



Studies

Original Paper UDC 130.2: 316.7

Received May 2nd, 2008

Gottfried Kuenzlen

Fakultät für Sozialwissenschaften, Universität der Bundeswehr München,
 Werner-Heisenberg-Weg 39, D-85579 Neubiberg
 gottfried.kuenzlen@unibw.de

Was heißt Kultur?*

Einige Anmerkungen und Perspektiven

Zusammenfassung

Wir erleben gegenwärtig im intellektuellen Diskurs ebenso wie in der Alltagssprache eine geradezu inflationäre Verwendung des Begriffes Kultur. Wenn aber alles und jedes Kultur heißen kann, verlieren Begriff und Sache ihre diagnostische und analytische Kraft.

Der Aufsatz versucht – unter Rückgriff auf das Werk Max Webers und auf die neuere philosophische Anthropologie (insbesondere Arnold Gehlens) – zu zeigen, daß Kultur eine anthropologisch begründete, gesellschaftliche Grundtatsache darstellt, ohne deren Macht weder die Lebensführung des Einzelnen möglich noch die Geschichte und Entwicklung von Völkern, Nationen und Gesellschaften verstehbar ist.

Im Hintergrund einer solchen Neuvergewisserung des Verstehens von Kultur stehen aktualitätsbestimmte Fragen wie: Kampf der Kulturen (vgl. S. Huntington)? Kann es multikulturelle Gesellschaften geben? Bedürfen Gesellschaften, Völker und Nationen als Bedingung ihres Überlebens einer „Leitkultur“? usw.

Schlüsselwörter

„Kultur“, Anthropologie, „Kampf der Kulturen“, Multikulturalität, Perspektiven

Vorbemerkungen

„Ein edles Verlangen muß in uns entglühen, zu dem reichen Vermächtnis von Wahrheit, Sittlichkeit und Freiheit, das wir von der Vorwelt überkamen und reich vermehrt an die Folgewelt wieder abgeben müssen, auch aus *unseren* Mitteln einen Beitrag zu legen, und an dieser unvergänglichen Kette, die durch alle Menschengeschlechter sich windet, unser fliehendes Dasein zu befestigen.“¹

Als der neu berufene Professor für Geschichte Friedrich Schiller seine Antrittsvorlesung an der Universität Jena mit diesen Sätzen schloß, bedurfte er des Wortes ‚Kultur‘ nicht. Und doch ist in dem Zitat das enthalten, was Kultur

*

Der folgende Beitrag ist die ausgearbeitete und erweiterte Fassung eines Vortrags auf der Internationalen Philosophischen Konferenz „Man and Culture“ (Cres, Kroatien, September 2007).

1

Friedrich Schiller, „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte“, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 15, Karlsruhe 1816, S. 60f.

– zumal in der deutschen Bildungstradition – einmal hieß: Weil der Mensch in seinem „fliehenden Dasein“ sich selbst Frage und Aufgabe ist, bedarf er der sinngebenden Kulturbotschaften, in deren Überlieferung er stets hineingestellt ist, die er sich aber immer neu anverwandeln und bilden muß.

Doch solches Verständnis von Kultur ist heute fremd und den meisten unverständlich geworden. Dabei erleben wir im gegenwärtigen intellektuellen Diskurs ebenso wie in der Alltagssprache eine geradezu inflationäre Verwendung des Begriffes Kultur: Freizeitkultur, Unternehmenskultur, Eßkultur, Dialogkultur, Eventkultur und so weiter; kaum ein Bereich gesellschaftlichen Lebens und Verhaltens, der sich nicht mit dem Etikett „Kultur“ verbinden ließe. Wo aber alles und jedes „Kultur“ heißen kann, verliert der Begriff seine diagnostische und analytische Kraft und die damit bezeichnete Sache ihre Kontur und Tiefenschärfe.

In dieser Lage ist eine Neuvergewisserung darüber geboten, was „Kultur“ heißen soll und wie eine wissenschaftlich sinnvolle Rekonstruktion von Begriff und Sache aussehen kann. Dazu versucht der folgende Aufsatz in wesentlich kulturphilosophischer und näherhin kultursoziologischer Perspektive einen Beitrag zu leisten; dies freilich nur mittels einiger ausgewählter Hinweise und Bemerkungen, die sich zwar durchweg auf Grundfragen des Kulturverständnisses beziehen, aber skizzenhaft und teils fragmentarisch bleiben müssen. – Daß „Kultur“ zu Beginn der Moderne zu einem Schlüsselbegriff wurde, gab Anlaß zu einigen Anmerkungen zur Lage der säkularen Kultur der Moderne im letzten Abschnitt des Beitrages, an dessen Ende auch die mögliche theologische Dimension des Themas aufscheint.

Einleitend sei nur auf ein Grundverständnis verwiesen, das sich mit dem Begriff Kultur verbindet und sich zunächst aus der Etymologie des Wortes ergibt: Das lateinische *cultura* (*colere*) bezog sich zunächst auf landwirtschaftliche Pflege und Hegung (*agricultura*), hieß dann aber auch in metaphorischer Erweiterung Zucht, Erziehung, Hege und Pflege von Seele und Geist (*philosophia* als „*cultura animi*“ bei Cicero). Schon dieser wortgeschichtliche Verweis verdeutlicht: Kultur ist in bestimmtem Sinne ein Gegenüber insbesondere zur rohen, unbebauten, nicht eingehetzten Natur.

Damit verbunden ist der weitere Grundaspekt: Kultur hat zu tun mit Bedeutungszuschreibungen, mit Sinnorientierungen, deren der Mensch bedarf, um seiner Lebensführung, bei naturhaft gegebener Diffusität und Ziellosigkeit seiner Antriebe, Richtung und Orientierung zu sichern und sich in der prinzipiell entgrenzten Offenheit seiner Welt zurechtzufinden. Schon auf dieser elementaren Ebene ist Kultur mit „Sinn“ verbunden, sie ist „ein vom Standpunkt des Menschen aus mit Sinn und Bedeutung bedachter endlicher Ausschnitt aus der sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens“.²

I. Die Universalität der Kultur

Diese Universalität ist begründet in einer bestimmten anthropologischen Grundkonstitution des Menschen. Hier ist an die Einsichten der sogenannten „neueren philosophischen Anthropologie“ zu erinnern, wie sie insbesondere von Max Scheler, Arnold Gehlen, Helmut Plessner und Erich Rothacker entwickelt wurde. Die folgenden Aussagen stützen sich insbesondere auf das Werk Arnold Gehlens. Danach ist der Mensch das auf Kultur angewiesene Wesen: Der Mensch *hat* nicht nur Kultur, sondern er *ist* nur mit und durch Kultur.

