegenüber den einzelnen Bettlern, denen er nichts geben wollte, um nicht gestört zu sein, ein besseres Gewissen zu haben; wenn

⁴⁶ Ebd., 113.

⁴⁷ Ebd., 114. Zur Verdeutlichung sei der an *Genesis* 1,21 angelehnte Wortlaut zitiert: »Das erstemal, daß er [der Mensch] zum Schafe sagte: *den Pelz, den du trägst, hat dir die Natur nicht für dich, sondern für mich gegeben*, ihm ihn abzog und sich anlegte: ward er eines Vorrechtes inne, welches er vermöge seiner Natur über alle Thiere hatte, die er nun nicht mehr als Mitgenossen an der Schöpfung, sondern als seinem Willen überlassene Mittel und Werkzeuge zur Erreichung seiner beliebigen Absichten ansah.« Das klingt nach spezieistischer Überheblichkeit. Aber sobald ein Mensch daranginge, einem Tier die juristische Verantwortung für das, was es einem anderen Tier oder einem Menschen angetan hat, zuzuschreiben, hätte jeder Mensch zu reagieren, wie es nach Kants Logik unausweichlich ist: Für seine Taten verantwortlich ist ausschließlich der Mensch.

er aber einem Bettler begegnete, dann gab er dennoch etwas. Gleichwohl war es ihm wichtig, auch im Grundsätzlichen deutlich zu machen, dass ein Leben unter den Bedingungen der Kultur nicht mit einem Wohlwollen gegenüber allem und jedem zu bewältigen ist. Zwar hat sich der Mensch die umfangliche Freiheit eröffnet, »sich seine Lebensweise auszuwählen«; dabei kann er gewiss vieles vermeiden und mildern, was ihm unter rohen Bedingungen der Natur abverlangt wird. Aber die Knappheit der natürlichen Ressourcen, vom Raum über die Zeit bis hin zu Gütern, die teils unerlässlich, teils wegen ihrer Kostbarkeit besonders begehrt sind, wird auch unter den üppigsten Lebensbedingungen bleiben. Darauf hat sich der Mensch gerade als Wesen in seiner von ihm selbstgeschaffenen Kultur einzurichten.

Im Anhang der »Muthmaßung« zieht Kant aus seiner Deutung der Vertreibung aus dem Paradies geschichtsphilosophische Schlussfolgerungen, die den möglichen Fortschritt der Menschheit betreffen. Den Fortschritt hält er für möglich – insbesondere in der politischen Sicherung der *Viel-falt* (!), aber eben auch in der Wahrung der *rechtlichen Freiheit* und *Gleichheit* der Menschen. Deren Verbesserung, gar Vervollkommnung (*Perfektibilität*) sind jedoch Grenzen gesetzt, die es anzuerkennen gilt. Es erscheint harmlos, wenn es heißt, die Naturgeschichte fange »vom Guten an« und sei ein »Werk Gottes«; die »Geschichte der Freiheit«, also die Kulturgeschichte, fange hingegen »vom Bösen« an, »denn es ist *Menschenwerk*«. Doch mit dieser Aussage und der nachfolgenden Darstellung der Grenzen des Machbaren ist zugleich deutlich gemacht, dass es mit dem Bösen in der Geschichte des Menschen kein Ende nimmt.

Dass damit nicht Kants letztes Wort über die Kultur gesagt ist, kann hier nur kurz erwähnt werden. In seiner dritten Kritik, der *Kritik der Urteilskraft* von 1790, bietet er zunächst eine Theorie des *Schönen* in Natur und Kunst, entwirft dann seine *Theorie des Lebens*, in der er zwar Lukrez nahe bleibt,

aber Aristoteles und Leibniz weit hinter sich lässt und einen großen Schritt in Darwins Richtung macht – um das alles in eine *Theorie der Kultur* einmünden zu lassen, die hier leider nur als bislang noch nicht zureichend gedeutetes Theoriestück erwähnt werden kann.⁴⁸

8.— *Verheißung und »Tragödie der Kultur«*. Die Jahrzehnte nach 1790 erleben im Geist Goethes, Schillers und Herders eine Blüte der Idee der Humanität, die eine Zukunft nur unter den Bedingungen der Kultur haben kann. Zugleich aber setzen die Ernüchterung über den Verlauf der Französischen Revolution und eine zunehmende Abkehr von der Aufklärung ein; die Romantik bestimmt das erste Drittel des 19. Jahrhunderts. Doch auch der in jenen Jahren sich abzeichnende Aufstieg der durch neue Disziplinen gestärkten Naturwissenschaften ändert nichts daran, dass sowohl Reformeure wie auch Anhänger der Restauration ihre Absichten im Rahmen der Kultur verstehen.

