

Volker Gerhardt

Kulturelle
Erneuerung –
Der Beitrag der
abendländischen
Philosophie

Volker Gerhardt

Kulturelle Erneuerung –
Der Beitrag der abendländischen Philosophie

VERLAG KARL ALBER 



Das Anliegen der Stiftung kulturelle Erneuerung ist, den historischen und sachbedingten Zusammenhang von Wissen, Kunst und Religion oder kurz: tragender Säulen menschlicher Kultur wieder deutlicher zu machen und dadurch dazu beizutragen, ihre Wirksamkeit und Zukunftsfähigkeit zu stärken. Das kann und soll auf unterschiedliche Weise – nicht zuletzt durch Publikationen wie dieser – geschehen.

Volker Gerhardt

Kulturelle
Erneuerung –
Der Beitrag der
abendländischen
Philosophie

Herausgegeben von der
Stiftung kulturelle Erneuerung

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Volker Gerhardt

Cultural renewal –
the contribution of Western philosophy

Culture is the social form that human life needs not only to survive, but to develop its best powers. Whether culture will be able to provide both in the future seems questionable.

Volker Gerhardt's programmatic draft shows that it is the task of philosophy to bring clarity to the relationships between the guiding concepts of nature, culture, technology and reason. His thesis is that it must primarily be cultural changes that can avert the threat of catastrophe. And: In order to be effective, such a cultural renewal must have a global perspective – while respecting national, regional and local traditions.

The Author:

Volker Gerhardt, Dr. phil., Drs. h. c., Professor of Philosophy at the Humboldt University of Berlin, member and chairman of numerous commissions. Latest publications: »Glauben und Wissen. Ein notwendiger Zusammenhang« (2016), »Humanität. Über den Geist der Menschheit« (2019)

Volker Gerhardt

Kulturelle Erneuerung – Der Beitrag der abendländischen Philosophie

Kultur ist die gesellschaftliche Form, die das menschliche Leben nicht nur zum Überleben, sondern auch zur Entfaltung seiner besten Kräfte benötigt. Ob die Kultur beides auch in Zukunft leisten können, erscheint fraglich.

Volker Gerhardts programmatischer Entwurf zeigt, dass es die Aufgabe der Philosophie ist, Klarheit in die Verhältnisse zwischen den Leitbegriffen Natur, Kultur, Technik und Vernunft zu bringen. Seine These ist, dass es vornehmlich kulturelle Veränderungen sein müssen, durch die die drohende Katastrophe abgewendet werden kann. Und: Um wirksam zu sein, muss eine solche kulturelle Erneuerung eine weltweite Perspektive haben – unter Wahrung der nationalen, regionalen und lokalen Traditionen.

Der Autor:

Volker Gerhardt, Dr. phil., Drs. h.c., Professor für Philosophie an der Humboldt-Universität Berlin, Mitglied und Vorsitzender zahlreicher Kommissionen. Letzte Veröffentlichungen: »Glauben und Wissen. Ein notwendiger Zusammenhang« (2016), »Humanität. Über den Geist der Menschheit« (2019).

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2020
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz und PDF-E-Book: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN (Buch) 978-3-495-49154-6
ISBN (PDF-E-Book) 978-3-495-81992-0

Inhalt

Geleitwort	9
<i>Meinhard Miegel</i>	
Vorbemerkung	11
I. Kultur zwischen Natur und Politik	17
II. Philosophische Aspekte des Kulturbegriffs	53
III. Anregungen	95
Zur weiteren Diskussion	109
<i>Martin Rosie</i>	

Geleitwort

Festzustellen, dass Kultur, ähnlich wie Natur, janusköpfig ist, soll heißen, dass sie zugleich aufbauend und zerstörend wirkt, ist mittlerweile trivial. Um sich vor den zerstörerischen Kräften der Natur zu schützen, hat der Mensch im Laufe seiner langen Evolution Vorkehrungen getroffen. Frühzeitig dämmerte ihm jedoch auch, dass Entsprechendes im Blick auf seine Kultur erforderlich ist. Mehr noch: Die Erkenntnis reifte, dass mit der Zurückdrängung »natürlicher« Gefahren die aus der Kultur erwachsenden ständig größer werden.

Mehr denn je steht der Mensch deshalb vor der Herausforderung, sich vor seinem eigenen Werk, vor allem was als Kultur angesehen werden kann, schützen zu müssen. Wie schützt der Mensch sich vor sich selbst? Volker Gerhardt ist dieser Frage in der europäischen Geschichte, namentlich in der abendländischen Philosophie nachgegangen. Das Ergebnis seiner tiefeschürfenden Untersuchung liegt nun vor und die Stiftung kulturelle Erneuerung freut sich, es in Form dieses Buches einer größeren Öffentlichkeit zugänglich machen zu können. Sie will damit einen Beitrag zu einer immer dringlicheren Debatte leisten.

Meinhard Miegel
Vorsitzender des Kuratoriums der
Stiftung kulturelle Erneuerung

Vorbemerkung

0.—*Zum philosophischen Ausgangspunkt.* Der vorliegende Text hat einen philosophischen Ausgangspunkt. Die ihn leitenden Grundbegriffe stehen daher unter einem kritischen Vorbehalt: Wenn von »Natur« und »Kultur«, von »Technik« und »Gesellschaft«, von »Geschichte« und »Zukunft« oder von »Mensch« und »Menschheit« die Rede ist, sind damit keine eindeutig bestimmbar Sachverhalte gemeint. Reflexionsbegriffe dieser Art können nur dazu dienen, sich über umfassende Einheiten des Lebens zu verständigen. Sowohl in alltäglicher Rede wie auch in Wissenschaft, Religion oder Politik werden sie verwendet, als bezeichneten sie Gegenstände des tagtäglichen Gebrauchs. Tatsächlich aber entspringen sie der Vorstellungskraft des Menschen, der in der Verständigung über sich und seine Welt nicht ohne sie auskommt. Also sind sie auch im praktischen Umgang mit den Problemen des menschlichen Daseins unverzichtbar.

So konkret die Verwendung der genannten Begriffe auch sein mag und sein muss: Sie sind gleichwohl *Konstruktionen des Denkens*, deren Voraussetzung, Bedeutung und Leistung höchst unterschiedlich beurteilt werden können. Und dennoch ist die lebenspraktische Verwendung der Begriffe durch die kritische Reflexion der Philosophie legitimiert. Obgleich erst sie es ist, die uns über die empirische Bodenlosigkeit der Termini aufklärt, lehrt sie uns zugleich, dass es in technischer, ethischer, rechtlicher und politischer Absicht so unvermeidlich wie unerlässlich ist, derart umfassende Kategorien in Anspruch zu nehmen. Ohne sie könnte sich niemand auch nur über das Nächstliegende, geschweige denn

über Ursprünge seines Daseins oder über Ziele seines Handelns verständigen.

Also muss von ihnen ebenso wie von »Welt«, »Vernunft« oder von »Zweck« und »Ziel« des Handelns die Rede sein, obgleich es streng genommen nur Beispiele von ihnen gibt, die wir benötigen, um anzuzeigen, worum es uns im Großen und Ganzen geht. Wir brauchen sie vor allem dann, wenn wir, vor uns und unseresgleichen, kenntlich machen wollen, was uns wichtig ist.

Der grundsätzlich angelegte *erste Teil* der Überlegungen (I, 1–15) könnte den Schluss nahelegen, »Kultur« müsse so umfassend verstanden werden, dass es gar nicht möglich ist, sie zum Gegenstand eines Programms zu erheben. Tatsächlich ist das Ziel einer »Erneuerung der Kultur« nur zu leicht als unmöglich darzutun.

Denn *erstens* ist die Kultur bereits von ihrem Ursprung her nicht allein auf die Sicherung und Bewahrung überlieferter Bestände ausgerichtet. Mit der Vertiefung von Problemen und der Erweiterung von Horizonten gehört die »Erneuerung« *ohnehin* zu den originären Aufgaben der Kultur!

Zweitens hat man zu betonen, dass es in programmatischer Absicht sinnvoll ist, von der *Kultur* als einer Lebensform zu sprechen, *die alle Menschen umfasst*. In geschichtlichen Zusammenhängen kommt die Kultur zwar nur in der Pluralität vieler Kulturen vor. Dabei ist es offensichtlich, dass deren Unterschiede und Gegensätze zwar oft für Unverständnis oder Missverständnis sorgen; sie führen immer wieder auch zu Gegensätzen, die nicht selten zu Kämpfen und Kriegen Anlass gegeben haben. Sie können aber auch eine Quelle produktiver Veränderungen sein, ganz abgesehen davon, dass sie den Erfahrungshorizont aller Beteiligten weiten und so günstige Bedingungen für eine »Erneuerung« der Kulturen schaffen.

Drittens schließt die Vielfalt der Kulturen es nicht aus, auch im Singular von *der Kultur* zu sprechen. Das empfiehlt

sich zum einen in der Abgrenzung des Spezifikums der *menschlichen Umwelt* von der Umwelt der Tiere. Und um anderen kann man die *Pluralität der Kulturen* auch ohne ausdrückliche Kontrastierung gegenüber Tieren und Pflanzen in ihren wesentlichen Elementen zu erfassen suchen. Das empfiehlt sich immer dann, wenn es um Bemühungen geht, die *menschliche Kultur als Ganze* zu charakterisieren oder zu adressieren. Dann kann man im Allgemeinen von ihrer *Gefährdung, Erhaltung* oder auch ihrer *Erneuerung* sprechen.

Viertens kann man angesichts des nahezu alles umfassenden Charakters der Kultur bezweifeln, ob es überhaupt Instanzen geben kann, die dieses Ganze so in den Blick zu nehmen vermögen, dass es sich angemessen beurteilen lässt. Und selbst wenn das möglich sein sollte, bliebe es fraglich, ob es programmatische Initiativen geben kann, die eine Wirkung auf die Kultur als Ganze erhoffen lassen. Doch da nicht zu bezweifeln ist, dass es den Anspruch, die menschliche Kultur als Ganze in den Blick zu nehmen, sie zu verwerfen, zu bewundern oder ihr in ihrer Gesamtheit neue Impulse zu geben, gibt, kommt man gar nicht umhin, von *der Kultur* zu sprechen. So ist es, nach meinem Verständnis, auch im Titel der *Stiftung kulturelle Erneuerung* gemeint.

Schließlich ist *fünftens* daran zu erinnern, dass von Kulturen gar nicht die Rede sein könnte, wenn sie sich nicht von dem abgrenzen ließen, was ihnen im Gang der Geschichte vorausgeht, was sie als Grund und Bedingung trägt oder was nach ihrem Verlust oder Untergang auf sie folgen könnte. Also sind wir genötigt, sie als Ganze von der *Natur* zu unterscheiden. Natürlich lässt sich ihr auch ein weiter nicht spezifiziertes *Chaos* oder ein göttlicher *Wille* gegenüberstellen. Doch ich beschränke mich im Folgenden auf die nicht erst seit Rousseau übliche Opposition zur *Natur*. Dabei ist nicht zu vergessen, dass *die Natur* etwas ist, was es nur in der Form menschlicher Begriffe gibt, die – als Produkte menschlicher Kultur – als *Andere der Kultur* nur *gedacht*, aber nicht in

einem realen Andersseins vorgestellt werden können. Was wir von der *Natur* gegenständlich vor Augen haben, ist die *Vielfalt von Lebewesen und ihren Lebensformen in ihrem Zusammenhalt*, dem wir – sowohl als *Träger* wie auch als gemeintem *Gegensatz zur Kultur* – eine begriffliche Einheit zuschreiben.

Es ist somit leicht zu sehen, dass in der vereinheitlichenden Rede von *Kultur* und von *Natur* die theoretische Potenz des Menschen zum Ausdruck kommt, die immer auch von praktischen und pragmatischen Erwartungen getragen wird. Also kommt es in der nachfolgenden Darstellung darauf an, den zugrundeliegenden Erwartungshorizont der Menschen deutlich zu machen, die den Anspruch haben, der Kultur die ihr gebührende *Geltung* zu verschaffen, ihr *neue Wirkungsräume* zu erschließen, den Menschen in seiner *kulturellen Existenz zu versichern* und ihm *neue Impulse* sowohl für sein Erleben wie auch für sein Handeln zu geben.

Wie groß die Schwierigkeiten sind, hier zu angemessenen Einsichten und Empfehlungen zu kommen, wird in den Überlegungen des *ersten Teils* umrissen. Sie sollen gerade in ihrer grundsätzlichen Anlage deutlich machen, dass es gar nicht möglich wäre, die Kultur einfach sich selbst zu überlassen. Denn sie lebt aus den Ansprüchen, die der Mensch an sich selber stellt. Und die elementare Stellung der Kultur in ihrem Verhältnis zur Natur, ihre konstitutive Bedeutung für das Selbstverständnis des Menschen, die Gewissheit, nur in der Kultur eine in Freiheit und Offenheit gebotene Chance zur bewussten Einflussnahme auf das gegenwärtige und künftige Geschehen zu haben, verpflichten dazu, *die Kultur als Ganze* zum Gegenstand eines Programms zu machen – so wie das in dem Bemühen um eine kulturelle Erneuerung unumgänglich ist.

Der weitläufige historische Zugang, mit dem ich die in langen Zeiträumen entstehende Eigenständigkeit der Kultur kenntlich zu machen suche, soll deutlich machen, dass die

Kultur an Umfang, Gewicht und Eigenständigkeit zunimmt, ohne sich jemals von der Natur, auf der sie beruht, zu trennen. Die Hoffnung, die Kultur könne sich von der Natur lösen, ist mindestens so alt wie die Kulturphilosophie, die sich im 18. Jahrhundert entwickelt hat. Sie ist auch in der Entstehung der Ökonomie und der Soziologie des 19. Jahrhunderts lebendig geblieben; ich erinnere an den Anspruch des Marxismus, die »wildwüchsige« Natur überwinden zu wollen.

Im 20. Jahrhundert galt die Natur als »konservativ«. Und heute gibt es die mehr als fragwürdige Erwartung, mit dem Übergang in das nunmehr angestrebte erdgeschichtliche Zeitalter des *Anthropozän* ließe sich das menschliche Dasein ganz auf die Kultur des Menschen gründen. Das Anthropozän ist ein anspruchsvolles kulturelles Projekt, das ich mit großer Sympathie verfolge. Doch die von seinen Initiatoren gelegentlich verbreitete Vorstellung, mit dem *Anthropozän* ließe sich die Natur *überwinden*, halte ich für ein Missverständnis. Auch deshalb verwende ich so viel Raum auf die Darstellung der in Jahrtausenden entstandenen komplexen Verbindung von Natur und Kultur. Die Kultur, so haben es sich die Menschen bereits in Babylon vor Augen geführt, kann in kurzer Zeit in einer Sintflut versinken; aber auch das, worin sie untergeht, ist und bleibt Natur – wie auch das, woraus sie entstanden ist und weiterhin besteht.

Mehr noch: Wenn das menschliche Dasein derzeit in seinem Bestand gefährdet ist, so hat das wesentlich damit tun, dass sich der neuzeitliche Mensch – vornehmlich als Wissenschaftler und als Techniker – in der Rolle eines unumschränkt über alles verfügenden »Herrn der Natur« aufgespielt und seine innere wie äußere Abhängigkeit von der Natur – zu der er als Naturwesen selbst gehört! – nicht beachtet hat. Vergessen lässt sie sich gleichwohl nie. Seit es die Zivilisation gibt, hat der Mensch die Natur als unerschöpfliche Quelle geschätzt; schon in Athen und Rom wurde sie als ein Ort

der Abwechslung und der Erholung geschätzt; heute rüstet er sich mit einem *outdoor-equipment* eigens für sie aus; später lassen ihn sein Alter und seine Gebrechen spüren, dass die Natur sogar unter den Konditionen der technischen Zivilisation in ihm selbst allgegenwärtig bleibt.

Welchen Beitrag die *Philosophie* zu einem derart umfassenden Verständnis der Kultur leisten kann, wird im *zweiten Teil* an exemplarischen Aussagen aus ihrer mehr als zweitausend Jahre umfassenden Geschichte verdeutlicht (II, 1–10). Dabei ist zu bedenken, dass es eine thematische Beschäftigung mit den unter dem Titel der *Kultur* vereinten Problemen erst seit dem 18. Jahrhundert gibt. Zur Ausbildung einer eigenen Disziplin der *Kulturphilosophie* kam es erst mehr als hundert Jahre später. Doch der im *ersten Teil* aufgewiesene, umfassende Charakter des Begriffs der Kultur bietet die Chance, schon in den Anfängen der Philosophie profunde Aussagen zum Verhältnis von Mensch und Kultur zu finden.

Und so versuchen wir im *zweiten Teil* der Überlegungen, historisch entwickelte Ideen vorzutragen, die auf konkretes Handeln ausgerichtet sind, um den Menschen eine hoffnungsvolle Aussicht auf die Zukunft zu geben. Dass diese Ideen *verstanden* und *einsichtig aufgenommen* werden müssen, um wirksam werden zu können, versteht sich von selbst. Hier aufklärend, helfend und kritisch prüfend mitzuwirken, ist die Aufgabe, die sich die *Stiftung kulturelle Erneuerung* für die kommenden Jahre zu setzen hat.

Im *dritten Teil* des Buches werden einige Ideen und mögliche Aktivitäten zum Gelingen einer Erneuerung der Kultur aufgeführt (III, 1–25). Die Aufzählung erfolgt in der Absicht, Anregungen zu geben, und ist auf die Nennung von Beispielen, die nur kurz erläutert werden, beschränkt.