Ausgangspunkt ist die schon bei Herder sich findende Auffassung vom Menschen als biologischem *Mängelwesen*. Mängelwesen deshalb, weil der

Mensch im Vergleich zum Tier biologisch defizitär ist, somit in seiner Lebensführung nicht gesteuert wird von einer gleichsam naturhaften Automatik durch ihm eingegebene Instinkte. Ohne solche Instinktdirektiven, die seiner Lebensführung die Richtung weisen, ist der Mensch ungeschützt ausgesetzt in das „Überraschungsfeld der äußeren Wirklichkeit“ (Gehlen). So erwächst aus dieser gegenüber dem Tier fehlenden instinktgesteuerten Umweltgebundenheit des Menschen dessen prinzipielle „Weltoffenheit“. Weil dem Menschen von Natur aus eine „Daseinsnische“ (Gehlen) versagt ist, ist er das auf Kultur verwiesene Wesen.

Kultur heißt hier zunächst – vor aller inhaltlicher Bestimmung der Kulturbestände und Kulturobjektivationen – die Möglichkeit, mit der prinzipiellen Weltoffenheit, mit dem „Überraschungsfeld“ der äußeren Wirklichkeit erfolgreich und sinnhaft umgehen zu können. In der Kultur schafft sich der Mensch die Bahnen, in denen er die prinzipielle Diffusität seiner Antriebe auffängt, der er, bedingt durch seinen biologisch defizitären „status naturae“ ausgeliefert bliebe. In der Kultur also kann der Mensch „die Mängelbedingungen seiner Existenz in Chancen seiner Lebensfristung umarbeiten“.³ So bietet dem Menschen die Kultur das Gehäuse, das ihm von Natur aus versagt ist. Kultur befreit den Menschen von der ihm naturhaft eignenden Schutzlosigkeit, vor dem Chaos, worin er ansonsten, wegen der ungeordnet auf ihn einstürmenden Außenreize, in seiner biologischen Unspezialisiertheit gebannt bliebe. *Die Kultur ist so die Grundaufgabe des Menschen, die ihn nötigt, sich in ihr eine „zweite Natur“ zu schaffen, in der allein er leben kann.*

Um diese Auffassung vom Menschen als dem Kulturwesen noch weiter zu fundamentieren, ist ein zweiter grundlegender Befund, der die Sonderstellung des Menschen in der Natur sichert, wenigstens – auch hier Gehlen folgend – kurz zu skizzieren: Es geht um die dem Menschen in seiner Weltoffenheit zugehörige *Antriebsstruktur*. Der Mensch als das riskierte, weil naturhaft nicht festgelegte Wesen bedarf der Fähigkeit, seine Antriebe zu steuern, die Antriebsenergie zu sammeln – ganz im Gegensatz zum Tier, das seine Antriebsenergie, sofern die Umstände es zulassen, sofort und ungehemmt auslebt. Dem Menschen aber steht in dieser Sammlung der Antriebsenergie ein Reservoir zur Verfügung, das sich als *Antriebsüberschuß* benennen läßt. Ohne diese wäre der Mensch gar nicht im Stande zu schaffen, worauf er unabdingbar angewiesen ist: das Gehäuse der Kultur.

In diesem Zusammenhang führt Gehlen den Begriff „Hiatus“ ein, der erst in die Tiefe der Gehlenschen Bestimmung des Menschen als Kulturwesen führt. Hiatus bezeichnet die Tatsache, daß der Mensch im Stande ist, seine Antriebe, Wünsche und Interessen

„... bei sich zu behalten, von der Handlung abzuhängen, was entweder (im Ruhezustand) von selbst oder auch willkürlich geschehen kann, indem er ihnen gerade *nicht* umstandslos tätig nachgeht, und daß sie *damit* erst als ‚Innere‘ zur Geltung kommen. Es ist der Hiatus, der ganz eigentlich das ausmacht, was man Seele nennt.“⁴

So bedarf der Mensch, gerade weil ihm die Außenwelt allein die Steuerung seines Lebens versagt, der *inneren Lebensführung*, die ihm die Orientierungen

2
Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1964 (1922), S. 180.

3
Arnold Gehlen, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt 1962 (1940), S. 36.

4
Arnold Gehlen, *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Neuwied/Berlin 1971, S. 52.

liefert, in der äußeren Lebenswelt sich zurechtzufinden. Es sind die „inneren Zielbilder“, die diese Orientierungsleistung aus sich heraus setzen. Ohne diese „inneren Zielbilder“, mit denen der Mensch seine Antriebe besetzt, verlöre er sich, als das naturhaft nicht festgestellte Wesen, in der Mannigfaltigkeit der äußeren Wirklichkeit.

„Nur wer die Bilder seiner Antriebswünsche in sich sieht, weil er sie nicht außer sich sieht, wird im Stande sein, diese Welt so zu verändern, daß er ihnen morgen begegnet. Der Hiatus, den wir Seele nennen, ist daher nur der im Menschen selbst noch einmal erscheinende Abgrund, der an sich unsere Bedürfnisse von ihren Erfüllungen trennt, und die ‚Besetzung‘ des Antriebslebens mit Zielbildern, die dieses Innere erst freilegt und benennbar macht, ist die Bedingung, um diese Antriebe morgen zu befriedigen.“⁵

Ohne den gedankenreichen Linien des Gehlenschen Entwurfes weiter nachzugehen, ist als vorläufiges Ergebnis festzuhalten: Die „Innenwelt“ des Menschen, die seinem Handeln vorgegebenen Zielbilder sind es, die es dem Menschen ermöglichen, sich in seiner Welt als der von ihm selbst geschaffenen „zweiten Natur“ einzurichten. Die Sonderstellung des Menschen ist es, daß der Mensch das Kultur schaffende und auf Kultur angewiesene Wesen ist – oder: der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur (Michael Landmann).

Als Zwischenbemerkung sei nur angedeutet, was freilich einer ausführlicheren Darstellung bedürfte: Die prinzipielle Weltoffenheit des Menschen kann auch in die Erfahrung von Handlungsunsicherheit und Daseinsohnmächtigkeit führen. Denn die Weltoffenheit, Konstituens der Freiheit des Menschen, begründet nicht nur Nötigkeit und Chance von Weltgestaltung, sondern kann in die Erfahrung von Unsicherheit, Ohnmacht, ja Angst führen, in der die durch naturhafte Direktiven nicht gebundene Freiheit des Menschen als Belastung, ja Bedrohung erfahren wird. Der „Schwindel der Freiheit“ (S. Kierkegaard) gehört zu den Folgelasten der Weltoffenheit des Menschen.⁶

Abschließend ist noch einmal festzuhalten: Kultur ist deshalb universal, weil der Mensch das auf Kultur angewiesene Wesen *ist*. So ist menschliches Handeln immer gebunden an Sinnorientierungen, Daseinsauffassungen und Wirklichkeitsdeutungen, Weltauslegungen, an Ideen oder auch ausgeformte Weltbilder. So ist die natürliche Umwelt des Menschen stets überformt durch das „symbolische Universum“ der Kultur, als das universale Konstituens der Stellung des Menschen in seiner Welt. Der Befund läßt sich mit Ernst Cassirer zusammenfassen:

„Der Mensch lebt in einem symbolischen und nicht mehr in einem bloß natürlichen Universum. Statt mit den Dingen selbst umzugehen, unterhält sich der Mensch in gewissem Sinne dauernd mit sich selbst. Er lebt so sehr in sprachlichen Formen, in Kunstwerken, in mythischen Symbolen oder religiösen Riten, daß er nichts erfahren oder erblicken kann, außer durch Zwischenschaltung dieser künstlichen Medien.“⁷

Zur Universalität der Kultur gehört schließlich, daß aufbauend auf der beschriebenen anthropologischen Bestimmung des Menschen als Kulturwesen, *jede* Kultur, gerade als zweite Natur des Menschen, bestimmte Grundaufgaben lösen muß, die sich immer und überall stellen. Diese lassen sich als „transkulturelle Konstanten“ (W. E. Mühlmann) bezeichnen, z.B. Formen der Behausung, Regelung von Sexualität und Fortpflanzung, Gestaltung der Rechtsverhältnisse, Übereinkünfte über Richtig und Falsch, Gut und Böse, Schön und Häßlich, kultische Verehrung der Götter, an die man sich in ihrem Faszinosum und Tremendum gebunden weiß.

Ohne hier in eine vertieftere Reflexion des Verhältnisses Natur-Kultur eintreten zu können, sei dazu wenigstens festgehalten: So unausweichlich der

Mensch in seiner Kultur als seiner „zweiten Natur“ verortet ist, so gilt in der kulturphilosophischen Perspektive ontologischer Kulturbegründung: Kultur ist kein bloßes Bewußtseinsphänomen. Stets ist Kultur auf die ihr immer vorausliegende Natur angewiesen, die dem notwendig kulturell präformierten Menschen zwar nie „an sich“ ansichtig wird, die aber als nichtkulturelles beziehungsweise vorkulturelles Sein doch – ontologisch – den Grund der Kultur darstellt. Gehlen nennt dies die „noch nicht entgiftete Natur“ oder Natur „erster Hand“, die dem Menschen seine Sonderstellung anweist.⁸

II. Die Partikularität, Pluralität und Historizität der Kultur

So gewiß also auf der elementaren Ebene anthropologischer Betrachtung die Universalität der Kultur gilt, so gilt für die tatsächliche geschichtlich-empirische Realisierung von Kultur deren Partikularität, Pluralität und Historizität. Zugespitzt: Es gibt keine „Kultur“, es gibt immer nur Kulturen. Kultur existiert nur im Plural, weil die Menschheit selbst ein ständiges Nach-, Neben-, Mit- und Gegeneinander der Völker und der sie je bestimmenden Kultur darstellt.⁹ Der erste, der einen Blick auf die Partikularität, Pluralität und Historizität der Kultur überhaupt entwickelt hat, war – seiner Zeit weit voraus und zeitgenössisch kaum beachtet – Giambattista Vico (1668–1744).¹⁰ Vico ist deshalb wirkungs- und ideengeschichtlich so wichtig, weil er sich von der in seiner Zeit geläufigen, vom Aufklärungsdenken bestimmten, im Ergebnis ahistorischen Sicht der Kultur abhob. Diese Sicht war ganz eingebunden in die Idee eines universalen Fortschrittes, der die ‚philosophes‘ des 18. Jahrhunderts verpflichtet waren, nämlich daß das Licht der Vernunft als *lumen naturale* überall und jederzeit das gleiche ist, auch wenn die Menschen zu schwach, zu dumm oder schlichtweg zu barbarisch waren, es für sich zu entdecken. Ein prägender Ausdruck für dieses Denken findet sich bei Voltaire. Voltaire hatte zwar durchaus den Blick auf andere und frühere Epochen der Menschheit gerichtet (*Essais sur les mœurs et l'esprit des nations*, 1756) – aber: Epochen, die vom Licht der Vernunft nicht erreicht wurden, sind es kaum wert, überhaupt wahrgenommen zu werden. Es bedeutet nichts, sagt Voltaire, zu fragen, ob „an den Ufern des Oxus oder des Ixartes ein Barbar Nachfolger des anderen wurde“. Niemand will wissen, daß „Quancum dem Kincum folgte und Kincum dem Quancum“.¹¹ Es gibt im Grunde nur eine Kultur – auch

5

A. Gehlen, *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, S. 53.

6

Siehe hierzu auch die von Heidegger in *Sein und Zeit* entwickelte Existenzialontologie.

7

Ernst Cassirer, *Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur*, Stuttgart 1960, S. 39.

8

A. Gehlen, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, S. 17 u.ö. – Zur Frage einer ontologischen Kulturbegründung siehe auch das Werk Erich Rothackers: *Zur Genealogie des Menschlichen Bewußtseins*, Bonn 1966.

9

W. Hellpach, *Einführung in die Völkerpsychologie*, Stuttgart 1944.

10

Im Folgenden stütze ich mich im Wesentlichen auf die einschlägigen Studien von Isaiah Berlin, siehe vor allem: Isaiah Berlin, „Giambattista Vico und die Kulturgeschichte“, in: *Das krumme Holz der Humanität*. Kapitel der Ideengeschichte, Frankfurt 1992, bes. S. 72–122, und ders., *Wider das Geläufige, Aufsätze zur Ideengeschichte*, Frankfurt 1981, bes. S. 196–218.

11

Zitiert nach I. Berlin, „Giambattista Vico und die Kulturgeschichte“, S. 76.

wenn meines Wissens Voltaire das Wort kaum benutzt und auch gar nicht zu benutzen brauchte –, nämlich die der aufklärerischen Vernunft, also eine grundlegend unhistorisch-zeitlose Auffassung von der Natur des Menschen und damit von der Gesellschaft.

Ganz anders nun Vico, der neuzeitlich vermutlich als erster die jeweilige Einzigkeit, Unverwechselbarkeit, Authentizität der jeweiligen Kultur in den Blick nahm. Dies lag begründet in einem bestimmten, dem Rationalismus seiner Zeit weit vorausweisenden Verständnis von Geschichte, das „... es erlaubt, Vico als Initiator der ‚Schule menschlicher Wissenschaften‘ (Herder), als Begründer der Geschichtsphilosophie“, und bezogen auf unser Thema,

„als den entscheidenden Wegbereiter des Historismus anzusprechen, der das ‚geistesgeschichtliche Wunder‘ (F. Meinecke) vollbringt, fremdartige Mentalitäten der Menschheit tief zu verstehen, ohne sie am fortgeschrittenen Bewußtsein der eigenen Zeit zu messen und dadurch zu mißdeuten“.¹²

So geht es eben darum, daß wir *verstehen* lernen – Vico nennt dieses „Verstehen“ in *La Scienza Nuova* die „Fantasia“ –, was in den Mythen, Erzählungen, Metaphern, Gleichnissen und in der Vielfalt der jeweiligen Sprachen anderer Kulturen an menschlichem Selbstausdruck sich ausspricht. Es geht also um die Eigenart, die Authentizität der jeweiligen Kulturen, die so eben nicht „nur verschiedene Zweige des selben großen Baumes der Aufklärung“¹³ darstellen, die immer weiter dem *einen* universalen Fortschritt entgegen streben.