Der Zusammenhang von Geschichte und Kultur ist seit dem 18. Jahrhundert zu einer festen Größe geworden. Für Wilhelm von Humboldt ist die Kultur das Insgesamt von Bedingungen, die Sprache, Erziehung, Wissenschaft und Kunst ermöglichen. Hegel betont die Verbindung von Staat und Kultur, so dass noch lange nach ihm die Rede vom »Kulturstaat« war. Und in der nachfolgenden Generation ist es Jacob Burckhardt, der den Begriff der Kultur zum Leitbegriff von Epochenportraits der antiken und der neuzeitlichen Geschichte macht.

⁴⁸ Einen Anfang hat Angela Breitenbach mit *Die Analogie von Vernunft und Natur: Eine Umweltphilosophie nach Kant*, Berlin/New York 2009, gemacht. Siehe auch meinen Aufsatz: *Kants Theorie der Kultur*, in: Akten des 13. Int. Kant-Kongresses in Oslo 2019, Bd. 2, Berlin 2020.

Ihm schließt sich Friedrich Nietzsche an, wenn er in seiner spätromantischen Verehrung von Natur und Leben der Kultur die führende Rolle in der Entfaltung der menschlichen Produktivität zuerkennt. Er ist mit der zeitgenössischen Geschichtsschreibung und mit den entstehenden Sozialwissenschaften vertraut, die den Kulturbegriff zur Kennzeichnung aller menschlichen Lebensformen verwenden. Doch er neigt zu einer wertenden Sonderstellung des Begriffs, um Epochen mit einer gesteigerten Entfaltung ihrer künstlerischen Potenzen auszuzeichnen. Dabei steht ihm Burckhardts monumentale Studie zur *Kultur der Renaissance* (1860) vor Augen. Und spätestens mit seiner Übersiedlung nach Basel erfährt er auch von Burckhardts Bemühungen um eine *Griechische Kulturgeschichte*, die erst posthum (1898–1902) als Buch erscheint.

Nietzsches erste eigenständige Veröffentlichung, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (1872), ist der Versuch, die historische Singularität der Kultur der frühen Griechen derart zu exponieren, dass an ihr alles Spätere gemessen werden kann. Im »tragischen Zeitalter der Griechen« sieht Nietzsche ein Paradigma historischer Größe, die ihre Zugehörigkeit zum Leben auch darin zeigt, dass sie (nach dem Beispiel einer »Geburt«) entsteht und durch ihren »Tod« auch wieder vergeht. Sie sperrt sich gegen jede Fortsetzung und jede beanspruchte Wiederholung. Man kann sich ihr nur »im Geiste«, also durch Studium und kongeniale Einsicht nähern. Dadurch ist es möglich, die künstlerischen Kräfte der Nachgeborenen zu mobilisieren, so dass sie aus originärer eigener Kraft ihre eigene Kunst entfalten. So kann eine Kultur entstehen, die Nietzsche als »Einheit des künstlerischen Stils in allen Lebensäußerungen eines Volkes« versteht.⁴⁹ Das Exempel dafür sieht er in der frühneuzeitlichen Renaissance in Italien, die zum Modell einer jeden weiteren Be-

⁴⁹ Nietzsche, Erste *Unzeitgemäße Betrachtung* 1, KSA 1, 163.

mühung um eine epochale Neuschöpfung einer Kultur der Zukunft wird.

Damit widerspricht Nietzsche dem linearen Modell des Fortschritts. Zwar stellt er nicht die Kontinuität der Zeitfolge infrage. Sie hat der Geschichtsschreibung die unerlässliche Maßeinheit zu bieten. Doch für die Bewertung menschlicher Leistungen, vornehmlich für das Verständnis individueller Größe, ist es die alle »zeitgemäßen« Kriterien sprengende Originalität des Künstlers, die – ganz gleich worin seine »That« oder sein »Schaffen« in Kunst, Wissenschaft oder Politik auch besteht – zum Wegweiser in eine neue Zukunft wird.

Eben darin liegt Nietzsches »Renaissancismus«, dem er in der Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen einen durch nichts zu überbietenden Rahmen zu geben versucht. Für die Kulturbegeisterung der Deutschen, ganz gleich ob sie sich im Stolz auf die Gymnasien, diese »Pflanzstätten gelehrter Fettsucht«, auf den modernen »Kulturstaat« oder auf die Dichter der »Jetztzeit« äußert, hat er freilich nur nicht enden wollenden Spott parat.

