

Toni Tholen

Die gegenwärtige Tragödie der Kultur und ihr „höherer“ Begriff für eine andere Moderne¹

1. Vorbemerkung

Das Thema „Leidenschaft und Kalkül. Oder: Wie entsteht und erhält sich höhere Kultur?“, läßt sich von der Frage leiten, wie eine „höhere Kultur“ sich auf ein bestimmtes Verständnis und eine bestimmte Institutionalisierung von Wissenschaft stützen kann. Eine solche Fragestellung orientiert sich an einem Aphorismus Nietzsches aus *Menschliches, Allzumenschliches*, wo unter dem Stichwort „Zukunft der Wissenschaft“ eine „höhere Cultur“ gefordert wird, deren Gestaltung den „Ruin der Wissenschaften, das Zurücksinken in Barbarei“ verhindern soll.² Nietzsche stellt sich die „höhere Cultur“ in einem „Doppelgehirn“ realisiert vor, „einmal um Wissenschaft, sodann um Nicht-Wissenschaft zu empfinden“. In der einen Gehirnkammer liege die „Kraftquelle“, in der anderen der „Regulator“. Die beiden Kammern müssen Nietzsche zufolge neben einander liegen, ohne Verwirrung, trennbar, abschließbar. Diese letzte Bestimmung ist zweideutig. Denn dem Leser bleibt unklar, wo denn nun die beiden Kammern zu situieren sind. Sind sie *in* der Wissenschaft selbst als zwei autarke Bereiche, die gleichwohl aufeinander einwirken, anzusiedeln? Dann ließe sich daraus die These entwickeln, daß eine im Sinne Nietzsches austarierte, Leidenschaft und Regulation integrierende Wissenschaft das primäre Fundament einer neuen, höheren Kultur sein könnte. Oder stellen sie etwa zwei voneinander – auch institutionell sichtbar – abgegrenzte Bereiche gesellschaftlichen Handelns dar? So daß ein wie auch immer zu umgrenzender Bereich *außerwissenschaftlicher* Tätigkeit die Kraftquelle abgäbe, durch die „Illusionen, Einseitigkeiten, Leidenschaften“ erzeugt würden, und die Institution Wissenschaft dann in autonomer Weise dafür zuständig wäre, Gegenmaßnahmen der Regulation wie rationale Handlungsmuster und Modelle der Objektivierung subjektiver Weltzugänge zu entwerfen. An

¹ Der folgende Text wurde anlässlich einer Konferenz der Evangelischen Akademie Loccum zum Thema „Leidenschaft und Kalkül. Oder: Wie entsteht und erhält sich höhere Kultur?“ im Dezember 2002 vorgetragen.

den ersten Fall würde sich der Gedanke einer neuen Hochkultur der Wissenschaft, die in Bezug auf den Gesamtprozeß des gesellschaftlichen Lebens eine Art Vorreiterrolle einnähme, anschließen lassen, im zweiten Falle ergäbe sich eine ausdifferenzierende Aufteilung der Gesellschaft in autonome Teilbereiche, bei der – wie etwa in Habermas' *Theorie des kommunikativen Handelns* – wissenschaftlich-technisches System und Lebenswelt ihren eigenen Logiken und kulturell dezentrierten Praktiken folgen, aber letztlich doch durch kommunikative Vernunft- bzw. Verständigungsprozesse miteinander zur Einheit verbunden werden.

Meine Überlegungen wollen weder auf das eine noch auf das andere hinaus. Denn auf der einen Seite teilen sie nicht mehr den Wissenschaftsoptimismus der 70er Jahre, demzufolge der Institution Wissenschaft durch eine Selbstimplementierung höherer Ideale eine für den Prozeß moderner Vergesellschaftung insgesamt übergeordnete Position zukäme.³ Die hier zum Ausdruck kommende Skepsis hängt mit dem zweiten Modell zusammen. Denn die Vorreiterrolle der Wissenschaft sollte innerhalb einer ausdifferenzierten, modernen Gesellschaft zum Tragen kommen. Dabei wurde zu wenig berücksichtigt, welche systemimmanenten und -übergreifenden Deformationen sich einstellen können, wenn die eine Sphäre kulturellen Handelns sich vollkommen unabhängig von der anderen entwickelt und die metaphorische Kraft einheitsverbürgender Kategorien erlischt. In dieses Stadium der Erlöschung ist unsere westliche Kultur spätestens eingetreten, als die Differenz-Theorien der Postmoderne sich anschickten, gesellschaftliche Wirklichkeit nicht nur zu beschreiben, sondern auch mitzugestalten. Aus einer solchen, in mancher Hinsicht notwendigen Desillusionierung von Einheitskonzepten sind andere Konsequenzen zu ziehen und andere Wege zu beschreiten.

Ich möchte meine Überlegungen zur Kultur in einer anderen Moderne in zwei gedanklichen Bewegungen umkreisen: Zum einen werde ich den Prozeß der modernen, westlichen Kultur in Bezug auf die in ihm enthaltenen Erwartungen und Enttäuschungen bis in die Gegenwart zu umreißen versuchen und bediene mich dabei als Kompaß in erster Linie des bis heute aktuell gebliebenen Essays *Der Begriff und die Tragödie der Kultur* (1911) von Georg Simmel. Es wird dabei deutlich werden, was Simmel in emphatischer Weise als Kultur verstand und

² F. Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches I, Nr. 251, in: ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Bd.2, hrsg. v. G. Colli/M. Montinari, München 1980, S. 208f. Die folgenden Zitate finden sich dort.