I. Kultur zwischen Natur und Politik

1. — *Kultur als Form der Natur.* Im Prozess der Evolution des Lebens kann man die Entwicklung der menschlichen Kultur als den beispiellosen Akt ansehen, in dem die Natur selbst ihr innovatives Potential zu erproben scheint. Kultur ist eine Form der sich ständig erweiternden und erneuernden Natur; sie kann somit selbst gar nicht anders denn als eine auf Innovation angelegte *Selbststeigerung und Selbstüberbietung der Natur* verstanden werden.

Das gilt, obgleich die Kultur sich in vielen ihrer Leistungen von der Natur abzugrenzen, ja ihr zu widersprechen scheint. So ist es insbesondere in der Moderne immer wieder empfunden worden. Als höfisches Ritual und ein Leben in den rasch wachsenden Metropolen als Belastung, ja als Bedrohung des menschlichen Daseins empfunden wurden, führte Rousseaus (angeblicher) Weckruf »Zurück zur Natur« zu einer der ersten Moden der neuzeitlichen Zivilisation. Angesichts der nachfolgenden Industrialisierung, der Dominanz der kapitalistischen Wirtschaftsform, des Siegeszugs der wissenschaftlich angeleiteten Technik sowie der Anonymität bürokratischer Herrschaft wirkt Rousseaus *Maxime* bis heute in der Diagnose von der »Entfremdung« nach. Zwar ist höchst Unterschiedliches gemeint; doch stets soll eine Entfernung von einem angenommenen *Ursprung* angezeigt werden, der, wenn man nicht gleich bis zum Schöpfungsakt zurückgehen will, nirgendwo anders als in der *Natur* liegen kann.

Die Faszination durch einen natürlichen Anfang wirkt bis heute im Zauber nach, der offenbar schon von der Vorsilbe *bio-* ausgeht. Sie belebt alle Verheißungen von einer »natürlichen« Lebensweise, vom Dasein in der »freien Natur« und

sogar noch von dem, was den hochkultivierten Reiz einer »Naturkosmetik« ausmacht.

Längst wissen wir, dass »früher« – und das nicht erst in der menschlichen Geschichte, sondern bereits in der vormenschlichen Natur – so gut wie *alles anders* war, von einigen physikalischen Gesetzmäßigkeiten abgesehen. Man denke nur an die wiederholten »Faunenschnitte«, die sich in den letzten 600 Millionen Jahren ereignet und stets zu einer drastischen Reduktion der Artenvielfalt geführt haben. Ausgelöst durch Einschläge von Meteoriten, durch Vulkanismus oder Platten-tektonik sowie durch die Überproduktion umweltschädlicher Stoffwechselprodukte, kam es zum Massensterben zahlloser Lebewesen. So sind nicht nur die Dinosaurier verschwunden; schon lange vorher war es der im Übermaß ausgeschiedene Sauerstoff, der das Leben zum Erliegen zu bringen drohte. Erst die Innovation der Sauerstoffatmung führte zu einer Wende in der Entwicklung des Lebens, die letztlich auch den Menschen ermöglicht hat.

Vor etwa 250 Millionen Jahren, als ein sich über Jahrzehnte haltender Staubmantel die Erde vom Sonnenlicht abschirmte und große Teile des Lebens zum Erliegen brachte, überlebte eine Spezies von Erdmäusen. Aus ihr, so vermuten die Evolutionsbiologen, ging die spätere Klasse der Säuger hervor, zu dem dann schließlich die Primaten und heute auch die Menschen gehören.

Alles das war und ist »bio« – und bleibt es im Ganzen auch unter den unverändert zur Natur gehörenden Bedingungen der Kultur. *Kultur* ist damit eine Form intensiverer Erweiterung der Natur – ein Sachverhalt, der die dramatische Tragik anzeigt, die uns heute nötigt, von einer »Erneuerung der Kultur« zu sprechen.

Die Formel ist von vornherein auf die Erhaltung und Entfaltung einer durch den Menschen gefährdeten Natur bezogen. Sie geht von der Einsicht aus, dass er seine Lebensbedingungen nur sichern kann, wenn er sich der Gefährdung

seiner kulturellen Lebensformen bewusst ist. Es mag im Rückblick so erscheinen, als sei es früher einmal besser und weniger bedrohlich gewesen. Gewiss sind die Gefahren vor dem Eintritt in die Moderne, im sogenannten Mittelalter, in der Antike oder in der Bronze- und Steinzeit andere gewesen. Aber die besondere Schwierigkeit der Kultur – und insbesondere die ihrer »Erneuerung« – liegt darin, dass sie bereits als solche dazu führt, die Innovationsrate der Natur zu beschleunigen.

Es ist das Schicksal des Menschen, dass er, wie immer er zu leben versucht, zur Evolution des Lebens beiträgt. Und im Begriff der Kultur stellt er seinen Beitrag unter einen zunehmend von ihm selbst gesetzten Anspruch.

2. *Der Selbstanspruch des Menschen.* Die Kultur bringt den Menschen schon von Natur aus in eine exponierte Lage. Was das aus der Sicht der Natur bedeutet, kann niemand wissen. Man müsste schon Kenntnis von den »Absichten« oder »Zielen« der Natur haben, wollte man auf einen metaphysischen Vorzug (oder Nachteil) des Menschen schließen. Für den Menschen kann die Erkenntnis seines späten Auftritts im Gang der Evolution nur die Einsicht in die naturgeschichtliche Tiefendimension seines Daseins verstärken. Denn in ihm als einem Nachzügler der Evolution hat die Natur zwangsläufig mehr Spuren hinterlassen als in allen anderen Lebewesen, die es bereits vor der Entstehung des Menschen gegeben hat.

Ob darin ein Argument für eine besondere Verantwortung des Menschen für das Leben liegt, kann offenbleiben. Denn jeder Mensch ist ohnehin bereits *durch sein bewusstes Dasein* zur Erhaltung der Natur genötigt, von deren Vorkommen er abhängig ist und auf deren Bestände er mit seinem Handeln Einfluss nehmen kann. Er darf sich das Wasser nicht abgraben, das er zum Leben braucht.

Wichtigste Bedingung für die Wirksamkeit dieser elementaren Einsicht ist, dass dem Menschen an sich selber liegt und er damit auch sich und seinesgleichen wichtig nimmt. Damit ist die Bedingung erfüllt, die zu sagen erlaubt, dass der Mensch der Natur immer auch dadurch verbunden ist, dass sie in den Bereich seiner *Verantwortung* fällt: Soweit sein Wissen und sein Können es erlauben, hat er sich um die Sicherung der Bedingungen zu bemühen, die ihm die Natur gewährt.

Für die Begründung seiner Zuständigkeit für die Natur, die er braucht und auf die er Einfluss hat, bedarf der Mensch des Rückgriffs auf seine exponierte evolutionstheoretische Stellung nicht. Es genügt, dass er mit seiner jederzeit gegebenen Verantwortung für das Gelingen seines in die Generationenkette eingebundenen Lebens auch für die Wahrung von dessen Grundlagen zuständig ist.

Mag diese Verbindlichkeit sich zunächst nur auf die Sicherung des Lebens der Menschen in seiner Nähe und auf die ihm anvertrauten Aufgaben und Dinge beziehen, so hat sie gleichwohl niemals bloß eine *technische*, sondern schon früh auch eine *moralische Dimension*. Sein Anspruch auf ein Gelingen seines Tuns verpflichtet ihn aus sich selbst, auf die Wahrung der erforderlichen Bedingungen zu achten. Und so sehr er damit allein auf sich selbst bezogen zu sein scheint, so kann er dabei doch nicht von der Existenz seiner Mitmenschen und seiner Nachkommen absehen.

Diese moralische Verbindlichkeit gab es, lange bevor die Gefährdung seiner Lebensgrundlagen überhaupt durch ihn selbst zum Politikum geworden ist. Folglich muss man nicht erst auf die disziplinäre Anerkennung einer Umweltethik warten, ehe sich die Verantwortung des Menschen für die Natur begründen lässt.

3. — *Die Aufgabe der Kultur.* Die abstrakt anmutende moralische Verbindlichkeit für die Umwelt gewinnt durch die Einsicht in den *Zusammenhang von Natur und Kultur* an Konkretheit. Denn die innere Einheit von Natur und Kultur verbietet es, in der einen lediglich den »Überbau« der anderen zu sehen. Kultur ist keineswegs nur der *Schmuck*, mit dem der Mensch sich in der Natur gefällt, so dass ihm die Probleme des Überlebens leichter fallen. Es ist vielmehr so, dass sich das Lebewesen, das in allen seinen Entwicklungsphasen durch die Evolution des Lebens ermöglicht worden ist, nunmehr nur noch *als kulturelles Wesen* erhalten kann! In einem Zeitraum von mindestens zwei Millionen Jahren hat sich der Mensch nur unter den Bedingungen seiner von ihm selbst geschaffenen Kultur bis zu der Stufe entwickeln können, auf der er heute lebt. Deshalb hängt seine Zukunft nicht nur von der Erhaltung seiner elementaren Naturbedingungen ab, sondern wesentlich von der Erhaltung und Entfaltung der Kultur, in der er lebt und in der er sich versteht.

Man kann daher verstehen, wenn in den Debatten über die Sicherung der Zukunft des Menschen aller Nachdruck auf der *kulturellen Existenz* des Menschen liegt. Denn es ist nicht nur so, dass die kulturelle Lebensform des Menschen überhaupt erst zur Gefährdung seiner eigenen und vieler anderen Spezies geführt hat. Es ist auch nicht zu bestreiten, dass die Zerstörung der menschlichen Lebenswelt zuerst dramatische Veränderungen im kulturellen Zusammenleben der Menschen zur Folge hätte. Vielmehr müssen auch alle denkbaren Strategien, die zur Abwendung der drohenden Katastrophe führen können, selbst *kulturellen Charakter* haben, um Zustimmung finden zu können! Auch ihr Erfolg hängt davon ab, ob die Menschen bereit und in der Lage sind, ihre *kulturell geprägte Lebensweise* auf neue Konditionen einzustellen. Es ist dennoch ein – insbesondere in der Debatte über das

Anthropozän verbreiteter – Kurzschluss,¹ angesichts der lebensweltlichen Priorität der Kultur auf die sie in jeder ihrer Leistungen bedingende Natur verzichten zu wollen.

Für den Menschen ist die Kultur als *Form seiner Natur* auch die *Form seines Daseins*, um dessen Erhaltung und Entfaltung es ihm unter allen Bedingungen seines Lebens geht. Und gerade in diesem elementaren Lebensinteresse ist jeder Mensch der Kultur verbunden. Was immer er tun, wissen oder ausdrücken kann, ist durch die *Kultur* vermittelt, die ihm in jedem Fall und unter allen Bedingungen auch seinen individuellen *Zugang zur Natur* eröffnet.

Die Kulturgeschichte des Suizids führt uns vor Augen, dass der Mensch sogar noch im selbstgewählten Tod seiner Zeit verbunden bleibt. Erst im Augenblick des Todes, erst mit dem Erlöschen des Bewusstseins kommt es zur Ablösung der humanen Selbstverpflichtung des Einzelnen gegenüber sich selbst. Doch kaum ist dieser tödliche Akt im Einzelfall vollzogen, sorgt die Kultur für den natürlichen Anschluss sowohl im Handeln der Hinterbliebenen wie auch durch die sie tragenden Institutionen sowie durch den Schmerz und die Rituale der Trauer.

So ist die Kultur der Halt, der noch im Scheitern des Einzelnen die Kontinuität im gesellschaftlichen Leben sichert und auch darin der Erhaltung der Natur entgegenkommt. Noch in dieser generativen *Brückenfunktion der Kultur* zeigt

¹ Programmatisch im 2013 verkündeten Verdikt des niederländischen Architekten Rem Koolhaas: »Die Natur ist vorbei.« Das Missverständnis einer solchen These liegt in der Neigung, aus Natur und Kultur eine handlungsrelevante *Alternative* zu machen. Auf dieses Missverständnis gehe ich unten in der Thematisierung der Technik ein, die gleichermaßen zur Natur wie zur Kultur gehört. Also lassen sich beide auch dann nicht trennen, wenn besondere kulturelle Anstrengungen nötig sind, um eine Natur zu erhalten, die ein kultiviertes menschliches Leben erlaubt.

sich ihre Nähe zur Natur, die durch die Kultur für ihre Fortsetzung sorgt.

Einen verblüffend anschaulichen Beleg für den Zusammenhang zwischen Kultur und Natur bot kürzlich eine vielbeachtete Ausstellung in der Hamburger Kunsthalle unter dem Titel »Entfesselte Natur«.² Sie zeigt Bilder vom brennenden Troja, von der Zerstörung der pompejischen Kultur durch die Ausbrüche des Vesuv, vom zerstörten Lissabon nach dem Erdbeben 1755, sowie von sinkenden Schiffen und überschwemmten Landschaften. Dass hier die natürlichen Elemente Erde, Luft, Wasser und Feuer ihre Wirkung entfalten, ist offenkundig. Doch die Dramatik zeigt sich in so gut wie allen Fällen in der *Zerstörung der Kultur!* Selbst die Darstellungen der Sintflut kommen nicht ohne die Exposition der vom Tod bedrohten Menschen aus, während im Hintergrund die Arche Noahs auf den steigenden Fluten schwimmt.

4.—*Die Kultur als Sphäre der menschlichen Freiheit.* Die philosophische Ethik, die ihren Ursprung in der Verpflichtung des Menschen gegenüber sich selbst und seinesgleichen hat, tut sich schwer, wenn sie die Verbindlichkeit des Menschen gegenüber der Natur und dem Leben begründen soll. In seiner Selbstbestimmung unter der Autonomie seiner Vernunft scheint der Mensch so allein auf sich selbst bezogen zu sein, dass sogar hochgeschätzte Denker sich veranlasst sehen, die darin liegende »Anthropozentrik« zu verwerfen, um den

² Vom August 2018 bis Januar 2019 unter dem Titel: *Entfesselte Natur. Das Bild der Katastrophe seit 1600.* Der für die Hamburger Kunsthalle herausgegebene Katalog von M. Bertsch u. J. Tremper (Petersberg 2018) unterstreicht das kunstgeschichtliche Interesse der Veranstalter. Um so deutlicher tritt in der Kunst die Allgegenwart der Natur hervor.

Menschen auf die Erhaltung des »Seins« verpflichtet zu können.³

Doch eine solche Alternative, wenn sie denn im Rahmen einer *Ethik* entwickelt und nicht zum Prinzip einer politischen *Diktatur* erhoben wird,⁴ bleibt auf die *freie Einsicht* eines jeden einzelnen Menschen angewiesen. In ihrer Prämisse setzt die These von der *Anthropozentrik* ebendas voraus, was sie in der Konsequenz verwirft.

Dass es überhaupt zu einer Alternative zwischen dem Selbstbezug des Menschen und seiner Verbindlichkeit gegenüber der Natur kommen kann, hat seinen Grund in einem Defizit in der Erkenntnis der inneren Beziehung zwischen menschlicher Natur und menschlicher Vernunft. Es bedarf aber nur eines nüchternen Urteils, um zu sehen, dass die Vernunft nichts dringlicher braucht als die Natur, ohne die sie nicht nur nicht bestehen könnte, sondern auch gar nichts zu bestimmen hätte.

Nur solange man die Vernunft nach einem antiquierten Schema als »übernatürliches« Vermögen bewertet, kommt es zu der metaphysischen Fehleinschätzung. Eine irrtümlich als jenseitig angesehene »übernatürliche« Vernunft ist von vornherein nicht in der Lage, Einfluss auf die »natürliche«, also die empirische Natur zu nehmen. Sollte sie durch ihre Übernatürlichkeit tatsächlich »außerweltlich« sein, könnte sie keine »innerweltlichen« Wirkungen haben. Darauf ver-

³ Das ist die Konsequenz, zu der Hans Jonas in seiner ansonsten höchst lesenswerten Begründung für das »Prinzip Verantwortung« gelangt. Damit steht er hier Heideggers ethikfernem Seinsdenken näher als der alteuropäischen Tradition der Ethik (vgl.: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt a. M. 1979).

⁴ Hans Jonas hat sich persönlich überzeugend gegen den Verdacht gewehrt, seine Rede vom »Vorrang des Seins« vor dem der Freiheit könne auf eine Rechtfertigung der Diktatur hinauslaufen. Heute wissen wir aus Heideggers *Schwarzen Heften*, dass dessen Seinsdenken auf ebendiese Konsequenz angelegt war.

weisen alle »Deterministen«, die keine realen Einflüsse der Vernunft auf die mit ihr in Anspruch genommene Freiheit akzeptieren, zu Recht.

Doch das gibt ihnen noch keinen Grund, die Wirksamkeit des Anspruchs auf Freiheit zu bestreiten. Wenn man sieht, wie vielfältig, ja gegensätzlich die Natur in ihren unterschiedlichen Erscheinungsformen ist, muss man einräumen, dass es Wirkungsformen gibt, die in ihrer Komplexität weit über das hinausgehen, was ein isolierter Kausalnexus erwarten lässt. Das müssten insbesondere Biologen wissen, die *Freiheit* zwar für unmöglich, Leben aber für eine *Tatsache* halten. Sie erklären das Leben als einen »autopoietischen« Vorgang, in dem ein genetisches Programm den physikochemischen Stoffwechsel bestimmt, und gehen dabei weit über den singulären Zusammenhang einer Ursache mit einer Wirkung hinaus. Hier werden Kreisprozesse unterstellt, in denen es Rückkoppelung und eine gravierende Differenz zwischen dem Innen und dem Außen belebter Körper gibt.