Dieses genialische Modell von Kultur und Geschichte teilt mit dem Menschen das Schicksal, »tragisch« verfasst zu sein. Denn das Neue entsteht, um zu begeistern, und entstammt doch dem Bewusstsein, dass gerade das Höchste es wert ist, alsbald wieder zu vergehen. Mit dieser Konzeption vor Augen hat der profunde Nietzsche-Kenner Georg Simmel zu Beginn des 20. Jahrhunderts von der »Tragödie der Kultur« gesprochen.⁵⁰ Sein Interesse ist freilich weniger auf die Kultur- und Kunstgeschichte als auf den inneren »Dualismus« von Subjektivität und Objektivität gerichtet: Die menschliche Subjektivität gilt ihm als Ursprung aller objektiven Gestaltung, unter deren Dominanz sie schließlich aber

⁵⁰ Georg Simmel, *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, in: *Philosophische Kultur*. Gesammelte Essays, Leipzig 1911.

verloren gehen muss. Dieser »tiefe Widerspruch« belastet, so Simmel, schon das Leben selbst, werde aber in der unablässigen Produktion kultureller Gestalten und Dinge zur Ursache eines Erlahmens aller Kräfte.⁵¹ Es ist dies ein Gegensatz, der die »unendliche Fruchtbarkeit des Lebens« gefährdet, der jedoch durch das Übergewicht des durch sie geschaffenen Neuen schließlich gelähmt und erstickt werden muss.

Simmel, der angesichts künstlerischer Ausdrucksformen ein seltenes Gespür für ästhetische Phänomene erkennen lässt, verbleibt in seinen Überlegungen zur Tragödie und zur Krise der Kultur auf einem vorrangig lebensphilosophischen – und darin auch: metaphysischen Niveau. Sein Begriff der Kultur ist derart allgemein gefasst, dass letztlich alles, was Menschen hervorbringen und womit sie sich beschäftigen, hinzugehört. Damit geht er von einem Kulturverständnis aus, das jeder zugrunde legen muss, der die Kultur in ihrer Beziehung zur Natur zu verstehen sucht. Der theoretische Gewinn von Simmels Überlegungen liegt in der Betonung des *Lebens* als jenes basalen Geschehens, das gleichermaßen zur Natur und zur Kultur gehört.

Die Gefahr, in die Simmel mit seiner These gerät, ist jedoch, dass er, strenggenommen, auch von einer »Tragödie des Lebens«, vielleicht auch von einer »Tragödie der Natur« sprechen müsste. Mit dieser Auffassung bliebe er seinem neben Nietzsche wichtigsten philosophischen Anreger, nämlich Schopenhauer nahe, verfehlte aber dessen Auffassung von der Kunst, als der einzigen Möglichkeit, der Verzweiflung am Dasein wenigstens für den Augenblick ihres Erlebens zu entkommen. Für Schopenhauer war die Kunst das »Quietiv« des Lebens. Nietzsche setzte seine These von der Kunst als

⁵¹ So auch in Simmels spätem Vortrag von 1918, der als Buch veröffentlicht wurde. Beide Texte finden sich im Sammelband: *Das individuelle Gesetz*, hg. v. M. Landmann, Frankfurt 1968.

dem »Stimulans« des Lebens dagegen.⁵² Die aber hätte es weder ihm noch Simmel erlaubt, von der »Tragödie der Kultur« zu sprechen, so tragisch in seinen Augen auch die Verfassung des auf ein kurzes, vergängliches (und letztlich immer scheiterndes) Leben beschränkten menschlichen Daseins immer ist.

Vielleicht kann man Georg Simmel zugutehalten, dass seine Auffassung durch die Stimmung vor dem und gegen Ende des Ersten Weltkriegs begünstigt wurde. Doch der schärfste Widerspruch gegen die Rede von der »Tragödie der Kultur« kommt von einem Zeitgenossen, der, wie Simmel, als Jude an der Friedrich Wilhelms-Universität zu Berlin zwar habilitiert worden war, aber keine Professur erhielt. Erst 1919 wurde Ernst Cassirer auf einen Lehrstuhl an der neu gegründeten Hamburger Universität berufen. Dort war er der einzige Hochschullehrer, der zum 10. Jahrestag der Weimarer Verfassung öffentlich für sie eintrat und hellsichtig vor der Gefahr des Nationalsozialismus warnte. Als er bereits im Februar 1933 Deutschland verließ, begann eine Flucht, die ihn nach Oxford und Göteborg und schließlich in die Vereinigten Staaten führte. Hier veröffentlichte er 1942 einen Aufsatzband *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, in dem er Simmels These von der »Tragödie der Kultur« entschieden widerspricht.⁵³

⁵² Die Kunst ist für Nietzsche »die große Ermöglicherin *des Lebens*, die große Verführerin zum Leben, das große *Stimulans* zum Leben« (Nachlass 1887/88, N 1887, 11/415; KSA 13, 194). Dieses Urteil lässt sich auch auf die Kultur übertragen, sofern sie als »Einheit des künstlerischen Stils in allen Lebensäußerungen« verstanden wird.