Vico wollte das kollektive Selbstbewußtsein der Kultur in seiner jeweiligen *Eigenart* analysieren, also die Gedanken, Vorstellungen, Empfindungen, Wünsche, Bestrebungen der Menschen in der Auseinandersetzung mit der physischen Natur verstehen lernen, wie sie in Institutionen, Monumenten, Symbolen, Formen des Schreibens und Sprechens zum Ausdruck kommen wird, in denen die Menschen sich ihr eigenes Dasein zu erklären und zu deuten suchen.

Selbstverständlich war es insbesondere Johann Gottfried Herder (1744–1803), der in seinem Werk diese Vorstellung von der Vielfalt und der jeweiligen Eigenart der Völker und Kulturen entwickelt hat.¹⁴ Inhalt und Bedeutung des Werkes, einschließlich seiner Wirkungsgeschichte, die schon mit dem Einfluß auf den jungen Goethe ihren Anfang nahm, sind hier nicht darzustellen; hier müssen wenige summarische Bemerkungen genügen: Immer wieder hat Herder die Einzigartigkeit der verschiedenen Völker und ihrer Kulturen hervorgehoben, insbesondere deren Inkommensurabilität betont und die Vielfalt der Entwicklungswege beschrieben, die sie in Vergangenheit und Gegenwart einschlugen.

Grundlage seines Geschichts- und näherhin Kulturverständnisses ist die Annahme einer prinzipiellen Individualität als des Besonderen einer jeden geschichtlichen Formierung, sei es einer einzelnen Person, eines Volkes, eines Zeitalters oder auch einer positiven Religion. Aus diesem Gedanken der Individualität alles Geschichtlichen leitet sich ab

„... einmal sein Begriff des Volksgeistes oder der Volksseele als der tragenden und befruchtenden schöpferischen Eigenart, die allen Werken, Taten, Leistungen, Personen des Volkes ihr unverkennbares Gepräge eindrückt, *sodann* die Einsicht, daß jeder Geschichtskreis, jedes Geschichtsalter sein Recht und Leben in sich selber hat als eine besondere Blüte und Gestalt der Menschheit und somit die Abkehr von dem Hochmut des Aufklärungszeitalters, alle Geschichte vor ihm lediglich als Stufe in dem allgemeinen Fortschreiten zur vollendeten Aufklärung anzusehen“.¹⁵

Schließlich: Die Historizität der Kultur. Auch hier waren es ideengeschichtlich Vico und insbesondere Herder, die von der Geschichtlichkeit aller Kultur aus-

gingen und so zur Bildung des historischen Bewußtseins überhaupt, als einem Konstituens neuzeitlichen Denkens, wesentlich beitragen. Wenn Herder davon spricht, die Kultur eines Volkes sei die „Blüte seines Daseins“, so ist in dieser organologischen Metapher die Historizität von Kultur eingeschlossen: Kulturen wachsen, blühen und verwelken. Gegenüber der Annahme eines monolinearen Evolutionismus einer stetig wachsenden Kulturentwicklung, die schließlich womöglich das universale Glück der ganzen Menschheit heraufbringe, wie sie für ein *bestimmtes* aufklärerisches Denken konstitutiv war (und ist) und – in freilich eigener Weise – auch für Kant galt,¹⁶ heißt – nach Herder – Historizität der Kultur: Kulturen kommen und gehen, sie haben ihre Inkubations-, Blüte- und Verfallszeit.

Die Auffassung von der Historizität aller Kultur führt schlußendlich zum Verstehen des Menschen als geschichtlich-wandelbaren Wesens. Dies weist zurück zum oben besprochen Verhältnis von Anthropologie und Kultur mit der These: Der Mensch „hat“ nicht nur Kultur, sondern er „ist“ in und durch die Kultur. So gilt: Jede Kultur, sei sie religiös oder säkular bestimmt, gibt Antwort auf die Frage, was ein Mensch ist. Wenn aber die Antworten auf diese Frage, was ein Mensch ist, sich neu formieren, wenn die Ziele, Wertpräferenzen, Bedürfnislagen, Denkhorizonte von Menschen sich ändern, die Ideen, denen sie folgen, sich wandeln, kurz: wenn das „Licht der Kulturprobleme weiter gezogen“ (M. Weber) ist, wird die Geschichtlichkeit des Menschen als des Schöpfers und Geschöpfes der Kultur offenbar.¹⁷ Kulturen also kommen und gehen. Sie tun dies insbesondere dann, wenn die Menschen nicht mehr an sie „glauben“, wenn z.B. andere Kulturen einwandern, deren Daseinsdeutungen an die Stelle der alten, überlebten treten.

III. Kultur in der säkularen Moderne

1. Kultur: Ein Schlüsselbegriff der säkularen Moderne

„Kultur“ wird – zumal in der deutschen Tradition – zu einem Schlüsselbegriff der säkularen Moderne. Er wird dies in einem Prozeß der Verselbständigung von Begriff und Sache. Ein Indiz für diesen Vorgang der Verselbständigung ist allein schon die Beobachtung, daß erst um 1800 der Begriff „Kultur“ ohne die bis dahin üblichen Genitivattribute, die das zu Kultivierende bezeichnen, Verbreitung fand, der Begriff also zum Kollektivsingular: „die Kultur“

12 Art. „G. Vico“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, ³1986, Bd. 5, Sp. 1392.

13 I. Berlin, „Giambattista Vico und die Kulturgeschichte“, S. 79.

14 Siehe insbes. Johann Gottfried Herder, *Über den Ursprung der Sprache*, 1772; Johann Gottfried Herder, *Ideen zu einer Philosophie der Menschheit*, 1784.

15 Emanuel Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, Bd. I–V, Gütersloh ³1964 (1949), Bd. IV, S. 211.

16 Vgl. Immanuel Kant, „Muthmaßlicher Anfang der Menschheitsgeschichte“, in: I. Kant, *Ges. Schriften*, Bd. 1, Leipzig 1912. Aus dieser „Darstellung der ersten Menschengeschichte“ ergibt sich für Kant, „daß die Bestimmung seiner [des Menschen] Gattung ... in nichts als im Fortschreiten zur Vollkommenheit besteht ... ein Fortschritt vom Schlechteren zum Besseren“.

