

Friedrich Kümmel (Tübingen)

Kulturanthropologie*

Inhalt

1. Die umfassende Betrachtungsweise der Kulturanthropologie 2
2. Das zirkelhafte Verhältnis von Mensch und Kultur 4
3. Der Mensch als ein kulturbestimmtes Wesen 6
4. Offenheit und Verbindlichkeit der schöpferischen Freiheit des Menschen. Plessners Prinzip der „offenen Frage“ und der Unergründlichkeit des Menschen 7
5. Zum Verhältnis von geschichtlicher Wirklichkeit und produktiver Möglichkeit 10
6. Zum Verhältnis von „Schöpfermacht“ und „Finderblick“ 12
7. Zum Verhältnis von Kultur und Natur 14
8. Die Tradition im menschlichen Lebensvollzug 14
9. Kultur und Erziehung 21

Die philosophische Anthropologie¹ der Gegenwart steht in ihrer Frage nach dem Wesen des Menschen in einer reichen Tradition und sieht sich zugleich veranlaßt, angesichts der in die Aporie führenden überkommenen Antworten das alte Thema wiederum in Frage zu stellen und auf eine neue Weise zu durchdenken. Dies wird ihr möglich durch eine veränderte Blickstellung, die gegenüber der Tradition einen engeren Umkreis zieht und zugleich das sich ihr öffnende Feld in einer intensiveren Weise durchforscht. Suchte sich der Mensch seit alters von Gott her und seit dem Hervortreten der Naturwissenschaften vom Tier her zu verstehen, so versucht die philosophische Anthropologie unserer Tage, in methodischer Selbsteinschränkung den Menschen aus sich selber zu verstehen, ohne dadurch die Möglichkeit auszuschließen, daß ihr von der Sache selbst her der Übergriff auf jene Voraussetzungen des Menschen unumgänglich gemacht wird. Die methodische Beschränkung der Fragestellung auf den Menschen als solchen bringt nun aber eine Fülle von Phänomenen des Menschlichen in den Blick, die zuvor verborgen oder zumindest innerhalb traditioneller Unterscheidungen verstellt geblieben waren.

* Zuerst erschien in: Andreas Flitner (Hrsg.), Wege zur pädagogischen Anthropologie. Versuch einer Zusammenarbeit der Wissenschaften vom Menschen. Heidelberg 1963, ²1967, S. 162-187. Die Endnoten wurden in Fußnoten umgewandelt und die Seitenwechsel in den fortlaufenden Text eingefügt.

¹ Die philosophische Anthropologie der Gegenwart sucht in ihrer Frage nach dem Wesen des Menschen der neuen geistesgeschichtlichen Lage Rechnung zu tragen, die durch den Abbruch der idealistischen Systeme, das Hervortreten der Einzelwissenschaften, den Fortschritt der Naturwissenschaften und der Technik wie durch das geschichtliche Bewußtsein gekennzeichnet ist. Charakteristisch ist dabei der methodische Ansatz bei konkreten Phänomenen des Menschlichen, das Streben nach einer adäquaten Erfassung der mannigfachen Erscheinungen der komplexen menschlichen Lebenswirklichkeit, die phänomenologische Beschreibung ohne voreilige Zugrundelegung metaphysisch-konstruktiver Schemata, die Gleichwertigkeit aller in der konkreten Forschung sich darbietenden Aspekte und schließlich die dadurch von der Sache selbst her ermöglichte Überwindung traditioneller Unterscheidungen, unter deren Zwang viele Phänomene des menschlichen Daseins verstellt geblieben waren.

1. Die umfassende Betrachtungsweise der Kulturanthropologie

Die Fragestellung der Kulturanthropologie² hat sich innerhalb der philosophischen Anthropologie erst allmählich herausgebildet und steht heute noch in ihren Anfängen. Gleichwohl betonen ihre Vertreter mit gutem Recht, daß das Verhältnis des Menschen zu seiner Kultur kein ihm selbst äußerlich hinzukommender Bezug sei, sondern das Ganze seines Daseins umgreife und bestimme und somit eine dieses Verhältnis aufgreifende Untersuchung die umfassendste Sicht des Menschen ermögliche. Die Kultur wäre dabei nicht nur ein vielfältiger Spiegel zur Selbsterkenntnis des sich in ihren Gestaltungen wiederfindenden Menschen, vielmehr erwiese sie sich zugleich als notwendige Bedingung seiner Selbstwerdung überhaupt. Diese Behauptung dem Verständnis näherzubringen, ist die uns hier gestellte Aufgabe.

Betrachtet die Kulturanthropologie den Menschen innerhalb seiner Lebenswelt, die auch dort, wo sie Natur ist, schon als Kulturwelt von ihm gepflegt und gestaltet wird, so ist ihr die Kultur nicht nur ein vergrößernder Spiegel, in dem sich der Mensch besser erkennen könnte, ähnlich wie Platon den Staat als ein vergrößertes Abbild der menschlichen Wesensverfassung betrachtet. Ihr Vorgehen erschöpft sich auch nicht in der Forderung Diltheys, anstelle einer unzureichenden und problematischen Introspektion den Menschen aus seinen Lebensäußerungen, seinem Verhalten, seinen Lebensweisen oder seinen Werken zu verstehen und darin einen Zugang zum menschlichen Wesen zu finden, das sich in seinem mannigfachen Ausdruck nicht nur manifestiert, sondern vielmehr selbst erst gestaltet.

² Hier ist vor allem hinzuweisen auf die Namen Erich Rothacker, Helmuth Plessner, Michael Landmann und Ernst Cassirer. Rothacker hat in seinem Buch „Probleme der Kulturanthropologie“ (Bonn 1948) die von Nietzsche und Spengler her vertraute Frage nach der Einheit der Kultur in einem immanenten Entfaltungsgesetz bzw. einem einheitlichen Lebens- oder Kulturstil in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt und ist dadurch, wie mir scheint, der vielschichtigen Problematik des Verhältnisses von Mensch und Kultur in der Gegenwart nicht gerecht geworden.

Plessner hat insbesondere in seiner Abhandlung über „Macht und menschliche Natur“ (in: Zwischen Philosophie und Gesellschaft, Bern 1953), deren Thematik den Rahmen einer politischen Anthropologie im engeren Sinne sprengt, die kulturanthropologische Fragestellung wesentlich gefördert. Seine Grundbegriffe müssen in unserer Untersuchung aufgegriffen und ausführlich erörtert werden.

Landmann hat am Schluß seiner „Philosophischen Anthropologie“ (Berlin 1955, Sammlung Göschen 156/156a) das Programm einer Kulturanthropologie umrissen und seine Gedanken in dem neueren Werk „Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur“ (München 1961) ausführlich dargestellt.

Ein ausführlicher Hinweis ist nötig auf das in dieser Untersuchung nicht zitierte Buch von Ernst CASSIRER: „Was ist der Mensch?“ (Stuttgart 1960), in dem er seine dreibändige „Philosophie der symbolischen Formen“ (neuester Nachdruck der 2. Aufl. Darmstadt 1956ff.) zusammengefaßt hat. Cassirer begreift den Aufbau der kulturellen und geistigen Welt in Sprache, Mythos, Religion, Kunst und Wissenschaft als eine symbolische Gestaltung durch den Menschen, der vermittels dieser qualitativ verschiedenen Symbolsysteme als quasi transzendenten Funktionen die Wirklichkeit aufbaut, erschließt und deutet. Kants Frage nach den transzendenten Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung der Wirklichkeit ist hier aufgenommen und in einer Weise kulturphilosophisch erweitert, die den verschiedenen, nicht aufeinander reduzierbaren und geschichtlich sich wandelnden kategorialen Weisen der Wirklichkeitserfassung gerecht wird und ihre Erkenntnis nicht als bloße Abbildung, sondern als aktive Gestaltung versteht vermittels „symbolischer Formen“, deren verschiedene Hinsichten je spezifische Aspekte der Wirklichkeit erscheinen lassen.

Die reiche angelsächsische Literatur zur „Cultural Anthropology“ braucht uns hier nicht zu beschäftigen, weil dort unter dieser Bezeichnung die vergleichende ethnologische Erforschung und Beschreibung der verschiedensten Kulturen, ihrer mythischen und religiösen Anschauungen, ihrer Lebensweisen und Gemeinschaftsformen verstanden wird und nicht wie bei uns die Frage nach dem Verhältnis von Mensch und Kultur innerhalb einer philosophischen Wesenserhellung des Menschen.

Die in einer solchen Fragestellung immer noch leitende Vorstellung einer gegenüber der Außenwelt von vornherein abgesonderten Innensphäre wird schon problematisch, wenn man nur die Geschichte des Begriffes „Kultur“ etwas näher betrachtet. Leitet sich *cultura* von *colere* als ‚bebauen, pflegen, verfeinern‘ von Ackerkulturen her, so konnte Cicero dieses veredelnde Tun auf den Menschen übertragen und von einer *cultura animi* sprechen, die später als Gefühlskultur, Verstandeskultur usw. näher bestimmt wurde. Gegenüber diesem die Kultur als eine veredelte und verfeinerte Form des Lebens ausweisenden Sprachgebrauch, der dem Sinn der griechischen *paideia* nahekommt, ist allmählich ein Verständnis des Begriffs in den Vordergrund getreten, das Kultur als den Inbegriff der menschlichen Lebenswelt und der in ihr versammelten geistigen Güter einer Gemeinschaft auffaßt. Wenn aber Kultur einerseits die Lebensart und Bildung des Menschen ist und dann wieder als Kulturwelt ihm gegenübertritt, so unterliegt sie nicht der Alternative einer subjektiven oder objektiven, einer inneren oder äußeren Wirklichkeit und kann nur als der Mensch und Welt gleichermaßen umfassende, das Menschliche im ganzen umgreifende Ort bestimmt werden. Will man den Menschen erkennen, so darf man also nicht, wie eine lange Tradition es versucht hat, das von seiner Welt abgeschiedene und innerhalb der menschlichen Gemeinschaft isoliert betrachtete Subjekt in den Blick fassen und aus dessen Verhaltensweisen und Leistungen ihnen zugrundeliegende Eigenschaften und Vermögen ablesen. Fragt die Anthropologie nach dem Wesen des Menschen, so meint sie nicht mehr nur einen abgegrenzten innerseelischen Bereich, denn das menschliche Wesen ist nichts, was jenseits seiner komplexen, die innere und äußere Sphäre verschränkenden Lebenswirklichkeit gesucht und aufgefunden werden könnte. Menschliche Lebenswirklichkeit ist die ganze innerhalb der Gemeinschaft gestaltete und tradierte Kulturwelt, in der der Mensch als ein durch sie gebildetes, mit ihren Inhalten erfülltes Wesen zu Hause ist und aus deren gleichsam allgegenwärtigem Medium er erst allmählich seine individuelle Daseinsgestalt auszusondern und abzugrenzen vermag. Der einzelne Mensch tritt in dieser Perspektive der Kulturwelt nicht sogleich als eine selbständige Person gegenüber; ein freies Verhältnis zu ihr und eine eigene individuelle Bestimmung gewinnt er erst auf dem Grund eines vorgängigen und meist völlig unreflektierten Hineinwachsens in eine bestimmte Kultur. Wo er seiner selbst bewußt wird, findet er sich immer schon in einer Kultur und mit einem durch sie geprägten Wesen vor. [163/164]

