

978-3-476-02369-8 Konersmann (Hrsg.), Handbuch Kulturphilosophie
© 2012 Verlag J.B. Metzler (www.metzlerverlag.de)



J.B.METZLER

I. Einleitung

Kulturphilosophie hat zu zeigen, warum die Fragen der Kultur nicht trivial sind – dass der Kulturbegriff etwas *wiegt*.

Von einer erschöpfenden Aufgabenbestimmung ist diese Definition weit entfernt. Sie mag jedoch als Leitfaden genügen, um den Themen und Thesen der Kulturphilosophie in einem ersten Anlauf Kontur zu geben.

Kurze Geschichte

Wo und wie begann die Geschichte der Kulturphilosophie, unter welchen Umständen wurde sie explizit?

Wer die Reihe der entwicklungsgeschichtlichen Hauptstationen abschreiten will, muss die vertrauten Wege der Philosophiegeschichte zunächst verlassen. Dem Stand der Ermittlungen zufolge ist es der Architekt und Theoretiker der Baukunst Gottfried Semper gewesen, der, als er 1851 die erste Weltausstellung in London besuchte, unter dem unmittelbaren Eindruck dieser Schau den Begriff der Kulturphilosophie spontan entwickelt hat. Semper nahm die Londoner Exponate auf doppelte Weise wahr – als Zeugnisse industriellen Leistungsvermögens und ebenso als Manifestationen einer ganzen Reihe »kulturphilosophischer Fragen«, die er sogleich als epochal erkannte (vgl. Konersmann 2010, 20 ff.). In London sah Semper die Möglichkeit angebahnt, über die Versöhnung von Atelierskunst und *art industriel* zu ganz neuen, eminent zeitgenössischen Ausdrucksgestalten zu finden. Die über warenästhetische Belange weit hinausreichenden Ambitionen des Design und der funktionalen Gestaltung menschlicher Wohn- und Arbeitswelten, wie sie prominent die *Arts and Crafts*-Bewegung oder das Bauhaus entwickelt haben, entsprechen dieser frühen Intuition bis heute.

Hält man sich strikt an die Spur des Begriffswortes, dann ist die Formulierung Sempers ein einzelner Vorstoß gewesen. Gleiches gilt für die Neuerfindung des Begriffs durch Ferdinand Tönnies, der die Kulturphilosophie im Untertitel seiner Habilitationsschrift – die Erstausgabe von *Gemeinschaft und Gesellschaft* erschien 1887 – in enge Nachbarschaft zu der zu diesem Zeitpunkt programmatisch noch ungefestigten Soziologie rückte. Folgenlos blieb auch

die Begriffsverwendung von Ludwig Stein, der 1899 als Professor für Philosophie den peinlichen Versuch unternahm, der unter den Zeitgenossen verbreiteten Ideologie des europäischen Kulturvorsprungs unter dem Titel *Versuch über die Kulturphilosophie* (1899) zu akademischer Reputation zu verhelfen.

Seinen seriösen Anfang nahm das Fach, ein halbes Jahrhundert nach dem ingeniosen Vorstoß Sempers, zunächst unter der Ägide des Neukantianismus, der sich von der Kulturphilosophie die Aktualisierung der von Kant hinterlassenen Denkmotive erhoffte (vgl. Natorp 1912, 218 f.; Oakes 1990; Renz 2002; Holzhey 2006). Bei dieser Begriffsverwendung blieb es jedoch nicht. Bereits 1906/07 hielt Georg Simmel eine von schulischen Bezügen freie Vorlesung über »Philosophie der Kultur« (GSG 21, 557–571), drei Jahre später erschien unter seiner maßgeblichen Beteiligung das interdisziplinäre Forum des *Logos* mit dem programmatischen Untertitel: *Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* (vgl. Kramme 1995). Die in der Zeitschriftengründung zum Ausdruck gebrachte Breite des Interesses, der Methoden und Begrifflichkeiten ist dem Fach in der Folgezeit erhalten geblieben, und ebenso die Arbeitshypothese, dass mit der *Kultur* für die Philosophie und überhaupt für die Wissenschaften eine konzeptionelle Vorgabe *sui generis* gewonnen sei. Aus heutiger Sicht erscheint der *Logos* als Sinnbild der internationalen Beachtung, die das Fach in diesen frühen Jahren binnen kurzer Zeit gefunden hat. 1927 übernimmt Paul Tillich eine Honorarprofessur für Religionsphilosophie und Kulturphilosophie an der Universität Leipzig (vgl. Moxter 2008, 179 f.), und Anfang der 1930er Jahre würdigt das auf Kanonisierung bedachte *Handbuch der Philosophie* (1927–1934) die Disziplin mit einem engagierten Beitrag. Im Jahr 1944 schließlich publiziert Ernst Cassirer im amerikanischen Exil einen problemorientierten Gesamtüberblick über die Paradigmatik der »relativ jungen Schöpfung« (ECN 5, 29) und zieht mit dieser Schrift die Summe seines philosophischen Lebenswerks: *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*.

Mit diesem ersten großen Fazit einer als »Logik der Kulturwissenschaften« und, auf anderer Ebene, als »Philosophie der symbolischen Formen« auftretenden Kulturphilosophie, das mit dem Tod Cassi-

ers im Jahr 1945 zusammentraf, brach die Linie der kulturphilosophischen Theorieentwicklung fürs Erste ab. Jahrzehntlang stand die Nachkriegsphilosophie, sofern sie sich nicht auf philologische Aufgabenfelder zurückzog, im Bann des Gegensatzes von Kritischer Theorie und Existenzphilosophie, die beide einem polemischen Kulturverständnis zuneigten. Die methodischen Prämissen der Analytischen Philosophie waren wenig geeignet, diese Ausgangslage zu verändern. Aus Gründen, denen die noch kaum in Angriff genommene Aufarbeitung der jüngeren Ideen- und Wissenschaftsgeschichte nachgehen müssen, hat es bis Ende der 1980er Jahre und damit ein halbes Jahrhundert gedauert, bis sich die akademische Welt auf die seinerzeit erbrachten Leistungen besann und sowohl Simmel als auch Cassirer mit magistralen Werkausgaben würdigte.