Und wenn das zu qualitativ neuartigen Formen in der realen Welt führt, spricht nichts dagegen, auch die autopoietische Spontaneität im Umweltverhalten von Organismen anzuerkennen. Also braucht man nur hinzuzufügen, dass eine solche Spontaneität im Verhältnis zu anderen Lebewesen angenommen werden muss, und kann geradezu zwingend von *Freiheit* sprechen, wann immer sie sich im sozialen Wechselverhältnis der Menschen zeigt.

Wenn die autopoietische Selbstregulation des Organismus möglich ist, kann die physische Selbstbestimmung eines Menschen durch seine die Beziehung zu seinesgleichen regulierende Vernunft nicht unmöglich sein. Man muss nur zeigen, woher die menschliche Vernunft ihre durch und durch weltlichen Impulse bezieht.

Die säkularen Impulse der menschlichen Vernunft erkennt man umso leichter, je eher es möglich ist, nicht nur die *Natur* mit der *Kultur* zu verknüpfen, sondern zu zeigen,

dass die *Kultur* auch die Sphäre ist, in der sich die *Vernunft des einzelnen Menschen* bildet! Mehr noch: dass die *Vernunft* nicht nur als ein *programmatisches Steuerungsorgan des Individuums*, sondern auch – in ebendieser Funktion – als ein *Organ der Kultur* angesehen werden kann.

Freiheit wäre dann, in voller Anerkennung der kausalen Determination der physischen Natur, Ausdruck der individuellen *Selbstbestimmung durch eigene Einsicht*, an der nicht nur das Wissen von der Natur, sondern auch die Ordnung, die Werte und Ziele der Kultur ihren Anteil haben. Die guten *Gründe*, die wir von der *Vernunft* erwarten, haben die Gesetze der Natur und die Zwecke der Kultur in Rechnung zu stellen. Also hat die Kultur einen wesentlichen Anteil an dem, was Freiheit möglich macht. Sie bietet zugleich den Rahmen, in dem die Freiheit – durch Bildung, Recht und politischen Schutz – gesellschaftlich garantiert werden kann.

5. *—Kultur: die zu Bewusstsein kommende Form der Natur.* Fragt man, was die Kultur von der Natur unterscheidet, wird man wohl an erster Stelle die Tatsache nennen, dass sie *von Menschen gemacht* ist. Damit kann nicht gemeint sein, dass sie von einer Versammlung zielstrebigster Individuen nach Art eines Gründungsakts beschlossen und ins Werk gesetzt worden ist. Es wäre auch abwegig, ihre Entstehung einer einzigen Epoche oder auch nur einer singulären Population von Menschen zuzuschreiben. Ihre Entstehung vollzieht sich in Jahrtausenden; im Mythos bleibt sie den Göttern vorbehalten. Die aber geben stets nur den ersten Impuls; die Mühen der Entfaltung der Kultur in Erprobung und Einsatz zahlloser Fähigkeiten haben in allen Fällen die Menschen zu tragen, die jeweils für die kurze Zeit ihres Lebens beteiligt sind.

Auch wenn die Natur selbst bereits eine lange *Geschichte* hinter sich hat, so erfüllt doch erst die Kultur den Tatbestand eines durch und durch *historischen Phänomens*, das in Initia-

tion und Genese dem Menschen zugeschrieben werden kann. Alle Menschen *sind Natur*, und sie bleiben ihr bis in den Tod verbunden; doch solange sie leben, *nehmen sie teil an der Kultur*, zu der sie mit ihrem Dasein ihren Beitrag leisten. Damit ist die *Kultur der paradigmatische Ausdruck der Geschichtlichkeit* des menschlichen Daseins.

Das heißt nicht, dass der Übergang von der Natur zur Kultur im Einzelnen oder gar im Ganzen zielbewusst vollzogen worden ist. Vieles dürfte absichtslos und durch Zufall entstanden sein. Gleichwohl gehen wir davon aus, dass in den grundlegenden Akten das Bewusstsein von Menschen beteiligt war. Irgendwo und irgendwann ist (stets unter verständiger Beachtung durch Andere) ein *Werkzeug* zum Einsatz gekommen und weiterverwendet worden. Jahrtausende später wurden die ersten Worte gesprochen, die ersten Bilder an eine Höhlenwand gemalt und die ersten Mitteilungen geschrieben. Irgendeiner muss den ersten Stein geworfen, mit Pfeil und Bogen geschossen, dem Schermesser seine Sichelform und der Axt einen Stiel gegeben haben.

Die näheren Umstände und die Urheberschaft werden erst entscheidend, wenn die Entwicklung der Kultur schon weit fortgeschritten ist, wenn die Taten Einzelner festgehalten und narrativ überliefert werden können. Erst von hier an dürfte es möglich gewesen sein, die Kultur in ihrer Eigenart zu erfahren und in ihrer Besonderheit zu schätzen. Dazu war es vermutlich nötig, die kulturellen Leistungen in ihren möglichen Intentionen zu verstehen und sie mit Blick auf die eigenen Motive zu beurteilen. *Kultur ist das, was sich im Handeln von Menschen verstehen und im Licht eigener Absichten bewerten lässt.*

Was die Kultur in ihrer historischen Tiefe, ihrer globalen Ausdehnung sowie in der unendlichen Vielfalt ihrer Wirkungsmomente für den Menschen bedeutet, lässt sich durch den Hinweis kenntlich machen, dass der Mensch nicht nur das *Subjekt der Kultur*, sondern auch deren *Objekt* ist: Es ist

die von ihm inaugurierte Kultur, in der er überhaupt erst zum Menschen wird. Durch seine Leistungen bringt er die Kultur auf den Weg und wird ebendabei durch sein eigenes Produkt geformt und gebildet.

Wer sich diese Wechselwirkung vor Augen zu führen sucht, wird nicht länger erwarten, mit dem Begriff der »Entfremdung« einer Zeitdiagnose zum Ausdruck zu verhelfen – es sei denn, er definiert den Menschen als ein sich in seiner Kultur fortgesetzt von sich selbst entfremdendes Wesen. Dass damit keineswegs bloß die äußere Erscheinungsform des Menschen – das in der Größe des Kopfes sichtbar werdende Wachstum des Großhirns, die Ausdifferenzierung der Hand, der Rückgang des Haarkleids oder die Tönung der Haut – gemeint ist, wird augenblicklich klar, wenn wir auch das originäre Gestaltungsmoment der Kultur: das *Bewusstsein* als *Produkt* und zugleich als *in sich selbst sozial verfasstes Medium* allen kulturellen Geschehens erkennen.

6.—*Bewusstsein als das Organ der Kultur.* Sosehr sich die Philosophen auch seit Jahrhunderten um zureichende Beweise bemühen: Das Bewusstsein lässt sich nicht zureichend als mentales Organ des *einzelnen Menschen* begreifen! Es ist keineswegs allein das, was sein Zentrum hinter der Stirn eines jeden Einzelnen hat, um ihn von hieraus mit seiner »Außenwelt« zu verbinden. Bis heute meinen gerade die Theoretiker des Bewusstseins, dieses müsse sich allererst einen »mentalenen Zugang« zur Welt eröffnen, in der es mit den Dingen und mit seinesgleichen verbunden ist.⁵ In Wahrheit jedoch ist das Bewusstsein selbst ebendieser Zugang! Es ist die immer schon *sozial konstituierte Verbindung* mit den Sachverhalten, die dem Menschen die Welt bedeuten.

⁵ Marcus Willaschek, *Der mentale Zugang zur Welt: Realismus, Skeptizismus und Intentionalität*, Frankfurt a. M. 2003.

Also ist das Bewusstsein kein Punktstrahler des jeweiligen Selbst; es muss vielmehr selbst als die Beleuchtung eines Weltzusammenhangs angesehen werden, dem sich die sich verständigenden Menschen gegenübersehen. Folglich ist bereits das Bewusstsein ein *soziales Organ*, das den Menschen sowohl mit der Welt wie auch mit seinesgleichen verbindet. Selbstbewusstsein ist dann nichts anderes als die im jeweils Einzelnen konzentrierte, gleichermaßen soziale wie mundane Verbindung zwischen dem Einzelnen und seiner Welt.

Es bedurfte nicht erst der Erfahrung mit den digitalen Netzwerken der Gegenwart, um das Bewusstsein selbst als »Netz« zu beschreiben, in dem das jeweilige Selbstbewusstsein mit der Funktion eines Knotens verglichen werden kann.⁶ Heute können wir es als das *Zentralorgan der menschlichen Kultur* ansehen, das zwar nicht alles steuert, wohl aber die Möglichkeit bietet, die in ihrer Bedeutung erkannten Risiken und Chancen der Kultur zu erkennen und zu bewerten. Darüber hinaus bedarf es des Rahmens einer Kultur, um ihrer weiteren Entwicklung *bewusste Impulse* zu geben.

7.—*Die Zähmung des Feuers als erstes Lehrstück der Kultur.* Die menschliche Kultur entsteht unter Bedingungen, die vermutlich zu keiner Zeit als »paradiesisch« empfunden worden sind. Zur Verklärung eines Ursprungs konnte es wohl nur im mythischen Rückblick kommen. Jede Gegenwart

⁶ Das Bild vom Netz findet sich 1886 bei Friedrich Nietzsche in *Die Fröhliche Wissenschaft*, §B2§364. Es ist durch die seit Carl Gustav Carus' *Physis* (1851) wiederkehrenden, von Rudolf Virchow verstärkten Vergleiche zwischen dem Nervensystem und dem die Telegrafie ermöglichenden Kabelnetzwerk gut vorbereitet. Zum letzten: Ernst Kapp, *Grundlinien einer Philosophie der Technik*, (1877), Hamburg 2015. Zum Ganzen: Volker Gerhardt, *Humanität. Über den Geist der Menschheit*, München 2019.

neigt dazu, ältere Zeiten zu idealisieren und Besserung allenfalls von der Zukunft zu erhoffen. Heute glauben wir zwar objektive zivilisatorische Parameter für die Messung des Fortschritts nennen zu können – als Erleichterung und Verbesserung erlebt wird das eigene Leben aber selten. Dennoch hat es den Anschein, die Lebensbedingungen änderten sich mit ständig wachsender Geschwindigkeit.

Im Vergleich mit dem Tempo, an das wir uns heute gewöhnt haben, verlief die Entstehung der menschlichen Kultur in denkbar größter Langsamkeit. Die Anfänge liegen wohl mindestens zwei Millionen Jahre vor unserer Zeit. Sie haben viele Jahrtausende in Anspruch genommen, ehe es zum Aufbau einer schützenden Sphäre kam, die man »Kultur« nennen und somit generell als die »zweite Natur« des Menschen bezeichnen kann.

Den unwiderruflichen Schritt zur Kultur verdankt der vorgeschichtliche Mensch vermutlich der Überwindung einer alle Lebewesen bis dahin bis zum Äußersten entsetzenden *Angst*: und zwar der *Angst vor dem Feuer*. Mit Sicherheit war es nicht die ästhetische Lust am Feuerwerk. Es dürfte vielmehr der Hunger gewesen sein, der einige Hominiden die Furcht vor der noch nicht erkalteten Glut nach einem Wald- oder Steppenbrand hat überwinden lassen: Sie fanden Essbares, das nicht nur besser schmeckte, sondern überhaupt erst genießbar war.

Nach dieser vermutlich zufälligen, aber mit der Zeit mehrfach erwartungsvoll wiederholten Entdeckung war es eine kulturelle Tat ersten Ranges, mit dem Feuer in eigener Absicht und mit wachsender eigener Einsicht umzugehen. Es bedurfte gewiss einer genauen Beobachtung und einer gezielten sozialen Abstimmung, um sich die schier unglaublichen Vorteile zu verschaffen, die mit der Nutzung des Feuers verbunden waren: Man konnte nicht willkommene Tiere und Menschen auf Distanz halten und bei kalter Witterung in Höhlen schützende Wärme suchen. Aus frühmenschlichen

Funden schließen Anthropologen, dass ein Feuer die Möglichkeit bot, die Mitglieder einer Gruppe zu versammeln, so dass erstmals ein freier und gelassener Austausch zwischen den Menschen möglich wurde. Vielleicht haben auch Tanz und Spiel hier ihren Anfang genommen.

Die damals von niemandem einzuschätzenden Vorzüge des Umgangs mit dem Feuer lagen im langfristigen Effekt der sich *ausweitenden Nahrungspalette*. Mit dem Erhitzen tierischer und pflanzlicher Kost wurde der Organismus mit Stoffen versorgt, die ein überproportionales Wachstum des Großhirns ermöglichten und in der Folge zur Steigerung seiner intellektuellen Kapazitäten führte.⁷

8.—*Der Umgang mit dem Feuer als Herausforderung des Bewusstseins.* Es liegt auf der Hand, dass der Umgang mit dem Feuer wesentlich höhere Anforderungen an Lebewesen stellt, die nur in der Gruppe und in verlässlicher Arbeitsteilung mit dem bedrohlich bleibenden und schwer berechenbaren Element des Feuers umgehen können. Es erfordert anspruchsvolle Fertigkeiten, in deren Entwicklung man, nach der *Überwindung der Angst*, die zweite Quelle der menschlichen Kultur namhaft machen kann.

Erinnerung, Aufmerksamkeit und Voraussicht muss es bei allen Lebewesen mit einer koordinierten Leistung ihrer Sinne geben. Aber der soziale Umgang mit dem hochgefährlichen und gleichwohl lebensnotwendigen Feuer verlangte eine aktuell wirksame Verständigung über Vorsorge, Unterhalt und Sicherung des sich nach eigenen Gesetzen verhaltenden Feuers, so dass es unumgänglich wurde, sich auch in erweiterten

⁷ Friedemann Schrenk, *Die Frühzeit des Menschen. Der Weg zum Homo sapiens*, München 2008 (5., vollständig neubearbeitete und ergänzte Auflage).

Zeiträumen über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der dafür zuständigen Akteure zu verständigen.

Dass beim Frühmenschen zugleich die intellektuellen Voraussetzungen geschaffen werden, um den Umgang mit dem Feuer auszuweiten und es für neuartige Zwecke zu nutzen, wirkt im Rückblick wie eine Fügung der Natur, die man – mit Blick auf die spätere Entwicklung – sowohl als schier unglaubliche Gunst wie auch als Verhängnis deuten kann. Über die Alternative von Gunst und Verhängnis wird in der Kulturphilosophie seit mehr als 250 Jahren gestritten. Doch weder eine genauere Kenntnis der Geschichte noch großangelegte Theorien erlauben, eine verbindliche Antwort zu geben. So gab es noch im vergangenen Jahrhundert eine Kontroverse darüber, ob die Kultur als eine »Tragödie« oder aber als »produktives Drama« zu verstehen sei.⁸ Ein objektiver Schiedsspruch wird sich hier nicht finden lassen, auch wenn jeder, der dem Menschen Erfolg wünscht, für die hoffnungsvolle Option stimmen wird. Doch darüber, wer hier am Ende recht behält, kann bestenfalls der weitere Verlauf der Menschheitsgeschichte Auskunft geben. Also bleibt den Menschen nur die Chance, die nach ihrem aktuellen Urteil besten Voraussetzungen für eine aussichtsreiche Zukunft zu schaffen.

Eine Aufgabe der Kultur liegt also darin, sich über ihre Voraussetzungen und möglichen Ziele zu verständigen und somit das Urteil sowohl im sachlichen wie auch im sozialen Zusammenhang so zu konsolidieren, dass man mit größter Zuversicht handeln kann.

9.—*Die Ausdifferenzierung der Kultur.* Was der Mensch im Umgang mit dem Feuer und im allmählich zunehmenden Gebrauch von Werkzeugen und Werkstoffen lernt, dürfte

⁸ Mehr dazu im Teil II des Buches.

noch zu seiner Vorgeschichte als *Hominide* gehören: Er perfektioniert den aufrechten Gang, disponiert sich zu einer Vielzahl von Fertigkeiten und befähigt sich so, in unterschiedlichen Gegenden der Erde zu leben.

Doch sobald er lernt, mit Feuer, Steinen und Stöcken Feinde und Tiere auf Distanz zu halten, Barrieren zu errichten und Hütten zu bauen, dürften die Bedingungen für den Aufbau sozialer Gemeinschaften gegeben gewesen sein. In ihnen dürfte es Freiräume im Umgang mit dem Nachwuchs und für die Ausbildung spezieller Fertigkeiten gegeben haben. Die lassen die Anforderungen an die gegenseitige Verständigung steigen und bieten Möglichkeiten sowohl zur Profilierung der jeweiligen Gruppen wie auch ihrer Mitglieder untereinander. Das ist durch die Funde aufwändig hergestellter Gegenstände belegt, die sich durch eine wachsende Vielfalt und die erhöhte Kunstfertigkeit ihrer Gestaltung auszeichnen. Unter diesen Bedingungen vollzieht sich vermutlich vor wenig mehr als 100.000 Jahren der Übergang zum *homo sapiens*.