Die heute allgemein gewordene Einsicht, daß der Mensch ohne Gemeinschaft weder Mensch werden noch sich als solcher erkennen könnte, erhält von diesem Gedanken her einen neuen Aspekt. Denn was die Menschen zu einer Gemeinschaft verbindet, ist nicht so sehr ein inneres Band, als vielmehr die Gemeinsamkeit ihrer Lebensformen, ihrer Sprache und der in dieser enthaltenen geistigen Welt, mit anderen Worten, ihre Kultur. Kultur ist aber nicht nur das geistige Medium und die soziale Klammer einer gegenwärtigen Gemeinschaft: sie stellt diese zugleich in einen vielschichtigen Zusammenhang mit der Vergangenheit, die als geschichtliches Erbe in die Gegenwart hereinragt und in ihr weitergereicht wird.

Kann Kultur als das geformte und erfüllte Wesen des Menschen, als seine spezifisch menschliche Welt, als Medium und Klammer seiner Gemeinschaft und schließlich als überkommene Tradition verstanden werden, ohne daß man diese verschiedenen

Aspekte sogleich in gesonderte Bereiche aufspalten dürfte, weil es ja in der Frage nach dem Wesen des Menschen auf ihre innere Zusammengehörigkeit ankommt, so bestätigt dies den Anspruch der Kulturanthropologie, die jede isolierende Betrachtung, etwa in den Formen einer Individualanthropologie, einer Sozial- oder einer Geschichtsanthropologie, überwinden und das Recht dieser Vorunterscheidungen in Frage stellen will³.

Nun sind die philosophischen Bemühungen um einen zureichenden Begriff der Kultur nicht neu. Die Frage nach dem Ursprung der eigenen Kultur beschäftigte seit je den Menschen und ließ ihn seiner allgemeinen mythischen, religiösen oder philosophischen Weltansicht entsprechende Antworten finden. Die ständige Berührung mit anderen Kulturen erweckte die Frage nach dem Verhältnis der eigenen Kultur zu einer fremden, wobei diese gegenüber der eigenen meist abgewertet und abschätzig beurteilt wurde. Das im Abendland sich allmählich ausbildende geschichtliche Bewußtsein hat auch hier eine Wende gebracht. Mit der Entdeckung und unvoreingenommenen Erforschung einer Vielzahl sehr verschiedenartiger Kulturen und der Einbeziehung der eigenen Kultur in die Relativität dieser geschichtlichen Mannigfaltigkeit ist die Frage nach den Bedingungen und Gesetzen des Entstehens, der Wandlung und des Vergehens von Kulturen, nach ihrer inneren Einheit und nach ihrem Verhältnis zueinander unabweisbar geworden. Auf alle diese ethnologischen und kulturphilosophischen Bemühungen kann hier nicht eingegangen werden. Wir müssen uns beschränken auf einen Aufriß der speziell kulturanthropologischen Fragestellung, die den Menschen im Horizont seiner Kultur zu verstehen sucht als ein durch sie gebildetes und sie gleicherweise hervorbringendes und pflegendes Wesen. Diese Frage geht sachlich aller ethnologischen und kulturphilosophischen Erforschung und Deutung der verschiedenen Kulturen voraus, wiewohl sie wiederum auf deren Ergebnissen aufbauen muß. Von der Erkenntnis ausgehend, daß das Verhältnis zu seiner [164/165] Kultur den Menschen wesenhaft bestimmt und er so nur als Kulturwesen angemessen verstanden werden kann, versucht die Kulturanthropologie, in der wechselseitigen Gestaltung von Mensch und Kultur zugleich den Grund der Möglichkeit ihrer wechselseitigen Erhellung zu finden. Wenn der Mensch nur in der Aneignung und Gestaltung einer gemeinsamen Kultur zum Menschen wird, so kann er sich auch nur aus diesem Verhältnis (das ineins ein Selbst- und Weltverhältnis ist) angemessen verstehen.

2. Das zirkelhafte Verhältnis von Mensch und Kultur

Für das Verhältnis von Mensch und Kultur läßt sich kein Anfang finden, denn der Mensch ist als solcher immer schon ein Kulturwesen und bedingt sich gleichsam selbst vermittels seiner Kultur. Versteht man den Menschen als Urheber seiner Kultur und diese als Bedingung seiner Menschwerdung, so verliert in dieser wechselseitigen Vorgängigkeit das „Vor“ seinen zeitlichen Sinn und seine sachliche Berechtigung. Wenn das gleichursprüngliche Verhältnis beider unvordenklich gegeben ist und sich wiederum allererst allmählich erfällt, so bedeutet dies, daß der Mensch im Verlaufe einer

³ Vgl. Landmann, Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur, S. 16.

langen Geschichte seine Kultur und diese rückwirkend ihn selbst erst zu dem macht, was beide dann in ihrem nie endgültigen, sich ständig intensivierenden und bereichernden Verhältnis zueinander sind. Von diesem nicht-einseitigen Bedingungsverhältnis her verliert die lange bedachte Frage nach dem ersten Anfang der Kultur wie des Menschen ihre ausweglose Schwierigkeit. Soweit der Blick in die Vergangenheit zurückreicht, geht nirgends ein reiner Naturzustand des Menschen seinem Kulturbesitz voraus. Und wie kein Menschsein ohne Kultur denkbar ist, läßt sich auch umgekehrt keine Kultur ohne den Menschen denken. Steht „am Anfang“ sogleich schon der Mensch in seiner Kultur, so bedeutet das doch nicht, daß beide schon immer das gewesen wären, was sie erst durch einander in einem langen geschichtlichen Entwicklungsprozeß geworden sind und noch immer werden. Der scheinbar aporetische Zirkel im Verhältnis von Mensch und Kultur erweist sich als die notwendige Form des menschlichen Selbst- und Weltwerdens. Als ein zur Zukunft wie in die Vergangenheit, in eine innere Tiefe wie auf eine äußere Weite hin offener und sich erfüllender Zirkel beschließt er nicht sogleich den Umkreis der menschlichen Möglichkeiten, sondern eröffnet diese allererst und bringt sie allmählich zur Wirklichkeit, ohne daß er seine wesenhafte Offenheit jemals verlieren könnte. In seiner Wechselseitigkeit ist das Verhältnis von Mensch und Kultur auf jeder Stufe ein in sich erfülltes Ganzes, und zugleich weist es immer über sich hinaus auf eine neue vollkommeneren Erfüllung, die keine bloße Entfaltung eines zuvor schon „Angelegten“ ist, sondern in ihrer Möglichkeit selbst allererst entdeckt und als Wirklichkeit [165/166] errungen werden muß. Die Vielfalt kultureller Lebensweisen zeigt, daß es nicht eine von vornherein begrenzte Anzahl von Möglichkeiten menschlicher Daseinsverwirklichung gibt, die nur aufgegriffen und wie Leerformen ausgefüllt werden mußten. Daß aus kulturellen Wirklichkeiten neue Möglichkeiten erst entspringen und die jeder Stufe vorgegebene Wirklichkeit dabei selbst in gewissem Sinne zur Möglichkeit wird, gilt hier ebenso wie die geläufigere Vorstellung, die von der Möglichkeit zur Wirklichkeit fortschreitet. Nicht nur, daß der Mensch die Möglichkeiten seiner kulturellen Entwicklung erst hinterher als verwirklichte erkennen kann: er bringt sie selbst, wenn auch nicht auf eine völlig bewußte Weise, erst hervor im Verhältnis zu seinem schon gewordenen Sein. Der Prozeß der Kulturschöpfung und Selbstwerdung des Menschen ist daran gebunden, daß sein eigenes Dasein wie die ihn umgebende Welt sich ihm als Möglichkeit darstellen können, doch nicht als Möglichkeit überhaupt, sondern als in der jeweiligen konkreten Lage aufbrechende, bestimmte Möglichkeit.