³ Vgl. dazu A. Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt/M. 1969, S. 145ff.

welche Tragik sich aus diesem Verständnis zu Beginn des letzten Jahrhunderts zu entspinnen begann. Zum anderen gilt es zu zeigen, daß die von Simmel beschriebene ‘Tragödie der Kultur’ sich heute in komplizierterer Form ereignet, daß sie jedoch im Gegensatz zur Auffassung ihres kulturskeptischen Autors nicht länger ihre tragische Gestalt behalten muß, wenn es gelingen sollte, mit Simmel und zugleich in Distanz zu ihm den Weg zu einem ‘Begriff’ von Kultur zurückzugehen, dem sich eine andere Moderne verpflichten könnte. Inwiefern dieser neue Begriff von Kultur das Attribut des ‘Höheren’ tragen könnte, stünde dabei zur Diskussion. Schließlich bleibt darauf hinzuweisen, daß eine solche Erörterung des Begriffs der Kultur nicht nur im engen Feld der Wissenschaft ihren Ort finden kann, wenngleich sie dieses in fundamentaler Weise berührt, indem sie die Wissenschaften, insbesondere die Kulturwissenschaften, dazu auffordert, ihr eigenes Selbstverständnis, ihre Institutionalisierung bzw. die Weise ihrer Professionalisierung zu überdenken.

2. Begriff und Tragödie der Kultur: Simmel und die Gegenwart

Noch bevor Simmel in seinem Essay einen emphatischen Begriff der Kultur entwickelt, der die Folie abgibt, auf der allein seine düstere Kulturdiagnose verständlich wird, spricht er schon im einleitenden Abschnitt von dem „großen Dualismus“⁴ zwischen Subjekt und Objekt. Er erzeugt sich in der Hypostasierung einer Zweiheit des subjektiven, fließenden Lebens einerseits und andererseits der Formen, die es aus sich entläßt und welche die Tendenz haben, fest zu werden, zu vom fließenden Leben der Seele unabhängigen objektiven Formen des Geistes zu gerinnen. Während dem Leben Endlichkeit gemäß ist, kommt den Formen zeitlose Gültigkeit zu. „Mitten in diesem Dualismus“, so Simmel weiter, „wohnt die Idee der Kultur“ (BTK, 116). Ihr liegt eine „innere Tatsache“ zugrunde, die als „Weg der Seele zu sich selbst“ (ebd.) beschrieben wird. Gemeint ist die idealistische Bildungsgestalt eines Individuums, das sich auf seinem Bildungsweg schließlich als *ganzes* gewahrt, und zwar in der Vielheit seiner Ausbildungen und Tätigkeiten sich selbst, seine Persönlichkeit als „seelische Totalität“ (BTK,

⁴ G. Simmel, Der Begriff und die Tragödie der Kultur [1911], in: ders., Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse, hrsg. v. M. Landmann, FrankfurtM. 1987, S. 116-147, S. 116. Künftig im Text zitiert mit BTK und Seitenangabe.

117). Die abschließende Gestalt eines solchermaßen kultivierten Individuums ist nach Simmel „metaphysische Voraussetzung unseres praktischen und gefühlsmäßigen Wesens“ (ebd.). Pointiert wird der Begriff der Kultur in einem dreistufigen-Synthese-Modell, das deutliche Anleihen bei Hegels Geistphilosophie macht: „Kultur ist der Weg von der geschlossenen Einheit durch die entfaltete Vielheit zur entfalteten Einheit.“ (BTK, 118)

Simmel betont, daß die Seele aus ihrer reinen Innerlichkeit heraustreten muß, sich die Welt des objektiven Geistes anzueignen hat, um im wirklichen Sinne kultiviert zu sein. Auf der anderen Seite haben die objektivierten Formen des menschlichen Geistes, wie die Arbeit, aber vor allem wie die ethischen, intellektuellen, ästhetischen, religiösen und technischen Formen und Werke, nur dann wirklichen Kulturwert, wenn sie *Medien* der menschlichen Seele sind, d.h. wenn sie ihren Weg von sich selbst zu sich selbst durch sich hindurchleiten (vgl. BTK, 127). Angesichts von Epochen oder Zeiten, in denen sich Objekte zugleich gemäß der vom Seelenleben des Einzelnen unabhängigen Entwicklungslogik einer einzelnen Sachsphäre (wie etwa der Religion oder der Technik) weiterentwickelten und dazu beitragen, „unser Gesamt-Ich eine Stufe näher an seine Vollendungseinheit“ (ebd.) heranzuheben, müßte man Simmel zufolge von Hochkultur sprechen. Diese sieht er selbst zur Zeit der Niederschrift seines Essays gefährdet, wenn er von den negativen Tendenzen in müden Epochen spricht, die keine kulturelle Entwicklung mehr ermöglichen. Aus dem Sachgehalt von Dingen und Ideen könne in solchen Zeiten keine Nahrung mehr gezogen werden. Die individuelle Entwicklung könne sich dann aus sozialen Normen nur noch das gesellschaftlich gute Benehmen, aus den Künsten nur noch den unproduktiven Genuß, aus den technischen Fortschritten nur noch die Mühelosigkeit und Glätte des Tagesverlaufes herausholen (BTK, 128). Hier deutet sich der tiefe Riß an, den Simmel wenig später als ‘Tragödie der Kultur’ nicht nur bezeichnen, sondern auch ontologisieren wird. Die Gefahr, die hier schon auflauert, ist das Auseinanderfallen der Kultur in eine subjektivistische und eine objektivistische Hälfte. Wer sich nur aufs individuelle Heil und die Entwicklung der eigenen Persönlichkeit fixiere, sei ein ‘Säulenheiliger’; wer sich dagegen nur nach der reinen Sachvollendung unserer Werke frage, sei der „im Fachfanatismus eingeschlossene Spezialist“ (BTK, 130). Simmel benennt hier die schlechte Alternative einer total professionalisierten Fachexistenz und einem völlig individualisierten Dasein, das seine Erfüllung im Privaten mit seiner Abtrennung vom Ganzen bezahlt. Ein solcher kultureller Problemstand entspricht auch unserer heutigen Situation.