Mit ihm kommt es zur Ausdifferenzierung der Kultur, die in den Unterschieden der Formgebung der Gebrauchsgegenstände kenntlich wird, die zunehmend auch zur Bewältigung hoch spezialisierter Arbeiten – wie für die Herstellung und Befestigung von Kleidung, zur Aufbereitung von Nahrung sowie zur Herstellung von Speeren – geeignet sind. Alsbald kommen auch Schmuckstücke hinzu, die nicht nur als Amulette, sondern – in der Form von Kämmen und Spangen – auch in ästhetischer Absicht verwendet werden. Skulpturen und erste Musikinstrumente lassen eine magische Deutung zu, erlauben aber auch den Schluss auf ein vielleicht schon »ästhetisch« zu nennendes Gefallen am eigenen Gelingen.

Kultische Praktiken und Freude an der eigenen Produktivität scheinen hier jedenfalls bereits eng miteinander verbunden. Trotz der spärlichen Hinterlassenschaften aus den ersten Jahrtausenden der Entwicklung des *homo sapiens* darf

man sicher sein, dass er eine zunehmende *Aufmerksamkeit für sich selbst* entwickelt, der er in eigenständigen Formen seiner Lebensgestaltung Ausdruck verleiht.

Aber es gibt auch Hinweise auf eine weit über den regionalen Horizont hinausgehende Aufmerksamkeit für die Beschaffenheit ferner Landstriche. Dafür sprechen nicht nur die weiten Areale, in denen gejagt und gesammelt wurde; es gibt sichere Belege für großräumige Wanderungsbewegungen, die letztlich zur Besiedlung aller Erdteile führten. Es bestanden auch Tauschbeziehungen zwischen entfernt lebenden Stämmen, die über Materialien verfügen, die andernorts als besonders nützlich angesehen wurden. Nachgewiesen ist das für den Handel mit Steinen und Hölzern, die für die Waffenherstellung im südlichen Afrika benötigt wurden.⁹

Damit kann als sicher gelten, dass es Möglichkeiten *sachhaltiger Verständigung* zwischen weit voneinander entfernt lebenden Menschen und Siedlungen gab. Sicher ist auch, dass der *homo sapiens* eine Kenntnis von den Differenzen der verschiedenen menschlichen Lebensformen hat, ohne in ihnen immer schon einen Anlass zur Flucht oder zu kriegerischer Auseinandersetzung zu sehen. Mit dem Wissen von unterschiedlichen Umwelten gibt es auch ein Verständnis für die Unterschiede im Verhalten ihrer Bewohner und ein Bewusstsein von den Vorteilen, die aus der Andersartigkeit der Lebensweisen gezogen werden können.

So finden sich Belege dafür, dass die verwendeten Materialien aus verschiedenen Regionen stammen und vermutlich durch Handel eingetauscht worden sind. Damit sind wir auch dem Charakter und dem möglichen Verwendungszweck der Fundstücke sehr nahe, die wir mit dieser mutmaßlichen

⁹ Zum Ganzen siehe: Miriam Haidle/Volker Moosbrugger, Die Rolle der Kultur in der Evolution des Menschen, in: *ArteFakte: Wissen ist Kunst – Kunst ist Wissen. Reflexionen und Praktiken wissenschaftlich-künstlerischer Begegnungen*, hg. v. Hermann Parzinger, Stefan Aue, Günther Stock, Bielefeld 2014, 27–36.

Zwecksetzung bis heute zur Kultur im engeren Sinn rechnen. Die hinterlassenen Wohnplätze geben vielfältige Auskünfte über die zunehmende Verselbstständigung der Lebensweisen, die als sicheres Zeichen einer sich konsolidierenden Kultur des Menschen gelten können.

Rechnen wir hinzu, dass auch ein Bewusstsein erlebter, geschätzter und genutzter *Andersartigkeit* im Verhältnis zu seinesgleichen vorkommt, haben wir eine Vorstellung von der *differenzierten Selbst- und Weltwahrnehmung*, die den *homo sapiens* bereits in seinen Anfängen ausgezeichnet haben muss. Als weiteres Indiz kann die Tatsache gelten, dass er schon früh Tiere, vornehmlich Hunde und Hühner, in seiner Gesellschaft duldet. Dass er viel später, ob als sesshafter Sammler und Jäger oder als Nomade, die Gemeinschaft mit Tieren sucht, spricht nicht gegen den Befund, dass er seine Identität als Mensch schon früh im Bewusstsein der Differenz zu seinesgleichen wie auch der Nähe zu andersartigen Lebewesen gefunden hat.

10. *Unveränderte Bindung an die Natur.* Es gibt somit nicht den geringsten Grund, die Lebensweise der sich allmählich kultivierenden Horden als eine frühe Form des *Auszugs aus der Natur* vorzustellen: Ob *Hominide*, *homo erectus* oder *homo sapiens*: Es sind und bleiben Naturwesen, die sich mit ihren naturgegebenen Bedürfnissen, trotz der zunehmend eingesetzten Hilfsmittel und der Einübung unterschiedlicher Aufgaben zum Schutz der Gruppe, nicht aus der Natur entfernen, sondern mit ihrer Lebensweise *in der Natur verbleiben*. Es gelingt ihnen, ihre spezifische Form des Überlebens *in der Natur* zu finden. Damit verändern sie sich selbst, werden zu Kulturwesen und üben Einfluss auf ihre Umgebung aus, die durch neue Pflanzensorten, Bewässerungsanlagen und eigens gezüchtete Tiere einen anderen Charakter annimmt. Bereits der werdende Mensch hat durch

das Feuer, durch den Werkzeuggebrauch, durch die Bearbeitung der Natur in seiner unmittelbaren Umgebung sowie durch seine Siedlungsformen stärker auf seine Umwelt gewirkt als selbst jene Tiere, die Nester, Erdhöhlen und Dämme bauen oder die allein durch ihre Überzahl anderes Leben einschränken, fördern oder verdrängen.

Aber nicht nur dadurch ist der Unterschied zu den Primaten und zu den unzähligen anderen Tierarten, die auch nur dadurch überleben, dass sie sich Lebensmöglichkeiten in ihren Umwelten schaffen, beträchtlich. Denn der *homo sapiens* lernt es, *Lebendiges*, das nicht zu seiner Spezies gehört, hervorzubringen, zu pflegen, zu fördern und in seine Lebensformen einzubinden. Das geht weit über das hinaus, was wir aus der Symbiose anderer Lebewesen im Pflanzen- und Tierreich kennen.

Es hat auch einen anderen Charakter als das, was wir an affektiven und emotionalen Bindungen zwischen den Angehörigen einer Spezies sowie zwischen artfremden Lebewesen kennen. Die Erforschung der Rolle der Gefühle im Haushalt anderer höherer Lebewesen steht noch am Anfang. Aber was wir bereits wissen, bestätigt Darwins Hypothese, dass Gefühle sowohl in ihrer Vielfalt wie auch in ihrer Bedeutung keine Besonderheit des Menschen darstellen.¹⁰ Die Menschen erhalten, entfalten und »kultivieren« sich vornehmlich in ihren Ausdrucksformen. Dass »Kultivierung« hier nicht zwangsläufig Zähmung im Sinn einer linearen Abschwächung oder einer sublimen Verfeinerung bedeutet, ist an den Ausdrucksformen der Liebe, der Trauer oder der Abneigung zu erkennen, die sowohl in die eine wie auch in die andere Dimension der Entwicklung gehen und dabei exzessive Formen annehmen, die uns dazu führen können, kein Lebewesen mehr zu verachten oder zu fürchten als den Menschen.

¹⁰ Charles Darwin, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, London 1872.

Im Gang der von ihm an sich selbst gemachten Erfahrung kommt der Mensch im Lauf von wenigen tausend Jahren zu dem »vielfarbigen« Selbstbewusstsein,¹¹ das wir an uns kennen. Dazu gehört die Gewöhnung an die selbsterzeugte Vielfalt von Verhaltens- und Lebensformen, die unser Dasein nicht nur prägt, sondern auch zunehmend verändert. Im Werkzeuggebrauch ist es bereits zu einer Vielfalt und Virtuosität gekommen, deren Vorzüge so offenkundig sind, dass es sich lohnt, auch die nachfolgende Generation anzulernen und einzuweisen – worin dann gewiss ein immenser Impuls zur weiteren Entwicklung des Menschen liegt.

11.—*Zunehmende Selbststeuerung der Kultur.* Dass sich die genannten kulturellen Entwicklungsschritte gleichwohl auch »in der Natur« abspielen, wird man schwerlich bezweifeln können – genauso wenig wie die Tatsache, dass die sie veranlassenden, tragenden und treibenden Lebewesen ganz und gar zur Natur zu rechnen sind. Aber was durch die Erfindung zunehmend spezialisierter Werkzeuge hinzukommt: die *Verzierung* von allem, was im Gebrauch besonders wertvoll erscheint, die Unterschiede in der *Bekleidung*, im *Schmuck*, den man am Körper trägt, das ist unzweifelhaft *Kultur*. Hinzu kommen alsbald die kunstvollen *Amulette* und *Statuetten*, die für den Schutz vor bösen Geistern sorgen, oder die *Schlag-* und *Blasinstrumente*, die offenkundig nicht nur zur *Verständigung über weite Entfernungen*, sondern zur *Belebung* oder *Beruhigung* in der Gemeinschaft verwendet werden – alles das müsste, so könnte man meinen, den Menschen immer mehr von der Natur entfernen. Es ist aber *Kultur*, die ihren Namen nur verdient, solange sie mit der Natur verbunden bleibt.

¹¹ So spricht Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* vom selbstbewussten Ich des Menschen.

Der scheinbare Abstand wächst mit dem *Bewusstsein eigenständiger Verfügung* über Dinge und über andere Lebewesen – so als wären sie Dinge. Zwar benötigt der Mensch eine zunehmende Vertrautheit mit dem, womit er umgeht. Doch sein immer eindringlicher werdendes Wissen erhöht die *Distanz zum Erkannten*, das nur zu leicht auf die Rolle des disponiblen Objekts reduziert wird. Die Intimität der genauen Kenntnis verliert sich in der praktizierten Verfügung über etwas, das als bloßer »Gegenstand« angesehen werden kann, ohne Rücksicht darauf, dass auch er zum Bestand des eigenen Lebens gehört, ja vielleicht selbst lebendig ist.

Die Kompensation für diese Selbstabgrenzung von dem, wozu der Mensch nicht nur ursprünglich, sondern auch weiterhin gehört, findet sich vermutlich schon früh in der *animistischen Deutung* der Natur. Mit der Zunahme des Wissens in den ersten großen Zivilisationen in den letzten zehntausend Jahren v. Chr. wird die animistische Einbindung in die Natur durch die Möglichkeiten der öffentlichen Verkündung und der die Schrift nutzenden *Religionen* institutionalisiert.

Hier wird die mit dem zunehmenden Einsatz der Technik und unter dem Eindruck des rasch wachsenden Wissens verloren scheinende Einheit von Natur und Kultur in der *Allgegenwart der Götter* aufgehoben. Die Götter werden mit ihrer Leistung des Erschaffens, Überwachens und Bestrafens die Garanten für die Einheit der gegebenen Natur mit der sich scheinbar von ihr abgrenzenden Kultur. Und in der kultischen Verehrung werden die Toten zur Brücke zwischen dem, was später *Diesseits* und *Jenseits* genannt wird. Auch dies ist eine folgenreiche kulturelle Unterscheidung, mit der die Einheit der vorgestellten Welt kulturell gewahrt bleibt. Die den Totenkult nicht in allen, aber doch in einigen Kulturen leitende Erwartung ist, dass das Leben nach dem Tod unter veränderten Bedingungen weitergeht. Vom »ewigen Leben« ist in manchen Religionen bis heute die Rede.

Überdies sorgen die nicht selten selbst als Götter verehrten Tiere für einen Ausgleich für die Herrschaft der Menschen und bieten so die Vorstellung von möglichen Formen der Versöhnung mit den nicht-menschlichen Lebewesen. So werden die mit der Selbstbehauptung des kulturellen Lebens aufgerissenen Gräben zwischen Mensch und Tier überbrückt, zuweilen aber auch verschärft. In höchst konkreten Formen wird so im Göttlichen entweder die Vereinigung von dem gewünscht, was unter dem Druck kollektiver Selbstbehauptung zu trennen war; oder es werden Gegensätze, unter denen die Kultur zu leiden hat, durch Verewigung integriert.

Das sind nur Andeutungen über die Vielzahl von Leistungen, in denen die Menschen, oft unter Berufung auf die von ihnen in vielen Formen geglaubten und verehrten Götter, sich selbst als die begreifen, die ihrem Leben eine Richtung geben und damit auch ihrer Kultur Ziele setzen. So bestätigt sich gerade auch mit Blick auf den »Himmel« oder das »Jenseits« das Bewusstsein des Menschen, der seinem Leben eine *Form* und eine *Richtung* geben kann. Er sucht sich dabei einer Vielzahl von Kräften und Mächten zu versichern, denn er macht in jeder Hinsicht die Erfahrung, dass ihm zahllose Kräfte und Mächte entgegenstehen.

12.—*Kultur unter dem Anspruch ihrer Eigenständigkeit.* Heute ist es zu einer Selbstverständlichkeit geworden, schon die in der Frühzeit des Menschen inaugurierten Entwicklungen mit dem Begriff der »Kultur« zu verbinden. Spätestens der *homo sapiens* (der immer auch *homo faber* war und der es sich zunehmend erlauben konnte, sich als *homo ludens* zu präsentieren) lässt uns geneigt sein, die Lebensform des Menschen als Ausdruck seiner *Kultur* anzusehen. Auf's Ganze gesehen ist aber alles nur die Fortsetzung der notwendig natürlichen Lebensweise des sich selbst »Mensch« nennenden Tieres, das sich selbst unter den Titel der *Menschheit*

stellt. Heute stehen wir vor der Aufgabe, einen *Selbstbegriff des Menschen* – ohne Abwertung anderer Lebewesen – zu formulieren.¹²

Zur Kultur gehören damit auch die Mechanismen der Abwehr dessen, was als fremd, feindlich oder bedrohlich ausgegrenzt werden soll. Erst in ihr konnte sich der Mensch zum »grausamsten Thier« auswachsen, das es offenbar aushält, auch als »weinendes« oder »lachendes Thier« apostrophiert zu werden. Dazu passt, dass man die Kultur des Menschen als durch und durch »tragisch« begreift.¹³

In den meisten dieser Formen der Selbstausszeichnung der menschlichen Lebensform als »Kultur« kommt ein Selbstbewusstsein zum Ausdruck, in dem sich der Mensch als *Herr seines Daseins* begreift. Zwar glaubt er in vielen Fällen, er teile sich die Verantwortung mit den Göttern, zu denen er privilegierte Beziehungen unterhalte, die es ihm, wenn er die Pflichten angemessener Verehrung nicht verletzt, erlaubt, als eine Art Stellvertreter aufzutreten. Also sucht er im Namen oder im Auftrag der Götter zu handeln, insbesondere dann, wenn er vor großen Aufgaben steht.

Unter dieser Prämisse hat die unter staatsförmiger Anleitung erfolgende *Zivilisierung der Menschheit* seit mehr als siebentausend Jahren gestanden. Kaum ein Herrscher, der es wagen konnte, ohne Berufung auf einen göttlichen Beistand tätig zu sein. Kein Reich und keine Stadt, kein Krieg und kein

¹² Das zu verstehen, wird in dem erwähnten Buch über *Humanität* versucht.

¹³ Mit Urteilen wie diesen hat Friedrich Nietzsche noch im 20. Jahrhundert Aufmerksamkeit gefunden. Georg Simmel hat daraus die bereits erwähnte einflussreiche Formel von der »Tragödie der Kultur« gemacht. Ernst Cassirer, der die Kultur als »fortschreitenden Prozess der Selbstbefreiung des Menschen« begreift, hat hingegen nur ein kaum vernehmbares Echo gefunden. Gleichwohl muss in seiner Platon, Goethe, Kant und Hegel verpflichteten Formel der Ausgangspunkt einer jeden Hoffnung auf eine »Erneuerung der Kultur« gesehen werden. (Siehe dazu auch Teil II, 8)

Frieden, die sich nicht auf eine höhere Anordnung oder Garantie berufen haben. Noch heute legen die meisten Staaten Wert auf eine geistliche Unterstützung durch Repräsentanten einer Religion.

Die Verbindung von politischer Herrschaft und religiöser Legitimation werten wir hier lediglich als Indiz für die *Ver selbstständigung der Kultur*, die unter dem Schutz göttlicher Mächte leichter vollzogen werden kann, aber gewiss nicht auf Dauer bestehen bleiben muss. Hier wird allein die sich auch regional verdichtende Pluralisierung der Religionen für Neutralisierungen sorgen.

Doch auch unabhängig davon wird die Neigung des Menschen, seine zivilisatorischen Leistungen nach Art eines *autonomen Akts* zu verstehen, zunehmen. Das kulturelle Geflecht des Menschen, das immer auch Modifikationen der Natur einschließt, hat die Tendenz, sich nach Art einer *ihren eigenen Gesetzen folgenden Einrichtung* zu verstehen. *Wenn es richtig ist, dass der Staat sich als eine ins Große gerechnete Person begreift, dann kann die Kultur als Ensemble von Institutionen angesehen werden, die in ihrer Zahl und in ihren Aufgaben nicht festgelegt werden können, im Ganzen aber nach Eigenständigkeit streben.* Sie verhalten sich darin wie einzelne Menschen, die ihre bewussten Handlungen auf jeweils eigene Gründe zu stützen suchen.