Doch wäre es überspitzt, wollte man dieses offene Wechselverhältnis als völlig durch sich selbst bedingt begreifen und jede äußere Begründung leugnen. Kultur ist überall in irgendeiner Weise bezogen auf eine in den verschiedensten Formen sie umgrenzende, in sie hineingenommene und auch in ihrer Verschränkung zugleich von ihr abgehobene Natur. Bietet in früheren Stadien kultureller Entwicklung vor allem die noch unkultivierte Natur dem Menschen einen Horizont relativ begrenzter Möglichkeiten dar, so ist es in späteren Stadien die Kultur selbst, deren schon verwirklichte Gestaltungen wiederum neue Möglichkeiten der Gestaltung sichtbar werden lassen und damit den Kulturfortschritt bedingen. Aber auch wo Kultur aus Kultur sich zeugt, bleibt eine Natur als Wirklichkeit und Möglichkeit mit im Spiel, nur verändert sich ihr Ge-

wicht und ihre Stellung. Zeigten sich zunächst in ihr die ersten Möglichkeiten der Kultur, so läßt in einem späteren Stadium umgekehrt die Kultur die Möglichkeiten der Natur erst ansichtig werden, und wenn auf einer früheren Stufe die Kultur die Natur „nachahmte“, so richtet sich sehr bald die Natur nach der Kultur und wird gleichsam eine nicht mehr abzulösende Seite der Kultur selbst. Die Natur offenbart das ganze Ausmaß ihrer Möglichkeiten erst dort, wo sie in der Kultur und durch sie erschlossen wird und dabei gleichsam die Form der Kultur selbst annimmt. Die kulturelle Entwicklung geht somit in Richtung auf eine menschliche Lebenswirklichkeit, die ganz die geistige Gestalt der Kultur angenommen hat in der Form einer „zweiten Natur“, in der die erste erschlossen, aufgehoben und zur Erfüllung gebracht ist. Vor allem im Blick auf die „menschliche Natur“ wird dieser doppelte Aspekt des Natürlichen deutlich. Als gegebene Natur vor aller kulturellen Formung ist das menschliche Wesen nur als eine offene Möglichkeit anzusprechen, die sich allein als Kultur verwirklichen und darin erst [166/167] bestimmen kann: dies jedoch in einer Weise, die alles „Künstliche“ in einer neuen, höheren Unmittelbarkeit aufhebt und Kultur in ihrer höchsten Form zur „zweiten Natur“ werden läßt.

3. Der Mensch als ein kulturbestimmtes Wesen

Nach dem Versuch, einen hinreichend umfassenden Ansatz für eine Erörterung des Verhältnisses von Mensch und Kultur zu finden, können einige der wesentlichen bisher zur Sprache gekommenen Fragestellungen der Kulturanthropologie aufgegriffen und einer Antwort nähergebracht werden⁴. Die in der abendländischen Geistesgeschichte erworbene Bewußtseinsstellung hat mit dem Blick auf die Vielzahl und Mannigfaltigkeit der Kulturen die Frage nach ihrem Verhältnis untereinander und nach ihrer Beziehung zu dem in ihnen lebenden, auf sie relativen Menschen eröffnet. Dabei ist das der natürlichen Bewußtseinshaltung verborgene Ausmaß der Bestimmtheit des Menschen durch seine Kultur erst recht deutlich geworden. Gegenüber der Anschauung, daß alles vom Menschen Erworbene und Selbstgestaltete nur gleichsam der Mantel um sein naturgegebenes Wesen sei, zeigt sich nun, daß die Verhaltensformen, die Sicht-, Sprech- und Denkweisen des Menschen in einem viel stärkeren Maße erworben und darin kulturbestimmt sind, als man dies bisher angenommen hatte. So kann etwa Dewey sagen, daß die erworbenen „habits“⁵ das Ursprüngliche des menschlichen Wesens seien, die ihnen zugrundeliegenden Antriebe jedoch als zunächst völlig unbestimmte Möglichkeiten gar nicht anders als in ihrer sozialen und kulturellen Ausformung zur Erscheinung kämen und erst in dieser erworbenen Bestimmtheit die Umwandlung und Neuerwerbung von habits ermöglichten. Dieser scheinbaren Umkehrung des „logischen“ Verhältnisses entspricht die Beobachtung, daß Lebensgemeinschaften, wie etwa die Familie, die für uns auf natürlichen Beziehungen gegründet zu

⁴ Wir greifen Fragestellungen auf, die vor allem von Plessner ausgearbeitet und von Landmann weiter konkretisiert worden sind. Dabei ist es uns im Rahmen dieser gedrängten Darstellung versagt, zunächst die schon genannten Werke ausführlicher in ihrem eigenen Zusammenhang zu interpretieren. Es muß genügen, einige wesentliche Fragestellungen aufzunehmen und in einem systematischen Zusammenhang zu erörtern, wobei an geeigneter Stelle jeweils auf die Autoren Bezug genommen wird.

⁵ John Dewey, Die menschliche Natur, übersetzt v. P. Sakmann, Stuttgart und Berlin 931, S. 91.

sein scheinen, in frühen Kulturen allein konventionell und darin sehr verschiedenartig geordnet sind, so daß sie nicht durch ein natürliches Band zusammengehalten erscheinen⁶. Gegenüber der Ansicht einer fortschreitenden Kultivierung eines anfänglichen Naturzustandes zeigt sich hier, daß umgekehrt frühere Gemeinschaften viel stärker als *thesei* als *physei* bestimmt waren und der Begriff des „Natürlichen“ und „Naturgemäßen“ sich erst auf einer sehr hohen Stufe der Kulturentwicklung durchsetzen konnte. „Natürlichkeit“ steht am Ende und nicht am Anfang der menschlichen Kulturgeschichte, so wie entsprechend der sich selbst zur Persönlichkeit gestaltende Einzelne von seiner Kulturbestimmtheit in Gemeinschaft herkommt und nicht auf sie zugeht. Somit ist die erworbene „Natürlichkeit“ der individuellen Person in sich nur die höhere Erhebung und Entfaltung der Kultur, die als Muttergrund am Anfang ihres Weges stand. [167/168]

4. Offenheit und Verbindlichkeit der schöpferischen Freiheit des Menschen. Plessners Prinzip der „offenen Frage“ und der Unergründlichkeit des Menschen

Der Blick auf die Mannigfaltigkeit der auf jeweilige sich wandelnde Kulturen relativen Lebensformen des Menschen, die sein Wesen selbst bestimmen und ihm nicht nur äußerlich sind, läßt den Menschen in seiner unendlichen Selbstgestaltungsfähigkeit als das nichtfestgelegte Wesen erscheinen, das sich gegenüber der Eingepaßtheit des Tieres in seine artspezifische Umwelt in einer offenen Relation zu sich und seiner Welt selbst sein Wesen geben, seine Welt gestalten und sein Leben führen muß. Landmann vor allem hat den Gedanken ausgeführt, daß die nicht nur in historischer Besinnung zutage tretende, sondern auch in der menschlichen Gestalt unmittelbar erscheinende Nichtfestgestellttheit des Menschen positiv seine Weltoffenheit und seine Plastizität, seine schöpferische Freiheit und damit seine eigentliche Chance bedeute⁷. Gegenüber Gehlen, von dem er den Begriff der natürlichen, aber ins Geistige verweisenden Nichtfestgestellttheit bzw. Unspezialisiertheit übernommen hat, besitzt der Mensch nach Landmann nicht nur die Fähigkeit zur Kompensation seiner natürlichen Mängel, sondern findet zugleich eine aus den eigenen Möglichkeiten erwachsene, in einem geschichtlichen Prozeß angewachsene und von Generation zu Generation weitergereichte Tradition vor, deren Übernahme ihn auf eine ihm selbst sonst gar nicht erreichbare Höhe menschlichen Daseins hebt und ihn befähigt, den Kulturprozeß weiterzuführen⁸. Der Mensch als das in unabsehbarer geschichtlicher Variabilität sich gestaltende und in seiner eigenen Offenheit freihaltende Wesen, der Mensch als schöpferische Macht in seiner kulturellen Weltgestaltung und Selbstwerdung, der Mensch schließlich als das Traditionen aufnehmende Wesen - diese drei Aspekte wollen wir nun aus der zusammenfassend gekennzeichneten kulturanthropologischen Fragestellung aufgreifen und unserem Verständnis näherbringen.

⁶ Vgl. Robert H. Lowie; An Introduction to Cultural Anthropology, 11. Aufl. New York 1958, S. 246ff.

⁷ Vgl. Landmann, Philosophische Anthropologie, S. 222 f.; Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur, S. 54 ff.

⁸ Vgl. Landmann; Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur, S. 18.

Die „offene Frage“ als das der geschichtlichen Wirklichkeit des in vielen Bahnen zu sich selbst aufgebrochenen Menschen gemäße methodische Prinzip der philosophischen Anthropologie hat Helmuth Plessner formuliert⁹ und damit Dilthey'sche Gedanken aufgegriffen und weitergebildet. Wenn nach Dilthey die Antwort auf die Frage, was der Mensch sei, ihm nur seine Geschichte zu geben vermag¹⁰, diese aber nicht als sukzessive Entfaltung und Verwirklichung eines idealen Wesensbildes des Menschen verstanden werden kann, sondern als eine Wirklichkeit aufgefaßt werden muß, die ihre eigenen Möglichkeiten selbst wiederum erst geschichtlich ausbildet und sich in diesem Sinne selbst ermöglicht, kann es über den in einer fortwährenden geschichtlichen Wandlung begriffenen Menschen keine abschließende Aussage geben. Auch wenn aus seinen vielfältig ausgeprägten Daseinsweisen und Wesenszügen formale Strukturgesetze abgehoben werden können, dürfen solche allgemeinen Strukturformeln nach Plessner keinen abschließend-theoretischen, [168/169] sondern nur einen aufschließend-exponierenden Wert beanspruchen¹¹, eben weil das Wesen des Menschen nicht anders als in der unabschließbaren geschichtlichen Erfahrung zugänglich wird.

Die Frage nach dem Menschen in der Offenheit zu halten, bedeutet für Plessner nicht, an seiner Erkennbarkeit überhaupt zu zweifeln oder gar keine bestimmten Fragestellungen zu explizieren; vielmehr werden die erhaltenen Antworten aus ihrer vermeintlichen Endgültigkeit immer wieder zurückgenommen in die Fraglichkeit neuer geschichtlicher Situationen, in denen der Mensch entscheidet, wer er sei, und seine Menschlichkeit erringen oder verlieren kann. Muß dergestalt der Mensch sein Menschsein sich erst erringen, ohne daß ihm ein normatives Bild seiner selbst vorgegeben wäre, so fordert dieses Wagnis seiner selbst, als solches stets gefährdet und bekämpfbar, den letzten Ernst und gibt dem menschlichen Leben eine Verbindlichkeit, die den aus derselben geschichtlichen Einsicht aufsteigenden, lähmenden Relativismus weit von sich weist¹².