Wort und Sache

Philosophie und Wissenschaft, Wirtschaft und Politik – inzwischen reden alle von Kultur. Wir haben es mit einem Schlag- und Reizwort zu tun, mit einer Zauberformel und sogar mit einem Kampfbegriff. Entsprechend vielfältig sind die Fragen, die dieses Wort evoziert. Was ist, worin zeigt sich Kultur? Worin bestehen die Brisanz und der Reiz des Konzepts? Was darf ihm zugetraut, was muss von ihm befürchtet werden? Um es in der Sprache der Systemtheorie zu sagen: Was veranlasst Kulturen, sich zu beobachten und, indem sie einen Begriff von sich bilden, sich beim Beobachten zu beobachten (vgl. Luhmann 1995)? Was man den philosophischen Charakter der Kultur nennen könnte, spiegelt sich in der Insistenz solchen Fragens und Weiterfragens, das die charakteristische *Immersivität* der Kultur – das vorbewusste Eingetauchtsein derer, die in ihr leben – analytisch aufbricht und thematisiert. Die Reflexionsebene der Kulturphilosophie verdeutlicht Implikationen des Handelns und des Denkens, die, ungeachtet ihrer Wirksamkeit, derart selbstverständlich sind, dass sie in der Normalität funktionaler Abläufe unthematisch bleiben. Zu diesen Grundierungen gehört der Sachverhalt, dass wir, wenn wir von Kultur sprechen, die Welt als Resultat, aber auch als Bedingung menschlichen Handelns (*praxis*) und menschlicher Gestaltung (*poiesis*) auffassen. Die Philosophie der Kultur rückt genau diesen gewöhnlich als trivial abgeblendeten Aspekt des genuin Menschlichen (vgl. Weber 1968, 180) in den Blick. Sie zeigt die Kultur als Welt des freigestellten Menschen.

Das Prädikat der *Freigestelltheit* ist im doppelten Wortsinn zu verstehen. Zunächst betont es die *Preisgegebenheit* des Menschen, dem die Geborgenheitsgewissheit zweifelhaft geworden ist, die ihm vordem der Kosmos und die Schöpfung zugesichert hatten. Gleichzeitig und nicht weniger emphatisch betont es, mit dem Formulierungsangebot Senecas (*Epistulae morales* 44,6) und Herders (*Ideen* I 4, IV), die *Freigelassenheit* des Menschen, der sich nun berechtigt weiß, die Welt seinen eigenen Einsichten und Bedürfnissen entsprechend einzurichten. Noch die legendäre, für die Entwicklung des philosophischen Denkens im 20. Jahrhundert wegweisende Auseinandersetzung zwischen Martin Heidegger und Ernst Cassirer, die 1929 in Davos stattfand, lässt sich als Aktualisierung dieser Deutungsalternative zwischen »Geworfenheit« und »Selbstbefreiung« begreifen. Die Kulturphilosophie entfaltet sich zwischen den Extremen sei es gnostischer, sei es libertärer Bestimmungen des Menschen.

Die Frage nach dem Menschen hat für die Kulturphilosophie katalysatorische Funktion – sie weist ihr die Richtung. Umso genauer müssen wir an dieser Stelle unterscheiden und die Logik der Kultur von jener Logik absetzen, die nach dem Wesen des Menschen fragt. Während die *Anthropologie* sich als allgemeine Lehre vom Menschen versteht und ihn selbst und ganz unmittelbar, wie Simmel einmal mit Blick auf die ersten Aufschwünge des Fachs im 18. Jahrhundert pointiert, unter »Wegfall aller Kulturbedingungen« (GSG 21, 850; vgl. Moravia 1973) erfassen möchte, spürt die *Kulturphilosophie* gerade dem nach, was das Wirken des Menschen bezeugt, im strengen Sinn aber ist, »was er nicht ist« (Blumenberg 1981, 134). Kulturphilosophie und Anthropologie unterscheiden sich perspektivisch, und auf diese Differenz der Sichtweisen kommt es an: Die Kulturphilosophie nimmt den Menschen als das Wesen wahr, das Lebensformen nicht *vorfindet* und *hat*, sondern *schafft* und *umschafft*, so dass diese, einmal hervorgebracht, sich ihm gegenüber verselbständigen und für sich stehen, ohne doch jemals aufzuhören, mit allem, was sie sind und darstellen, auf ihn als ihren Erzeuger zu verweisen.

In freier Variation eines berühmten, ursprünglich gegen die Anthropologie Ludwig Feuerbachs gerichteten Zitats lässt sich dieses Verhältnis dahingehend präzisieren, dass das menschliche Wesen kein dem Menschen inwohnendes, das heißt aus allen Kulturbedingungen herausfallendes Abstraktum ist, sondern – und dies ist zugleich ein Abschied von der Logik des Wesens – das Ensemble der kulturellen