⁵³ Schon der Titel ist Programm, das auch für eine *Stiftung kulturelle Erneuerung* von Bedeutung ist. Cassirer hatte schon lange vorher empfohlen, auf den Titel der *Geisteswissenschaften* zu verzichten und stattdessen von *Kulturwissenschaften* zu sprechen. Im Band von 1942 ist daher auch der erste Aufsatz *Der Gegenstand der Kulturwissenschaft* von Bedeutung. Der Inhalt des Bandes von 1942 findet sich heute im

Als es in den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts in Korrespondenz zu den *Cultural Studies* und den *Humanities* im angelsächsischen Sprachraum auch in Universitäten der Bundesrepublik Deutschland zur Gründung kulturwissenschaftlicher Institute kam, war Cassirers Anregung nahezu vergessen. Daran hat sich durch die zwischen 1997 und 2007 erschienene Hamburger Ausgabe der Werke Cassirer einiges geändert. Die dreibändige *Philosophie der symbolischen Formen* (1923–1929) und der *Essay on Man* (1944) lassen sich heute als grundlegende Beiträge zu einer Philosophie der Kultur nicht länger verleugnen.⁵⁴

Als Verehrer Platons, als Kenner der Renaissance, als ein die Nähe Goethes suchender sowie mit Hegel vertrauter Kantianer nimmt Cassirer die von Simmel exponierte Opposition von produktiver Subjektivität und produzierter Objektivität in aller Grundsätzlichkeit auf und versteht die Sorge, die Simmel damit verbindet. Doch dann führt er vor, dass die geschaffenen Gestalten der Kultur schon deshalb nicht zu einer Blockade der kreativen Kräfte der Individuen führen, weil sie im Zusammenhang der Kultur eigene Wirkungen entfalten, die in ihrer Korrespondenz zu den überlieferten Gestalten der Geschichte, in ihrer Wechselwirkung aufeinander und in ihren Rückwirkungen auf die nachfolgenden Individuen neue Energien freisetzen. Das erläutert Cassirer am Eigenleben der Sprache und an der bereits in den Techniken der Künste enthaltenen Einladung zur Kreativität.⁵⁵

Ohne auf Nietzsche Bezug nehmen zu müssen, zeigt Cassirer das in der Kultur und insbesondere in der Kunst ursprünglich angelegte Potenzial fortgesetzter Erneuerung.

Bd. 24 der von Birgit Recki herausgegebenen Hamburger Ausgabe (ECW Bd. 24), Hamburg 2007.

⁵⁴ ECW 11 – 13 und ECW 23

⁵⁵ Näheres dazu in: Birgit Recki, *Kultur als Praxis. Eine Einführung in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin 2004, 172 ff.

Jedes kulturelle »Werk«, so beschließt er seinen Aufsatz über die Technik, »ist im Grunde nichts anderes als eine menschliche Tat, die sich zum Sein verdichtet hat, die aber auch in dieser Verfestigung ihren Ursprung nicht verleugnet. Der schöpferische Wille und die schöpferische Kraft, aus denen es hervorgegangen ist, lebt und wirkt in ihm fort und führt zu immer neuen Schöpfungen weiter.«⁵⁶

9. — *Kultur als interdisziplinärer Forschungsgegenstand.* So selbstverständlich es im Gang des 20. Jahrhunderts geworden ist, von Kulturphilosophie zu sprechen, so wenig wurde nach dem Zweiten Weltkrieg für die Pflege der Disziplin getan. Es gibt noch einige ältere Fachvertreter, die (wie Erich Rothacker) schon in den Dreißigerjahren über das Gebiet publiziert haben und weiterhin Beachtung finden. Aber es sind nur wenige Autoren, die im Grenzbereich von Anthropologie und Soziologie tätig sind und die gelegentlich mit Erörterungen zu philosophischen Fragen der Kultur hervortreten. Dazu gehören Arnold Gehlen und Helmuth Plessner.

Noch ungehoben ist der kulturphilosophische Fundus im Werk von Karl Jaspers. In seiner zum Beginn der dreißiger Jahre veröffentlichten *Philosophie* hat er die *Kommunikation* und die *Liebe* als zentrale Momente des menschlichen Daseins exponiert. In den Jahren danach musste er als Opfer der nationalsozialistischen Rassenpolitik die Missachtung dieser Elemente des menschlichen Daseins leibhaftig erfahren und politisch zu bewerten lernen. Nach dem Krieg hat er durch seine bereits 1946 publizierte Abhandlung über die *Schuldfrage* eine Diagnose der menschlichen Verstrickung in die Politik zwischen 1933 und 1945 vorgetragen, die weit über die unmittelbare Beteiligung an den NS-Verbrechen hi-

⁵⁶ Cassirer, *Die »Tragödie der Kultur«*, Fünfte Studie in *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, ECW 24, 486.

naus geht. Die Politik als ganze – und mit ihr die Kultur – bürdet dem Menschen eine Verantwortung auf, die ihn zum menschheitlichen Urteilen und Handeln nötigt.