In der Offenheit zu sich selbst als einem viel mehr existentiellen als nur erkennenden Verhältnis ergreift der Mensch sich in seiner unergründlichen Möglichkeit als „Macht“ und „Schöpfer“ seiner eigenen geschichtlichen Wirklichkeit, die ihn wiederum als überkommene „Macht vergangener Generationen“¹³ bedingt. Was sich zunächst negativ als Unergründlichkeit und Unabschließbarkeit des menschlichen Wesens gezeigt hatte, das erweist sich nun positiv als schöpferische Möglichkeit der Selbstverwirklichung des Menschen im Wechselverhältnis zu der von ihm hervorgebrachten geistigen Welt.

Faßt Plessner den Menschen in dieser Weise als Stelle des „Hervorgangs der überzeitlichen Werte und Kategorien aus dem Leben“, als Quelle aller „außerzeitlichen Sinn-sphären“, als „Urheber der ihm entgegenstehenden Transzendenzien“, als geschichtsbedingende „Macht und offene Frage“¹⁴ und damit als Schöpfer der ihn wiederum

⁹ Vgl. Plessner, Macht und menschliche Natur, a. a. O. S. 270 ff.

¹⁰ Vgl. Dilthey, Ges. Werke VII, 279: „Was der Mensch sei, sagt ihm nur seine Geschichte.“

¹¹ Vgl. Plessner, Philosophische Anthropologie, in: Zwischen Philosophie und Gesellschaft, S. 122.

¹² Vgl. Plessner, Macht und menschliche Natur, S. 276 ff.; 281 f.

¹³ Plessner, a. a. O. S. 275.

¹⁴ A. a. O. S. 250; 249; 260; 281.

rückwirkend bedingenden geschichtlichen, kulturellen und gesellschaftlichen Wirklichkeiten, so könnte leicht der Eindruck entstehen, als ob der Mensch als „schöpferische Subjektivität“ sich selbst gänzlich bedingte und nur durch sich selbst wiederum bedingt würde. Die ihn umgebende Welt wäre zu begreifen als seine eigene Leistung, und jede Abhängigkeit ließe sich aufweisen als Gebundenheit an seine eigenen Kreaturen bzw. als Bedingtheit durch die „Macht vergangener Generationen“. Die schöpferische Macht des Menschen würde eine Welt erwirken, die dann erst rückwirkend sein geschichtliches Leben und Handeln bedingte.

Gegenüber einem solchen zunächst einseitigen und dann erst wechselseitigen Bedingungsverhältnis von Mensch und Kulturwelt haben wir schon einleitend den Gedanken entwickelt, daß keiner der beiden Pole des Wechselverhältnisses zunächst allein festgehalten werden darf zur Begründung des anderen. Was Offenheit, schöpferische Potenz und geschichtliche Bedingtheit bedeuten, vermag vom menschlichen Subjekt her, unabhängig von seinem immer schon [169/170] vorgegebenen Weltverhältnis, gar nicht mehr deutlich zu werden. Ist die Kulturwelt als ein Werk des Menschen zu begreifen, wie dieser umgekehrt nur Mensch wird durch seine Kultur, und vollzieht sich beides in einer geschichtlichen Entwicklung, in der weder der Mensch als solcher noch die Kultur an den Anfang gesetzt werden können, so nötigt uns das, ihr Wechselverhältnis in die umfassende Wirklichkeit eines vorgängigen und nie völlig verlorenen natürlichen Umweltbezuges einzubetten, wo zunächst elementare Lebenssituationen die kulturschöpferische Mächtigkeit des Menschen herausfordern, wo dann die Welt in den Kulturprozeß einbezogen und schließlich auf sehr hoher Kulturstufe in ihrer eigenen Verbindlichkeit erkannt und wiederum freigegeben wird. Der Mensch findet für seine „Macht“ keinen Anfang in sich selbst und erfährt sie immer nur in einem Verhältnis zu einer Welt, aus der ihm seine Möglichkeiten gleichsam von außen zufallen und doch nur als solche erkannt und ergriffen werden können, weil sie seine eigenen Möglichkeiten sind.

Daß der Mensch seine Möglichkeiten zunächst als ihm gegeben und nicht aus sich selbst entsprungen empfand, mag vielleicht das für Plessner unbegreifliche Faktum erklären, daß seine kulturschöpferische Selbstmacht ihm so lange verborgen geblieben war: „Daß der Mensch sich als Urheber der ihm entgegenstehenden Transzendenzien verborgen bleiben könnte, läßt sich geschichtlich und philosophisch nicht begreifen.“¹⁵ Offenbar liegt diesem Verborgenbleiben eine Erfahrung transsubjektiver Bedingtheit zugrunde, die gerade auch dem schöpferischen Akt den Charakter des Ergriffenwerdens gibt und ihn der Willkür des bloßen Machens entzieht.

Gegenüber allen einseitigen Konsequenzen, nach denen der Mensch entweder als nur geschaffen oder als sich selbst allein schaffend, als völlig bedingt oder sich gänzlich selbst bedingend bestimmt wird, ist daran festzuhalten, daß nur in der Verschränkung beider Perspektiven in den Blick kommt, was Schaffen und Abhängigsein im Bereich des Menschen heißen kann. Wenn bei Plessner und mehr noch bei Landmann diese Verschränkung nicht hinreichend deutlich wird, so liegt das an der großen Unbestimmtheit, die diese fundamentalen Begriffe bei ihnen behalten. Dem die geschichtli-

¹⁵ A. a. O. S.260.

che Wirklichkeit seiner selbst wie seiner Kultur eigenmächtig hervorbringenden Menschen tritt bei einer Wendung der Blickrichtung auf die je konkrete geschichtliche und kulturelle Situation ein in seinen Traditionen verhafteter und durch sie geprägter Mensch gegenüber, dessen Kulturbestimmtheit seine kaum in Anschlag fallenden Möglichkeiten neuer Kulturschöpfung weit überwiegt. Beide Aspekte fallen auf der manifesten Ebene auseinander und ergeben dadurch ein widersprüchliches Bild¹⁶. Hier eine scheinbar unbegrenzte schöpferische Freiheit und dort eine fast erdrückende Traditionsbestimmtheit, hier ein rein aktives Verhältnis und dort scheinbar nur Passivität, der Mensch zwielichtig „als Schöpfer, der freilich an seine eigenen Kreaturen gebunden ist und ihnen untertan wird“¹⁷ - diese Diskrepanz zu überwinden in der Erkenntnis, daß der Mensch dort, wo er [170/171] kulturschöpferisch tätig wird, ebenso sehr der Empfangende ist, wie er in der Aneignung seiner Tradition zugleich aktiv sein muß, ist Aufgabe einer weitergehenden phänomenologischen Interpretation seines Welt- und Selbstbezuges, die als Problemtitel anzuzeigen diese Arbeit sich genügen lassen muß.

5. Zum Verhältnis von geschichtlicher Wirklichkeit und produktiver Möglichkeit

Fragen wir in diesem Sinne nach der wesenhaften Offenheit des menschlichen Daseins im Verhältnis zu sich und seiner Welt, so sind zunächst inadäquate Vorstellungen abzuweisen, die in ihrer anschaulichen Bildhaftigkeit das Problem eher verdecken als erhellend wirken. Offenheit meint hier nicht eine „Seinslücke“, die der Mensch im „Sich-zu-Ende-Schaffen“ (Landmann) ausfüllen müßte, nicht einen allmählich eingeschränkten Spielraum von Möglichkeiten und auch keine anfängliche Unbestimmtheit, die in fortlaufender Bestimmung allmählich aufgehoben werden könnte. In dieser Sicht mußten die Möglichkeiten neuen Kulturschaffens im Laufe der Geschichte immer mehr abnehmen und schließlich an ein Ende kommen. Die Frühzeiten einer Kultur waren gegenüber den späteren die eigentlich schöpferischen Perioden, weil sie, noch arm an Kulturbesitz, um so mehr Möglichkeiten hatten. Landmann weiß, daß dies nicht der Fall ist. Der Grund, weshalb für ihn die Möglichkeiten einer Kultur erst in ihrer Mitte kulminieren, um gegen das Ende wieder abzunehmen, liegt darin, daß die an sich reichen Möglichkeiten der Frühzeit durch eine unverändert zu erhaltende, durch den Mythos geheiligte Tradition gebunden sind und sich so erst in der allmählichen Auflösung der mythischen Gebundenheit zeigen können. Wo immer aber ein freies Verhältnis zur Tradition errungen ist und neue Möglichkeiten sich darbieten, dort sind nach Landmann „innerhalb jedes kulturellen Gesamtgefüges die Dimensionen des überhaupt Schaffbaren nach einiger Zeit ausgeschritten“¹⁸.

Entgegen dieser Sichtweise möchten wir das Verhältnis von geschichtlicher Wirklichkeit und Möglichkeit anders verstehen. Die Offenheit geschichtlicher Möglichkeiten geht nicht als eine einstweilige Unbestimmtheit der Verwirklichung voraus, vielmehr gibt umgekehrt erst die geschichtlich gewordene Wirklichkeit neue Möglichkeiten aus sich heraus frei, und beides wächst im gleichen Verhältnis an. Seine geschichtliche

¹⁶ Vgl. Landmann, a. a. O. S. 19.

¹⁷ Plessner, a. a. O. S. 250.

¹⁸ Landmann, a. a. O. S. 72.

Bestimmtheit ist dem Menschen primär nicht eine drückende und den Spielraum seiner Möglichkeiten einschränkende Grenze und Last, vielmehr gibt sie ihm seine eigenen Möglichkeiten erst zur Hand, und je reicher das geschichtliche Erbe ist, um so mehr erschließt es ihm die Möglichkeiten einer vollkommeneren Selbst- und Weltgestaltung. Offenheit ist nicht ein Charakter der geschichtlichen Wirklichkeit jenseits ihrer je faktischen Bestimmtheit, sondern wird gerade in dieser und durch sie hindurch sichtbar.