Verhältnisse. Die Kultur ist der Umweg, der gegangen sein will, weil der Mensch sein Leben *führt* und führen *muss*. Die Frage, ob außerhalb des kulturellen Ensembles ein menschliches Wesen angebegeben werden kann, ist kulturphilosophisch ohne Belang. Kulturphilosophisch gesehen, zeigt sich der Mensch in dem, was von ihm verschieden ist und ohne dessen Präsenz er sich gar nicht als er selbst begreifen könnte. Die Einsicht Cassirers, dass die Kultur die Schöpferin »des ›Menschen‹« sei (ECN 5, 28), ist die späte und, wenn man so will, anthropologiekritische Bestätigung dieses Primats. Emphasen der Ergriffenheit, der Zugehörigkeit, des tief empfundenen Glaubens, der Heimat, der Lust, der Einfühlung oder des »Mitschens« mögen den Primat der Kultur lebensweltlich überspielen und ihn dem Wahrnehmen und Empfinden entziehen – tilgen werden sie ihn nicht. Das denkwürdige Bekenntnis Rousseaus, dass nichts ihm so unähnlich sei wie er selbst und dass jeder Versuch vergebens sei, ihn anders zu definieren als durch diese eigentümliche Verschiedenheit (*cette variété singulière*; Rousseau 1959, 1108), ist ein eminent kulturphilosophischer Satz. Kultur, eben darin erkennt später Georg Simmel ihren »Dualismus« und sogar ihre »Tragödie«, ist Ermöglichung und Vereitelung menschlicher Authentizität zugleich.

Die Legitimität der Kultur

Die kulturelle Logik ist rekursiv, und das bedeutet: Das Auftauchen des Kulturbegriffs erlaubt es, die Formen darzustellen, in denen die Kultur sich »naiv« erfüllt und für die Akteure unmittelbar Präsenz gewinnt. Diesen nachträglichen und zugleich distanzierenden »Akt« der »Benennung« (Cassirer ECW 13, 477) der menschlichen Welt als »Kultur« vollzieht die Kultur selbst sowie, in ihrem Rahmen, die Philosophie. Als Kulturphilosophie schließlich, die diesen Akt der Verbegrifflichung im Nachgang darstellt und erläutert, wird die Philosophie zur Beobachterin von Beobachtungen, zur Interpretin von Interpretationen. Die damit erreichte Rekursivität der Kultur und ihres Diskurses bricht jedoch den kulturellen Gesamtzusammenhang keineswegs auf, im Gegenteil: Auch die Philosophie der Kultur wird, sobald sie sich entfaltet und explizit wird, Teil des kulturellen Feldes, in dem sie ihrer theoretischen Praxis nachgeht. Ihr Reflexionsangebot wird zu einem Bestandteil der Kultur, genauer: der modernen Kultur. So teilt die Kulturphilosophie mit ihrem Gegenstand die Unüberwindlichkeit der Immanenz. Mit allem, was sie

ist und sagt, ist sie in das von ihr analysierte Geschehen verstrickt.

Ethnologen und Historiker berichten, wie wenig selbstverständlich es ist, dass Kulturen einen Begriff von sich haben. Kulturelles Leben ist immersiv. So scheint es vielen Kulturen näherzuliegen, sich als Hervorbringung überirdischer Gewalten zu sehen, als Werk von Göttern und Göttergeschlechtern, als Widerschein des Kosmos oder auch, wie naturalistisch gesonnene Wissenschaftler heute versichern, als Resultat der Evolution. Hier liegt eine erste Erklärung dafür, weshalb wir uns mit dem Begriff der Kultur oft schwertun. Greifbar wird ›Kultur‹ immer nur in Gestalt konkreter ›Kulturen‹ in ihrer – um hier noch einmal das Wort Rousseaus anzuführen – »eigentümlichen Verschiedenartigkeit«. ›Kultur‹ ist ein Kollektivsingular, und so fallen, seit es ihn gibt und eine irreduzible Logik kultureller Entwicklung statuierbar ist, unter diesen Begriff auch Kulturen, die diesen Begriff gar nicht kennen. Interessanterweise gilt diese Beobachtung auch für diejenige Kultur, auf deren Boden nach langem Zögern die Begriffe ›Kultur‹ und ›Kulturphilosophie‹ erstmals aufgetreten sind und sich etabliert haben.

Speziell in der Geschichte des ›Westens‹ war der Habitus der Kulturverleugnung lange Zeit dominant. Solange metaphysische Konstanten wie die (natürliche) Ordnung des Kosmos oder die (göttliche) Ordnung der Schöpfung als Ursprungsmächte anerkannt waren, zog die Eigenwelt des Menschen, sofern ihre Ansprüche über Nachahmung und Teilhabe hinausgingen, den Verdacht auf sich, illegitime Forderungen geltend zu machen. Das implizite Kulturverständnis des Westens ist bis heute skeptisch, ja ablehnend. Das in Teilen der Wissenschaft verbreitete Paradigma des Naturalismus ist ein Statthalter dieser Hinterlassenschaft, die in den großen Kulturentstehungsgeschichten des Westens hinterlegt und gespeichert ist. Diese Erzählungen sprechen vom Hochmut, vom Vorwitz und von der Selbstverkenning des Menschen, der sein Heil verspielte, als er mit der Kultur den Anspruch erhob, aus eigenem Recht eine gegenüber der Kosmosnatur selbständige Welt hervorbringen und, wie der Altstoiker Kleantes den Vorgang pointiert, »den heiligen Herd des Kosmos verrücken« zu dürfen (Plutarch: *Moralia* 923A). Das Misstrauen gegen die Kultur nährt sich aus der Drastik solcher Bilder und Szenen. Exemplarisch malt Porphyrius, der Schüler Plotins, das polemische Bild des sorgenfreien Lebens, wie es einst vor der Verbreitung der *cultura* existiert habe (vgl. Plotin: *Enneaden* IV 3, 10; Blumenberg 2009, 29). Die Pole-

mik zielt direkt auf die Stiftungsmetapher des Ackerbaus: Demnach zerstört die Pflugschar, indem sie den Boden aufreißt, die ursprüngliche Unversehrtheit der Natur, um sie dem Eigennutz des Menschen zuzuführen. Die Vertreter der Kosmosnatur haben diesen Typus der Verfallserzählung, wonach die kulturelle Nutzung der Natur unweigerlich deren Ausbeutung und schließlich deren Zerstörung herbeiführen werde, standardisiert. Mit Wirkung bis in die Tagespolitik von heute hat dieses Deutungsmuster die Praxis der menschlichen *cultura* als Übergriff und als Verletzung der *terra inviolata* je schon unter Verdacht gestellt.