An dieser Erfahrung seiner eigenen Epoche, die Zeit kurz nach der Jahrhundertwende, die nach meiner These mit der unsrigen gemeinsame Merkmale aufweist, läßt sich die 'Tragödie der Kultur' aber nicht festmachen. Simmel führt sie auf eine notwendige Logik bzw. Dialektik der Kulturentwicklung zurück. Zunächst konstatiert er, daß die Objekte ein von den Forderungen der Individualität unbekümmertes Eigenleben entfalten und sich deshalb immer mehr von den Subjekten entfremden, deren Ursprung und Zweck sie sind. Der nach Simmel verhängnisvolle Prozeß besteht nun darin, daß die Eigenlogik der Systeme sinnlose Bedürfnisse weckt. Als Beispiel zieht er die Wissenschaft heran, deren Entwicklung er als „Leergang der Methode“ (BTK, 141) beklagt. Ihr Hang zu einer immer ausdifferenzierteren Methodik führe zu Pedantismus und zu einer „Bearbeitung des Unwesentlichen“, die sich mehr und mehr vom Ziel der Kultur, der „Lebensvollendung“ des Individuums, entferne. Der Mensch wird darin wie tendenziell auch in den anderen Sachspähren zum bloßen Träger des Zwangs der Eigenlogik der Objekte. Für Simmel ist diese Entwicklung jedoch unumkehr, so wie der tragische Held zwar um sein Verhängnis weiß, diesem jedoch nicht entkommen kann. Er verlegt die 'Tragödie der Kultur' in den Kulturprozeß selbst und damit in die dem Menschen notwendige Dialektik der Kultur, wenn er schreibt, „daß die gegen ein Wesen gerichteten vernichtenden Kräfte aus den tiefsten Schichten eben dieses Wesens selbst entspringen; daß sich mit seiner Zerstörung ein Schicksal vollzieht, das in ihm selbst angelegt und sozusagen die logische Entwicklung eben der Struktur ist, mit der das Wesen seine eigene Positivität aufgebaut hat.“ (BTK, 142) Die Eigendynamik der sich den Subjekten entfremdenden Objekte reißt jene in ihre Bahn, ohne sie „damit zu der Höhe ihrer selbst zu führen“ (BTK, 143).

Zum Argument der Eigenlogik der Objekte kommt ein weiteres hinzu: die Form- und Grenzenlosigkeit, die dem objektiven Geist durch „die numerische Unbeschränktheit seiner Produzenten kommt“ (ebd.). Das unendliche Quantum der kulturellen Produktion steht damit der Form des persönlichen Lebens, das in seiner Aufnahme- und Verarbeitungskapazität begrenzt ist, diametral gegenüber. So entsteht nach Simmel die „typische problematische Lage des modernen Menschen: das Gefühl, von einer Unzahl von Kulturelementen umgeben zu sein, die für ihn nicht bedeutungslos sind, aber im tiefsten Grunde auch nicht bedeutungsvoll; die als Masse etwas Erdrückendes haben, weil er nicht alles einzelne innerlich assimilieren kann, es aber auch nicht einfach ablehnen kann, da es sozusagen potentiell in die Sphäre seiner kulturellen Entwicklung gehört.“ (BTK, 144) Die Menschen reicher und überladener Kulturen

sind in Umkehrung eines von den ersten Franziskanern geprägten Ausdrucks „omnia habentes, nihil possidentes“ (ebd.).

Simmels negative Kulturdiagnostik ist bestechend, zumal sie nicht nur das unbestreitbare Faktum der Ausdifferenzierung der modernen Kultur beschreibt, sondern auch deren Folgen für die persönliche Bildung des Einzelnen. Können wir nicht umhin, auch heute von der ‘problematischen Lage des modernen Menschen’ zu sprechen, in Bezug auf viele uns umgebende Kulturelemente das Gefühl der Indifferenz oder gar Beliebigkeit zu verspüren, das uns jene nicht wirklich ergreifen und in unseren eigenen Lebensprozeß eingreifen läßt, so scheint es jedoch auch nötig, die Argumente Simmels für die Behauptung eines verhängnisvollen Kulturprozesses auf ihre Haltbarkeit hin zu überdenken. Ich möchte dies zunächst noch auf der Ebene negativer Kulturbeschreibung tun. Bleiben wir dafür in Simmels düsterer Metaphorik, so läßt sich beobachten, daß sich gegenwärtig die ‘Tragödie der Kultur’ kompliziert. Sie entspinnt sich ja längst nicht mehr nur aus der Ausdifferenzierung der kulturellen Sphären und der entsprechenden Eigenlogik der darin produzierten Gegenstände und Sachverhalte. Das Individuum erlebt die Entfremdung nicht allein am Abstraktwerden der Kulturelemente, die es entweder überfordern oder unberührt lassen, sondern es wird in den Strudel einer doppelten Entfremdung hinein gerissen. Denn der Ausdifferenzierung setzt sich seit geraumer Zeit spürbar eine Entdifferenzierung wenn nicht entgegen, so doch an die Seite, die von *einer* gesellschaftlichen Sachsphäre, der Wirtschaft, als zentralem Akteur betrieben wird. Eine solche Entwicklung konnte Simmel 1911 vielleicht noch nicht voraussehen, aber dafür hat der Schriftsteller und Philosoph Hermann Broch sie zwei Jahrzehnte später in den zeitdiagnostischen Essays seiner Romantrilogie *Die Schlafwandler* (1931/32) auf den Punkt gebracht. Ausgehend von der Diagnose der Aufhebung des Seins, der Substantialität in reine Funktionalität, stellt der fiktive Autor der Essays, die er im Berlin des Jahres 1918 zu Papier bringt, fest, daß „die Bindung der einzelnen Wertgebiete an einen Zentralwert mit einem Schlage unmöglich geworden [ist, T.T]; mitleidlos durchdringt das Abstrakte die Logik jedes einzelnen Wertschaffens, und ihre Inhaltentblößung verbietet nicht nur jegliche Abweichung von der Zweckform, sei es nun die Zweckform des Bauens oder die einer anderen Tätigkeit, sondern sie radikalisiert auch die einzelnen Wertgebiete so sehr, daß diese, auf sich selbst gestellt und ins Absolute verwiesen, voneinander sich trennen, sich parallelisieren und, unfähig