1949 folgt dann die Abhandlung *Über Ursprung und Sinn der Geschichte*, die gegen Ende der seit Jahrtausenden währenden Natur- und Kulturgeschichte des Menschen einen vergleichsweise kurzen Zeitraum als ein im engeren Sinn humanes Zeitalter auszuzeichnen sucht. An deren Anfang steht die »Achszeit«, die mit den Leistungen großer Menschen wie *Konfuzius, Buddha, Zoroaster, Solon, Sokrates* und der *biblischen Propheten* einsetzt und die zwischen den Polen von *Universalität* und *Individualität* erstmals die kulturelle Aufgabe stellt, menschheitliche Leistungen im Namen einer als Einheit begriffenen Geschichte zu erbringen. Mit diesem Werk eröffnet Jaspers nicht nur den Zugang zu einer von allem Offenbarungsglauben freien Erörterung des Gottesproblems, sondern auch zu den Fragen der Ökologie und der Zukunft des Menschen angesichts der Gefahr durch die atomare Bedrohung. Jaspers, der Lehrer und Freund Hannah Arendts, kann als Wegbereiter einer völlig neu einsetzenden Geschichts- und Kulturphilosophie betrachtet werden.⁵⁷

Man kann auch die noch im amerikanischen Exil verfasste *Dialektik der Aufklärung* von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno als einen Beitrag zur Kulturphilosophie verstehen. Die Studie findet nach dem Krieg in Deutschland große Beachtung. Adorno, dem wir eine Kritik an Simmels Diagnose einer Tragödie der Kultur verdanken, hätte gegen die Zurechnung seiner Arbeiten zur Kulturphilosophie gewiss keine Einwände geltend gemacht, obgleich er vor dem Hintergrund der Schreckensherrschaft der Nationalsozialisten, der für ihn enttäuschenden Erfahrungen im amerika-

⁵⁷ Siehe dazu v. Verf.: Karl Jaspers über den Sinn der Geschichte. Vortrag zur Eröffnung des Jaspers-Jahres in Oldenburg, Separat-Druck, Oldenburg 2019, 7–26.

nischen Exil und der trotz allem festgehaltenen marxistischen Hoffnung stärker auf historische Konstellationen bezogen ist.

Auch Horkheimer und Adorno exemplifizieren ihre Überzeugung vom dialektischen Umschlag einer jeden Vernunft in ihr Gegenteil an einer mythologischen Figur: dem Odysseus Homers. Wichtiger aber ist der Einfluss Sigmund Freuds, der in seiner Studie über *Das Unbehagen in der Kultur* von 1930 die Kultur für den Triebverzicht der Individuen verantwortlich macht. In der Verdrängung sexueller Triebe vermag Freud jedoch nicht, wie noch Immanuel Kant, ein »Kunststück« zu sehen, das selbst als wegweisende kulturelle Leistung gewürdigt werden kann. Freud verbleibt in der Rolle eines Krankheiten diagnostizierenden Arztes, belässt es bei der Diagnose des erzwungenen Triebverzichts und vermag in der Kultur am Ende nur die Quelle individuellen Leidens zu benennen.

Ihm gegenüber halten die Autoren der *Dialektik der Aufklärung*, trotz vieler Vorbehalte, am Versprechen der Aufklärung fest, plädieren in ihren nachfolgenden Schriften für eine Pädagogik der Mündigkeit, setzen weiterhin auf die Möglichkeit politischer Emanzipation und exponieren die Unerlässlichkeit gesellschaftlicher Kritik. Adornos Stärke liegt überdies darin, in seinen ästhetischen Analysen an die kulturkritische Kraft der Musik und der bildenden Künste zu erinnern.

Von den Siebzigerjahren an kann man auch Teile aus dem großen Werk von Hans Blumenberg zur Kulturphilosophie rechnen. In den Achtzigerjahren beginnt die Verselbständigung der Kulturwissenschaften, an der sich zahlreiche Vertreter aus den Literatur-, Sprach- und Geschichtswissenschaften beteiligen. Das geschieht bei einigen in erklärter Abgrenzung von der Philosophie, die sich daraufhin von der Behandlung kulturwissenschaftlicher Probleme entlastet sieht. Das war gewiss ein Versagen, das jedoch nur noch ver-

einzelte Nachwirkungen hat. Philosophie und Kulturwissenschaften sind seitdem dabei, zu einer produktiven Arbeitsteilung zu finden.

Den erklärten Grenzgängern zwischen Kulturwissenschaften und Philosophie verdanken wir aber nicht nur die Analyse von zahlreichen Einzelphänomenen, sondern auch die Beachtung von Grundlegungsfragen. Hier darf man die Namen von Hartmut Böhme, Jochen Hörisch, Ralf Konersmann, Sibylle Krämer, Thomas Macho, Peter Sloterdijk, Dieter Thomae und Wolfgang Welsch erwähnen. Es wäre kleinlich, in ihren Arbeiten säuberlich zwischen Kulturwissenschaften, Kulturphilosophie und Anthropologie unterscheiden zu wollen. Auch eine der bedeutendsten Arbeiten aus dem klassischen Bereich der Philosophie, Oswald Schwemmers 1997 erschienene Monographie *Die kulturelle Existenz des Menschen*, wäre missverstanden, wollte man sie alternativ dem einen oder dem anderen Teilgebiet zurechnen.