Nichts zeigt eindrucksvoller die Nichttrivialität des Kulturbegriffs als die Beobachtung, dass und wie lange dieser Begriff nicht durchsetzbar war. Die lexikalisch erst in den 1770er Jahren sanktionierten Begriffswörter ›Cultur‹ (Mendelssohn, Herder, Kant) und ›civilisation‹ (Mirabeau, Montesquieu; vgl. Bénétou 1975, 36–39) waren mehr als bloß beiläufige Novitäten. Diese Begriffe begrüßten und bejahten, was die Kritik bis dahin befürchtet und als Szenario des Schreckens ausbuchstabiert hatte – dass nämlich die Emanzipation und die neue Legitimität der Kultur die überlieferte Gedankenordnung aufs Spiel setzen und ihre Geschlossenheit zerstören werde. Die Genese des Kulturbegriffs ist ein Musterbeispiel für den Effekt, den Quentin Skinner als »diskursives Eingreifen« (2009, 11) beschrieben hat. Demnach müssen sowohl das Aufkommen als auch die fachliche Anerkennung des Kulturbegriffs, die erstmals im Jahr 1775 in der vierten Auflage des *Philosophischen Lexicons* von Walch erfolgte, als kulturelle Einschnitte verstanden werden.

Der Anschein der Folgerichtigkeit und sogar der Fälligkeit, den herkömmlich erzählte Begriffsgeschichten aus Gründen der Selbstbestätigung erwecken, ist trügerisch, weil er über die von Skinner mit Recht exponierten Umstände der Entstehung immer schon hinaus ist. Die dem begriffsgeschichtlichen Pensum noch vorgelagerte Frage ist doch: Wie konnte die Inauguration des uns heute so unentbehrlich erscheinenden Begriffs der Kultur so lange ausbleiben? Was waren die Gründe des Aufschubs, was sicherte ihm seine Fraglosigkeit? Dem retrospektiven Blick ist die Tragweite der Begriffsentstehung zunächst verstellt, weil er auf dem Boden einer längst entdramatisierten Sprachpraxis operiert. Die Unbeschwertheit, mit der wir Altarbilder, die den Betrachter mit den Mitteln der Farbe in das Drama des Glaubens hineinziehen, in einer grandiosen Einstellungsveränderung als Meisterwerke ansprechen, ist

das Resultat einer umfassenden Kulturalisierung. Im Blick auf ihre ursprüngliche Bestimmung sind diese Appräsentationen weder ›Malerei‹ noch ›Werke‹ oder ›Kunst‹; all dies werden sie erst unter Aspekten der Kultur, die sie in ihr Stellensystem hineinzieht und umwidmet, um sie zu Erinnerungsorten, zu Stationen der Kunstgeschichte oder bildwissenschaftlichem Demonstrationsmaterial zu ernennen. Die Tragweite der Kultur zeigt sich in dieser spezifisch neuzeitlichen, ihre Nicht-Selbstverständlichkeit vor sich selbst verbergenden Normalität. Ihr eigenes, immanentes Gesetz lässt diese Kultur vergessen, dass sie, um sie selbst sein zu können, sich zunächst an ihrem eigenen Schopf aus den weit älteren Normalitäten der Indifferenz und der Verachtung hat herausziehen und sich selbst hat zur Geltung bringen müssen.

Begriffliche Optionen

Die Semantik des Kulturbegriffs ist ein weites Feld – so weit, dass wir, statt weitere *Definitionen* zu improvisieren, die Perspektive wechseln und die *Implikationen des Definierens* darlegen. Es sind diese Implikationen, die jeweils konkrete Kulturbegriffe evozieren und die gleichzeitig, da sie unausgesprochen bleiben und ihre Wirkung stillschweigend entfalten, bis weit in die beteiligten Wissenschaften hinein die Verständigung erschweren.

Ein Resultat solcher Hintergrunderwartungen ist jene geläufige, weitgehend unauffällige Semantik, die den Kulturbegriff auf die Gegenstände des Feuilletons beschränkt. Die mediale Öffentlichkeit behandelt Kultur als »auratische Teilosphäre« (Busche 2000, 86), die für gehobene Bildung und Kreativität, für Freizeit und Folklore, für Standortsicherung und Tourismus zuständig ist. Dieses Verständnis einer je schon institutionalisierten Kultur folgt der Logik des Ressorts. Wie die Finanzen, die Innere Sicherheit oder der Sport beansprucht demnach auch die Kultur einen eigenen, exklusiven Zuständigkeitsbereich. Was dieses Begriffsverständnis philosophisch unbrauchbar macht, ist die Willkür der Separierung, ist die Blindheit für die eigenen Voraussetzungen. Das reduzierte, in dieser Form wohl erstmals von Schiller ins Spiel gebrachte Begriffsverständnis war ursprünglich mit dem weiten Kulturbegriff eines Mendelssohn, eines Herder und Kant dadurch verbunden, dass es die Kultur als Pars pro toto verstand, als stellvertretend arbeitendes Organ einer ihrem Anspruch nach umfassenden, also gerade nicht auf ei-