17 Die Auffassung von der „Geschichtlichkeit“ des Menschen geht wesentlich auf Wilhelm Dilthey zurück; siehe hierzu, O. F. Bollnow, *Dilthey*, Schaffhausen ⁴1980.

wurde.¹⁸ Daß die Kultur zum Leit- und Schlüsselbegriff werden konnte, ist verwoben mit dem Aufkommen neuer säkularer Daseinsorientierungen und Glaubensmächte, deren Geltungsanspruch die Genese und Verlaufsgeschichte der okzidentalischen Moderne wesentlich bestimmt haben.¹⁹

Die Kulturlagen vormoderner Gesellschaften, so auch des Mittelalters, waren auf all ihren unterschiedlichen historischen Stufen und in sich gewiß vielgestaltigen Epochen davon geprägt, daß die Daseinsorientierungen getragen, bewahrt und verbürgt waren von Religion und Mythos als den letzten Instanzen einer gültigen Weltordnung und zudem ihre institutionelle Sicherung in der Kirche fanden. Die aufkommenden neuen säkular-diesseitigen Lebensdeutungen, ihre Lehren und Verheißungen bedeuteten den Geltungsverlust, zumindest die Relativierung der alten in Religion und Mythos bewahrten und von der Kirche institutionell verwalteten Daseinsdeutungen; denn sie traten unter Berufung auf autonome Vernunft, Philosophie und insbesondere Wissenschaft mit dem Anspruch auf, nunmehr die Wirklichkeit neu und anders auszulegen. Nach der kulturellen Entmächtigung der „alten“ Weltmächte, ihrer Lehren und Gewißheiten wurde so zunehmend die immanente Kultur zum autonomen Ort, in dem man sich, zumal durch den Einfluß neuer Ideenströme, seiner selbst versichern und allein versichern konnte – einschließlich all der Versuche, die überlieferte Religion in die neuen Horizonte hinein auszulegen und so neu zu fundamentieren, wozu die Theologiegeschichte des Protestantismus glanzvolle Beispiele liefert.²⁰

Diese Verselbständigung des Kulturbegriffs und die Bestimmung der Kultur als „letzter Zweck“ (Kant), wird dann zu einem tragenden Element des deutschen Idealismus und der deutschen „Klassik“: Kultur als der Ort, in dem der Mensch sich selbst zur Aufgabe wird und seine Selbstvervollkommnung stetige Aufgabe und Ziel. So war für Kant der Mensch das Kulturwesen, für das gilt:

„... als das einzige Wesen auf Erden, welches Verstand, mithin ein Vermögen hat, sich selbst willkürlich Zwecke zu setzen, ist er zwar betitelter Herr der Natur ...; aber immer nur bedingt, nämlich, daß er verstehe und den Willen habe, dieser und ihm selbst eine solche Zweckbeziehung zu geben, die unabhängig von der Natur sich selbst genug, mithin Endzweck sein könne, der aber in der Natur gar nicht gesucht werden muß. ... Die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freiheit) ist die *Kultur*. Also kann nur die Kultur der letzte Zweck sein, den man der Natur in Ansehung der Menschengattung beizulegen Ursache hat.“²¹

In solcher Bestimmung der Kultur ist dann auch der Bildungsbegriff des 19. Jahrhunderts, insbesondere in Deutschland verankert, dessen idealisches Ziel Friedrich Schiller formulierte:

„Je vielseitiger sich die [sensualistische] Empfänglichkeit ausbildet ... desto mehr Welt *ergreift* der Mensch ... je mehr Kraft und Tiefe die Persönlichkeit, je mehr Freiheit die Vernunft gewinnt, desto mehr Welt *begreift* der Mensch. ... Seine Kultur wird also darin bestehen: mit der höchsten Fülle von Dasein die höchste Selbständigkeit und Freiheit verbinden und, anstatt sich an die Welt zu verlieren, diese vielmehr mit der ganzen Unendlichkeit ihrer Erscheinungen in sich ziehen und der Einheit seiner Vernunft unterwerfen.“²²

In kultursoziologischer Perspektive ist beizufügen: Wo nun der autonomen Kultur die Konstruktion und Produktion von Daseinsorientierung und Sinngebung zur Daueraufgabe wird, ist deren Pluralität, Rivalität und möglicher Antagonismus die notwendige Folge, zumal nach dem Autoritätsverlust der Kirche und ihrer Lehren keine Instanz mehr über die letzte Gültigkeit der jeweiligen Wahrheitsansprüche entscheiden kann.

In diesem Zusammenhang ist die Stellung und eigene Bedeutung der Kulturintelligenz in der säkularen Kultur der Moderne wenigstens kurz zu benen-

nen: Gewiß war auch die vormoderne Kultur, auf all ihren unterschiedlichen Entwicklungsstufen, auf Produzenten, Bewahrer und Verkünder von kulturellem Sinn angewiesen, die etwa als Priester und Propheten, als Schriftgelehrte und Weise die Kulturbotschaften und Kulturmächte verkündeten, durch ihre Autorität deren Verbindlichkeit sicherten, diese in Sprache faßten und somit erst vermittelbar machten. In der autonomen Kultur moderner säkularer Gesellschaften gewinnt nun eine sich genauso autonom und säkular begreifende Kulturintelligenz den Rang und die Autorität, die neue Wirklichkeit zu deuten, ihre kulturellen Botschaften und Mächte zu verkünden und ihnen Sprache zu geben. Nicht zuletzt war es die Aufgabe säkularer Intellektuellen-schichten auf dem Feld der politisch-säkularen Religionen der Neuzeit, deren Ideen in politische Programmatik zu überführen. Die Aufgabe hieß: Wie werden Ideen zu Parolen? *Daß* sie dies werden und die Verlaufsgeschichte der Moderne wesentlich bestimmen konnten, ist nicht zuletzt das Werk einer säkularen Kulturintelligenz.

In prägnanter Zusammenfassung hat Friedrich Tenbruck den oben skizzierten Vorgang summiert, in dem sich die immanent-säkular verstehende, autonome Kultur verselbständigt und der Begriff „Kultur“ zu einem Schlüsselbegriff der Moderne wird und werden mußte:

„Aus der Entstehung einer säkularen Kulturintelligenz, der Dauerproduktion von immer neuen Kulturgütern und der Eigendynamik dieser Kulturprozesse ging die Verselbständigung der Kultur hervor, die die Moderne mit dem neuen Begriff ‚Kultur‘ als eine neue Daseinslage ins Bewußtsein hob. Denn dieser Begriff kennzeichnet präzise die neue Lage, indem er nun als gültige Quelle der öffentlichen Daseinsdeutung die ‚Kultur‘ benennt, also eine unbestimmte und offene Größe, die keine festen Verbindlichkeiten und Lehren mehr kennt, weil sie diese erst selbst produzieren will. Der Begriff gibt dem neuen Bewußtsein Ausdruck, daß die Menschen ihre Kulturinhalte selbst erzeugen. Kultur bezeichnet somit für die Moderne nicht nur eine einmalige neue Lage, sondern auch eine neue Aufgabe. Mit dem Begriff der Kultur entdeckt die Moderne sich als kulturelle Aufgabe, die durch laufende Kulturarbeit zu lösen ist, ohne daß dafür unverbrüchliche Wahrheiten vorgegeben sind.“²³

Der Kollektivsingular ‚Kultur‘ – um 1800 entstanden – wird so zu einem Leit- und Schlüsselbegriff, in dem die säkulare Moderne sich selbst formulierte und in dem sie sich die neu entstandenen Lagen auslegte.