Rückblickend kann man sagen, dass die Beachtung und Bearbeitung kultureller Probleme durch die Selbstabspaltung der Kulturwissenschaften allgemein sehr gewonnen haben. Die akademische Philosophie in Deutschland, die lediglich in der historischen Erforschung der Renaissance, des Humanismus, der Aufklärung oder der Romantik zu neuen Einsichten gekommen ist (und gewiss in den metaphorologischen und phänomenologischen Untersuchungen Manfred Sommers wichtige Beiträge zur Kulturtheorie erbracht hat), hat wenig Interesse gezeigt, sich mit spezifisch kulturellen Fragen zu befassen. Hinzu kam ihre Präferenz für einen sprachanalytischen Zugriff auf epistemologische, ethische, logische und methodologische Probleme, so dass die Beschäftigung mit kulturellen Phänomenen Außenseitern überlassen blieb. Am nächsten kam die analytische Philosophie den Feldern der Kultur in ihrer Beschäftigung mit dem Recht und der Politik sowie mit den Möglichkeiten einer Formalisierung der Sprache, die der Informatik zugutegekommen sind. Zu er-

wähnen wären noch die Behandlung von Fragen aus der sogenannten »angewandten« Ethik, also dort wo es um medizinische, technologische oder tierethische Probleme geht. Das gilt auch für einige Studien zu den Fragen von Tod und Leben, insbesondere in der Erörterung der Bewertung des Suizids.

Der Themenumfang in den Kulturwissenschaften hingegen ist ungleich größer und vielfältiger. Man befasst sich mit dem Problem der *Kommunikation* im weitesten Sinn, hat die *Schriftkultur* oder die Leistungen von *Metaphern*, *Bildern* und *Medien* untersucht, hat sich den Besonderheiten der *Forschungspraxis* und ihrer *Techniken* zugewandt, die *Wissenschaftsgeschichte* enorm belebt und war schon früh in der Lage, sich den Fragen der *Digitalisierung* zuzuwenden.

Das sind nur wenige Beispiele aus dem weiten Feld kulturwissenschaftlicher Themen, die nicht zuletzt deshalb so innovativ bearbeitet werden konnten, weil es keine Scheu gab, mit den Vertretern anderer Disziplinen zusammenzuarbeiten. Ein nicht zu unterschätzender Vorzug dieser neu etablierten und unkonventionell arbeitenden Kulturwissenschaft war überdies, dass sie es verstand, eine breite Öffentlichkeit für Hypothesen und Resultate zu interessieren.

Damit ist der Strang einer, so oder so, zur Philosophie gehörenden Entwicklung benannt. Mit der jüngeren Generation von Kulturwissenschaften hat die Philosophie eine ihr in vielem nahestehende Konkurrenz bekommen. Die Kulturwissenschaften bemühen sich um ein Urteil über die gleichen Phänomene, auf die auch das Erkenntnisinteresse der Philosophie gerichtet ist oder zumindest sein müsste. Und wem an einem vorbehaltlosen Urteil gelegen ist, der kann nicht leugnen, dass in der Verbindung zwischen Philosophie und neuen Kulturwissenschaften zahlreiche neue Einsichten gewonnen werden konnten.

Im Interesse der Philosophie kann man nur sagen, dass sie das Gespräch mit den neuen Kulturwissenschaften suchen

sollte. In ihrer eigenen Logik hat sie, so meine ich, viel zu bieten, was im vorbehaltlosen Austausch produktiv werden könnte. – Diesen Austausch zu befördern, könnte eine Aufgabe der *Stiftung kulturelle Erneuerung* sein.

Die Entwicklung in Deutschland ist Teil eines weltweiten Aufschwungs der *cultural studies*, auf den hier nur beiläufig verwiesen werden kann. Die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Kultur hat sich nach dem Zweiten Weltkrieg rasch verändert. Die Forschung hat eine wahrhaft globale Dimension erhalten und sich der Vielfalt der Kulturen auch dadurch geöffnet, dass sie die jeweils eigene Kultur der Forscher mit in den Blick genommen hat. Der Gestus der Überlegenheit der eigenen Position wurde hinterfragt, und man distanzierte sich von der aus kolonialer Perspektive betriebenen »Völkerkunde«. Auch die Gesellschaften des Westens werden als »Ethnie« verstanden. Das hat vor allem auch Folgen für den methodischen Zugang zum »Fremden«. So sucht man aus den Fehlschlägen der frühen ethnologischen Forschung zu lernen, die nicht selten das als Forschungsergebnis präsentierte, was bereits in ihren Fragenkatalogen angelegt war.