nen gesellschaftlichen Teilbereich zurückgenommenen Humanisierung. Im Gegensatz dazu begnügt sich die zur Institution umverwandene, die »verwaltete Kultur« (Adorno 1972) mit der Reproduktion ihrer selbst. In ihrer Selbstvergessenheit ist die »bürgerliche Hochkultur« (Hardtwig 2005), die inzwischen zur Populärkultur geworden ist, die Parodie von Schillers ursprünglicher Einsicht. Zum »Betrieb« geworden, markiert sie einen Endwert, sie genügt sich selbst. Nicht die damit zum Ausdruck gebrachte Autonomisierung ist bedenklich, sondern deren Missdeutung als Verbleib in der Exterritorialität. Schillers kühner, schon vor Jahren von Geoffrey Hartman (2000) und neuerdings auch von Jacques Rancière (2008, 2010) aktualisierter Gedanke, dass in der entfaltenen bürgerlichen Gesellschaft die Autonomisierung der in ihren exponiertesten Leistungen sich manifestierenden Kultur die ideellen Ansprüche der bürgerlichen Emanzipation bewahre und eben damit auf paradoxe Weise politisch bleibe, ist verloren, ja mehr noch: Er ist, wie die dubiose Rede von den »Kulturschaffenden« oder die unaufhaltsame Verbreitung des »Kulturmanagements« zu erkennen geben, selbst an den Stätten ihres Erscheinens unverstänglich geworden.

Die Kulturphilosophie rückt nicht nur ab vom Erscheinungsbild der verwalteten Kultur, sondern auch von deren stillschweigenden Prämissen. Die Abbildlogik des Ressorts, die es den Wissenschaften nahelegt, eine gleichsam fertig daliegende Wirklichkeit in entsprechend zugeschnittenen Teildisziplinen, wie der vielsagende Ausdruck lautet, rundum »abzudecken«, ist keine philosophische. Indem und so lange sie sich von dieser Denkgewohnheit fernhält und für die Bestimmung ihres Wirklichkeitsbezuges selbst aufkommt, muss die Kulturphilosophie sich die Sorge, als saisonales Reizthema eines auf Innovation abonnierten Wissenschaftsbetriebes demnächst schon ausgedient zu haben, nicht machen. Dem Selbstverständnis der Philosophie folgend, ist sie nicht Abbild, sondern Entwurf. Die kanonische Aufteilung der Philosophie in Ethik, Physik und Logik, wie sie einst Seneca nach klassischem Vorbild umfassend erläutert hat (vgl. *Epistulae morales* 89,9), betont den heuristischen Charakter dieser triadischen Struktur, die Orientierung bieten und dem Denken Wege ebnen, keineswegs aber es einschränken oder seinen inneren Zusammenhalt gefährden will. Genauso hat es die seither in mehreren Schüben ausdifferenzierte Philosophie noch immer gehalten, und diesem Muster folgt auch die mit Beginn des 20. Jahrhunderts explizit gewordene Kulturphilosophie. So

wenig wie die übrigen Denominationen übersteigert sie ihre Eigenständigkeit zur Exklusivität. Sie erschließt im Gegenteil das Ganze der philosophischen Gegenstandswelt in der Prägnanz einer systematischen Perspektive – und das ist für sie die Kultur.

Aufbau und Anlage des Handbuchs

1. Der Begriff der Kultur führt eine Weise ein, die Dinge zu sehen und sehen zu lassen. Mit einem Mal tritt diese Welt als eine andere vor uns hin, und es verändert sich, was wir unter Erkenntnis verstehen, was unter Tatsachen, Sprache, Natur, Wissenschaft, Wahrheit oder Zeit. Mit der Einführung des Kulturbegriffs stiften wir die Ordnung eines konsistenten, eigenen Regeln folgenden Sinnzusammenhangs. Die Architektur des *Handbuchs Kulturphilosophie* versucht, dieser Logik, diesem Eigensinn seines Gegenstandes gerecht zu werden.

So zeigt Teil IV im einzelnen auf, was die Paradigmatik der Kultur für die von Cassirer so genannten »symbolischen Formen« bedeutet, ja wodurch sie überhaupt als symbolische Formen hervortreten und sich als solche verstehen lassen. Es zeigt sich, dass »Kultur« weit mehr ist als ein »Paradigma« wissenschaftlicher Wirklichkeitsauffassung; mit der Kultur etablieren wir eine Form des Weltbegreifens, dessen Voraussetzungen von denen der antiken Kosmosvorstellung oder der jüdisch-christlichen Monozentrik markant abweicht und das einen eigenen Modus der Wahrnehmung geltend macht. Kultur ist eine andere, eine neue Realität. Was damit inhaltlich gesagt ist, wurde bereits angedeutet: Wie der Orientierungsbegriff der Geschichte die Welt umfassend *verzeitlicht*, so wird sie durch den Orientierungsbegriff der Kultur – in einem rein deskriptiven Verständnis dieses Wortes – konsequent *humanisiert*. Die Kulturphilosophie versieht alles, was wir erfahren und erleben, was wir wissen und erwarten, mit dem Attribut des Menschlichen und geht den Fragen nach, die sich aus der bewusst gemachten Rückbezüglichkeit aller Tatsachen und Daten, von denen wir wissen können (vgl. Becker 2011), ergeben.

Es tut sich an dieser Stelle eine erste Erklärung für die in ihrer vollen Tragweite noch kaum erfasste Frage auf, weshalb nicht bereits der Humanismus der Renaissance den dann 1775 von Walch erstmals philosophisch anerkannten Begriff der Kultur gefunden hat. Haben nicht schon die Denker der Renaissance von Pico della Mirandola bis Cesare Ripa den Menschen »in die Mitte der Welt« (*nella misura di tutte le*