13.—*Die Eigendynamik der Kultur.* Als Transformation der Natur ist die Kultur daran gebunden, deren evolutionäre Triebkraft auf dem erreichten Niveau und unter aktiver Mitwirkung des Menschen voranzutreiben. Das erklärt die inzwischen atemberaubende Dynamik kultureller Prozesse, die mit ihren Innovationen, Renaissancen, Revolutionen und Moden den Menschen gar nicht mehr zur Ruhe kommen lassen.

Im Vergleich zur Langsamkeit, in der die Evolution ihre epochemachenden Neuerungen durchsetzt, ist die nicht mehr auf die Zwischenschritte natürlicher Vererbung angewiesene Kultur zum dominierenden Motor der Veränderung geworden. Das veranlasst die Evolutionsbiologen inzwischen von Mechanismen »kultureller Evolution« zu sprechen, die nur noch zu einem geringen Anteil auf den zeitraubenden Umweg über die molekular-genetische Vererbung angewiesen sind. Primär sind sie auf den Lernprozess der innovationsfreudigen, gleichwohl zur raschen Institutionalisierung und zur Traditionsbildung neigenden Menschheit angewiesen. Hier kann man, mit Wilhelm von Humboldt, dem »Geist der Menschheit« eine tragende Rolle zusprechen, wobei freilich offenbleibt, ob dies tatsächlich eine zielführende Rolle ist. Zwar setzt das menschliche Bewusstsein Zwecke, wie sie bei einer »Erneuerung« oder »Rettung« proklamiert werden; aber ob sie tatsächlich lenkend und leitend sind, ist damit noch nicht gesagt.

Doch wie dem auch sei: Mit ihren oft nur durch Ideen oder Erfindungen einzelner Menschen in Gang gekommenen, weltweit wirkenden und das Leben aller Menschen verändernden Neuerungen, wie sie uns nicht erst in den digitalen Techniken begegnen, sondern schon lange zuvor durch die Erfindung der Schrift, des Rades, der Seeschifffahrt, des Schießpulvers, des Buchdrucks, der Dampfmaschine, des Verbrennungsmotors, der Immuntherapie, des Radars, der Sensortechniken sowie der zerstörerischen Gewalt der Kernkraft wirksam waren und sind, hat sich *die Kultur als die eigentliche Triebkraft der Organisation des menschlichen Lebens* erwiesen.

Da kann es nicht ausreichen, dieser explosionsartigen Entwicklung nur protokollierend und kommentierend zuzusehen. Das Verlangen, der kulturellen Gewalt des menschlichen Lebens selbst eine *Richtung* zu geben, ist gleichsam der ursprünglich kulturelle Impuls, der uns verpflichtet, der

fortgesetzten Veränderung mit ihren eigenen Mitteln Herr zu werden.

Im Gang ihrer Geschichte hat die Menschheit unter der Herrschaft der Politik, der Religion und vielfältiger Ideologien zumindest eines gelernt: Sie kann ihre proklamierten Ziele, sofern sie eine größere Zahl von Menschen betreffen, nicht in der Unmittelbarkeit einer Triebbefriedigung erreichen. Was immer geschehen soll, muss *beraten, abgestimmt, abgesprochen* und in *öffentlich bekannt gemachten Plänen* vorgestellt werden. Ehe man darin nur Ursachen für Triebverzicht und restriktive Rücksichtnahmen namhaft macht, wie das in der Kulturkritik der Psychoanalyse der Fall ist, sollte man sich eingestehen, dass hier beinahe unerschöpfliche Quellen für die Lust an der *Mitteilung*, für die Freude, *zu Wort zu kommen* und *Einfluss zu nehmen*, die Genugtuung, nach beharrlichem Streit *Recht zu behalten*, zu finden sind. Zu den Wortneuschöpfungen der letzten Jahrzehnte gehören »Streit-« und »Debattenkultur«. Die Neigung, im Gespräch zu bleiben, würde Nietzsche vermutlich als ein natürliches Erbe des Menschen als »Heerdentier« ansehen. Sie lässt sich zur »Leutseligkeit«, einer Spielart der *Humanität*, kultivieren.

Strenger geurteilt, ist die Menschheit hier gewiss mit keiner anderen Art von Lebewesen vergleichbar. Ihre Besonderheit hat sie darin, dass sie ihren eigenen Bestand und ihre Zukunft *politisch wahrnimmt*, aus *verschiedenen Perspektiven erörtert* und *politisch*, d.h.: mit vereinten Kräften *zu bewältigen* sucht.

14.—*Die Verantwortung für die eigene Zukunft.* Sieht man, wie vielfältig die Überlebensprobleme der Menschheit sind und wie unmöglich es erscheinen kann, sie auch nur mit der Hoffnung auf eine selbstbestimmte Gestaltung anzugehen, könnte man mutlos werden. So wie die politischen Herr-

scher und in ihrer Nachfolge auch die politischen Philosophen den Bürgern immer wieder von Neuem *Frieden* versprochen und doch eine unabsehbare Folge von Kriegen heraufbeschworen haben, deren Träger die erklärten Garanten des Friedens, nämlich die Staaten sind, so könnte man erst recht den Mut verlieren, die Kultur im Ganzen zu einem Gegenstand der Erneuerung zu machen.

Doch ist es auch hier nicht anders als im Fall des einzelnen Menschen, der *Verantwortung für sich selbst* übernimmt und sich für *handlungsfähig* erklärt: Man weiß von den Schwierigkeiten, nimmt die Unabsehbarkeit selbst in einzelnen Fällen in Kauf, kennt Beispiele des Scheiterns und ist sich klar, dass man den Ausgang des Ganzen ohnehin nicht kennt: und handelt dennoch! Und dies oftmals nicht nur mit entschlossener Tatkraft, sondern häufig auch hochmotiviert und mit zunehmendem Selbstvertrauen. Warum nicht auch in den Aufgaben einer *Erneuerung der Kultur*, bei der auch *nicht alles*, geschweige denn *alles auf einmal* versucht werden muss?

Es gibt überdies einen guten Sinn, den Menschen nicht nur als Einzelnen, sondern auch in seinen Organisationen als *frei*, ja als *autonom* zu betrachten, obgleich er sich gar nicht *selbst gewollt* und sich weder im Ganzen noch in der Mehrzahl seiner Eigenschaften *selbst gemacht* hat. Hier hat er in der Organisation den Vorteil, sie tatsächlich selbst schaffen und ihre Ziele selbst bestimmen zu können.

Die Voraussetzung für ein solches Selbstverständnis besteht beim einzelnen Menschen darin, dass er sein eigenes Leben führen möchte und nicht dem Willen anderer unterworfen sein will. In der Gemeinschaft mit seinesgleichen verzichtet er in Teilen auf seine Eigenständigkeit, um dafür im Ganzen weiterreichende Absichten für sich und für andere realisieren zu können. Für die Kultur gilt das entsprechend, mag sie noch so komplex und von unzähligen äußeren Faktoren bestimmt sein: Wenn sie dem Menschen wichtig ist,

weil er erkennt, dass seine Gegenwart und Zukunft von ihr abhängig sind, dann muss er sie auch von sich aus wollen und nach seinen Einsichten zu gestalten suchen. Also hat er das Kunststück zu vollbringen, eine der aufwändigsten Errungenschaften der Kultur, nämlich die Politik, zum Medium ihrer Gestaltung zu nutzen. Und da es die Kultur für den Menschen immer schon gibt, kann Gestaltung der Kultur nur bedeuten, sie so zu *erneuern*, dass sie ihm eine verbesserte, erweiterte und nach Möglichkeit sichere Zukunft bietet.

Damit wird der Augenblick, in dem man diese Erneuerung mit guten Gründen fordert, auch zum Ausgangspunkt einer die Kultur zum Gegenstand machenden *Politik*. Und spätestens die öffentliche Begründung nötigt dazu, mit der Sicherung der Qualität des Lebens für alle Menschen auch das Leben selbst nicht nur in seiner Vielfalt, sondern auch in seiner produktiven Gegensätzlichkeit zu erhalten.

Wie sich unter diesen Bedingungen der Anspruch auf *rechtliche Verbindlichkeit* und wechselseitiges *kulturelles Verständnis* theoretisch rechtfertigen und praktisch durchsetzen lässt, ist eine Aufgabe, die vermutlich dem Einwand, etwas Unmögliches zu wollen, immer wieder von Neuem ausgesetzt sein wird. Doch die Rede von der Politik als der »Kunst des Möglichen« gibt bereits unter dem Titel der »Kunst« zu erkennen, dass sie mit dem Vorurteil zu rechnen hat, *etwas ohnehin Unmögliches* zu wollen.

Es kann daher eine Politik für eine »Erneuerung der Kultur« nicht schrecken, dass sie selbst *etwas Neues* in Angriff nimmt. Sie hat nicht nur mit Widrigkeiten und Widerständen zu rechnen, sondern muss sie so früh wie möglich ins Auge fassen und in ihrem prinzipiellen Rang bedenken. Darauf sollten die Ausführungen in diesem *ersten Teil* des Buches vorbereiten. Im *zweiten Teil* gehen wir in geschichtlicher Reihenfolge auf einige philosophische Problemkonstellationen der Kultur ein, ehe in einer Aufzählung mög-

licher Einzelaktivitäten exemplarisch aufgeführt wird, was in der Absicht einer Erneuerung an speziellen Problemen aufgenommen werden könnte. Die Begründung und die Bedingungen ihrer Umsetzung sind dann jeweils im Einzelfall zu geben.

Dabei hat die *Stiftung kulturelle Erneuerung* in jedem Punkt dafür zu werben, dass die Spannung zwischen dem Möglichen und dem Unmöglichen als etwas erkannt und erfahren wird, was zur Kultur des Menschen gehört. *Auch Kultur ist, wie die Natur, das, was in Gegensätzen produktiv wird.* Die können, was schon die Griechen wussten und heute längst zu einer *conditio sine qua non* geworden ist, nur im *Frieden* ausgetragen werden. Mehr noch: Nur die *Demokratie, als die politische Form der Menschheit*,¹⁴ kann dafür die hinreichenden Bedingungen schaffen. Das macht die Formulierung eines Programms der kulturellen Erneuerung nicht leichter, erhöht aber den Reiz seines Entwurfs und seiner Realisierung, die in jedem Fall eine Herausforderung darstellt.

Auf einen letzten Punkt soll jedoch abschließend wenigstens verwiesen werden. Ihm ist im erwähnten Buch über *Humanität* unter dem Titel *Homo ludens, homo negans et homo creator* ein ganzes Kapitel gewidmet; ich beschränke mich hier darauf, die Grundsätzlichkeit der Bedeutung von Phantasie, Spiel und Kunst herauszustellen.

15.—*Das Spiel, die Technik und die singuläre Leistung der Kunst.* Sucht man nach einer Nahtstelle zwischen Mensch und Tier, kann sie wohl am ehesten im *Spiel* ausgemacht werden. Denn so unzweifelhaft es ist, dass Tiere nicht nur *Emp-*

¹⁴ Dazu des Näheren: V. Gerhardt, *Demokratie als politische Form der Menschheit*, in: *Demokratie in der Krise. Analysen, Prozesse und Perspektiven*, hg. v. D. Brühlmeier/Ph. Mastronardi, Zürich 2016, 431–444.

findungen, Gefühle und Vorstellungen, sondern auch Erinnerung, Bewusstsein und ihre spezifische Sprache haben, so offenkundig ist es bereits vor jeder experimentellen Überprüfung, dass sie erst im spielerischen Einsatz ihrer Fähigkeiten zur Reife gelangen. Es sind vornehmlich Säuger, die in den ersten Wochen und Monaten nach ihrer Geburt ihren natürlichen und sozialen Lebensraum spielerisch erkunden.

Der Mensch übernimmt das als sein vielleicht wichtigstes Erbe. Das kann er sich, wie es scheint, als einziges Lebewesen *ein ganzes Leben lang* erhalten und in *unendlichen Variationen* entfalten. Er spielt mit *sich allein*, mit *seinesgleichen* und mit allen möglichen *Gegenständen seiner Welt*. Dabei zeigt sich die schier unglaubliche Reichweite seiner *Phantasie*. So kann er als ein konstitutionell auf das *Experiment* angewiesenes Lebewesen begriffen werden, das auch im Ernst seines Lebens – im Handeln, im Sprechen, im Planen oder Forschen – gar nicht auf seine Fähigkeit verzichten kann, etwas *auf den Versuch hin* zu tun.

Diese Ausweitung wäre nicht möglich, wenn der Mensch seine Fähigkeit zu spielen nicht mit seinem bereits begrifflich verfassten *Vermögen*, »*nein*« zu sagen, verbinden könnte. Im Spiel, das in sich nicht nur *Lust* und *Befriedigung* zu verschaffen vermag, sondern auch auf den erkennbaren *Umgang mit Alternativen* gegründet ist, muss er in Kooperation und Kompetition fortwährend kommunizierbare *Entscheidungen* treffen. Hinzu kommt, dass Spielen *Freiwilligkeit* und *Regelbewusstsein* verlangt, so dass sich die von der Logik des Spiels geforderte *Fairness* als elementare *Schule der Moral* aufweisen lässt.

Will man also etwas für die Erhaltung, Entfaltung und Erneuerung der Kultur tun, hat man dafür zu sorgen, dass der Menschheit die *Lust am Spiel* nicht vergeht. Das betrifft alle bislang entwickelten Formen des Spiels und der sportlichen Betätigung, zu denen ständig neue hinzukommen. Dabei wäre es einen Versuch wert, eine Diskussion über

Kriterien für einen humanen Sport zu entwickeln, die nicht nur das Doping ächten, sondern auch grausame und abwertende Formen des Umgangs mit Menschen und Tieren verbieten.

Am Siegeszug der *digitalen Medien* kann man ablesen, welche Bedeutung das Spiel bei der Durchsetzung neuer Kulturtechniken hatte und hat. Noch nie hat sich eine technische Erfindung derart rasch über den ganzen Globus verbreitet und dabei auch die Kinder, die Jugend und die älteren Menschen eingebunden. Die Möglichkeit des spielerischen Umgangs mit dem scheinbar so harmlosen Medium hat nicht unwesentlich dazu beigetragen, es unentbehrlich zu machen.

Die kulturellen Chancen und Risiken der digitalen Techniken sind derzeit ein vorrangiges Thema der öffentlichen Diskussion. Was dazu von mir an anderer Stelle beigetragen worden ist, braucht hier nicht wiederholt zu werden.¹⁵ Es versteht sich, so hoffe ich, von selbst, dass diesem Thema in der Arbeit der *Stiftung kulturelle Erneuerung* Raum gegeben werden muss. Wenn es nicht gelingt, die *digitalen Techniken* aus der alleinigen Verfügung durch wenige Monopole zu befreien, sie einer wirksamen Kontrolle durch internationales Recht zu unterstellen und sie zu Elementen einer produktiven Gestaltung der Kultur werden zu lassen, kann eine kulturelle Erneuerung nicht gelingen.

Spätestens jetzt ist der Zeitpunkt gekommen, von der seit Hiob, Hesiod und Sophokles nicht abreißen Klage einer

¹⁵ Dazu V. Gerhardt, *Licht und Schatten der Öffentlichkeit. Zu Voraussetzungen und Folgen der digitalen Innovation*, Wien 2014; ders.: *Methodischer Optimismus vor digitaler Zukunft. Kritische Nachbemerkung zu den Empfehlungen zur Zukunft des wissenschaftlichen Publikationssystems*, in: P. Weingart/N. Taubert (Hg.), *Wissenschaftliches Publizieren zwischen Digitalisierung und medialer Beobachtung*, de Gruyter Akademie Forschung, Forschungsberichte 38, Berlin/Boston 2016, 271–282. ders.: *Zu nah am Feuer. Das unvergleichlich Neue der digitalen Technik – und ihre gerade darin unterschätzte Gefahr*, in: *Polar* 22, 2017, 73–80.

pauschalen Technik-Kritik *Abstand* zu nehmen. Montaigne hat mit seinem Diktum, dass nur das missbraucht werden kann, was zu etwas gut ist, den Grund für eine solche Wende gelegt.¹⁶ Kant, Hegel, Kapp und Friedrich Dessauer haben gezeigt, dass die Technik das elementare Mittel ist, das die Natur bereits zu ihrer lebendigen Selbstorganisation benötigt.¹⁷ Ernst Cassirer hat im Anschluss an die genannten Denker und unter Berufung auf Goethe die Technik als »bildendes Gestalten« gedeutet und damit die enge, innere Beziehung zwischen Kultur und Technik aufgewiesen.¹⁸

Heute wissen wir, wie nahe die digitalen Techniken den Funktionen des menschlichen Bewusstseins sind. Der Mensch vermag endlich zu erkennen, wie eng nicht nur seine körperlichen Fähigkeiten, sondern auch seine spezifisch humanen Kapazitäten mit der Technik verbunden sind. Schon Nietzsche hat das Bewusstsein als ein »Netz« gedeutet, in dem jedes Individuum einen »Knoten« darstellt, der prinzipiell mit allen anderen Trägern von Bewusstsein verbunden ist.¹⁹

Zur Kenntnis zu nehmen ist ferner, dass der *homo faber* dem *homo sapiens* um Jahrhunderttausende vorausgeht und ihm innerlich wie äußerlich bis in die Gegenwart auf das Engste verbunden bleibt. Da die Technik nicht erst mit dem

¹⁶ Essais, II,6: Über das Üben: »Missbrauch kann man allein mit Dingen treiben, die gut sind.«

¹⁷ E. Kapp, *Grundlinien einer Philosophie der Technik* (1877), Hamburg 2015.