2. Die kulturprägende Macht der wissenschaftlich-technologischen Fortschrittsdynamik

So gewiß die Eigenmacht der Kultur und die sie leitenden Ideen und Botschaften im Blick auf die Genese und Verlaufsgeschichte der säkularen Mo-

18

Kultur ohne Genitivattribut findet sich als Voraussetzung des modernen Kollektivsingu-lars – wie Emanuel Hirsch gezeigt hat – zum ersten Mal schon bei Samuel Pufendorf, siehe E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, Bd. I, S. 80.

19

Siehe Gottfried Künzlen, *Der neue Mensch. Zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne*, München 1994 (Neuauf. Frankfurt 1997).

20

Dazu bis heute eindrucksvoll: E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, Bd. I–V, 1949.

21

Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 83, in: *Ges. Schriften*, Bd. 6, Leipzig 1921, Bd. VI, S. 332f.

22

Friedrich Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 16, Karlsruhe 1816, Bd. XVI, S. 210.

23

Friedrich H. Tenbruck, *Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Der Fall der Moderne*, Opladen ²1990, S. 84f.

derne ihre bestimmende Kraft ausübten, so gilt aber auch: gesellschaftlich-strukturelle Verhältnisse und Entwicklungen moderner Gesellschaften haben umgekehrt auf die Kultur und ihre Bestände fundamental eingewirkt. Galt in den Human- und Sozialwissenschaften, mit ihrem Einfluß bis in Philosophie und Theologie hinein, ‚Kultur‘ lange als bloßes Derivat oder – marxistisch – als reiner Überbau der gesellschaftlichen Verhältnisse und machte sie somit blind gegenüber der Macht der Kultur, so scheint die heutige sog. „kulturalistische“ Wende nicht frei von der Gefahr neuer Blindheit, nämlich Kultur zum alles bestimmenden Faktor zu ernennen, demgegenüber nun die Strukturverhältnisse moderner Gesellschaften in *ihrer* Prägekraft übersehen, zumindest zweitrangig werden. Aber: So wie die Gesellschaft kulturelle Grundlagen hat, so hat die Kultur gesellschaftliche.²⁴

So ist für unsere Fragestellung festzuhalten: Die grundstürzende technologische Evolutionsdynamik moderner Gesellschaften hat nicht nur die äußeren menschlichen Daseinsverhältnisse grundlegend verändert, sie hat den *Menschen* selbst verändert; genauer: Die Frage des Kulturwesens Mensch nach sich selbst verändert sich im industriellen und postindustriellen Zeitalter und findet ihre neuen Antworten. Hierzu müssen folgende Hinweise genügen: Zu den wissenschaftlich-technologischen Entwicklungen gehört, daß sie in ihrem Vollzug *neue*, bislang dem Menschen nicht zugehörige Bedürfnislagen selbst schaffen, oder in der Formulierung Arnold Gehlens:

„Technik stellt erfinderisch Mittel bereit für nicht vorhandene Zwecke oder Bedürfnisse, die sie selbst erst miterzeugt, weil sie noch niemand fühlt.“²⁵

Dieser Vorgang der kulturprägenden Kraft der wissenschaftlich-technischen Umwälzungen ließe sich genauer verdeutlichen an den gegenwärtigen medizinisch-technologischen Entwicklungen, wobei hier nur folgende Andeutungen erfolgen können: Noch vor Generationen wäre es nicht nur technisch undenkbar gewesen, sondern auch im kulturell verfügbaren Sinnhorizont eine nicht denkbare, deshalb nur Verwirrung und Mühsal erzeugende, den inneren Seelenhaushalt weit übersteigende Vorstellung gewesen, durch pränatale Diagnostik Eltern vor die Entscheidung zu stellen, ein Kind zu wollen oder abzutreiben. Heute ist dies nicht nur medizinisch-technologische, sondern kulturell längst eingeholte und verarbeitete Realität. So webt der technologische Fortschritt selbst mit an neuen kulturellen Interpretationsmustern und Sinndeutungen, die auf die neuen Lagen Antwort geben.

Dieser Befund läßt sich auch verdeutlichen am Beispiel des sog. „Hirntod-Kriteriums“²⁶. Ein Beispiel, das sich als Beleg für unseren Fragezusammenhang deshalb besonders eignet, weil das Todeskriterium „Hirntod“ – im Unterschied etwa zu den aktuellen Diskussionen um die verbrauchende Embryonenforschung – längst schon in unseren kulturellen Sinnhorizont eingewandert ist, dort seine kulturelle Akzeptanz gefunden hat und kaum noch kulturelles Irritationspotenzial erzeugt. Dabei war das Ineinsetzen von Hirntod und Tod seit 1968 keine bloße Fortentwicklung traditional-kultureller Todeskriterien, nach denen der Mensch nach irreversiblen Stillstand aller Organe und Körperfunktionen „tot“ ist, sondern stellte einen Bruch mit dieser Tradition dar: Der Mensch ist tot, wenn seine Hirnfunktionen irreversibel abgestorben sind, *auch* wenn seine übrigen Organe weiter „lebendig“ sind.

Konsequenterweise mußte es dann darum gehen, den Hirntoten, dessen andere Körperfunktionen noch vielfach fortbestehen, zur „Nicht-Person“ zu erklären, das heißt z.B., den noch atmenden Körper als den eines schon „Toten“ zu verstehen. Das angedeutete Beispiel zeigt zunächst: Wir müssen uns von der Vorstellung freimachen, die technologischen, hier medizinisch-techno-

logischen Entwicklungen blieben losgelöst von ihren kulturellen Deutungen und Sinngebungen. Auf diese ist das Kulturwesen Mensch vielmehr ständig angewiesen. Sodann: Die fortschreitende Technisierung sucht sich ihren kulturellen Sinn, auch wenn dieser dann, wie das obige Beispiel zeigt, die tradierten abendländischen Auffassungen vom Menschen als Person umformuliert, neu interpretiert oder ihnen gleich ganz den Abschied gibt.

Zusammengefaßt: Die wissenschaftlich-technologische Evolutionsdynamik bezeichnet einen Vorgang, in dem der Mensch bis in seine *Innenlagen* bestimmt und verändert wird. Was Hans Freyer und Helmut Schelsky 1963 im Blick auf die kulturelle, den Menschen selbst verändernde Umformungskraft des hochindustriellen Zeitalters formulierten, ist angesichts der heutigen technologischen Umwälzungen eine noch andrängendere Realität:

„Daß mit der [technisch-industriellen] Produktion einer neuen Umwelt ‚zugleich immer neue Gesellschaft und neue menschliche Psyche produziert wird‘ (H. Schelsky), ist (...) immer deutlicher bewußt geworden, nicht erst als wirkungsvolle Humantechniken den Menschen selbst zu manipulieren begannen, sondern schon als klar wurde, daß die Maschine, außer daß sie nützliche Dinge produziert, auch den arbeitenden Menschen verändert ...”²⁷

3. Die Tragödie der säkularen Kultur der Moderne

Daß der Weg der säkularen Kultur der Moderne, dessen Verlaufsgeschichte, die die modernen Lebensverhältnisse so umstürzend bestimmt hat, ein Weg auch in seine eigene Tragödie ist – diese These verbindet sich insbesondere mit dem Werk Georg Simmels und Max Webers. Beiden war – bei allen auch unterschiedlichen wissenschaftlichen Zugängen und Schwerpunkten – die Einsicht gemeinsam, daß die Kultur in der Moderne, von ihren *eigenen* Voraussetzungen her, also geradezu mit ihr innewohnender Eigenlogik auf eine Entwicklung hintreiben muß, die sich als „Tragödie“ fassen läßt.