cose, Ripa: *Iconologia*, Proemio) gestellt? Man muss an dieser Stelle sehen, dass die frühneuzeitliche Emphase die für den Menschen beanspruchte Position der Weltmitte als das verständlich machen möchte, was von jeher vorgesehen und ihm zudedacht war. Die Vorsilbe ›Re‹ des zeitgenössischen Epochenbegriffs ›Renaissance‹ ist die begriffssprachliche Bestätigung dieser Implikation. Noch Francis Bacon begrüßt das neue Wissen im Schlussapophorismus seines *Novum organum* (1620) nicht etwa als Ermöglichung von Zivilisation und Kultur, sondern betraut es im Gegenteil mit der »Wiederherstellung« (*reparatio*) des Paradieses (vgl. Konersmann 2006, 69–99). Der Rückgriff auf die Erbsündelehre, den John Glanvill 1661 bekräftigen wird, stellt zwischen den künstlichen Mitteln des nachparadiesischen Menschen und den natürlichen Mitteln des Paradieses eine genaue Entsprechung her (vgl. Blumenberg 1975, 733–782). Dem damit eröffneten, vom Vertrauen in die Kosmizität von Natur und Geschichte getragenen Weltzugang fehlt für den entscheidenden Schritt, die Eigenwelt des Menschen begrifflich auszuzeichnen und zur Geltung zu bringen, schlicht und einfach die Motivation. Was der Mensch sich zutrauen darf, was er *kann*, ist zusammengefasst im Begriff der *ars*, und *ars* ist noch immer Naturnachahmung (vgl. Moritz 2010). Die epochentypische Anthropozentrik gefährdet deshalb nicht, sondern bestätigt die niemals verlorene und nur vorübergehend in die Latenz abgedrängte *Vollständigkeit* und Lückenlosigkeit der ursprünglichen Weltstruktur.

2. Die Kulturphilosophie hat ihre systematischen Voraussetzungen auf dem Boden der Neuzeit. Die Hintergründe dieser Verspätung lassen sich genealogisch ermitteln: Seinem ursprünglichen Selbstverständnis nach präsentiert sich speziell der Westen als Kultur, die sich über die längste Zeit ihrer Geschichte hinweg ihrer Selbstwahrnehmung als Kultur widersetzt hat. Diese Kultur wollte immer mehr und anderes sein als bloß Kultur. Die vielleicht ehrgeizigste Aufgabe der Kulturphilosophie besteht darin, die Tragweite dieses Anspruchs zu ermessen und zur Selbstdurchsichtigkeit der Kultur beizutragen, aus der sie selbst hervorgegangen ist.

Damit ist klar, dass in dem vorliegenden Handbuch nahezu ausschließlich von dieser westlichen Kultur die Rede sein wird, in deren Geltungsgrenzen der Wechsel von einer negativen und *impliziten* zu einer positiven und *expliziten* Kulturphilosophie vollzogen wurde. Über die damit nahegelegte Frage, was der Westen sei (vgl. Hochgeschwender 2004; Hühn 2004; Bammé 2011, 24 ff.), ist damit noch ebenso we-

nig entschieden wie über die Fragen kultureller Diversität. Wer den Weg der globalen Uniformierung vermeiden möchte, gelangt unweigerlich zu den Problembeschreibungen einer sei es negativen, sei es positiven Hermeneutik: Auf der einen Seite steht, wie bei Édouard Glissant und seinem Plädoyer für das »Menschenrecht auf Undurchsichtigkeit«, eine Pragmatik des *Nichtverstehens*, auf der anderen eine problemsensible Variante des klassischen *Verstehens*, die dazu auffordert, angesichts des Fremden, wie Chesterton einmal sagt, »die Treuerzigkeit von Kindern und die unendliche Geduld der Dichter« aufzubringen – man darf hinzufügen: die Geduld mit sich selbst. Wie immer man hier entscheidet: In beiden Fällen liegt die kulturphilosophische Pointe darin, dass die Fremdheit des Fremden weder gelegentlich noch unter Berufung auf ein übergreifend Allgemeines (›Kosmopolis‹, ›Menschheit‹, ›Völkerbund‹, ›Weltethos‹) unterlaufen wird. Die Fremdheit bleibt im Gegenteil ein permanenter Anreiz wechselseitigen Interesses und eines fortgesetzten »Dialogs« (Jullien 2010) über dasjenige, was jeweils aus der Binnensicht das Eigene ist. Die Prozesse der Anerkennung (des Fremden) und der Wahrnehmung (des Eigenen) setzen einander voraus.

Vor allem unter dem Stichwort »Interkulturalität«, das dem Rang des Problems entsprechend in den thematischen Eröffnungsteil (II) aufgenommen ist, sowie unter den Stichworten »Fremdheit«, »Verstehen« und »Identität« (V) werden im Folgenden philosophische Versuche vorgestellt, für das, was die eigene Kultur als ihr Außen wahrnimmt, eine angemessene Begriffssprache zu finden. Diese Sprach- und Begriffsarbeit, die schließlich auch die Frage nach den Kulturmetaphern und den Phänomenen der Immersivität berührt (VI), ist um so bedeutsamer, als es offenbar in erster Linie die gesprochene Sprache ist, über die Menschen Fremdheit als solche markieren (vgl. Rakić/Steffens/Mummendey 2011).

3. Im Anschluss an den Eröffnungsteil präsentiert das Handbuch die Phase des Übergangs zwischen einer Vergangenheit, die den Anspruch der Kultur in die Schranken wies, und der vergleichsweise kurzen Geschichte der Kulturphilosophie unter dem Titel »Vorgesichte« (III. 1). Beginnend mit der maßgeblichen Inaugurationsleistung Vicos, zeigt diese Auswahl der Antizipationen und Anbahnungen, dass Wort- und Begriffsgeschichte im Fall der ›Kulturphilosophie‹ ungleichzeitig verlaufen und deshalb analytisch zu trennen sind. Die Rekonstruktion liefert triftige Argumente dafür, in Vicos *metafisica della mente humana*, die sich Kant als »Idee einer Meta-

physik der Menschlichen Vernunft« vormerkt (Kant 1943, 342), die Protogestalt der dann erst anderthalb Jahrhunderte später zu ihrem Begriffsnamen gelangten Kulturphilosophie zu vermuten.