¹⁸ E. Cassirer, *Form und Technik*, 1931; wieder in: *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe, Bd. 17, hg. v. Birgit Recki, Hamburg 2005, 139–184.

¹⁹ F. Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, 354. Nietzsche wusste zugleich auch als Altphilologe und als Komponist, dass es nicht zuletzt Techniken sind, die dem Menschen seine geistigen und künstlerischen Leistungen ermöglichen. Dazu v. Verf.: Nietzsche und die Technik. Auf dem Weg zu einer Theorie des Bewusstseins, in: S. Bianchi (Hg.): *Auf Nietzsches Balkon III*, Weimar 2018, 110–123.

Buchdruck, der Dampfmaschine oder der Nutzung der Kernenergie in die Welt kommt und auch nicht erst im Faustkeil anschaulich wird, sondern bereits den frühen Kulturen in den Methoden des *Messens*, des konformen *Verhaltens* sowie der *Mitteilung* gegenwärtig ist und von den Griechen in *Poetik*, *Rhetorik*, *Ethik*, *Politik* und *Musik* bewusst gelehrt und eingeübt wird, ist es Zeit zu einem angemessenen Verständnis der Technik zu gelangen.²⁰

Von besonderer Bedeutung ist, dass die Technik eine wesentliche Quelle *normativer Ansprüche* im Verhalten des Menschen ist. Sie verlangt einen exakten Umgang mit dem Material und größte Verlässlichkeit in der Kooperation mit seinesgleichen. Und da die meisten Menschen selbst am Gelingen ihrer Arbeit interessiert sind, ist die von der Technik verlangte *Normierung des eigenen Verhaltens* nicht notwendig fremdbestimmt. Setzen wir hinzu, dass es kaum eine *Kunst* gibt, die sowohl zu ihrer produktiven Gestaltung wie auch zu ihrer werkgetreuen Wiedergabe keiner Technik bedarf, haben wir hier ein zusätzliches Argument für die *Unentbehrlichkeit der Kunst* im Aufbau der Kultur.

Kunst ist das in der äußeren Darstellung zur eigenständigen Wirksamkeit gelangende Spiel. Übergänge zeigen sich im *Tanz*, in der leibhaftig erfahrenen *Musik* und im *Bühnenstück*. Mit der Leistung der *bild- und zeichenhaften Symbolisierung* kommt auch sie in ihren *Werken* zur eigenständigen Wirkung in *Architektur*, *Skulptur*, *Malerei* und *Literatur*. Durch die Weiterentwicklung der reproduktiven Techniken ist sie längst allgegenwärtig und ein von jedem auch noch in der Entspannung willkommenes Moment der Kultur. In der Entfaltung der *Phantasie* fordert und fördert sie die vorrangige *Produktivkraft der menschlichen Kultur* – auch hier über die Grenzen der Generationen, der Religionen und der

²⁰ Den Grund dazu habe ich in *Humanität* zu legen versucht. Siehe das Kapitel: *Homo sapiens est homo faber*.

politischen Systeme hinweg. Sie eröffnet damit die größten Chancen zu einer Versicherung, Festigung und Erneuerung der Kultur.

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 *digitas* 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 Olympe 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 beschwerten, 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 *Vielfalt* (!), 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 Reformen 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.*

III. Anregungen

1.—*Kultur für das Anthropozän.* Die Aufhebung der kategorialen Differenzen zwischen *Natur-, Sozial-, Kultur- und Geisteswissenschaften* durch die vornehmlich naturwissenschaftlichen Anwälte des *Anthropozän* hat Folgen für die Konzeption der Politik, die nunmehr umfassend und damit gar nicht anders denn als eine *Kulturpolitik neuer Art* zu verstehen ist. Gelingen kann sie nur im Verein mit der Natur und unter möglichst hohem Einsatz physikalischer, biologischer und technischer Mittel.

2.—*Sicherung des Friedens.* Schon lange vor der Entwicklung der global wirksamen atomaren Vernichtungswaffen haben *Erasmus* und *Kant* die unbedingte Sicherung des Friedens gefordert. Nach zwei Weltkriegen und angesichts der inzwischen aufgebauten Kernwaffenarsenale ist der *Frieden* zur unbedingten Forderung an die Weltpolitik geworden. Ohne ihn kann es keine durch humane Ansprüche und Ideen angeleitete Erneuerung der Kultur geben. Mit *Kant* hat es einen Paradigmenwechsel in der Friedenssicherung gegeben, der ein globales, wechselseitig gesichertes Recht zur Grundlage hat. Wie kann es ohne Weltstaat dennoch ein verbindliches Weltbürgerrecht geben? Kulturelle Vorkehrungen können hier hilfreich sein.

3.—*Beseitigung des Hungers und der Ungleichheit.* Freizügigkeit ist ein Grundrecht des Menschen. Es sollte aber jedem Menschen die zumutbare Möglichkeit offenstehen,

im Land seiner Geburt nach eigenen Vorstellungen auskömmlich zu leben. Ist es anders, kommt es zu unkalkulierbaren Verschiebungen in den Ankunftsändern und zu einem nicht wiedergutzumachenden Verlust für die Herkunftsländer. Das führt auch im kulturellen Gefüge der Erde zu einer Situation, die für alle Betroffenen nachteilig ist.

4.—*Weltweite Anstrengungen zur Sicherung der Umwelt.* Nach den Ausführungen im I. Teil liegt es nahe, hier auch kulturelle Schwerpunkte auszuzeichnen, die mit der Besonderheit der Länder, ihren geographischen Gegebenheiten sowie den Fähigkeiten und Lebensgewohnheiten ihrer Bewohner zu tun haben.

5.—*Die kulturelle Erneuerung muss eine weltweite Perspektive unter Wahrung der nationalen, regionalen und lokalen Traditionen haben.* Dieses Ziel ergibt sich aus den ökonomischen, verkehrstechnischen, kommunikativen und touristischen Gegebenheiten der modernen Welt.

6.—*Die universelle globale Perspektive der Kultur muss unter der Prämisse der Selbstbestimmung der Individuen stehen.* Die Korrelativität von Individualität und Universalität kann deutlich machen, dass in der Selbstbestimmung die fundamentale Bedingung *ethischer, politischer und religiöser Freiheit* besteht, die keiner tradierten Institutionalisierung entgegensteht, sofern sie nur in der Lage ist, die Freiheit ihrer jeweiligen Mitglieder anzuerkennen. Mit der Anerkennung der *Freiheit* ist auch die Voraussetzung für die *Achtung der Würde* eines jeden Einzelnen gegeben.

7. — *Die freie Entfaltung der Kultur ist ohne rechtliche Garantien nicht zu sichern.* Das Menschenrecht muss in jedem einzelnen Fall gewährleistet sein, in dem eine neue kulturelle Perspektive freigesetzt und gesichert sein soll. Letztlich brauchen wir eine *weltweite Garantie der Grundrechte*, die nicht zwingend eine Weltrepublik, wohl aber eine global ausspannte Föderation der Staaten verlangt.

8. — *Vorrangiges Ziel ist die kulturelle Einhegung der Religionen, die damit auf ihre politischen Ansprüche zu verzichten haben.* Religionen haben die Glaubensfreiheit ihrer Mitglieder ebenso anzuerkennen wie die Freiheit der Andersgläubigen. Zu diesem Punkt gehört die Schaffung eines *Kulturrats* aller Religionen, der die Interessen ihrer Mitglieder vertritt, die Bedeutung der Religionen im weltpolitischen Raum kenntlich macht und die Verletzungen der Religionsfreiheit – auch durch die Kirchen selbst – öffentlich moniert. Die politische Anerkennung einer Religion sollte davon abhängig sein, dass sie Religionsfreiheit auch für ihre Gläubigen gewährt.

9. — *Kultur als das Medium menschlicher Produktivität.* Wenn es richtig ist, dass Kultur die Fortsetzung der Natur mit institutionellen, aber zunehmend individualisierten Mitteln ist, dann beschleunigt sie Entwicklungen, erhöht die Bandbreite ihrer Innovationen und gewinnt auch die Freiheit zur Wahrung dessen, was in ihrem Rahmen bedeutsam erscheint. So kann sie in der Lage sein, begründete Bewertungen vorzunehmen, Einzelnes und Vielversprechendes auszuzeichnen und Überlebtes zu verwerfen. Das geht nicht ohne *Kontroversen* ab. Deshalb gehört auch die »*Streitkultur*« unter ihren Begriff. Bei der »*Streitkultur*« darf man die ihr nicht entgegenstehende *Kultur der Kompromisse* nicht

vergessen, die notwendig zur Politik gehört, unter den Bedingungen einer auf Vielfalt setzenden Kultur aber leicht einzuüben ist.

10.—*Kultur kann es nur in ihrer Vielfalt geben.* Jede theoretische oder praktische Beschäftigung mit der Kultur findet weltweit eine große *Vielfalt* vor. Es kann nicht das Ziel kultureller Erneuerung sein, diese Vielfalt einzuschränken. Es muss auch nicht ihre Sorge sein, sie bewusst zu vergrößern. Wohl aber gehört es zu ihren Aufgaben, sie zu *sichern* und zu *fördern*, wo immer sie aufgrund fremder Einflüsse gefährdet ist. Dazu gehört auch die *Vielfalt der Sprachen*, die derzeit mit hohem Tempo verloren geht. Wo der künftige Gebrauch einer Sprache gefährdet ist, müssen Mittel zu ihrer Konservierung zum Einsatz kommen. An dieser Stelle ist auch der *Schrift* und der Fähigkeit zu *schreiben* Erwähnung zu tun. Die *Schrift* und mit ihr der Gebrauch der *Symbole* steht am Anfang des Übergangs zur zivilisierten Kultur des Menschen. Vermutlich sind auch sie in der Vielgestaltigkeit ihrer Verwendung gefährdet. Im Augenblick besteht die Gefahr, dass der Mensch das *Schreiben*, *Zeichnen* und *Malen* mit der Hand verlernt.

Wir wissen noch nicht, was das für den Menschen der Zukunft bedeutet. Aber wir wissen genug, um eine Erneuerung der Kultur darauf zu verpflichten, dass die ältesten Kulturtechniken, nämlich das eigenhändige Schreiben, Zeichnen und Malen, nicht verlernt werden.

11.—*Kulturen als der Schutzraum für die Wahrung, Förderung und Entfaltung zweckfreier Produktivität.* Kultur hat, wie die Natur und das Leben, ihren Sinn in sich selbst. Also kann sie als der Freiraum angesehen werden, in dem nicht notwendig nach Nutzen und Kostenaufwand gefragt

werden muss. Kultur wurde lange Zeit mit Kunst identifiziert. Diese Gefahr besteht heute nicht mehr – auch durch die Diversifikation des Kunstbegriffs.

Trotzdem darf die Kunst der jeweiligen Hochkultur nicht vernachlässigt werden. Alles, was zur Geselligkeit und zum individuellen Eigensinn gehört, was der Traditionspflege dient und zur Entfaltung der Künste beiträgt, muss in der jeweiligen Kultur günstige Bedingungen vorfinden.

12.—*Der Vorrang der Bildung.* Alles, was zur Kultur gehört, hängt wesentlich an der *Fähigkeit der Individuen*, die in ihr tätig sind. Die Einzelnen sind nach ihren jeweiligen Interessen und Fähigkeiten auf ihre aktive Teilnahme an der Kultur vorzubereiten. Das gehört daher zu den vorrangigen Aufgaben der Politik, deren Interesse es – nach Wilhelm von Humboldt – sein muss, die *Produktivität* eines jeden herauszufordern und mit der sich damit zwangsläufig einstellenden *Vielfalt* auch den *Gegensatz* der Individuen zu kultivieren.

Beste *fachliche Qualifikation* ist dabei stets mit einem möglichst großen Angebot an *gymnastischer* und *musischer Förderung* zu verbinden. Im Mittelpunkt dieser Quadratur von arbeitsteiligem *fachlichem Können*, *musischer Selbstentfaltung*, *Produktivität* und *Vielfalt* steht die *Freiheit des Individuums*.

13.—*Sicherung der Freiheit und Eigenständigkeit.* Nach den Ausführungen in den vorangehenden Punkten versteht es sich von selbst, dass die *individuelle Eigenständigkeit* die besondere Aufmerksamkeit der Kultur verlangt. Sie ist ihre Bedingung, ihr unersetzliches Medium und ihr Ziel. Jeder muss nach Möglichkeit in die Lage versetzt sein, *selbst zu denken, eigenständig zu handeln* und damit auch *individuell Verantwortung zu übernehmen*.

14.—*Der kulturelle Rang der Technik.* Technik wirkt bereits in der Natur und wird mit dem Auftritt des Menschen als eigenes Medium der Lebensbewältigung freigesetzt. Was immer die Kultur ausmacht und was ihr neue Chancen eröffnet, hat den Einsatz von Techniken zur Bedingung. Gemessen an ihrer unerhörten Bedeutung wird die Technik, sofern sie nicht rundheraus verachtet wird, gründlich unterschätzt. Dass jede humane Disziplin, jede wissenschaftliche Methode, jede musikalische Komposition und jede Lektüre, ganz gleich ob sie sich auf einen handgeschriebenen Brief oder einen Computerschirm bezieht, wesentlich auf teils internalisierten, teils ausdrücklich eingesetzten *Techniken* beruht, ist bewusst zu machen.

15.—*Kultur im Dienst der Aufklärung; Aufklärung im Dienst der Kultur; Kultur im Dienst der Humanität.* Im Dreieck von Aufklärung, Kultur und Humanität hat man die *Kultur* in ihrer höchsten Bedeutung in die großen Ziele menschheitlicher Entwicklung eingebunden, ohne sie selbst auf ein Mittel oder einen bloßen Zweck zu reduzieren. Nicht vergessen werden darf, dass dieses Dreieck aus *Aufklärung*, *Kultur* und *Humanität* auf einer Bedingung aufruht, die zwar in der Regel mit der *Aufklärung*, aber gewöhnlich nicht mit gleicher Notwendigkeit mit der *Kultur* und der *Humanität* verbunden wird: Es ist die Bedingung der *Kritik*, die, wie man leicht sehen kann, schon dem Programm einer Erneuerung der Kultur und allen weiteren Schritten zu ihrer Realisierung zugrunde liegt.

16.—*Erneuerung erfordert Bewahrung – am Beispiel der Demokratie.* Es ist ein historischer Tatbestand, dass in großen Zivilisationen die Königs-, Adels- und Priesterherrschaft am historischen Anfang stand. Sie hat bis in die Gegenwart

hinein (wenn auch und immer wieder von Phasen einer mehr oder weniger offenen Tyrannei unterbrochen) dominiert. Es wäre jedoch ein gravierender Irrtum anzunehmen, die Demokratie sei eine junge historische Erscheinung, die besonders anfällig für neue Entwicklungen ist. Erste Spuren einer »Volksherrschaft« finden sich in den phönizischen Stadtkulturen um 1000 v. Chr. Und die historisch dokumentierte Demokratie hat es zwischen 600 bis etwa 400 v. Chr. in Athen und anderen griechischen *poleis* gegeben. Sie gewährte eine, wenn auch auf die männlichen Stadtbürger beschränkte, *Partizipation*, hatte eine eigenständige *Jurisdiktion*, war auf den *öffentlichen* Austausch der Meinungen bezogen und garantierte (in den damals üblichen Grenzen) *Freizügigkeit* und *Freiheit*. Es fehlten durchgängig geordnete Formen der *Repräsentation* und ihrer *Kontrolle*. In den Zeiten der Not und des Krieges war sie starken Stimmungsschwankungen unterworfen, die von Demagogen genutzt wurden. Das, was der athenischen Demokratie fehlte, nämlich eine *Rechtskultur* mit einer *Hierarchie von Ämtern*, vorgeschriebenen *Amtswechseln* und einer kontinuierlichen *Gerichtsbarkeit*, bot das Modell der römischen Republik. Die *Idee der Republik* lebte in den Stadtkulturen des Mittelalters und der frühen Neuzeit wieder auf. In der englischen Monarchie wurde sie seit der *Magna Charta* zum Modell der Erprobung ausgleichender föderativer Ordnungen. In England entstand daraus schließlich der Parlamentarismus moderner Prägung, der bis heute die größere Zahl der verbliebenen Monarchien domestiziert.

Daran orientierten sich die amerikanischen Verfassungsväter, die es noch als unklug ansahen, ihre neue politische Ordnung als »Demokratie« zu bezeichnen, obgleich sie genau das war. Erst um die Mitte des 19. Jahrhunderts kam auch der antike Begriff für die »Volksherrschaft« wieder zu Ehren.

Viele tun heute so, als sei die Demokratie eine erst in der jüngsten Moderne aufgekommene Staatsform, um den Ein-

druck zu erwecken, sie sei mit den inzwischen um sich greifenden technischen Innovationen überholt. Doch das ist ein verhängnisvolles Vorurteil. Die Demokratie ist die bislang einzige Staatsform, die von denen getragen wird, die sie zu schützen und zu fördern hat. Und sie hat nicht nur mit Blick auf ihre *Idee*, sondern auf viele ihrer Elemente eine lange *Tradition*, die alles andere als überholt ist. Sie hat sich in *kleineren territorialen Einheiten* bewährt, ist aber auch bei großen *Flächenstaaten* zu besonderer Bedeutung gelangt. Denn sie ermöglicht es, mit *föderativer Vielfalt* umzugehen.