In derselben Weise ist die äußere Umwelt des Menschen nicht eine abgeschlossene Sphäre, die auf den offenen Raum seiner geistigen Welt hin zu relativieren wäre. Der Charakter der Offenheit eignet ihrer wahrnehmbaren [171/7172] und zugänglichen Räumlichkeit selbst, und jeder in ihr erscheinende Gegenstand trägt in sich eine Fülle bestimmter und zugleich offener Verweisungen, durch die er selbst überhaupt erst konstituiert wird. Diese offene Relationalität der Welt in sich selbst, deren Verweisungszusammenhang gleichwohl nur dem Menschen kraft seiner eigenen Offenheit in den Blick kommt, gibt in der Erfahrung ihrer Eigengesetzlichkeit dieser Welt eine Verbindlichkeit gegenüber dem Menschen, die von höchster Bedeutung für sein eigenes Selbstverständnis und für seinen Kulturfortschritt ist. Bedenkenswert ist in diesem Zusammenhang eine Bemerkung Landmanns, daß zwar jede Kultur relativ auf ein ihr entsprechendes Menschentum ist, die Wissenschaft aber der Idee nach eine sei¹⁹. Wenn auch eine geschichtliche Standortgebundenheit und Aspekthaftigkeit selbst der exakten Wissenschaften nicht bestritten werden kann, so ist doch von Landmann richtig gesehen, daß das wissenschaftliche Weltbild nicht nur eine beliebige Projektion und Rückspiegelung menschlicher Sicht- und Denkweisen auf die Welt darstellt, sondern in sich eine wachsende objektive Verbindlichkeit erhält, die in der Wahrheit der Sache selbst gegründet ist. Daß heute die Wissenschaft auch faktisch die Grenzen der Einzelkulturen durchbrochen hat und zum universalen Medium des Weltverständnisses zu werden scheint, braucht nur angemerkt zu werden. Wenn wir oben darauf hinwiesen, daß der Begriff der „Natürlichkeit“ und „Naturgemäßheit“ im Laufe der Kulturentwicklung erst dort entdeckt werden konnte, wo jenseits der strengen Korrelation von je geschichtlich besonderem Menschentum auf spezifisch dazugehörige kulturelle Umwelten das Eigengesetz einer „Natur“ in den Blick des forschenden Menschen kam und dieser eine ihm korrespondierende sachliche Einstellung ausbilden konnte, so kann nun die systematische Entfaltung dieser Erfahrung in der Form der Wissenschaft dazu dienen, die Offenheit der Welt in sich wie in ihrer Beziehung auf den Menschen zu verdeutlichen. Denn an der Arbeit des Forschers wird besonders deutlich, wie aus neuentdeckten Wirklichkeiten neue Fragestellungen erwachsen und mit dem Umfang des erworbenen Wissens zugleich die Möglichkeiten der Erkenntnis sich ständig erweitern. Wenn Rothacker die am Verhalten des Tieres konzipierte Umwelttheorie von Uexkülls auf das menschliche Weltverhältnis überträgt und in der Frage nach der Einheit einer Kultur von einer „strengen Korrelation“ von Lebensstil und zugehörigem Weltbild ausgeht, wobei er freilich neben der Stil-Tendenz eine möglicherweise konträre Sach-Tendenz anerkennen muß²⁰, so verkennt er damit gerade den spezifischen

¹⁹ Vgl. Landmann, a. a. O. S. 68.

²⁰ Vgl. Rothacker, Probleme der Kulturanthropologie, S. 157 ff.

Charakter der menschlichen Welt, die als Kultur auf andere Kulturen wie auf eine Natur hin offen ist.

Die strenge Korrelation von spezifischem Menschentum und dazugehöriger Kulturwelt mochte vielleicht gelten für frühe und verhältnismäßig isolierte Kulturen, in denen jene Offenheit noch nicht zum Durchbruch kam, und hier mag Nietzsches Suche nach der „Einheit des künstlerischen Stils in allen Lebensäußerungen eines Volkes“ oder eine organo [172/173] logische Kulturbetrachtung im Sinne Spenglers, nach der jede Kultur allein ihrem immanenten Wachstumsgesetz unterworfen ist, ihre Berechtigung haben. Sobald aber der Mensch in seiner Weltoffenheit sich auf ihm ansichtig werdende sachliche Zusammenhänge richtet, kommt mit der Einheit einer Welt zugleich die Idee der Einheit (nicht der Uniformität) aller Kulturen und aller Weisen des Menschseins in den Blick. Der in unzähligen Entwürfen zu sich selbst aufgebrochene Mensch wird zwar in einer bestimmten geschichtlichen Situation diese Vielheit entdecken und dem Taumel des Relativismus verfallen. Überwunden wird dieser Relativismus jedoch nicht in der Theorie, sondern nur durch die Geschichte selber, die ihre eigene Relativität aufhebt in Richtung auf die eine der Beliebigkeit menschlicher Fragestellung entzogene, weil ihr erschlossene Welt und den einen, durch die Befreiung seiner Welt zu sich selbst befreiten Menschen, der in selbstloser Sachlichkeit (deren Kraft die Liebe ist) zugleich sein eigentliches Selbstsein errungen hat. Gesteht man dieser Blickrichtung auch nur den Rang einer nie ganz zu erreichenden regulativen Idee im Sinne Kants zu, so ist doch die an der Kulturauffassung der Romantik orientierte Frage nach der Einheit einer sich isoliert nach einem immanenten Werdegesez bzw. Lebensstil entfaltenden Kultur heute schon durch die Geschichte überholt, die zur Weltgeschichte geworden ist und einen durch Wissenschaft und Technik bewirkten weltweiten Kulturwandel mit sich bringt.

6. Zum Verhältnis von „Schöpfermacht“ und „Finderblick“

Dieselbe von Plessner betonte Verschränkung von Offenheit und Verbindlichkeit ist nun auch im Kulturschaffen des Menschen selber aufzuzeigen. Der Mensch gestaltet seine kulturelle Welt selbst, aber nicht aus sich selbst. Er trägt nicht eine Fülle von Möglichkeiten in sich, aus denen er sein Kulturgehäuse herausspinnen und sich zugleich in es einspinnen könnte. Vielmehr ist sein Schaffenkönnen gebunden an das Ansichtigwerden von Möglichkeiten im vorgängigen Eingebettetsein in eine Welt, die auf seinen Daseinsentwurf antwortet und sich ihm in ihrer Wirklichkeit als seine Möglichkeit erschließt. Das schöpferische Vermögen des Menschen ist so immer schon bezogen auf eine bestimmte Möglichkeiten eröffnende Welt und wächst mit deren Reichtum an. Alles Schaffen ist dabei abhängig von einem Erkennen der jeweils sich zeigenden Möglichkeiten. Der Mensch kann diese nur kraft seiner ursprünglichen Fähigkeit auffassen, Wirklichkeit überhaupt als Möglichkeit wahrzunehmen und zu ergreifen, und doch entspringen sie in ihrem jeweiligen Sosein durchaus nicht nur seiner schöpferischen Macht. Es müssen so immer zwei gegenläufige Bewegungen zusammenkommen, sich wechselseitig hervorrufen und ineinanderarbeiten, von denen nur die eine selbst hervorgebracht ist, damit ein schöpferisches Tun des Menschen, sei es

ein Gestalten oder ein Erkennen, gelingen kann. Aus ihrer Vereinigung oder Vermittlung erst erwächst das Werk bzw. der Gedanke. Die unergründliche Möglichkeit des Findens ist dabei bedingt [173/174] durch die ebenso unerschöpfliche Möglichkeit des Hervorbringens, und dieses wiederum findet sein Maß an dem im Schaffen allererst Vorgegebenen. Verdeutlicht mag dieser Gedanke werden durch einen Hinweis auf den Zusammenhang eines angestregten Suchens mit dem die Ungewißheit zur Erkenntnis und Tat befreienden „glücklichen Einfall“, der nicht unmittelbar durch jene Anstrengung eingeholt werden kann, sondern erst in der Aporie des scheinbar vergeblichen Suchens plötzlich von sich selbst her gegeben wird und die ins Leere stoßende Intention erfüllt. Dabei wäre der Einfall für sich allein so wenig schon eine klare Erkenntnis wie das im Dunkeln tastende Denken, und erst in der Koinzidenz beider leuchtet die gesuchte Erkenntnis auf.

Die Alternative von „Schöpfermacht“ und „Finderblick“, wie sie Plessner im Blick auf Scheler aufstellt²¹, verliert durch die Einsicht in den notwendigen Zusammenhang beider Momente ihre Berechtigung. In seiner schöpferischen Potenz ist der Mensch sein eigenes unableitbares Apriori, nicht im Sinne einer schon in bestimmten Anlagen festgelegten oder in einem Idealbild seiner selbst vorgegebenen Möglichkeit, sondern als in seinen konkreten Möglichkeiten erst noch einzuholende Möglichkeit überhaupt. Das Aufbrechen je bestimmter Möglichkeiten hängt aber zugleich ab von einer sich auf den Menschen hin erschließenden Wirklichkeit, ohne daß die menschlichen Möglichkeiten aus dieser selbst hervorgingen: sie bleiben Möglichkeiten aus dem Ursprung menschlicher Freiheit, auch wo sie sich von einer nicht unmittelbar verfügbaren Wirklichkeit her zeigen.

Wird so das Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit in der Weise bestimmt, daß die Möglichkeit des Menschen aus eigener Potenz zugleich auf eine ihr entsprechende welthafte Wirklichkeit entworfen werden muß und als eigene Möglichkeit zugleich eine von außen her gegebene Möglichkeit ist, wie umgekehrt die im Schaffen Gestalt gewinnende Wirklichkeit nicht einfach aus der menschlichen Schöpfermacht hervorgeht, sondern ihr gleichsam von außen her sie erfüllend zuwächst, so kann von einem einseitigen Bedingungsverhältnis von Mensch und Welt in der einen oder anderen Form nicht mehr die Rede sein. Der Mensch bestimmt sich selbst und wird darin zugleich bestimmt durch eine vorgängige und gleichwohl erst kraft seiner Freiheit in ihrer Möglichkeit sichtbar werdende Wirklichkeit, die der Mensch vorfindet und in der er sich selbst ineins findet und gestaltet. Das Dasein des Menschen erfüllt sich von seiner Welt her, und diese wiederum ist ihm allererst als menschliche Welt offenbar geworden.