Allein der Methodenwandel fordert eine größere Aufmerksamkeit für die Kultur der Forscher. Darin kann man ein nicht unerhebliches Motiv für die explosionsartige Zunahme der Vielfalt von Forschungsthemen sehen, die auf Lebensformen in Europa und Nordamerika bezogen sind. Dass auch hier mit dem verfremdenden Blick des Ethnologen und Kulturwissenschaftlers gearbeitet wird, hat auf andere Gebiete der Philosophie, namentlich auf Geschichts-, Gesellschafts- und Sprachphilosophie, zurückgewirkt. Das, was eine Weile lang als »Poststrukturalismus« und »Postmoderne« Aufmerksamkeit fand, entstammte Anregungen aus der ethnographischen Wende der Kulturwissenschaften.

Ebenfalls nur erwähnen lässt sich die Tatsache, dass die neuen Medien (angefangen von der Bilderflut in der Moderne, der Macht der über Presse, Funk und Fernsehen verbreit-

teten Meinungen sowie schließlich der alles überrollenden und zugleich unterspülenden Wirkung der Digitalisierung nicht nur auf die Kommunikation, sondern auch auf die technische Steuerung und die praktische Lenkung) ein vielversprechendes Themenfeld darstellen. Mit dieser Entwicklung wird sich die *Stiftung kulturelle Erneuerung* vorrangig befassen müssen.

10. *—Kultur der Humanität.* In wissenschaftlicher Absicht gibt es gute Gründe, den deskriptiven Gehalt des Begriffs der Kultur zu betonen. Er dient, wie mehrfach gesagt, der Beschreibung einer bestimmten Form der Natur – und zwar der Form, die sich das Naturwesen Mensch selbst schafft, um seinen eigenen Bedürfnissen entsprechend leben und sich weiter in ihr entwickeln zu können.

Dass der so gefasste Begriff dann auch im übertragenen Sinn zur Bezeichnung anderer Formen der Natur verwendet werden kann, lässt sich mit der Variabilität und Plastizität unseres Denkens und Sprechens erklären und muss nicht weiter verwundern. Doch im strengen Sinn gibt es Kultur nur als die *Lebensform des Menschen*.

Der Begriffsgebrauch ist aber nicht allein auf die *Beschreibung* bezogen. Diente er allein der gegenständlichen Bezeichnung einer Lebensform, ließe sich, um nur das nächstliegende Beispiel zu nennen, fragen, warum es hier etwas geben sollte, das es zu *erneuern* gilt? Natürlich kann es in der Natur manche Gelegenheit geben, *etwas zu ändern*. Nur, zu einer bloßen Änderung, die ohnehin vor sich geht, bedürfte es keiner Stiftung.

Wenn man eigens eine Stiftung zur Erneuerung der Kultur gründet, ist damit ein Anspruch verbunden, der Erneuerung als dringlich ansieht, sie vielleicht sogar für unerlässlich hält. Und wenn es so ist, steht hinter der Stiftung eine *normative Erwartung*, die ihren Sinn daraus zieht, dass »Kultur«

etwas Vorteilhaftes sein kann, möglicherweise sogar etwas Notwendiges ist, das es zu fördern gilt.

Damit ist kenntlich gemacht, dass es nicht reicht, im Begriff der Kultur nur einen Terminus zur *Beschreibung* eines naturgeschichtlichen oder gesellschaftlichen Sachverhalts zu sehen. Der Begriff hat, über die bloße Deskription hinaus, auch einen *präskriptiven Gehalt*, der für den Menschen eine Verpflichtung darstellen kann. Und mit dieser *normativen* Verbindlichkeit ist er, so denke ich, auch im Titel der *Stiftung kulturelle Erneuerung* zu verstehen.

Der normative Gehalt hat seinen Ursprung darin, dass der Mensch auf Kultur angewiesen ist. Und das nicht allein deshalb, weil das dem Bedürfnis des einen oder anderen entspricht, sondern weil es gute Gründe dafür gibt, ihn im *Zusammenhang der Menschheit*, unter deren Bedingungen er lebt, zu verstehen. Er legt selbst Wert darauf, mit *Gründen* zu handeln und seinem Dasein einen *Sinn* zu geben. Mit anderen Worten: Die *Menschheit* ist selbst nicht nur eine empirische Gegebenheit, sondern immer auch eine *normative Größe*, deren Erhaltung und Entfaltung jedem einzelnen Menschen zur Pflicht zu machen ist.

Dieser Anspruch wird in der Nachfolge Ciceros unter dem Titel der *Humanität* zusammengefasst. Er gilt, trotz der wachsenden Einsicht in den hohen Grad der Verwandtschaft des Menschen mit anderen empfindenden, fühlenden und mit Intelligenz ausgestatteten Lebewesen und unbeschadet der fortgesetzten Enttäuschungen, die der Mensch sich durch seine in der Natur einzigartige *Bosheit* selbst immer von neuem zufügt.