einen gemeinsamen Wertkörper zu bilden, paritätisch werden,– gleich Fremden stehen sie nebeneinander, das ökonomische Wertgebiet eines ‘Geschäftemachens an sich’ neben einem künstlerischen des l’art pour l’art, ein militärisches Wertgebiet neben einem technischen oder einem sportlichen, jedes autonom, jedes ‘an sich’, ein jedes in seiner Autonomie ‘entfesselt’, ein jedes bemüht, mit aller Radikalität seiner Logik die letzten Konsequenzen zu ziehen und die eigenen Rekorde zu brechen.“⁵ Dieser Kulturdiagnose, die sich wie eine radikalisierte Wiederholung derjenigen Simmels liest, folgt aber das apokalyptische Szenario eines vollständigen Kultur- und Wertezerfalls durch Entdifferenzierung: „Und wehe, wenn in diesem Widerstreit von Wertgebieten, die sich eben noch die Balance halten, eines das Übergewicht erhält, emporwachsend über allen anderen Werten, emporgewachsen wie das Militärische jetzt im Kriege oder wie das ökonomische Weltbild, dem sogar der Krieg untertan ist, – wehe! denn es umfaßt die Welt, es umfaßt alle anderen Werte und rottet sie aus wie ein Heuschreckenschwarm, der über ein Feld zieht.“⁶ Es fällt schwer, sich des Eindrucks zu erwehren, daß Brochs Befürchtungen gegenwärtig in gesteigerter Weise Realität werden. In dem Maße, wie das neoliberale Credo des Wettbewerbs, das ungehemmte Einfahren von Kapitalgewinnen und die ökonomistischen Parameter des Controlling von Unternehmensberatungen tendenziell alle Bereiche von Kultur und Gesellschaft erreichen, wird jeder Kulturwert, der auf anderen Inhalten und Gesetzmäßigkeiten als ökonomischen beruht, von innen her ausgehöhlt. Wenn jeder Bereich nach der Logik von Effizienz und Quantität funktioniert, wird es zu einer völligen Entleerung des Seelenlebens des Einzelnen kommen. Die Anzeichen dafür sind deutlich spürbar. Nehmen wir den Bereich der Wissenschaft wiederum als Beispiel. Das von vielen Universitätsleitungen eingesetzte Controlling soll den Wettbewerb nicht nur zwischen Universitäten, sondern auch innerhalb der eigenen Fakultäten und Fachbereiche fördern. Dabei bestimmen oftmals rein quantitative Parameter den Abzug und die Zuweisung von Personal- und Sachmitteln. So bemühen sich die Hochschulen etwa darum, möglichst viele Lehramtsstudierende durchs Studium bis zum Examen zu führen, weil die einzelnen Fächer und ihr Lehrpersonal nach der Anzahl der Absolventen in Seminaren und Abschlußprüfungen evaluiert werden. Gleichzeitig aber soll das Prinzip der Effizienz greifen, das nach dem Grundsatz agiert, möglichst viele Studierende mit möglichst wenig Lehrenden,

⁵ H. Broch, Die Schlafwandler. Eine Romantrilogie [1931/32], Frankfurt/M. 1994, S. 498.

⁶ Ebd.

die ja erhebliche Personalkosten verursachen, durch die Ausbildung zu schleusen. Ferner sollen die Wissenschaftler(innen) in ihrer Befähigung zur Ausübung ihrer Profession nun stärker kontrolliert werden. Die Parameter im geforderten Leistungswettbewerb sind dabei überwiegend quantitativer Art. So wird die an Publikationen, wissenschaftlichen Konferenzen, internationalen Kontakten, Einwerbung von Drittmitteln meßbare Forschungsleistung einseitig zum Kriterium der wissenschaftlichen Befähigung erhoben. Dabei werden zwei für diesen Bereich essentielle Kriterien vollkommen unterbewertet: die Originalität und Tiefe der Produkte eines Wissenschaftlers/einer Wissenschaftlerin sowie seine/ihre Befähigung zur Lehre. Das erste verweist im Sinne Simmels auf die Notwendigkeit der (Weiter-)Entwicklung eines Sachwertes, der zugleich Kulturwert für das Gesamt-Ich einer Gesellschaft zu sein hätte. Das zweite verweist auf den Bildungsauftrag, den die Universitäten als Hochschulen immer noch haben. Wenn die Lehre, aus welchen Gründen auch immer, nur noch der Anlaß oder das Anhängsel eines ökonomisch gemanagten Wissenschaftsbetriebs ist, dann verkümmern nicht nur die Lernenden in diesem entscheidenden Stadium ihres Bildungswegs, indem sie um die berufs- und lebensqualifizierende Ausbildung ihrer Talente und Fähigkeiten betrogen werden, sondern auch die Lehrenden, wenn man darauf insistieren kann, daß der Kulturwert des Bereichs Hochschule/Wissenschaft sich nicht in erster Linie durch den hybridisierten Typus des forschungsorientierten Wissenschaftsmanagers und seiner gewinn- und machtorientierten Tätigkeiten erzielen läßt.