Der Prozeß dieser beiderseitigen Vermittlung als einer immer engeren Angleichung und Verschmelzung ist aber zugleich eine fortschreitende wechselseitige Aussonderung und Befreiung voneinander. War zunächst die Welt eine auf die unmittelbaren Lebensbedürfnisse des Menschen bezogene Reihe fördernder oder hemmender Situationen, die mehr als widerständige denn als schenkende Wirklichkeit erfahren wurden, so hat ihre fortschreitende geistige Bewältigung sie einerseits aus dem Zuschnitt auf

²¹ Vgl. Plessner, a. a. O. S. 249 f.

elementare Bedürfnisse befreit und ihre eigene Wahrheit und Schönheit in den Blick gebracht; an [174/175] dererseits aber konnten gerade durch diese Erschließung ihre Kräfte für den Menschen in einem Maße nutzbar gemacht werden, wie das in jener anfänglichen Korrelation nie möglich gewesen wäre. Von hier her wird deutlich, daß die Kulturwelt gerade in ihrer höchsten Entfaltung nicht mehr dem gewaltsamen Zuschnitt je spezifischen Menschentums und seiner Weltentwürfe gehorcht, und doch bringt die Freilegung ihrer Eigengesetzlichkeit, die sich z. B. im Selbständigwerden der einzelnen Kulturbereiche manifestiert, sie gerade als Kulturwelt und nicht als eine sich dem eigene Zugriff entziehende fremde Natur in den Blick. Was die Natur vermag, zeigt sie erst dort, wo sie zur Kultur geworden ist, und höchste Kultur wäre als Seinsweise des Menschen wie seiner Welt die zu sich selbst befreite, erschlossene Natur, die als solche am Ende und nicht am Anfang der Kulturentwicklung steht.

7. Zum Verhältnis von Kultur und Natur

Der Begriff der Natur mußte hier, wenn auch nur andeutungsweise, in den Umkreis der kulturanthropologischen Fragestellung hereingenommen werden, um ein auf Grund der umfassenden Kulturbestimmtheit des Menschen naheliegendes Mißverständnis abzuwehren. Faßt man den immanenten Zirkel von Mensch und Kultur als ein streng korrelatives Verhältnis, so muß man mit der Offenheit auch die Verbindlichkeit einer vom Menschen erschlossenen, aber nicht einfach aus seinem jeweiligen Daseinsentwurf resultierenden und auf ihn relativen Welt und Wahrheit preisgeben. Andererseits aber ist es durch die Einsicht in die Geschichtlichkeit und Kulturbestimmtheit des Menschen unmöglich geworden, Natur im traditionellen Sinne als eine in ihren vorbestimmten Anlagen und Möglichkeiten nur zu entfaltende und zu kultivierende Wirklichkeit bzw. in der normativen Bedeutung des Begriffs als vorweg festgelegte und nur einzuholende Wahrheit zu verstehen. Grundlegend war demgegenüber die Erkenntnis, „daß die Natur nur von der Kultur her und durch sie in ihrem eigenen Anspruch erschlossen wird und erst als kultivierte Natur ihre Möglichkeiten zeigt. In dem Wechselverhältnis von Natur und Kultur erhält die Natur ihre fortschreitende Offenbarkeit durch die Kultur, und diese wiederum gewinnt ihre Verbindlichkeit aus einer Wahrheit der Natur, die sich erst allmählich erschließt und der Natur in dem Maße ihre Selbständigkeit gibt, in dem sie in die Kulturwelt einbezogen wird und deren Gestalt annimmt. Natur am Anfang aller Kultur ließe sich nur kennzeichnen als verschlossene Natur bzw. als noch völlig unbestimmte Möglichkeit, aber eben als Möglichkeit zur Kultur, und nur über diese entwickelbar hin zu einer von Kultur unablässig gewordenen „zweiten Natur“. Natur kann in dieser Weise nur von der Kultur her gedacht werden, auch wo sie als Gegenmacht und Grenze auftritt und nicht schon in den Kulturprozeß eingegangen ist. Die fortschreitende Aufhebung der Natur in die Kultur bedeutet aber nicht, daß sie dem beliebigen Zugriff menschlicher Macht ausgeliefert wäre: Gerade in ihrer Erschließung erhält sie einen Eigenwert und wird zu ihren eigenen Möglichkeiten befreit. [175/176]

8. Die Tradition im menschlichen Lebensvollzug

Das nun zu betrachtende Verhältnis des Menschen zu seiner Tradition ist geeignet, dem in der gebotenen Kürze nur formal herausgearbeiteten und deshalb recht abstrakt anmutenden Zusammenhang von Offenheit und Verbindlichkeit der schöpferischen Freiheit des Menschen eine größere Konkretion zu geben. Es kann sich dabei nicht darum handeln, die Traditionsbestimmtheit des Menschen jenseits seines freien Kulturschaffens aufzusuchen und einen Antagonismus beider festzustellen, wie dies etwa dort geschieht, wo die Tradition als Hemmung der Schaffenskraft und allen Fortschritts angesehen wird und das Neue sich nur gegen das Überkommene durchsetzen zu müssen glaubt²². Eine ähnliche Diskrepanz wird auch dort spürbar, wo der Mensch, sofern man ihn in abstracto betrachtet, als Schöpfer seiner Kultur angesehen und dann wieder im Blick auf den einzelnen Menschen seine überwiegende Traditionsgeformtheit hervorgehoben wird, der gegenüber seine eigenen Möglichkeiten als verschwindend gering erscheinen²³. Dort eine in ihren Bedingungen unbefragte Produktivität, und hier eine scheinbar unbegrenzte Plastizität, dort Ursprünglichkeit und hier die von außen übernommene Lebensgestalt, die das unmittelbare Leben von sich selbst zu entfremden scheint -, wo die Begriffe in dieser Weise auseinanderfallen, können beide Seiten des menschlichen Daseins nicht mehr in ihrer unauflöslichen Zusammengehörigkeit verstanden werden und bleiben sie dadurch auch in ihrem eigenen Wesen unerkannt.

Wir haben es abgewiesen, von einer zeitlichen oder „logischen“ Vorgängigkeit des menschlichen Schöpfertums vor der von ihm geschaffenen Kultur auszugehen. Wenn gleich nun Kultur nicht einfach mit Tradition gleichgesetzt werden kann, so scheint doch auch hier ein ähnliches Verhältnis zu bestehen. Alle menschliche Schöpferkraft, auch wo sie ursprünglich auftritt und sich nicht damit begnügt, vorliegende Möglichkeiten aufzugreifen oder das schon Vorgegebene nur umzuschaffen, ist gebunden an die Übernahme von Kulturgehalten, die in der Kette der Tradition weitergereicht werden. Ein rezeptives Verhältnis zur Tradition ist die Voraussetzung aller eigenen Produktion, auch wenn diese dann gegen das Überkommene sich wenden sollte. In gleichem Maße eröffnet die Tradition erst die jeweiligen neuen Möglichkeiten und gewinnt damit wesentlichen Anteil am Schaffensprozeß selbst. Die Offenheit der Tradition für neue Möglichkeiten darf dabei nicht in der Weise verstanden werden, daß ihre „Lücken“ einen Spielraum des Neuschaffens eröffneten und allmählich aufgefüllt würden. Tradition ist selbst gar kein fester Bestand überlieferter Güter, die, als Erbe der Vergangenheit, der Zukunft nur eine begrenzte Offenheit belassen würden. Das

²² Landmann hat in bezug auf das Verhältnis von Geschaffenem und Schaffen keine eindeutige Antwort gegeben. Er sieht sehr wohl, daß mit dem Anwachsen der Kultur auch die Möglichkeiten neuen Schaffens sich vermehren: „Wir stehen vor dem Paradox, daß die fortschreitende Kultur die Möglichkeit des Schaffens zwar ungeheuer und sukzessive anreichert, daß aber das Ergreifen und Verwirklichen mit diesen Möglichkeiten offenbar nur bis zu einem bestimmten Punkt Schritt halten kann, und daß von da ab mit der wachsenden objektiven Möglichkeit die subjektive Fähigkeit abzunehmen scheint.“ (S. 114 f.) Andererseits sieht er im Verhältnis von Schaffen und Geschaffenem einen Antagonismus: „Ganz allgemein läßt sich das Gesetz und die immanente Tragik des Schöpferischen dahin formulieren, daß das schon Geschaffene dem weiteren Schaffen entgegentsteht.“ (S. 123)

²³ Landmann, a. a. O. S. 19.

freie Verhältnis zur Vergangenheit ist vielmehr selbst eine offene Relation, in der das, was jeweils als Tradition angesprochen wird, von der Gegenwart her rückwirkend einem ständigen Wandel unterliegt und sich vermehrt oder mindert. [176/177]

Ist die Schaffenskraft des Menschen wie seine Weltoffenheit wesentlich durch das Verhältnis zur Tradition ermöglicht, so ist beides doch wiederum nicht schlechthin in dieser begründet und geht nicht unmittelbar aus ihr hervor. Alles Schaffen des Menschen gründet in einem ihm vorgegebenen Geschaffenen, entspringt aber nicht aus ihm. Immer bedarf das menschliche Wirken zugleich einer äußeren und einer inneren Begründung: Es entspringt unableitbar aus der unergründlichen Potenz menschlicher Freiheit und ist zugleich darauf angewiesen, seine eigene nicht unmittelbar zu ergreifende Möglichkeit sich gleichsam von außen her geben zu lassen als konkrete Möglichkeit in einer bestimmten kulturellen Situation. In dieser Weise gründet alles Neue im Alten und wächst sich gestaltend aus ihm hervor, ohne doch völlig aus ihm ableitbar und erklärbar zu sein.