Das *Handbuch Kulturphilosophie* will mit solchen Referenzen keinen Kanon abbilden – ein solcher Kanon zeichnet sich derzeit allenfalls umrisshaft ab. Seine Chance liegt eher darin, ausdrücklicher noch als vergleichbare Überblickswerke die magistralen Linien des Gegenstandsfeldes überhaupt erst zu ziehen, in einem einzigen Band zusammenzuführen und allgemein zur Diskussion zu stellen. Dementsprechend präsentieren sich die Schlüsselbeiträge des Eröffnungsteils (II) – etwa zur »Kulturphilosophie« – nicht als Überblicksartikel zu einer an einen bestimmten Punkt gelangten Diskussion, sondern versuchen, die Bedingungen auszuweisen, unter denen kulturphilosophisches Denken möglich und als eigenständiges Projekt interessant ist. Ohne das Verlassen der alteuropäischen Metaphysik, ohne die Auszehrung der Weltbegriffe ›Kosmos‹ und ›Schöpfung‹, ohne die Disziplinierung eschatologischer Erwartungen, ohne die Trennung von Welt- und Heilsgeschichte, ohne die Entleerung des Himmels, ohne die neuzeitlich veränderte Weltstellung des Menschen, ohne die habituelle Umstellung von Ruhe auf Unruhe, ohne den Verzicht auf die Ansprüche überirdischer Vollkommenheit wäre die Emphase der Kultur, deren Normalität uns heute über die Abgründigkeit ihrer Voraussetzungen hinwegtäuscht, undenkbar.

In dieser Lage ist das Handbuch weniger um Vollständigkeit bemüht als um Repräsentativität. Die Reihe der Inspirationen (III. 1) ist auf die aus der Sicht des Herausgebers wichtigsten Namen beschränkt, ebenso die Reihe der Gründungsinitiativen (III. 2) und der Aktualisierungen (III. 3). Die vorhandenen Lücken werden provisorisch geschlossen, indem Namen oder Sachen an anderer Stelle mitbehandelt sind: »Sinn« unter »Bedeutung«, »Gabe« unter »Gastlichkeit«, »Freud« unter »Unbehagen«, »Umwelt« unter »Welt«, »Marcuse« unter »Kritische Theorie«. Dennoch bleiben Desiderate. Namen wie »Kracauer«, »Plessner«, »Elias« oder »Valéry«, Begriffe wie »Luxus«, »Gewohnheit«, »Kosmopolitismus« oder »Ökologie« fehlen trotz unbestrittener Relevanz. Ein Handbuch, das sein Themengelände kartographiert und Schwerpunkte festlegt, ist eine Verzichtübung. Gleichzeitig verändert die kulturphilosophische Forschung die Routinen der Zuordnung. Die Register am Ende des Bandes verstehen sich als Navigationssysteme, die dem Leser das kul-

turphilosophische Theoriegelände erschließen. Aus Gründen der Übersichtlichkeit und der raschen Orientierung erfolgt die Zitierweise nach Möglichkeit in Kurzform (wie bei älteren Quellen ohnehin üblich).

4. Das *Handbuch Kulturphilosophie* versammelt schließlich nicht die Auffassung einer Gruppe oder Schule, sondern Momentaufnahmen einer vielstimmigen Diskussion. Die großen philosophischen und kulturwissenschaftlichen Nachschlagewerke der letzten Jahrzehnte geben das Beispiel: Ihre Qualität verdanken sie nicht der Strenge, mit der sie ein vorgegebenes Programm Punkt für Punkt abgearbeitet haben, sondern dem Mut ihrer Mitarbeiter und Autoren, konzeptionelle Anregungen auf originelle Weise aufzugreifen und sachbezogen umzusetzen. Statt lediglich zu kompilieren, was eben gerade als aktuell gilt (und erfahrungsgemäß besonders schnell veraltet), haben sie neben überraschenden Ergebnissen auch überraschende Fragen erarbeitet, so dass, wie exemplarisch im Fall der philosophischen Begriffsgeschichte, die Diskussionen über die Fertigstellung des Referenzwerks hinaus anhalten und heute lebendiger sind denn je. Das *Handbuch Kulturphilosophie* weiß sich diesen Einsichten und Erfahrungen verpflichtet. Die Verbundenheit seiner Beiträge ergibt sich aus der Gemeinsamkeit des thematischen Bezuges, die durch Herausgeberentscheidungen vorgezeichnet war. So verstehen sich die Auswahlentscheidungen der Nomenklatur, die Staffellung der Artikelumfänge oder die quantitative Bevorzugung Ernst Cassirers als vorläufige Akzentsetzungen, über deren Berechtigung die weitere Entwicklung des Faches befinden wird.

Selbstverständlich erscheint mir die Entscheidung, neben der Ausformulierung der Grundlagen auch die Kritik der Kulturphilosophie zu Wort kommen zu lassen, die ohnehin zu allen Zeiten ihren scharfen Blick auf die Kultur geworfen hat. In ihren zwischen gespielter Ignoranz und schroffer Ablehnung schwankenden Kommentaren haben Hegel und Heidegger je auf ihre Weise dazu beigetragen, das fachliche Profil der Kulturphilosophie zu schärfen. Ähnliche Überlegungen haben mich bewogen, Positionen wie diejenigen Wittgensteins, Benjamins, Blumenbergs oder Foucaults, die sich selbst nie als Kulturphilosophen bezeichnet haben, in das Gesamtgefüge des Handbuchs einzubeziehen. Eine Kulturphilosophie, die den kulturspezifischen Anspruch der Aktualisierung ernstnimmt, wird auf Anreger wie diese nicht verzichten wollen.