Versuchte man, an dieser Stelle ein Resümee zu ziehen, so müßte man von einer doppelten Tragödie der modernen, westlichen Kultur sprechen, in der das Individuum einer zweifachen Entfremdung ausgesetzt ist: Zum einen derjenigen durch die zunehmende Ausdifferenzierung und Eigendynamik der kulturellen Objekte, die sich in Qualität oder Quantität vom persönlichen Bildungsweg des Einzelnen und seinen Grenzen unabhängig machen; zum anderen derjenigen, die durch eine entdifferenzierende Fixierung des gesamten Kulturprozesses auf ein ökonomisches Weltbild entsteht und die vielfältigen anderen, zumal geistigen Bedürfnisse des Seelenlebens verkümmern läßt.

3. „Höhere“ Kultur in einer anderen Moderne

Im historischen Rückblick ist es verständlich, wenn Simmel den Kulturprozeß seiner Zeit als ‘Tragödie’ darstellte und Broch ihn in ein apokalyptisches Szenario versetzte.⁷ Beide Kulturtheoretiker bewiesen damit eine Vorahnung des Kommenden. Im ersten Fall folgte mit dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs auch ein Zusammenbruch des gesamten Kulturverständnisses des bürgerlichen Zeitalters, im zweiten Fall brach gerade die Epoche des europäischen Faschismus an, der in der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs endete. Wir Heutigen müssen eine solche Bewertung nicht vornehmen, um gleichwohl zu erkennen, daß die Diagnosen Simmels und Brochs auch Tendenzen unserer Gegenwartskultur widerspiegeln. Mein Plädoyer ist deshalb, sie als kritisch-diagnostische Reflexionen auch unserer Zeit ernst zu nehmen, ohne der jeweiligen Verfallslogik ihrer Ansätze zu folgen. So müssen wir nicht mit Simmel die Eigenlogik der Objekte, ihre Entfremdung von den Subjekten, in deren Dienst sie ursprünglich stehen, als einen Prozeß betrachten, der im Begriff der Kultur schon von Beginn an angelegt ist. Der Kulturprozeß verläuft nicht nur einfach als wuchernde und unkontrollierte Produktion von Objekten ab, die jeder Zeit und an jedem Ort wie Pilze aus dem Boden schießen. Vielmehr findet er in *Institutionen* statt, in denen Subjekte handeln und die kulturelle Produktion regulieren. Das Problem, das sich stellt, betrifft also zunächst einmal den Zustand der Institutionen, und dieser wird augenblicklich allgemein als krisenhaft eingestuft. Welche Gründe lassen sich dafür angeben? Ich möchte mich hier auf drei Aspekte beschränken. Einmal läßt sich auch auf der Ebene der Institutionen das beobachten, was Simmel skeptisch als Ausdifferenzierung beschrieben hat. Die Subjekte scheinen sich mehr und mehr dem Zwang der sich in ihren Tätigkeitsbereichen vollziehenden Eigenlogik der Objekte und Sachzusammenhänge zu ergeben, so daß in den Institutionen etwas entsteht, daß man mit einem Ausdruck Brochs *Überrationalisierung* nennen könnte. Sie meint den Prozeß einer vollkommen entfesselten autonomen Rationalität. Als solche kennt sie kein außerhalb ihrer eigenen Logizität gelegenes Ziel, also keinen ‘Kulturwert’ mehr, sondern sie treibt das Rationale ihres Gebietes „an seine Unendlichkeitsgrenze“⁸. Die Überrationalisierung geht in

⁷ Vgl. zur Differenzierung der Typen von Kulturkritik im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts, besonders im Hinblick auf den Rahmen der Dramatisierung, die erhellenden Ausführungen in J. Jacob, *Tragische Fülle. Kultur, Erinnerung und Apokalypse bei Georg Simmel*, in: J. Brokoff/J. Jacob (Hrsg.), *Apokalypse und Erinnerung in der deutsch-jüdischen Kultur des frühen 20. Jahrhunderts*, Göttingen 2002, S. 75-98. Jacob weist vor allem darauf hin, daß Simmels pessimistische Kulturdiagnose trotz momentaner apokalyptischer Zwischentöne „eine radikale Kritik der Kultur ohne apokalyptische Beglaubigung“ (ebd., S. 98) ist, ganz im Gegensatz zur Essayistik von Brochs *Schlafwandlern*.

⁸ H. Broch, *Die Schlafwandler*, S. 691.

beinahe jedem Bereich unserer Kultur mit einer lähmenden Büro- und Technokratisierung einher. Diese ist sogar nicht selten ihr einziger Ausdruck. Die Überrationalisierung von Institutionen wird, wie schon angedeutet, von einer *Ökonomisierung* begleitet, was zur Folge hat, daß die problematische Autonomie der einzelnen Sachsphären durch eine in ihrer Einseitigkeit nicht weniger problematische Heteronomie ersetzt wird.⁹ Schließlich hat sich ein Gefühl der Orientierungslosigkeit und des Stillstands in die Subjekte eingeschlichen, das – in Verbindung mit der Zukunftsangst der jüngeren Generationen – als Ausdruck einer ernsthaften Krise unserer Institutionen und damit unserer Kultur zu verstehen ist.