Aus dieser doppelten Begründung aller menschlichen Wirksamkeit und Wirklichkeit im produktiven Verhältnis zu der den ursprünglichen schöpferischen Akt austragenden, ihm Vorwurf und konkrete Gestalt gebenden Tradition folgt, daß aller Kulturfortschritt einem ständigen Wandel unterliegt und zugleich stets kontinuierlich verläuft. Scheint es zunächst so zu sein, daß in diesem Prozeß der Mensch den Wandel bewirkt, während die Tradition als ein fester Bestand den beharrenden und Stetigkeit verleihenden Faktor darstellt, so ist das sicher nicht unrichtig, aber auch noch nicht die ganze Wahrheit. Der Kulturfortschritt stellt ja den Menschen nicht nur in immer neue Situationen und läßt ihn ihre Möglichkeiten ergreifen; sein Handeln verändert rückwirkend das Maß und den Umfang der Tradition selbst, die dadurch als ganze und nicht nur in ihrem jeweiligen Endpunkt an dem Wandel Teil bekommt und als rückwirkend verwandelte Tradition ihrerseits wieder neue Möglichkeiten freigibt. Tradition ist nicht eine Anhäufung erstarrter Lebensformen, aus denen der Mensch ausbrechend sich immer neue Gehäuse geben müßte, sondern selbst eine immer von neuem verwandelte, nie abgelegte Form menschlichen Daseins. Tradition ist in diesem Verständnis also nicht auf den Horizont der Vergangenheit beschränkt, sei diese als abgelebte oder als noch in der Gegenwart wirksame Vergangenheit gedacht, sondern der alle drei Zeiten umschließende und diese allererst eröffnende Lebensraum des Menschen. Nur in dieser Fassung genügt ihr Begriff der schon ausgesprochenen Behauptung, daß Tradition nicht nur die schon verwirklichten Daseinsweisen des Menschen umgreife, sondern auch in dem präzisierten Sinne seine neuen Möglichkeiten enthalte. Was den Menschen aber befähigt, die Wirklichkeit seiner Gegenwart aus seiner Vergangenheit zu begreifen und sie darin zugleich als Möglichkeit weiterer Gestaltung aufzufassen, ist die ursprüngliche, unableitbare Möglichkeit seiner Freiheit, die sich im Entwurf der zeitlichen Horizonte ihre Gegenwart über die Vergangenheit erschließt und, damit ihre eigenen Möglichkeiten freilegend, sich als wirkliche Freiheit ergreift. [177/178]

Vielleicht bedarf in diesem Zusammenhang der Begriff der Unmittelbarkeit einer näheren Erläuterung. Abgewiesen wurde eine Anschauung, die das Schöpferische aus einer Unmittelbarkeit des Lebens diesseits aller Form und Traditionsbestimmtheit hervorgehen lassen will. Landmann spricht in diesem Sinne von einer „Gnade des Null-

punkts“ und will die „innere Wahrheit nur im Übergang zwischen zwei Ordnungen“²⁴, nicht aber in diesen selbst als gleichsam erstarrten Gehäusen zuhause sein lassen. Wo man jedoch die Unmittelbarkeit des menschlichen Lebens nicht innerhalb des geformten Lebenszusammenhanges als ein für seine dynamische Gestaltung unentbehrliches Strukturmoment versteht und sie jenseits aller verbindlichen Ordnungen als glorifizierte Lebensmöglichkeit existentiell ergreifen möchte, dort manifestiert sie sich als ein Abgrund des Lebens, in dem dieses mit seiner festen und gleichwohl lebendigen Gestalt auch seine Freiheit notwendig verlieren müßte. Wie die Unmittelbarkeit in ihrer verborgenen Wirksamkeit Ursprung und Quelle menschlichen Lebens ist, wo sie dessen sich wandelnd-erhaltende Daseinsform immer neu belebt und zur freien Wirksamkeit ermächtigt, zerstört sie dasselbe Leben, wenn dieses in dem Verlangen, seinem Ursprung näherzukommen, seine Lebensgestalt mißachtet und zerschlägt. Der Mensch lebt und wirkt zwar aus seinem ihm unzugänglichen, gleichsam im Rücken liegenden Ursprung, aber er lebt zugleich immer in unabweisbaren Formen des Handelns und Denkens, die ihm in der kritischen Aneignung seiner Tradition zugewachsen und zur eigenen Lebensgestalt geworden sind. Die eigene schöpferische Kraft als Bedingung der Traditionsbildung wie auch ihrer Aneignung wird dem Menschen dabei erst am Ende offenbar, wenn er seine Freiheit als eine in jener Aneignung gewonnene Wirklichkeit nun auch in ihrer Wurzel als seine eigene Möglichkeit erkennt und dabei des eigenen Ursprungs ansichtig wird, der ihm als einem durch die Tradition noch nicht Befreiten verborgen bleiben mußte oder nur zerstörend offenbar werden konnte.

Getroffen wird durch diese Kritik indessen nicht jener zweite Begriff einer höheren Unmittelbarkeit bzw. „zweiten Natur“, die das Geschenk eines in seiner vollendeten Form sich ständig erneuernden und erfüllenden Lebens ist. Hier meint Unmittelbarkeit die höchste Stufe der Vermittlung, die am Ende des sich Gestalt und Wesen gebenden menschlichen Lebens steht und in einem langen Prozeß der Selbstformung in positiver Aneignung der Vergangenheit als letzte Reife erlangt wird.

Wir sind in unseren bisherigen Erörterungen von einem freien Verhältnis zur Tradition ausgegangen, für das die Vergangenheit ihre Unabänderlichkeit verloren hat und in einer offenen Relation zur Gegenwart ständig rückwirkend gestaltet wird, ohne uns zuvor die Frage vorzulegen, ob das so gekennzeichnete Verhältnis zur Tradition nicht noch andere Weisen ihrer Vergegenwärtigung vor oder neben sich habe. Man braucht nur auf die verschiedenen Formen der Anwesenheit von Vergangenheit in der Gewohnheit, in erworbenen Verhaltensweisen (habits), in der gekonnten Handlung, in der bewußten Erinnerung oder in der ausdrücklichen Wiederholung hinzuweisen, um die Berechtigung dieser Frage einzusehen. Neben der bewußten Vergegenwärtigung und Übernahme gibt es ein Verhältnis zur Vergangenheit, in dem diese im Modus der Vergessenheit unmittelbar anwesend ist und entsprechend eine Tradition, die a tergo in die Gegenwart hereinragt, ohne bewußt ergriffen und überliefert werden zu müssen. Wesentlich ist hier die Einsicht, daß diese Vergangenheit noch gar nicht als solche gesetzt und vielmehr selbst noch unmittelbare Gegenwart ist, so daß sie alle-

²⁴ A. a. O. S. 75.

erst als Vergangenheit erkannt wird, wenn ihre ungeschiedene Kontinuität zur Gegenwart zerbrochen ist. Dies ist auch der Grund dafür, warum die erworbenen, traditionellen „Verlaufsformen des Lebens“ (Landmann) zunächst gar nicht unter dem Aspekt der Vergangenheit und somit auch nicht in ihrer Traditionsbestimmtheit zum Bewußtsein kommen.

Das führt zu einer wichtigen Unterscheidung innerhalb des Traditionsbegriffes. Solange die Vergangenheit in dieser Weise unmittelbar als Gegenwart lebendig ist und ein Verhältnis zu ihr als Vergangenheit noch fehlt, kann unseres Erachtens noch gar nicht von Tradition im eigentlichen Sinne des Wortes geredet werden. Insofern die Tradition dort, wo sie bewußt geleistet und ausdrücklich als solche weitergegeben wird, immer schon unter dem Aspekt der „verlorenen“ Vergangenheit erscheint, setzt sie eine Scheidung von Gegenwart und Vergangenheit voraus, die in jenem unmittelbaren Ineinander beider noch gar nicht vollzogen wurde. Man könnte sagen, daß die von ihrer noch unmittelbar lebendigen Vergangenheit völlig bestimmte und beherrschte Gegenwart Tradition ist, während eine von ihrer Vergangenheit geschiedene und sich in ein Verhältnis zu ihr setzende Gegenwart nie nur Tradition *ist*, sondern diese zugleich *hat*. Vergangenheit als ausdrücklich übernommene Tradition schließt immer ein Bewußtsein ihrer selbst ein, das jener fraglosen Kontinuität noch mangelt. Die Scheidung von der Vergangenheit als Bedingung ihrer freien Tradierung bedeutet nun aber nicht, daß die bewußt überlieferten Traditionen in der Gegenwart nur noch künstlich am Leben erhalten würden; sie sind nur auf eine andere, bewußtere Art in ihr anwesend als die zwar ebenso erworbenen und übertragenen, aber gleichsam unbewußt dargelebten Daseinsweisen, zu denen der Mensch so lange kein freies Verhältnis gewinnt, als er gar nicht aus ihnen herauskommen und sie sich nicht gegenüberstellen kann. Ihre unmittelbare, fraglose Anwesenheit muß immer erst verlorengehen, bevor sie als wertvolle Traditionen erkannt und ausdrücklich überliefert und gepflegt werden können, wobei mit ihrem höheren, weil bewußten und freien Vollzug zugleich die Gefahr besteht, daß sie im Reflektiertwerden verlorengehen.

Auch wenn der allgemeine Sprachgebrauch beide Weisen der Anwesenheit von Vergangenheit in der Gegenwart unter den Begriff der Tradition faßt, ist es doch erforderlich, den wesentlichen Unterschied im Verhältnis des Menschen [179/180] zu einer unmittelbar als Gegenwart wirksamen Vergangenheit und zu der ausdrücklich unter dem Aspekt der Vergangenheit erscheinenden, bewußt übernommenen und gepflegten Tradition zu kennzeichnen, etwa in der Weise, daß im ersten Falle von einer lebendigen oder unmittelbar wirksamen Tradition gesprochen wird, während das zweite Verhältnis mit dem Begriff überlieferter und frei angeeigneter Tradition umschrieben werden könnte. Wichtig ist indessen hier nicht nur die terminologische Unterscheidung, sondern vielmehr die Einsicht in die grundlegende Verschiedenheit dieses zweifachen Verhältnisses zur Vergangenheit, die darin jeweils in einer ganz anderen Weise gegenwärtig ist.