Für Simmel war es die zu verfestigten Formen geronnene Kultur („objektive Kultur“), die auf einer bestimmten Stufe des kulturellen Prozesses, notwendig zur individuellen Freiheit und zum „Leben selbst“ („subjektive Kultur“) in Widerspruch treten muß und so, weil sie dem Leben und den seelischen Bedürfnissen des Individuums nicht mehr dienen kann, gerade verfehlen muß, was für Simmel kulturphilosophisch Zweck und Ziel der Kultur darstellt:

„Der Weg der Seele zu sich selbst.”²⁸

Das Ergebnis heißt:

„So entsteht im geschichtlichen Fortgang notwendig die ‚Tragödie der Kultur‘ – Tragödie (und nicht nur traurig) deshalb, weil das, was hier dem Leben zerstörend entgegentritt, nicht von außen stammt, sondern aus seinen eigenen tiefsten Schichten und Notwendigkeiten.”²⁹

24

Siehe hierzu: F. Tenbruck, *Die Kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Der Fall der Moderne*, S. 8 und öfter.

25

Arnold Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, Frankfurt 1964, S. 13.

26

Siehe dazu: Gottfried Küenzlen, *Die Wiederkehr der Religion. Lage und Schicksal der Moderne*, München 2003, S. 241ff.

27

Hans Freyer, *Schwelle der Zeiten, Beiträge zur Soziologie der Kultur*, Stuttgart 1963, S. 318.

28

Georg Simmel, *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse* [darin Michael Landmann, „Einleitung“], Frankfurt 1968, S. 116.

29

Michael Landmann, „Einleitung“, a.a.O., S. 12.

Bei Max Weber findet sich der Begriff „Tragödie der Kultur“ nicht explizit, der Sachverhalt selbst aber ist für Webers Analyse und Diagnose der okzidentalen Moderne zentral. Dies erschließt sich erst dann, wenn man die eingeschliffenen Versatzstücke gängiger und häufig reduktionistischer Weber-Interpretationen hinter sich läßt. Die folgenden knappen Hinweise zu Weber stützen sich im wesentlichen auf die zwar berühmte, wenngleich nur selten ihrem Sachgehalt nach ausgeschöpfte „Zwischenbetrachtung“ der „Wirtschaftsethik der Weltreligionen“ – in der Überzeugung, daß darin entscheidende, obschon nur flüchtig und teils enigmatisch skizzierte Aussagen Webers zu Lage und Schicksal der okzidentalen Kultur der Moderne enthalten sind; deshalb wird im folgenden auch auf ausführlich wiedergegebene wörtliche Zitate zurückgegriffen.³⁰

Um die Dimension der Weberschen Deutung der Tragödie der autonomen säkularen Kultur zu verstehen, ist zunächst die Tragödie der *Religion*, wie Weber sie sah, wenigstens anzudeuten. Diese ist darin begründet, daß die Religion in dem Prozeß der okzidentalen Entzauberung, deren Genese ohne ihre religiöse Wurzel nicht zu verstehen ist, sich selbst aufhob. Die abendländische Religion kam, zwar gewiß nicht an ihr faktisches historisches Ende, so doch an ihr Ende als „Lebensmacht“;³¹ dies deshalb, weil sie nun nicht mehr Trägerin des Rationalisierungsprozesses sein konnte, der schon im frühen Judentum angelegt und dann in der Christentumsgeschichte weiter getragen und fortgebildet wurde, doch dann von den innerweltlichen Kulturmächten bestimmt und vollendet wurde. Das gilt für die innerweltlich „irrationalen“ Mächte: Kunst und Eros, deren immanentes Wesen es ist, eine „innerweltliche Erlösung vom Rationalen“³² zu versprechen.

Die Ablösung der Erlösungsverheißung der Religion vollzog in eigener und entscheidender Weise diejenige der innerweltlichen Mächte, die zur entscheidenden Gestaltungskraft der Neuzeit werden sollte: die Wissenschaft. Hier nun war eine Sinnggebung einer als sinnlos empfundenen Welt, der „postulierte Kosmos der ethischen Ausgleichskausalität“³³ einer Erlösungsreligion endgültig aufgehoben.

„Das rationale Erkennen, an welches ja die ethische Religiosität selbst appelliert hatte, gestaltete, autonom und innerweltlich seinen eigenen Normen folgend, einen Kosmos von Wahrheit, welcher nicht nur mit den systematischen Postulaten der rationalen religiösen Ethik: Daß die Welt als Kosmos *ihren* Anforderungen genüge oder irgend einen ‚Sinn‘ aufweise, gar nichts mehr zu schaffen hatte, diesen Anspruch vielmehr prinzipiell ablehnen mußte.“³⁴

So war eine Kultur geschaffen, deren Aneignung eine innerweltliche Selbstvervollkommnung des Kulturmenschen zum Ziel hatte. Ihre *eigene* Tragödie war es, daß das Ziel, dem sie verpflichtet war, eine Grenze erfuhr:

„Nun aber haftete diesem Kulturbesitz, und also: Dem für den ‚innerweltlichen‘ Menschen Höchsten in dieser Welt, neben seiner ethischen Schuldbelastetheit auch etwas an, was ihn noch viel endgültiger entwerten mußte: Die Sinnlosigkeit, wenn man ihn mit seinen eigenen Maßstäben bewertet. Die Sinnlosigkeit der rein innerweltlichen Selbstvervollkommnung zum Kulturmenschen, des letzten Wertes also, auf welchen die ‚Kultur‘ reduzierbar schien, folgte für das religiöse Denken ja schon aus der – von eben jenem innerweltlichen Standpunkt aus gesehen – offenbaren Sinnlosigkeit des Todes, welcher, gerade unter den Bedingungen der ‚Kultur‘, der Sinnlosigkeit des Lebens erst den endgültigen Akzent aufzuprägen schien.“³⁵

Konnte „der Bauer (...) ‚lebensatt‘ sterben wie Abraham“³⁶ so kann dies nicht mehr für den „nach Selbstvervollkommnung im Sinne der Aneignung oder Schaffung von ‚Kulturinhalten‘“³⁷ strebenden Menschen gelten. Einen „Kreislauf des Seins“ zu erfüllen und so zu einer innerirdischen Vollendung zu gelangen, bleibt dem „Kulturmenschen“ *prinzipiell* verwehrt.