Die seit 2010 öffentlich erörterten Missbrauchsfälle in Institutionen, die dem Schutz und der Förderung der Menschen dienen, sind ein bis in die jüngste Gegenwart reichendes Beispiel – in unserer gesellschaftlichen Nachbarschaft. Aber mit ansehen zu müssen, dass diese Institutionen, die selbst über die genaueste Kenntnis der Verbrechen verfügen, auch nach

Jahren unabweisbarer öffentlicher Anklagen nicht bereit sind, auch nur ihre Schuld anzuerkennen und die Opfer zu entschädigen, könnte dem Zeitgenossen jedes Vertrauen in die Menschheit nehmen.

Doch trotz der fortgesetzten Vergehen gegen die Menschlichkeit und trotz der darin liegenden Verachtung für eine dem Wohl des Menschen dienende Kultur dürfen die sich selbst als Menschen ernst nehmenden Individuen sich nicht entmutigen lassen. Folglich dürfen sie auch das Vertrauen in die humanen Bindungskräfte der Kultur nicht verlieren, sondern haben im Gegenteil ihre besten Kräfte auf die Stärkung einer Kultur im Dienst des Menschen zu bewahren.

Die Schlussfolgerung für die *Stiftung kulturelle Erneuerung* kann nur lauten, dass sie Kultur als die *Rahmenbedingung der Humanität* verstehen muss. Und im Zeichen dieser Einsicht hat sie sich vor allem deshalb um eine *Erneuerung* zu bemühen, weil anders sich die Kultur in ihrer derzeitigen Entwicklung in ihrem Bestand bedroht.

Diese vermutlich überflüssig erscheinende methodologische und historische Erinnerung verbinde ich abschließend mit *zwei Einsichten*, die mir im voranstehenden Text von besonderer Wichtigkeit sind:

Erstens wäre da die Gefahr des *Scheiterns*, die mit den ersten schriftlichen Selbstäußerungen der Kultur zum festen Bestand der Überlieferung gehört. Sintfluten, die Selbstvernichtung durch die unentbehrliche Kraft des Feuers, zyklische Geschichtsmodelle und schließlich die Apokalypse sind Ausdruck des Bewusstseins einer möglichen Selbstbedrohung der menschlichen Kultur, die nun, in Kenntnis der atomaren Bedrohung, in Erwartung autonomisierter Kriege oder der totalen ökonomischen Vernutzung der Erde, in greifbare geschichtliche Nähe gerückt sind. *Das Neue der Vernichtungsszenarien der Gegenwart ist, dass die Verantwortung des Menschen exakt benannt werden kann.* Das ver-

binden wir mit der Hoffnung einer Gegensteuerung durch Aufklärung und bewusstes menschliches Handeln.

Die *zweite* Einsicht geht davon aus, dass die heute bestehende Gefährdung vornehmlich ihre Ursachen im menschlichen Handeln selber hat. Dass auch geophysikalische Veränderungen eine Rolle spielen können und dass wir noch wenig über kosmische Einflüsse wissen, ändert nichts daran, dass der Mensch selbst als *primärer Verursacher* anzusehen ist. Damit kann er seine derzeitige kulturelle Lebensweise für die Gefahren verantwortlich machen, die ihm seine Zukunft verstellen.

Also steht auch außer Zweifel, dass es vornehmlich, wenn nicht gar ausschließlich *kulturelle Veränderungen* sein müssen, die zu einer Abwendung der Katastrophe beitragen. Hier liegt die überlegene Pointe im Begriff der *kulturellen Erneuerung*. Es muss tatsächlich eine *kulturelle Erneuerung* sein, die allein eine rettende Wende bringen kann.

Doch wer glaubt, dabei die Natur auch nur an die zweite Stelle rücken zu können, dem unterläuft ein schwerer systematischer wie auch praktischer Fehler: Denn die Natur bleibt die Bedingung, auf der alles beruht – die Sicherung des menschlichen Lebens wie auch seine mögliche Zerstörung. Hinzu kommt, dass ein Einfluss auf Naturzustände nur durch Maßnahmen möglich ist, die zwar im Ausgangspunkt methodologisch oder technisch sind, in der Ausführung aber selbst Natur sein müssen, wenn sie wirksam sein sollen.

Diese Selbstverständlichkeit ist nicht zuletzt deshalb mit besonderem Nachdruck zu betonen, weil in der Debatte über das *Anthropozän* zu hören ist, die Natur sei »vorbei«. Wäre dem so, müsste man auch von der Kultur wie von einem längst Vergangenen sprechen, das seine Zukunft schon hinter sich hat. Also kann auch die Bewahrung der Menschheit, die eine vorrangig kulturelle Aufgabe ist, nur gelingen, wenn sie in der Natur mit den Mitteln der Natur unternommen wird. *Die Natur hört mit der Kultur nicht auf.*