Wenn man sich nun fragt, wie eine solche Krise der Kultur zu überwinden wäre, so wäre mein Vorschlag nicht der einer radikalen Kritik der Institutionen, sondern ihre Stärkung. Es geht nämlich nicht um den Entwurf einer ganz anderen Kultur, sondern um den Erhalt der bestehenden demokratischen. Zur Erhaltung und Stärkung der Institutionen bedarf es aber einer Rückbesinnung auf einen „höheren“ Begriff der Kultur. Ich will damit nicht einer neuen Entzweiung der Kultur in eine niedere und in eine hohe das Wort reden, wie sie sich gerade in Deutschland schon einmal, Ende des 18. Jahrhunderts, folgenreich vollzogen hat.¹⁰ Es geht mir eher darum, dem Moment der Subjektivität stärkeres Gewicht im Kulturprozeß zu verleihen. In diesem Zusammenhang komme ich noch einmal auf Simmels Begriff der Kultur zurück, der das Subjekt, den Einzelnen, zum Ausgangs- und Endpunkt des kulturellen Prozesses macht. Wenn dieser der „Weg der Seele zu sich selbst“ ist, dann muß das Ziel von Kultur doch sein, dem Einzelnen Möglichkeiten zu geben, über Objekte und Institutionen vermittelt und bereichert zu sich selbst zurückzukehren. Wir wissen, daß dies eine allzu idealistische Vorstellung ist. Gleichwohl gilt es, an der Möglichkeit festzuhalten, daß der Lebensweg der Individuen ein erfüllter sein kann, insofern sie sich von den inneren, subjektiven und den äußeren, objektiven Gegebenheiten *beseelt* fühlen. Dieses Ziel ist nicht einfach gegeben, sondern es bedarf dazu einer Transformation der Subjektivität wie der Objektivität. Notwendig ist dazu ein dynamischer Begriff von Kultur, der nicht den von Simmel noch zugrunde gelegten

⁹ Die Ökonomisierung geht einerseits einher mit einer Pragmatisierung des Wissens und andererseits mit einer Funktionalisierung der Sprachformen, die alle Inhalte unterschiedslos auf das Niveau von Werbeslogans herunter zieht.

¹⁰ Vgl. dazu die Beiträge in C. Bürger, P. Bürger, J. Schulte-Sasse (Hrsg.), *Zur Dichotomisierung von hoher und niederer Literatur*, Frankfurt/M. 1982. Über die Entzweiung der bürgerlichen Kultur in Deutschland gibt der Aufsatz von Christa Bürger Auskunft (vgl. ebd., S. 9ff.).

dialektischen Dreischritt („von der geschlossenen Einheit durch die entfaltete Vielheit zur entfalteten Einheit“, BTK, 118) einschließt, sondern eine *Übergänglichkeit* meint. Kultur ist darin ein lebendiger Zwischenraum von Institutionen und Subjekten. Es geht darum, daß die einzelnen Sachsphären, die von ihrer Eigengesetzlichkeit her eher der Logik des Objekts verpflichtet sind, sich offen halten für die Bedürfnisse der Subjekte, d.h. daß der Sachwert institutionell erzeugter Objekte und Sachverhalte stets auch Kulturwert bleibt. Daß dies geschieht, liegt nicht in erster Linie in der Macht von Institutionen, Technologien und bürokratischen Apparaten, sondern in der Hand der einzelnen Subjekte.

Die Subjekte sind zumeist Bürger(innen) zweier Welten, der subjektiven privaten wie der objektiven öffentlichen. Diesen geteilten Raum ihrer Existenz können sie nutzen, den Kulturwert, d.h. eine ad hominem gerichtete Kultivierung dauerhaft auch in die Institutionen einzubringen. Dazu müssen sie in gewisser Weise Grenzgänger sein. Ein Verständnis von Kultur, das der von der Kulturkritik beschriebenen Entfremdung entgegenwirkt, bedarf auf der einen Seite engagierter, kritischer Subjekte, die in den Institutionen deren eigener Tendenz entgegentreten, sich der Selbstreferenz ihrer Sachen zu überlassen und darin abstrakt zu werden. Es bedarf ihrer aber auch, um die institutionelle Autonomie gegenüber destruktiven Versuchen der Entdifferenzierung zu verteidigen. Damit sie dies dauerhaft tun können, müßte es ihnen auf der anderen Seite ermöglicht werden, sich auch zeitweise aus den objektiven Sachzusammenhängen zurückziehen zu können, d.h. sich zu resubjektivieren. Engagement, lebendige Mitwirkung der Subjekte an einer „höheren“ Kultur, die ein erfülltes Leben ermöglicht, ist nur durch sein Gegenteil zu erhalten: *dégagement*.

Die zeitweise Freisetzung des Einzelnen aus seinen professionellen Zusammenhängen sollte keineswegs als Abschied in die Privatexistenz oder als Ausstieg aus der objektiv bedeutsamen Kulturarbeit betrachtet werden. Sie ist vielmehr notwendig, um sich der subjektiven Seite von Kultur, d.h. der eigenen Lebensenergien, Leidenschaften, Begabungen, aber auch der eigenen Grenzen zu vergewissern. Genauso gehört die Gestaltung der privaten, alltäglichen Existenz, das Leben im Nahbereich, in der Intimität dazu. Der Einzelne, der sich so freisetzt, muß allerdings auch von sich aus bereit sein zu verzichten. Er muß loslassen können von seinen Bindungen in der objektiven Sphäre, von der Bedeutung bzw. dem Platz, der ihm – bisweilen mit größerer öffentlicher Anerkennung verbunden – im Reich der Professionen und

Institutionen zukommt. Er muß schließlich bereit sein, auf die ununterbrochene Anhäufung von Gütern und Reichtum zu verzichten.