Die Demokratie ist die einzige Staatsform, die es erlaubt, auch in großen Flächenstaaten eine Vielfalt von Verwaltungsaufgaben kompetent und transparent zu erledigen, ohne die *Menschenrechte* preiszugeben. Überdies kann man von keiner anderen politischen Organisationsform sagen, dass sie gleichermaßen *kommunale, regionale, nationale* und *transnationale Interessen* zu wahren versteht.

Angesichts dieser Geschichte und ihrer unbestrittenen Leistungen ist es eine Dummheit ersten Ranges, nur deshalb die »Krise der Demokratie« auszurufen, weil die verständlicherweise faszinierenden (und große demokratische Möglichkeiten bietenden) digitalen Medien neue Formen der Kommunikation zu schaffen versprechen, die den überlieferten Prozessen der Meinungsbildung widersprechen.

17.—*Einheit in der Vielfalt als basales Merkmal der Kultur.* Illustrieren lässt sich das Miteinander von Einheit und Diversität am Beispiel Europas – im Verhältnis zu den europäischen Staaten wie auch in ihrer Beziehung zur Welt. Das gilt für Gegenwart und Zukunft wie auch für die Vergangenheit. Dies zeigen sowohl die erneut erhobenen Forderungen nach Reparationen wie auch die Folgelasten des Kolonialismus. So sehr dies auch die Kultur im engeren Sinn berührt,

gibt es uns die Notwendigkeit der Provenienzforschung zu erkennen.

18.—*Krieg und Kultur.* Der schon von den Griechen geträumte Traum, die Kultur könne dem Krieg wenigstens eine Atempause gönnen, ist bis heute wach. Die Moderne war von dem Gedanken beseelt, das Recht könne den Krieg einhegen. Kant hoffte auf den Ersatz der Kriege durch ökonomische Konkurrenz, die sich im friedlichen Handel am besten entfaltet. Heute setzt man umso mehr auf Recht und Freihandel, verstärkt die Diplomatie und hofft auf die integrierende Kraft lebensnotwendiger Kooperation. Alles das sind kulturelle Erwartungen, die unter keinen Umständen aufgegeben werden dürfen und die doch Kriege nicht verhindern, wohl aber eine neue Form der Kriegsführung mit sich bringen: den Interventionskrieg mit langfristigen Schäden. Was kann die Kultur zur Eindämmung der Kriege und zur Sicherung des Friedens tun?

19.—*Zu nah am Feuer? Chancen und Risiken der digitalen Innovation.* Noch immer fehlt der Versuch einer Bestandsaufnahme zu diesem Thema. Zu denken wäre an eine Tagung mit Advokaten wie Kritikern der neuen Kommunikations-, Kontroll- und Steuerungsmedien. Das Problem der Bürgerbeteiligung unter den Bedingungen einer jederzeit grenzenlos zu erzeugenden Mobilisierung wäre ein Thema, das die Kultur in besonderem Maße betrifft – unabhängig von der Frage, wie die Digitalisierung die Produkte der Kultur und der Kunst verändert.

20.—*Zur Kultur des menschlichen Umgangs.* Personalität und Intimität sind notwendige Bedingungen einer öffent-

lichen Kultur. Deshalb gibt es auch keinen apriorischen Schutz der Anonymität: Der Unterschied zwischen geheimer Stimmabgabe und öffentlicher Meinungsäußerung darf nicht aufgehoben werden.

21.—*Das Spiel als Produktivkraft des Lebens.* Die digitalen Medien faszinieren. Sie eröffnen auch die Chance für neue Verbindungen zwischen den verschiedenen Trägern von Bewusstsein und erlauben die Herstellung inniger Beziehungen zwischen Körpern und Gegenständen einerseits und Individuen andererseits. Das könnte zu der Frage führen, warum sich die Menschen überhaupt noch körperlich und jenseits der digitalen Welt treffen. Warum reisen sie, obgleich sie doch alles viel schneller, bequemer und billiger bekommen, wenn sie sich damit begnügen, ins Netz zu gehen?

22.—*Neue Produkte und alternative Produktionsweisen.* Neue Lebensformen sind zu fordern und zu fördern: Gartenbau in der Großstadt; Recycling-Produkte als Designer-Objekte. Dann ist da das kulturelle Potential der Protestbewegungen; Start-ups als exemplarische Formen der Verbindung von Wissenschaft und Wirtschaft. Schließlich darf man die exzessiven (allgemein angelegten) Formen (individueller) Lebensberatung nicht vergessen. Eine offenbar vielbesuchte *App* gemahnt heute ihre *user* fünfmal täglich der Tatsache, dass sie sterblich sind, und erzielt, z. B. mitten im Ehestreit, verblüffende Erfolge.

23.—*Formen der interkulturellen Kommunikation.* Im Anschluss an die Erfahrungen mit der Integration und den globalen Katastropheneinsätzen kann man Helfen und praktisches Kommunizieren als Horizonterweiterung ansehen.

Die Internationalisierung von Moden und Künsten kann auch ein Mittel zur Bewahrung des Eigenen sein.

24.—*Ethik statt Coaching.* Die Rolle von Anstand und Tugend sollte ein Thema sein – nicht nur im Netz, sondern auch in der Arbeitswelt und im öffentlichen Auftritt, vor allem auch im Umgang der Geschlechter. Dabei geht es nicht um einen alternativen Knigge, um keine Benimm-Schule, schon gar nicht um das heute die Ethik ersetzende Coaching, das seine Kundschaft auf situative *Correctness* trimmt. Vorrangig ist der Aufweis des Werts der *Eigenständigkeit* – und die Ermutigung dazu. Es geht um *Selbstbestimmung mit Urteilskraft* und mit dem Charme der Offenheit, verbunden mit der Fähigkeit, auch eigene Schwächen und Fehler einzugestehen.

Derzeit lässt sich überall beobachten, dass diese Fähigkeit insbesondere denen fehlt, die sie vor allen anderen beherrschen sollten: den Angehörigen der politischen Klasse und dem sogenannten Führungspersonal in der Wirtschaft. Natürlich wissen wir, dass große Begabungen für Einseitigkeiten besonders anfällig sind; auch großer Ehrgeiz macht mitunter unfähig, auf das Urteil anderer zu achten. Das kann man zugestehen. Doch umso wichtiger sind die Empfänglichkeit für persönlichen Rat und wirksame öffentliche Korrektive. Die »Zwischenrufe« von Meinhard Miegel gehen in diese Richtung. Doch ein Chor aus Zwischenrufern wäre ein Widerspruch in sich. Gleichwohl ist darüber nachzudenken, wie man den Mut zur Mündigkeit in den öffentlichen Aussagen stärkt.

25.—*Selbstbestimmung im Umgang mit dem eigenen Tod.* Der Umgang mit dem Sterben, gehört zu den schwierigsten Fragen der Kultur, weil *allgemeine Positionen* bezo-

gen werden müssen, in denen es letztlich jedoch um höchst *individuelle Fragen* geht. Im Tod, das gehört zu den eindrucksvollen anti-institutionellen Einsichten Luthers, helfen dem Sterbenden keine Sakramente. Er ist radikal mit sich allein.⁵⁸

Was bedeutet das für die Kultur, die es nur in der Folge von Generationen gibt? Bei allem Gewicht, das auf die Bedeutung des geschichtlich-gesellschaftlichen Zusammenhangs der Kultur zu legen ist, dürfen beim Umgang mit dem eigenen Tod die existenziellen Probleme des Einzelnen nicht beiseitegeschoben werden. Der *humane Umgang mit dem Tod*, der jedem seine Würde lässt, spielt angesichts der sozialen Not, der schlechten institutionellen Versorgung der Alten und Kranken, aber auch angesichts der medizinisch ermöglichten Lebensverlängerung eine exponierte Rolle. Und wenn es nicht schon früher zum Thema wird, so muss spätestens hier der Beitrag der *mitmenschlichen Liebe* zur Sprache kommen.

Die durch ihren religiösen Auftrag zu dieser Liebe angehaltenen Institutionen versagen, wenn sie angesichts des Leidens auf den Intensivstationen und in den Altenheimen nur auf die Gottesgabe der Lebens, auf die moralische Bedenklichkeit des Suizids (für die es, wie ich meine, gute philosophische Argumente gibt) oder auf das (in der existentiellen Entscheidung für den eigenen Tod ohnehin unerhebliche) utilitaristische Dammbbruch-Argument verweisen. *Auf ein anteilnehmendes Urteil über den Einzelfall kann weder in der Kultur noch in der Ethik verzichtet werden.* Ein solches Urteil wird auch in anderen technisch induzierten Fragen des Lebens wie der *Organspende*, der *künstlichen Befruchtung*, der sogenannten *Leihmutterschaft* oder dem Einsatz der

⁵⁸ »Wir sind allesamt zu dem Tod gefordert, und keiner wird für den andern sterben, sondern jeder in eigener Person für sich mit dem Tod kämpfen. In die Ohren können wir wohl schreien, aber ein jeder muss für sich selbst geschickt sein in der Zeit des Todes.« (Erste Predigt *Sonntag Invokavit* am 9. März 1522, Werkausgabe, Bd. 1, 271).

Genschere benötigt. Doch in der Einstellung zum eigenen Tod, der auf jeden zukommt, ist der eigene Wille von größter Bedeutung. Dem hat eine humane Kultur Raum zu geben, so sehr es den Glaubens- und Weltanschauungsgemeinschaften freisteht, ihren Mitgliedern zu raten und nach bestem Wissen und Gewissen beizustehen.

Zur weiteren Diskussion

Martin Rosie

Volker Gerhardts Text zur kulturellen Erneuerung diente als Grundlage für ein Kolloquium, das am 15./16. Mai 2019 auf dem Meisterhof, Bad Wiessee, stattfand.

Daran nahmen neben Volker Gerhardt die Initiatoren Meinhard Miegel, Vorsitzender des Kuratoriums der Stiftung kulturelle Erneuerung, und Stefanie Wahl, Mitglied des Kuratoriums, sowie acht Kollegen aus den Fächern Philosophie, Politikwissenschaften und Theologie teil:

Wilhelm Gräb, Leiter des Forschungsbereichs Religiöse Gemeinschaften und nachhaltige Entwicklung, Humboldt-Universität zu Berlin,

Jan-Christoph Heilinger, Akademischer Geschäftsführer des Münchner Kompetenzzentrums Ethik (MKE), Ludwig-Maximilians-Universität München,

Oliver Hidalgo, Institut für Politikwissenschaft, Universität Regensburg,

Otfried Höffe, Professor em. für Philosophie, Universität Tübingen,

Oliver Müller, Heisenberg-Professur für Philosophie, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg,

Christian Polke, Professor für Systematische Theologie, Universität Göttingen,

Martin Rosie, wissenschaftlicher Mitarbeiter, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, und

Barbara Zehnfpennig, Professorin für Politikwissenschaft, Universität Passau.

Der nachfolgende Bericht versucht, die Diskussionen des Kolloquiums thematisch zu bündeln, ohne sich allzu sehr an die tatsächliche Chronologie zu halten; vielmehr sollten thematische Zusammenhänge herausgearbeitet werden.

* * *

Ist die westliche Kultur selbstzerstörerisch? Wenn ja, kann dann Erneuerung aus dem Inneren dieser Kultur selbst kommen? Hat sie auch lebensfördernde, nachhaltige Momente? Und welche Rolle spielt in deren (Wieder-)Entdeckung die Tradition der abendländischen Philosophie?

Zunächst kommt die Frage auf, ob wir eigentlich von *der* Kultur *des* Menschen sprechen, wenn die Rede von der selbstzerstörerischen Tendenz der Kultur ist. Schnell einigen sich alle Beteiligten darauf, dass wir hier und heute von der *westlichen* Kultur sprechen und nicht von *der* Kultur überhaupt – jedoch mit Einschränkungen: Denn erstens *ist* die westliche Kultur nicht mehr allein die westliche, führt man sich vor Augen, dass etwa China, Indien und andere (ehemalige) Entwicklungsländer den zentralen Motor der westlichen Kultur – Wachstum des allgemeinen Wohlstands durch Naturvernutzung und technologische Entwicklung – längst übernommen haben. Zweitens gab es auch in der Geschichte der sogenannten Naturvölker immer wieder Beispiele für selbstzerstörerisches Verhalten, sodass irrationales Festhalten an schädlichen Gewohnheiten sicher nicht als Alleinstellungsmerkmal der westlichen Moderne begriffen werden kann. Und drittens hat die westliche Kultur nicht nur die Naturzerstörung, sondern genauso Tierrechte und Umweltschutz erfunden. Dennoch haben wir es mit einer *spezifischen* Kultur zu tun, die im Hier und Heute Gegenstand der Frage ist, wie sie erneuert werden kann. Doch was sind die Spezifika dieser – groß »westlich« oder »modern« zu nennenden – Kulturen? Mit

dem Soziologen Hartmut Rosa ließe sich ihr Wachstums- und Beschleunigungszwang als zentrales Merkmal wie auch Problem benennen, die Tatsache, dass sich moderne Gesellschaften nur mehr *dynamisch* stabilisieren lassen und diese Eigendynamik sich von jeder politischen oder ethischen Kontrolle losgesagt hat.

Dass die »westlichen«, wachstumsgetriebenen Kulturen grundlegender Reformen bedürfen, daran besteht in der Runde auf dem Meisterhof nicht der geringste Zweifel. Denn die momentane multiple Krise der modernen Lebensform lässt auf deren Zukunftsuntauglichkeit schließen: Nicht nur befindet sich die Erde ökologisch auf einem fatalen Kurs – und dies wiederum nicht nur durch den Klimawandel, sondern auch etwa durch Artensterben, Verschmutzung und Entwaldung –, auch die globale Ungleichheit unter den Menschen ist nur mehr erschütternd zu nennen: So stünde jedem Menschen, wenn der Wohlstand global gerecht verteilt wäre, Kaufkraft im Ausmaß von etwa 900 hiesigen Euro zu. Mit welchen Mitteln lässt sich diese multiple, ökologisch-sozialpolitische Krise fassen, wie ihre Zukunft denken – und was kann die (abendländische) Philosophie für diese Aufgabe leisten?

Dass es wenig bringt, vorschnell mit dem »Anthropozän« das Zeitalter des Menschen auszurufen und zu behaupten, die Natur brauche man nun nicht mehr, darüber herrscht Einigkeit unter den DiskutantInnen. Sofern der Anthropozänbegriff jedoch an die Verantwortung erinnert, die der Mensch gegenüber seiner Mitwelt gerade aufgrund seiner technologischen Übermacht wahrzunehmen hat, spricht jedoch nichts gegen diesen Begriff – wobei er dann allerdings die Schranke zwischen Sein und Sollen antastet. So gibt es NaturwissenschaftlerInnen, die ihre *hard facts* vor dem Hintergrund der herannahenden Klimakatastrophe wieder mit normativen Aussagen darüber verbinden, wie wir besser zu handeln und zu leben haben. Welcher Art also ist die Verant-

wortung des Menschen für die Natur, wenn sie sich nicht in der klassischen Dichotomie von Sein und Sollen einfangen lässt, sondern durch die Rückkehr der Natur in die Kultur zwischen beiden Seiten oszilliert? Wir können uns in dieser Situation, so scheint es, weder länger auf die *hard facts* der Naturwissenschaft allein noch auf eine von diesen strikt getrennte menschliche Moral verlassen.

Die Eingelassenheit des Menschen in die Natur macht einen Balanceakt gedanklicher Natur erforderlich, wenn es um den Begriff der Verantwortung geht: Denn weder haben wir es beim Menschen mit einem komplett determinierten Wesen zu tun, das ohne jede Bewegungsfreiheit in die Ordnung der Welt eingelassen wäre, noch mit einem derart freien Wesen, dass es sich einfach aus dem Nichts heraus eine Lebensform erschaffen könnte. Doch dieser Zwischenstatus des Menschen spiegelt auf den Naturbegriff zurück: Viel mehr als die ontologische Auszeichnung eines apriorisch von der menschlichen Kultur abgetrennten Seinsbereichs stellt dieser eine epistemisch-hermeneutische Kategorie dar, und gerade das macht den Begriff besonders interessant: Denn auf der hermeneutischen Ebene ist intendierte Veränderung denkbar, indem sich die Motivation und die Herangehensweise der menschlichen Akteure an die Natur verwandeln ließen. Wenn der Mensch nicht als von der Natur getrennt gedacht werden kann, dann hat er gerade deshalb Verantwortung für die Natur – nicht aus einem abstrakten Pflichtbegriff heraus, sondern aus seinem lebendigen Eigeninteresse. Und nicht zuletzt lässt sich die Menschheit ohne den Begriff der Verantwortung gar nicht denken: Die intersubjektiv-kooperative Anlage menschlicher Gesellschaften bringt immer schon zielgerichtetes Handeln mit sich, das Verantwortung für die eigenen Handlungen impliziert. Selbst eine Gesellschaft, die sich entschlösse, keinerlei Verantwortung mehr zu übernehmen, hätte immer noch diejenige, keine zu haben.