„Denn seine Perfektibilität ging ja prinzipiell ebenso ins Schrankenlose, wie diejenige der Kulturgüter.“³⁸

Es liegt in dem innersten Wesen der Kultur selbst und begründet ihre Tragik, daß sie nicht zu leisten vermag, was sie den nach ihren Gütern Strebenden doch verheißt: Selbstvervollkommnung und innerirdische Vollendung.

Literatur:

- Berlin, Isaiah: *Wider das Geläufige, Aufsätze zur Ideengeschichte*, Frankfurt 1981.
- Berlin, Isaiah: „Giambattista Vico und die Kulturgeschichte“, in: *Das krumme Holz der Humanität*. Kapitel der Ideengeschichte, Frankfurt 1992.
- Bollnow, Friedrich O.: *Dilthey*, Schaffhausen 1980.
- Cassirer, Ernst: *Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur*, Stuttgart 1960.
- Freyer, Hans: *Schwelle der Zeiten, Beiträge zur Soziologie der Kultur*, Stuttgart 1963.
- Gehlen, Arnold: *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt 1962 (1940).
- Gehlen, Arnold: *Urmensch und Spätkultur*, Frankfurt 1964.
- Gehlen, Arnold: *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Neuwied/Berlin 1971.
- Hellpach, Willy: *Einführung in die Völkerpsychologie*, Stuttgart 1944.
- Herder, Johann Gottfried: *Über den Ursprung der Sprache*, 1772.
- Herder, Johann Gottfried: *Ideen zu einer Philosophie der Menschheit*, 1784.
- Hirsch, Emanuel: *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, Bd. I-V, Gütersloh 1964 (1949).
- Kant, Immanuel: „Muthmaßlicher Anfang der Menschheitsgeschichte“, in: I. Kant, *Ges. Schriften*, Bd. 1, Leipzig 1912.
- Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*, in: *Ges. Schriften*, Bd. 6, Leipzig 1921.
- Küenzlen, Gottfried: *Die Religionssoziologie Max Webers. Eine Darstellung ihrer Entwicklung*, Berlin 1980.
- Küenzlen, Gottfried: *Der neue Mensch. Zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne*, München 1994 (Neuauf. Frankfurt 1997).
- Küenzlen, Gottfried: *Die Wiederkehr der Religion. Lage und Schicksal der Moderne*, München 2003.

30

Ich stütze mich im Folgenden auf meine frühere Arbeit zu Webers Religionssoziologie: Gottfried Küenzlen, *Die Religionssoziologie Max Webers. Eine Darstellung ihrer Entwicklung*, Berlin 1980, bes. S. 126ff.

31

Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (ed. J. Winckelmann), Tübingen 1971 (1922), S. 566.

32

Ebenda, S. 560.

33

Ebenda, S. 569.

34

Ebenda, S. 569.

35

Ebenda, S. 569.

36

Ebenda, S. 569.

37

Ebenda, S. 570.

38

Ebenda, S. 570.

Religion in Geschichte und Gegenwart, Artikel: „Giambattista Vico“, Tübingen ³1986, Bd. 5, Sp. 1392.

Rothacker, Erich: *Zur Genealogie des Menschlichen Bewußtseins*, Bonn 1966.

Schiller, Friedrich: „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte“, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 15, Karlsruhe 1816.

Schiller, Friedrich: *Über die aesthetische Erziehung des Menschen*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 16, Karlsruhe 1816.

Simmel, Georg: *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse* [darin Michael Landman, Einleitung], Frankfurt 1968.

Tenbruck, Friedrich H.: *Die Kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Der Fall der Moderne*, Opladen 1990.

Weber, Max: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1964 (1922).

Weber, Max: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (ed. J. Winkelmann), Tübingen 1971 (1922).

Gottfried Küenzlen

Što je to kultura?

Neke napomene i perspektive

Sažetak

U današnje vrijeme doživljavamo, kako u intelektualnom diskursu tako i u jeziku svakodnevice, jednu zapravo inflacijsku upotrebu pojma 'kultura'. No, ako se baš sve može nazivati kulturom, tada i pojam i stvar gube svoju dijagnostičku i analitičku snagu. Članak pokušava – posežući za djelom Maxa Webera i novijom filozofskom antropologijom (osobito onom Arnolda Gehlena) – pokazati da kultura predstavlja jednu antropološki utemeljenu, društvenu temeljnu činjenicu bez čije moći nije moguće ni život pojedinca niti je razumljiva povijest i razvoj naroda, nacija i društava.

U pozadini takvog ponovnog osvjeđenja glede razumijevanja 'kulture', stoje aktualnošću određena pitanja, kao npr.: Borba kultura (usporedi S. Huntington)? Mogu li postojati multikulturalna društva? Potrebuju li društva, narodi, nacije jednu »vodeću kulturu« kao uvjet njihova opstanka. itd.

Ključne riječi

‘kultura’, antropologija, »borba kultura«, multikulturalnost, perspektive

Gottfried Küenzlen

What is Culture?

Some Notes and Perspectives

Abstract

Through present time we're experiencing, as in intellectual discourse also in everyday language, one truly inflationary use of the notion of culture. If almost everything can be marked by the name of culture, then the notion and the object lose their diagnostic and analytical ground. This elaboration attempts – through the work of Max Weber and the recent philosophical anthropology (especially the one by Arnold Gehlen) – to explain that culture is one anthropologically founded, socially basic fact without whose involvement there is no possibility of individual's life nor is understandable history of development of people, nations and societies.

In the background of such re-defining, regarding the understanding of culture, with their actuality, are certain questions, e.g.: clash of cultures (see S. Huntington)? Can there be any multi-cultural society? Is there a need among societies, peoples, nations for one “dominant culture” as a necessity for their survival? etc.

Key words

‘Culture’, Anthropology, “Clash of Civilizations”, Multiculturality, Perspectives

Gottfried Küenzlen

Qu’est-ce que la culture ?

Quelques notes et perspectives

Résumé

Le terme de culture est utilisé à l’heure actuelle, dans le discours intellectuel comme dans la langue courante, pour ainsi dire de façon excessive. Mais, en l’employant à tort et à travers, à la fois la notion et la chose perdent leur puissance diagnostique et analytique. Cet exposé essaie de montrer – en s’appuyant sur l’œuvre de Max Weber et sur la nouvelle anthropologie philosophique, notamment celle d’Arnold Gehlen – que la culture constitue un fait social fondamental et anthropologiquement établi, sans lequel ni la vie de l’individu ni la compréhension de l’histoire ou le développement des peuples, des nations et des sociétés, ne seraient possibles.

En toile de fond d’une telle nouvelle évidence par rapport à la compréhension de la culture se trouvent des questions liées à l’actualité comme par exemple : le Choc des cultures (cf. S. Huntington) ? Les sociétés multiculturelles sont-elles possibles ? Les sociétés, les peuples et les nations ont-ils besoin pour survivre d’une « culture de référence » ?

Mots-clés

culture, anthropologie, « choc des civilisations », multiculturalité, perspectives