Daß die im *dégagement* frei werdende subjektive Seite von Kultur eine Arbeit an ihrem „höheren“ Verständnis ist und nicht indifferenter, nutzloser Müßiggang, ist in den letzten Jahren durch die Philosophie der Lebenskunst wieder ins Bewußtsein gekommen. Michel Foucault und Pierre Hadot haben zu Beginn der 80er Jahre mit ihren Studien zur antiken Philosophie in entscheidender Weise zu einer Wiederentdeckung der Lebenskunstlehre beigetragen, die sich von der zentralen Frage leiten läßt, wie sich ein schönes und erfülltes Leben führen läßt. Auch wenn die beiden Philosophen der Frage in unterschiedlichen Projekten nachgehen – Foucaults Leitidee ist eine „Ästhetik der Existenz“, Hadot befaßt sich mit den „exercices spirituels“ bei antiken und modernen Autoren –, so ist ihnen doch ein wesentliches Grundanliegen gemein: Sie sind überzeugt von der Notwendigkeit einer Ethik, Ästhetik und Spiritualität umfassenden Lebenspraxis, die vom Individuum ausgeht. Die von beiden in der philosophischen und literarischen Tradition wiederentdeckten Selbst-Praktiken sollen zu einer Transformation des Subjekts beitragen. Wilhelm Schmid hat in seiner *Philosophie der Lebenskunst* nicht nur systematische Aspekte einer in verschiedenen Kultursphären zu praktizierenden Lebenskunst, die einer *anderen Moderne* Konturen ihre gäbe, erörtert, sondern auch in einem historischen Abriß darauf hingewiesen, daß ihre (antiken) Spuren bei den verschiedensten Autoren der Moderne, vor allem bei Montaigne, den französischen Moralisten, Nietzsche, der deutschen Romantik, bei Simmel, Sartre und Adorno aufzufinden sind.¹¹

In unserem Zusammenhang ist zu betonen, daß es sich bei der Lebenskunst nicht um eine elitäre Praxis handelt, auch wenn sie z.T. von gesellschaftlich privilegierten Autoren erdacht und vorgelebt worden ist. Besser läßt sie sich als ein Bündel von Übungen und Praktiken verstehen, die im Alltag verrichtet werden. Die damit intendierte Transformation von Subjektivität ist prinzipiell jeder und jedem möglich. Es ist dabei allerdings eine Arbeit an sich selbst vonnöten, seine Einstellungen in einigen grundlegenden Aspekten der Selbstwahrnehmung und Lebensführung zu verändern. Ich möchte im Folgenden einige

¹¹ W. Schmid, *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*, Frankfurt/M. ⁴1999, S. 27ff.

Elemente einer Lebenskunst im Alltag vorstellen, die der Simmelschen Idee von Kultur als ‘Weg der Seele zu sich selbst’ Gestalt geben könnten.

Der Ausgangspunkt einer „Ästhetik der Existenz“ ist ein Prozeß der Subjektivierung, den Foucault im Anschluß an die antike Ethik *cura sui*, Selbstsorge nennt.¹² Dabei geht es um eine Selbstformung, die sich auf das Individuum als *ganzes*, d.h. auf Körper, Seele und Geist bezieht. Es gibt nun in den Lebenskunstlehren über die Jahrhunderte hinweg keine dogmatischen und einheitlichen Vorstellungen davon, wie der Umgang mit sich selbst auszusehen habe. So raten Philosophen unterschiedlicher Kulturen und Epochen in Bezug auf den Körper beispielsweise zu ganz unterschiedlichen sexuellen Praktiken. Ein sich durchziehender Aufruf ist allerdings der zur Enthaltbarkeit. Die empfohlenen asketischen Praktiken sind nicht körperfeindlich, wie dies eine bestimmte Auffassung christlicher Askese nahe legt, sondern dienen einem maßvollen, vom Einzelnen selbst verantwortbaren Umgang mit den Lüsten. Ziel der Askese ist, daß man auf Gegenstände des Begehrens verzichten kann, die einen unfrei machen.

Die geistige Dimension der Selbstsorge liegt wesentlich in einer *conversio ad se*. Die Rückkehr zu sich selbst findet allerdings unverkürzt und d.h. als Weg statt. Sie ist nicht ein rein kognitiver Akt der Selbsterkenntnis und der Herstellung von Selbstgewißheit, wie es im cartesianischen Cogito angelegt ist, sondern ein offener, mäandernder Weg der Selbsterkundung. Am ehesten entspricht dem eine essayistische Existenz. Essayistisch zu denken und zu leben bedeutet, sich in seiner ganzen und widersprüchlichen Existenz zu erfahren. Indem man sich möglichst ganz, in seinen Möglichkeiten und Grenzen, in seinen Schwächen und Stärken wahr zu nehmen bereit ist, kann man einen freieren Umgang mit sich selbst und anderen gewinnen. Essayistisch zu leben bedeutet aber auch, den Mut auszubilden, ohne letzte Sicherheit in Bezug auf sich selbst und auf den Sinn des Daseins in der Welt zu sein. Der Essayist hat seine Existenz in der beständigen Suche nach einem anderen Leben, das die Möglichkeit eines nicht-entfremdeten Daseins offen hält.