Ausblick: Aufgaben und Probleme

In der Philosophie ist es schwierig, ja eigentlich ein Unding, zwischen Problemen zu unterscheiden, die wir hinter uns haben, und kommenden Problemen, die wir uns als nächste vornehmen. In der Regel sind philosophische Probleme Dauerprobleme – um es in der Sprache des Fachs zu sagen: »unendliche Aufgaben«. Das ist nicht als Ausrede zu verstehen, um Effektivitätsdefizite zu bemänteln, sondern eine Verdeutlichung des philosophischen Pensums. Philosophisch sind Probleme dann, wenn sie die Menschen unabhängig von der Aussicht auf eine Lösung bewegen; dementsprechend besteht die spezifisch philosophische Herausforderung darin, diesen Problemen auf zeitgemäße Weise Gestalt zu geben. Der Vorsatz der Kulturphilosophie, über die Markierung solcher Problemlagen zur Selbstdurchsichtigkeit der Kultur beizutragen, ist Ausdruck des charakteristisch philosophischen, im Übrigen auch kritischen Problembehaltungsanspruchs.

Aus dem Spektrum der Aufgabenfelder, die aus meiner Sicht für die Kulturphilosophie auch künftig von Belang sein werden, greife ich abschließend drei Fragen exemplarisch heraus – eine begriffssystematische (1), eine begriffsgeschichtliche (2) und eine begriffspolitische (3).

1. Jüngste Verschiebungen im Gefüge der Wissenschaften haben die auf dem Boden der Neuzeit immer wieder aufflammende Gegenbegrifflichkeit von ›Kultur‹ und ›Natur‹ auf neue Weise brisant werden lassen.

In dieser Situation ist die Kulturphilosophie aufgerufen, die Ebene der Zuspitzungen und Einseitigkeiten zu meiden, um aus der gebotenen Distanz heraus die strategischen Einsätze von »Naturalisierung« und »Kulturalisierung« (vgl. *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 2011) zu klären. Wie bereits im 19. Jahrhundert, als aus einem ganz ähnlich gelagerten Konflikt in der Umgebung Wilhelm Diltheys die wissenschaftssystematisch innovativen »Culturwissenschaften« hervorgegangen sind (vgl. Konersmann 2010), liegt die aktuelle Herausforderung darin, die Weltbeschreibungen der Naturwissenschaften fachlich ernst zu nehmen, zugleich aber der Entpluralisierung des wissenschaftlichen Weltmodells, seiner Reduzierung auf *Science*, mit sachlichen Argumenten entgegenzutreten (vgl. Morin 1974; Köchy 2011). So wenig wir übersehen können, dass die Natur als Leben und Leiblichkeit, als Geburt und Tod sowie über die Dualität der Geschlechter das Dasein der Menschen interpunktiert und durch die Unabweislichkeit

ihrer Präsenz die unterschiedlichsten Antworten der Kultur herausgefordert hat, so offensichtlich ist auch, dass diese Natur nie rein als solche und unmittelbar, sondern in kulturell vermittelter Form an uns herantritt: in Bildern, Mythen, Ritualen und Zeremonien, in Messwerten und Diagrammen. Zwischen Kultur und Natur liegt ein Sprung, und dieser Sprung muss als logische, nicht als ontologische Größe gefasst werden (vgl. Merleau-Ponty 2000, 121 ff.). Die Gestalt der Differenz, auf die er verweist, ist dynamisch, sie ist historisch variabel und damit auch selbst ›kulturell‹, so dass wir sagen müssen: Über das Verhältnis von Kultur und Natur wie überhaupt über das, was jenseits ihres Horizonts liegt, hat die Kultur immer schon entschieden und sich ein Bild gemacht (vgl. Sieferle/Breuninger 1996; Kirchhoff 2011). Die systematischen Grundlagen der experimentellen Erfahrungswissenschaften sind keine Ausnahme von dieser Regel. Der hoch abstrakte Objektivismus der Faktizität, der Funktionalität und Kausalität, dem die *Sciences* ihre Gegenstände unterwerfen, ja mehr noch: durch den sie sich Realitäten wie das Klima zurechtlegen und nach Maßgabe ihrer Zugriffsmöglichkeiten zum Beispiel als Datenmenge *präparieren* (vgl. Konersmann 2008b), ist alles andere als ›natürlich‹. Im Wahrnehmungshorizont dieses Objektivismus und seiner wissenschaftlichen und technischen Praxis ist Natur immer schon eine kulturelle Tatsache.

2. Der neuzeitliche Auftritt der Begriffe ›Kultur‹ und ›Zivilisation‹ ist in einer Weise emphatisch gewesen, die uns heute, nachdem Nietzsche und Freud den Preis dieser Neuerung genannt haben, befremdet. Die Sorge, dass der Mensch der Faktizität seiner Hervorbringungen gegenüber anachronistisch werden könnte, liegt der Aufklärung des 18. Jahrhunderts fern, und zweifellos ist diese Arglosigkeit der zu eben jener Zeit erfolgten Emergenz der Begriffe ›Kultur‹ und ›Zivilisation‹ zugutegekommen.

Beispielhaft tritt das zeitgenössische Vertrauen in das Projekt der Humanisierung in dem *Triumph der Zivilisation* zutage, den Jacques Réattu auf Anregung der revolutionären Kulturverwaltung 1794 fertiggestellt hat. Stilistisch der Malerei eines Jacques-Louis David verpflichtet, hat Réattu sein Thema wie auf einer Bühne entfaltet und den Umfang des zeitgenössischen Begriffsverständnisses Schritt für Schritt herausgearbeitet.

Die ergänzende Beschreibung von eigener Hand (vgl. Simons 2009, 289 f.) macht den Szenenaufbau, in dem nichts dem Zufall überlassen ist, für heutige Augen lesbar. Im Zentrum der Darstellung steht,