Doch wenn von der (Eigen-)Verantwortung des Menschen

nun ein Umsteuern in politisch-ökonomisch-ökologischen Fragen – eben eine kulturelle Erneuerung – erfordert wird: Wer ist dann Träger dieser Verantwortung? Von wo muss die Veränderung ausgehen? Hier sind sich die TeilnehmerInnen uneins: Ist die etablierte Politik der richtige Ansprechpartner? Oder muss es um eine Graswurzelbewegung, um die schleichende, von unten kommende Veränderung unserer Alltagspraktiken gehen, bei der dann jede und jeder Einzelne gefordert wäre, um das Ganze mitzuziehen? Ein wichtiger Beitrag der Philosophie besteht in diesen Fragen darin, die Hoffnung auf einen archimedischen Punkt zu konzentrieren, von dem aus sich solche Fragen klar und ohne jedes Dilemma beantworten ließen – was auch heißt, dass die angestrebte kulturelle Erneuerung nicht von einem Punkt aus, sondern nur multiperspektivisch und als Prozessbegriff gedacht werden kann. Daher kann und wird es auch nicht *den* Träger der Veränderung geben: Da wir in arbeitsteiligen Gesellschaften leben, gibt es auch verschiedene Handlungsbereiche, die verschiedene Verantwortung für ihr jeweiliges Metier tragen. Kulturelle Erneuerung lässt sich daher nur als gemeinsamer Prozess all dieser Handlungsbereiche auf das Ziel der Zukunftsfähigkeit hin denken.

Dabei darf jedoch kein naives Bild regieren: Gier und kurzfristiges Nutzendenken sind immer auch Triebkräfte des Menschen, der nach Kant sein Leben in »ungeselliger Geselligkeit« zubringt, und können nicht einfach aus der Gleichung gestrichen werden. Hier kann die Philosophie hilfreich sein, weil sie es immer schon mit der Frage zu tun hatte, wie der Mensch es schaffen kann, sich an seinem eigenen Guten und nicht an seiner Gier und Ruhmsucht zu orientieren und welcher kulturellen Mittel und Techniken es zu diesem Zweck bedarf. Wissensvermittlung und Erziehung stehen dabei genauso im Fokus wie die Ausbildung solcher klassischen Tugenden wie Besonnenheit und Verantwortung. Doch diese Ausrichtung steht offenkundig im krassen Widerspruch zum liberalen

Laissez-faire-Kapitalismus, der gerade nicht tugend- oder wertegebunden prozessiert und dementsprechend verantwortungsloses Handeln ökonomisch belohnt. Bedarf es also, um dieser grassierenden Verantwortungslosigkeit entgegenzuwirken, eines inhaltlich substanzvollen Begriffs des Guten? Und wie ließe sich ein solches Ansinnen rechtfertigen vor dem Hintergrund des ethischen Pluralismus der Moderne?

Zum modernen Pluralismus gehören Dilemmata wie dieses: Heißt »Verantwortung« zum Beispiel Verantwortung für Arme und Benachteiligte oder für Wachstum und Arbeitsplätze? Beides impliziert völlig andere Politiken, und für beide Standpunkte gibt es eigene politische Parteien und Programme, aber keinen gesamtgesellschaftlichen Konsens – was heißt, dass die modernen westlichen Gesellschaften sich längst daran gewöhnt haben, in ihrer Sittlichkeit entzweit zu sein und daher konfligierende Handlungsziele im Medium der pluralen Demokratie auszufechten. Dies steht der Möglichkeit eines substanzvollen Begriffs des Guten aus prinzipiellen Gründen im Wege, von dem aus sich die Erneuerung der westlichen Tugenden andernfalls »archimedisch« denken ließe. Wenn kein Begriff des Guten zur Verfügung steht, von dem aus sich Erneuerung denken lässt, dann muss dieser Prozess eher von seinen motivationalen Grundlagen her gedacht werden. Hier liefert die Sozialpsychologie wichtige Einsichten: Was sind begünstigende, was sind hemmende Faktoren menschlichen Handelns? *Responsibility* muss auf *response* gegründet werden, nicht auf abstrakten Pflichten – was mit sich bringt, dass ein anderer, nachhaltiger Lebensstil attraktiv gemacht, kulturell aufgewertet werden muss, der dann einen umfassenden Bewusstseinswandel initiieren könnte.

Dass dies keine leichte Aufgabe ist, geschweige denn eine, die sich am Reißbrett lösen ließe, darüber sind sich alle DiskutantInnen einig. Dennoch zeigen sich in der Diskussion einige Ansatzpunkte: Denn Bewusstsein muss stets als affektiv besetzt und in einem sozialen Raum verortet gedacht wer-

den. Der notwendige Bewusstseinswandel muss sich also tiefer als bloß auf der propositionalen Ebene sedimentieren. Und hier leisten Slogans, die Kunst, auch Demonstrationsästhetik wie momentan im Fall der »Fridays for Future«-Bewegung einen erheblichen Beitrag. Um allen Menschen jedoch die Teilnahme an der Symbolschöpfung und am politischen Diskurs zu ermöglichen, steht Bildung im Mittelpunkt, Bildung jedoch nicht begriffen als bloße Übermittlung von Fachkenntnissen, sondern im Sinne des humanistischen Bildungsideals: als umfassende, ästhetische Erziehung des Menschen hin zur reflektierten Selbstverantwortung. Doch wenn der Bildungsbegriff beim individuellen Pol ansetzt, wie steht es dann mit dem kollektiven, strukturellen?

Solange die Weltwirtschaft vom Streben nach immer größeren Bruttoinlandsprodukten und der Konkurrenz um die höchsten Wachstumszahlen geprägt ist, kann sich der einzelne Mensch ja gar nicht anders verhalten als nach diesen Imperativen. Brauchen wir also ein anderes Wirtschaftsmodell als das herrschende? Diese Frage wird von den DiskutantInnen im Großen und Ganzen bejaht, bringt doch das jetzige Wirtschaftsmodell – unabhängig von der Frage, ob man es Kapitalismus, Neoliberalismus oder auch Kreditismus nennt – ökologische Verheerungen und demokratiegefährdende Ungleichheit zwischen den Menschen mit sich. Doch wenn ein neues Wirtschaftsmodell von mündigen Bürgern selbstbestimmt erarbeitet und durchgesetzt werden soll und nicht von einer wie auch immer gearteten Diktatur dekretiert, dann ist unter allen Umständen die Demokratie zu bewahren, mit der der Kapitalismus allerdings im Moment noch fest verbunden ist. So geraten beispielsweise die Zustimmungsraten zur Demokratie augenblicklich dann in Abschwung, sobald die wirtschaftliche Prosperität nachlässt. Wenn ein anderes Wirtschaftsmodell nicht ohne Wohlstandsverzicht zu haben ist, dann müssen die Aussichten für die Demokratie sehr düster sein. Daher braucht es die Zustimmung von sig-

nifikanten Mehrheiten für den kulturell-ökonomischen Wandel – sofern nicht Demokratie ohnehin nur eine Variable von Wirtschaftswachstum ist und ausschließlich in reichen Gesellschaften vorkommt. Erste Indizien für einen einsetzenden Bewusstseinswandel machen jedoch Hoffnung: Ob das die Wahlergebnisse der Grünen gerade unter Jungwählern sind oder das interkulturelle oder ökologische Engagement etwa in Flüchtlingsheimen oder Stadtteilgärten, es entwickelt sich bereits ein dem nach wie vor global herrschenden Materialismus entgegengesetztes Narrativ, spätestens wenn es in Schweden ein eigenes Wort dafür gibt, jene zu diffamieren, die zu viele Flugreisen in Anspruch nehmen (»flygskam«). Die Drift westlicher Gesellschaften in Nationalchauvinismus und gegenaufklärerische Weltbilder geschlossener Identitäten mag also eine Reaktion auf die globale Krise des Wachstumsmodells sein, aber es ist sicher nicht die einzige. Was können nun Philosophen, was kann die abendländische Philosophie tun, um den Wandel weiter in jene progressive, postmaterialistische Richtung zu lenken, die von einem Teil der Bevölkerung schon getragen wird?

Anders gefragt: Braucht es nicht gerade Philosophen, wenn es darum geht, ein Narrativ zu verändern, auf das zumindest die westlichen Gesellschaften seit nunmehr 200 Jahren eingenordet sind? Denn hier schlägt der synthetisierende Charakter der Philosophie zu Buche: Zwar kann und sollte die Philosophie nicht wie im platonischen Bild des Philosophenkönigs alleine die Gesetze erlassen, doch kann sie als Übersetzerin zwischen den Einzelwissenschaften fungieren, Verbindungslinien zwischen den verschiedenen Diskursen ziehen und nicht zuletzt den diskursiven Rahmen, in dem die Debatten stattfinden, selbst beeinflussen. Zum Beispiel kann sie, wenn kulturelle Erneuerung in den Augen vieler vor allem für Verzicht steht, diesen Verzicht umkonnotieren, ihn als einen Gewinn an Lebensqualität und Zeitwohlstand darstellen helfen – zumal ethische Überlegungen, etwa ob

Reichtum für Glück notwendig ist oder nicht, der Philosophie von Anbeginn an eingeschrieben sind. Die Hauptaufgabe der Philosophie liegt dabei in der Verbindung von Werten und Lebensformen. Denn eine nichtreduktionistische Philosophie weiß, dass menschliche Praktiken immer wertegebunden sind und umgekehrt ihrerseits unsere Werte erst prägen. Wenn es um Veränderung in einem derart umfassenden Sinne geht, muss die Philosophie ein nicht nur ökonomisches, sondern auch ethisches, spirituelles, ästhetisches, institutionelles, kurzum: umfassendes Bild einer postmaterialistischen Lebensform vermitteln, das all diese Disziplinen miteinander in Dialog treten und an einer gemeinsamen Idee für eine nachhaltige Lebensform forschen lässt.

Bei alledem gilt es besonders, die kritische Tradition der Philosophie fortzusetzen. Philosophie gibt keine einfachen Antworten, ja vielleicht sogar überhaupt keine Antworten – vielmehr fokussiert sie das Problem, versucht, es durch seine Durchdringung handhabbar zu machen. So hat sie in der gegenwärtigen Lage daran zu erinnern, dass uns weder ein mit apokalyptischen Farben gemaltes Bild der Zukunft noch ein naiver Glaube an »die« Technik, die das Problem ganz einfach lösen wird, irgendwie weiterbringt, sondern eher sogar davon abhält, die Problemlage, vor der die globale Menschheit heute steht, richtig zu benennen. Die Philosophie kann dabei das Spannungsfeld zwischen der Rückbindung ans faktisch Mögliche und der notwendigen Utopie erkunden, die es braucht, um einen jeglichen Wandel willentlich zu initiieren. Klar scheint, dass das Erbe der abendländischen Philosophie an uns alle als mündige Bürger appelliert und uns mit der Aufgabe konfrontiert, die selbstgemachten Probleme auch selbstbestimmt zu lösen, also trotz allem aufs *design* zu vertrauen statt auf das *desaster*, das im Falle seines Eintretens die Probleme moderner Gesellschaften nur dadurch zu lösen vermöchte, dass es nach seinem Eintreten ebenjene Gesellschaften nicht mehr gäbe.

Doch steckt im Anspruch der abendländischen Philosophie genauso auch eine Mahnung zur Bescheidenheit: Keine souveräne Vernunft wird, auf sich allein gestellt und aus einer gottgleichen Perspektive blickend, jemals die Problemlage als ganze und vollständig durchdringen und eine maßgeschneiderte Lösung finden können. Das bedeutet nicht, dass der Wandel hin zu einer postmaterialistischen Gesellschafts- und Lebensform unmöglich wäre, insofern er sich jeglicher Steuerung entzöge. Nur lässt er sich eben auch nicht erzwingen oder in im Voraus zu kontrollierende Bahnen lenken. Da Vernunft keine monologische Gabe ist, sondern in Kommunikation genauso entsteht, wie sie stets an sie rückgebunden bleibt, kann Vernunft auch nicht mehr tun, als das Gespräch zu suchen, Standpunkte auszuloten und Möglichkeiten aufzutun weiterzugehen. Totalitären Versuchungen bleibt die auf kritische Vernunft gebaute Philosophie dabei abhold: Wenn etwa der Digitalisierung vonseiten einiger Denker des Silicon Valley das utopische Potenzial zugesprochen wird, den Einzelmenschen aus dem Gefängnis seiner Partikularität zu befreien und ihn oder sein Bewusstsein allumfassend, vielleicht gar unsterblich zu machen, so ist durch die Philosophie daran zu erinnern, dass noch keine solche religiöse Erlösungshoffnung je dazu beitragen konnte, ein konkretes Problem – und sei es auch nur vorläufig – zu lösen.

Um unsere Partikularität, Beschränktheit und Subjektivität kommen wir nicht herum – und gerade darin liegen sowohl der Grund als auch die Bedingung für Verantwortung. In die Möglichkeit, ein verantwortungsvolles Leben zu führen, können wir nur unser Vertrauen setzen. Die Frage: wie leben? – stellt sich dem Menschen unverwandt, und obwohl sie nie letztgültig wird beantwortet werden können, ist es wichtig, ihren vollen Appell an uns zu verstehen und ihr nicht auszuweichen. Im Vertrauen, die gewaltigen Probleme, die sich den modernen Gesellschaften heute stellen, unbeirrt zu benennen und ihnen ein experimentierendes Denken des

Real-Utopischen entgegenzusetzen, zeigt sich die Vernunft des Menschen, der, obwohl stets nur partikular, kommunikativ immer wieder neue Antworten entwerfen kann auf die Frage, wie zu leben ist. In der Öffnung dieser Frage auf radikal andere Lebens- und Gesellschaftsentwürfe hin, in deren möglichst umfassender Ausformulierung unter Beteiligung verschiedenster Akteure aus verschiedenen disziplinären Zusammenhängen, könnte eine wichtige Aufgabe liegen – nicht zuletzt für der *Stiftung kulturelle Erneuerung*. Es geht um einen an reale Möglichkeiten rückgebundenen utopischen Entwurf auf interdisziplinärer Ebene, an dessen Ende eine nicht mehr wachstumsgetriebene Wirtschaftsform auf der gesellschaftlichen Ebene ebenso steht wie nachhaltige Lebensstile und -selbstverständnisse auf der individuellen.

Welche Gefahr die totalitäre Versuchung immer dann darstellt, wenn sich ein umfassender Wandel ankündigt, zeigt zuletzt das Beispiel der Digitalisierung, die vielleicht die größte Erfindung seit der Zähmung des Feuers darstellt, aber ebendeshalb auch mit denselben Risiken einhergeht: Denn so befreiend das Internet auf den einzelnen Geist wirken kann, indem es diesem ermöglicht, sich mit allem und jedem jederzeit zu vernetzen und unbegrenzt Informationen auszutauschen, so sehr droht doch genau dieser Einzelgeist, in einem dauernden *stream* von Informationen, Bildern und Filmen unterzugehen. Zudem herrscht ein naiv-technizistisches Idealbild der »wertneutralen«, »objektiven« Maschine vor, die schleichend den menschlichen Alltag infiltriert, etwa wenn Computeralgorithmen bei Gerichtsverfahren den Richter ersetzen sollen. Wie jedem großen technologischen Schritt der Menschheit wohnt auch der Digitalisierung das große Versprechen der Erweiterung des menschlich Möglichen genauso inne wie die Gefahr der Manipulation und Entfremdung von den selbstgesteckten Zielen. Und auch hier bringt ein naiver Glaube an die Macht der Technik,

wie er im Silicon Valley vorherrscht, ebenso wenig weiter wie ihre pauschale Verteufelung. Es gilt wiederum, an das große Erbe der europäischen Tradition anzuschließen: an die Kritik, die illusionslos auf Vorteile und Risiken hinzuweisen hat, um so den Menschen Freiraum zu verschaffen, selbst zu entscheiden, welchen Umgang sie etwa mit digitalen Medien pflegen.

Kulturelle Erneuerung, so ließe sich zusammenfassen, wird weder von selbst kommen wie eine Schicksalsmacht, noch lässt sie sich durch eine ordnende Vernunft einfach steuern. Die Kantische Frage: »Was ist der Mensch?« ist in Wahrheit eine metaphysische, denn die Ambivalenz der menschlichen Natur ist unhintergebar. So wird der Mensch es sich sicher auch in Zukunft nicht nehmen lassen, Grenzen zu überschreiten und das sprichwörtliche Spiel mit dem Feuer zu wagen. Dennoch gibt es Ansatzpunkte zu einem kulturellen Umsteuern: Narrative von nachhaltigen Lebensstilen sind bereits im Umlauf, und Sozialpsychologie oder Postwachstumsbewegungen steuern gezielt die Beantwortung der Frage an, wie sich solche Narrative als positiv besetzte sowohl in gesellschaftlichen Makrostrukturen wie der Politik und der Wirtschaft als auch im individuellen Bewusstsein und Alltagshandeln verankern lassen. Der Philosophie fällt in diesem Prozess zweierlei Aufgabe zu: zum einen einen interdisziplinären Rahmen zu schaffen, um nachhaltige Lebensstile möglichst vielseitig zu erforschen und möglichst umfassend in den öffentlichen Diskurs zu bringen; zum anderen kritisch an die Selbstverantwortung des Menschen zu erinnern, um vor apokalyptischem Fatalismus genauso zu warnen wie vor naiver Hoffnung auf Erlösung durch die Segnungen der Technik. Die kritische Tradition der Philosophie muss sich hier neuen Themenstellungen öffnen und vor allem wieder das werden, was sie einmal mehr war als heute: eine deutlich vernehmbare Stimme im öffentlichen Diskurs.