Die Selbstsorge ist auch eine Selbstgegenwärtigung. Dies meint wiederum nicht Selbstgewißheit durch Selbstpräsenz, sondern eine intensive Augenblickswahrnehmung. Ziel der Lebenskunst ist es, die Aufmerksamkeit für die Gegenwart zurück zu gewinnen. Es geht

¹² Vgl. zusammenfassend M. Foucault, Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3, Frankfurt ³1993, S. 55-94.

darum, möglichst jeden Augenblick des Lebens, Tag für Tag, intensiv zu erfahren. Aber nicht nur die Zeit, sondern auch das, was in ihr begegnet, eingeschlossen das Ich selber. Hadot hat herausgearbeitet, daß die *prosoche*, die auf den Augenblick gerichtete Wachsamkeit, eine Grundhaltung der antiken Philosophie und ein Grundelement der Spiritualität des Mönchtums ist.¹³ In der Lebenskunst erfährt der Zeitmodus der Gegenwart eine für die Moderne, die stark auf das Zukünftige und seine zentrale Arbeitsform des Projekts fixiert ist, uncharakteristische Aufwertung.

Die Praktiken der Selbstsorge und das, was mit ihnen auf dem Spiel steht, das Freiwerden des Individuums, sind in ein soziales Umfeld eingebettet. Die Sorge für sich ist in der Regel kein privatistisches Unternehmen, sondern das Subjekt bedarf bei seiner Selbstformung des Rates und der Unterstützung durch andere. Foucault hat darauf hingewiesen, daß die Antike eine Reihe von sozialen Formen der Sorge des einen für den anderen kultiviert hat. Diese Praxis bestand aus gegenseitigen Rechten und Pflichten: „Wenn man sich im Verfolg der Sorge um sich an einen anderen wendet, dem man zutraut, daß er zu leiten und Rat zu geben weiß, so übt man ein Recht aus; und eine Pflicht erfüllt man, wenn man seine Hilfe einem anderen angedeihen läßt oder wenn man dankbar die Lehren, die er einem erteilen kann, annimmt.“¹⁴ Hieraus spricht ein Prinzip wechselseitiger Solidarität, wie es auch in engen Freundschaften Realität ist. Daher ist es nicht erstaunlich, daß Texte der Lebenskunst in allen Zeiten der Freundschaft einen besonderen Stellenwert geben.¹⁵ Foucault hat am Beispiel Senecas und Lucilius’ gezeigt, wie ein anfänglich asymmetrisches Verhältnis zwischen Meister und Schüler sich in eine Freundschaft verwandelt. Der Briefwechsel zwischen beiden entwickelt sich „allmählich von der geistigen Führung her in Richtung auf eine gemeinsame Erfahrung“¹⁶ hin.

Gemeinsam ist den meisten Lebenskunstlehren die Herbeiführung eines möglichst lang anhaltenden seelischen Zustands der Freude. Dieser verbindet sich mit dem ethischen Ideal eines glückseligen Lebens. Aber auch dieses ist, wie Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* ausführt, keine kognitive Zielvorstellung, sondern es ist nur – wenn überhaupt – als tägliche und fortwährende Tätigkeit Realität. Ein erfülltes Dasein, der gelingende ‘Weg der Seele zu sich

¹³ P. Hadot, Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit [1981], Frankfurt/M. 1991, S. 53ff.

¹⁴ M. Foucault, Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3, S. 73.

¹⁵ Vgl. zur neuzeitlichen Praxis der Sorge für den anderen in Freundschaftsbeziehungen C. Bürger, Das Denken des Lebens, Frankfurt/M. 2001, darin v.a. die Essays zu Isabelle de Charrière und Bettina von Arnim.

¹⁶ Ebd., S. 74.

selbst', ist eben nur als Weg da, auf dem kontinuierlich *cura sui* zu praktizieren ist, die der Unterstützung durch andere – Lehrer, Ratgeber, Freunde oder auch Familienangehörige – bedarf. Dieser Weg beinhaltet auch das Aushalten längerer Abwesenheiten von Freude und Glück.

*

Kommen wir am Ende noch einmal auf Nietzsches Reflexionen über eine „höhere Kultur“ zurück. Der Aphorismus, der die Forderung nach den zwei Hirnkammern aufstellt, wobei im einen Bereich die „Kraftquelle“, im anderen der „Regulator“ gelegen sein soll, schließt mit folgender Bemerkung: „[...] von Neuem muss die Menschheit wieder anfangen, ihr Gewebe zu weben, nachdem sie es, gleich Penelope, des Nachts zerstört hat. Aber wer bürgt uns dafür, dass sie immer wieder die Kraft dazu findet?“¹⁷ Ich habe mit meinen Überlegungen zu einem dynamischen Kulturverständnis, einer *Kultur der Übergänglichkeit*, versucht, auf diese Frage eine Antwort zu finden. Daß die Menschen unserer westlichen Kulturen immer wieder die Kraft finden werden, die Welt der Sachwerte auf ihren Kulturwert zurück zu führen und damit die Entfremdung und Entleerung nicht unerträglich werden zu lassen, hängt davon ab, wie groß die Bereitschaft der verantwortlichen Repräsentanten und Entscheidungsgremien ist, das Reich der Objekte und Sachzusammenhänge, das sich in Institutionen ausfächert, für Prozesse der Resubjektivierung offen zu halten. Und es hängt auf der anderen Seite von den einzelnen Individuen ab, die bereit sein müssen, Zeiten und Räume mit der Sorge ihrer selber im Sinne der Lebenskunst auszufüllen. Denn nur so vermögen sie auf Dauer die Idee einer Kultur als ‘Weg der Seele zu sich selbst‘ aufrecht zu erhalten und zugleich – bei ihrem Gang in die Institutionen – „Kraftquelle“ zu sein, d.h. mit Engagement und Mut zur Kritik an Fehlentwicklungen Veränderungsprozesse anzustoßen; dies freilich mit dem Ziel der Erhaltung der demokratischen Institutionen unserer Kultur.

¹⁷ F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches I*, Nr. 251, S. 209.