Die Unterscheidung einer doppelten Anwesenheit der Vergangenheit in der Gegenwart schließt nun aber nicht aus, daß jenes unmittelbare Verhältnis zur Vergangenheit jederzeit in ein bewußtes Verhältnis umschlagen kann und dann das Vergessen oder der ausdrückliche Überlieferungsprozeß einsetzt. Was zunächst fraglos geübt wurde, kann

in einer neuen Situation nicht mehr hinreichen, und mit seiner Fraglichkeit bricht auch seine Herkunft erst auf. Ein solcher kritischer Umschlag ist die notwendige Bedingung einer bewußten Übernahme, in der die Vergangenheit in potenzierte Gestalt als eigene Möglichkeit erfüllter Daseinsgestaltung wiedergewonnen werden kann.

Die Vermitteltheit dieses freien Verhältnisses zur Vergangenheit wird ohne weiteres deutlich: Ich selbst bin es, der sich zu seinem von der Vergangenheit bestimmten Wesen in ein Verhältnis bringt und mit der bejahenden oder verneinenden Stellungnahme zu ihr zugleich über sich selbst entscheidet. Das freie Verhältnis zur Tradition schließt stets ein Selbstverhältnis ein, insofern Tradition ja nicht nur eine von außen herangebrachte Wirklichkeit ist, sondern immer schon fraglos das eigene Wesen bestimmt hat, bevor der Mensch sich selbst findet und mit der ausdrücklichen Aneignung der Tradition auch sein eigenes traditionsbestimmtes Wesen übernehmen kann. Erst in dieser bewußten Übernahme dessen, was man schon geworden ist, beginnt die eigentliche Lebensgeschichte des Menschen, sei es die individuelle Geschichte oder die Geschichte des Geschlechts. Sicherlich gab es vor dieser ausdrücklichen Übernahme schon unmittelbare Aneignung, Entwicklung, Handlung und durch Wiederholung habitualisierte Verhaltensweisen, die unbewußt bzw. unreflektiert nachgeahmt und übernommen wurden. Doch ist dieses erste Werden als Geprägtwerden in einer natürlichen wie kulturellen Umwelt noch nicht Tradition bzw. Geschichte im eigentlichen Sinne des Wortes; es liegt dieser zugrunde und bildet gleichsam das Material, aus dem sie geschaffen wird. Tradition wird jenes unmittelbar Angeeignete erst, wenn seine fraglose Anwesenheit und Gültigkeit zerbricht und es bewußt als verfügbare Vergangenheit in die freie Gegenwart übernommen wird. In ihrer freien und bewußten Übernahme wird die Tradition erst als solche ergriffen und in einem gewissen Sinne auch geschaffen. [180/181]

Tradition ist in dieser Form nicht eine immer schon vorgegebene und als gewordene weiterwirkende Inhaltlichkeit des Lebens, der dieses ausgeliefert wäre, weil es zwar von ihr geprägt wurde, selbst aber nicht direkt auf sie einwirken konnte. Prägung durch eine lebendige Vergangenheit als unmittelbare Übertragung von erworbenen Verhaltensweisen und damit eine nicht auf Vererbung beruhende Entwicklung und Wandlung gibt es auch bei Tieren. Dennoch sprechen wir bei ihnen noch nicht von Geschichte und Überlieferung, weil hier das freie Verhältnis zu sich selbst als einem geprägten Wesen und damit die Bedingung fehlt, unter der allein Geschichte und Tradition im eigentlichen Sinne entstehen können. Beide Ausdrücke meinen also nicht allein, daß der Mensch, indem er zu sich kommt, sich immer schon in irgendeiner Weise bestimmt findet durch unmittelbare Einwirkungen der Umwelt, in der er lebt. Erst indem er zu sich als einem schon kulturgeprägten Wesen Stellung nimmt und positiv oder negativ auf diese erworbene „erste“ Gestalt seiner selbst einzuwirken versucht, ergibt sich als Ergebnis dieser Auseinandersetzung mit sich selbst seine Geschichte und Tradition, die als solche nie nur eine getreue Rekonstruktion der überkommenen Vergangenheit ist, sondern immer auch die Form des in dieser Auseinandersetzung gewonnenen „zweiten“ Wesens trägt und als Geschichtsbild stets die Züge des Selbstbildes annehmen muß. Ist in dieser Weise alles unmittelbare Geformtwerden durch die Kultur erst dann eigentliche Menschwerdung, wenn es verbunden ist mit einem zwei-

ten, auf jenem ersten Geprägtwerden aufbauenden Prozeß der ausdrücklichen Selbstformung, so ist damit eine Anschauung überwunden, die die Aneignung der Tradition auf ein bloßes Geformtwerden und jedes aktive Verhältnis zu ihr auf das Pflegen oder Schaffen von Traditionen beschränken möchte. Sicherlich gibt es ein erstes Stadium des werdenden Menschen, in dem er durch seine kulturelle Umwelt unmittelbar geprägt wird, ohne selbst dazu schon Stellung nehmen zu können. Dieses erste unreflektierte Aufnehmen ist notwendig, weil es die äußere Bedingung des Zusichselbstkommens des Menschen ist. Einzelner und Person wird jedoch der Mensch erst dort, wo er in ein freies Verhältnis zu seiner Lebensgeschichte und darin zu sich selbst kommt, insofern ihm diese schon ein Wesen gegeben hat, bevor er sich selbst darin finden und es zu seinem Wesen machen kann. In der in diesem Selbstverhältnis sich vollziehenden Traditions- und Wesensaneignung aber ist der Mensch immer Subjekt und Objekt zugleich und alles Geformtwerden stets eine Selbstformung. Erst hier gibt er sich in Freiheit sein Wesen und erlangt oder versäumt er die eigentliche Gestalt der Menschlichkeit. Voraussetzung und Grundlage dieser Selbstformung bleibt jedoch jene nicht nur am Anfang des Weges zu sich selbst stehende, vielmehr diesen ständig begleitende unreflektierte Folge von Eindrücken, Erfahrungen und Lebensereignissen, die für sich selbst nicht schon die Lebensgeschichte ausmachen, sondern erst in ihrer Abweisung oder Übernahme durch den sein Leben „führenden“ Menschen ihre über seinen Selbst [181/182] vollzug vermittelte Bedeutung und Wesensgestalt erlangen. Insofern ist die Lebensgeschichte des einzelnen Menschen wie die des menschlichen Geschlechts nicht schon die äußere Folge von Ereignissen und Handlungen, sondern erst die in der rückblickenden Auseinandersetzung mit jenen gestaltete Form seines Lebens, das ihre Fülle in sich aufnimmt und nur deshalb an ihnen wächst, weil es sie er-innernd (d. h. verinnerlichend) verwandelt in sein Wesen. Wie wichtig die damit in den Blick kommenden Zusammenhänge für eine Theorie der Erziehung und Bildung sind, mag sogleich noch deutlicher werden.

Innerhalb des freien und d. h. über den eigenen Selbstbezug vermittelten Verhältnisses zur Tradition gibt es nun natürlich noch große Abweichungen, die für eine Theorie der Geschichte von großer Wichtigkeit sind, hier aber nur angedeutet zu werden brauchen. Wenn das mythische Bewußtsein zwar eine Vergangenheit von der Gegenwart unterschieden hat, sie aber in ihrer geheiligten Geltung als überzeitliche Tradition überliefert, so ist das starre Festhalten an den geheiligten Formen der Tradition dazu angetan, den Kulturwandel und Kulturfortschritt, wenn nicht zu unterbinden, so doch erheblich zu verzögern. Mit der Entdeckung der Geschichtlichkeit der Tradition verliert diese ihre absolute Sanktion und provoziert eine Stellungnahme des Menschen, von dem sie als gültig übernommen und weiter überliefert oder abgewiesen werden kann. Erst jetzt gibt es die beiden entgegengesetzten Möglichkeiten der restaurativen Bewahrung oder der revolutionären Umwälzung des Überkommenen. Im Kampf beider Haltungen erhält der Kulturwandel seinen dynamischen und scheinbar diskontinuierlichen Charakter. Aber auch wo Brüche vollzogen werden, geschieht dies nun in bewußtem Bezug auf die Vergangenheit und insofern abhängig von dieser, während in vorgeschichtlichen Kulturen Lebensformen in Vergessenheit geraten und radikale Brüche sich ereignen konnten, ohne daß ein Kampf entgegengesetzter Tendenzen stattgefunden hätte.

Solche Kulturen konnten das Bewußtsein einer unaufhörlichen Kontinuität wahren, ohne daß eine solche auch wirklich vorhanden gewesen wäre; die heutige Kulturentwicklung ruft umgekehrt den Eindruck großer Diskontinuität hervor, obwohl sie in jeder revolutionären Abkehr von ihrer Vergangenheit diese, wenn auch nur als Voraussetzung und negative Bedingung ihrer selbst, in sich aufnimmt und weitergibt.

9. Kultur und Erziehung

Durch den Rahmen, in dem diese Abhandlung erscheint, ist es geboten, abschließend die kulturanthropologische Fragestellung unter dem in ihr enthaltenen Aspekt der Erziehung und Bildung zu betrachten und die Bedeutsamkeit der hier entwickelten Strukturzusammenhänge für eine pädagogische Theorie wenigstens anzudeuten. [182/183]

Die Fragestellung „Kultur und Erziehung“ ist in der Pädagogik, vor allem in der von Dilthey und Rickert begründeten, geisteswissenschaftlich orientierten Kulturpädagogik entwickelt worden, die sich an die Namen Spranger, Litt, Kerschensteiner und Nohl knüpft. Hier wurden Erziehung und Bildung als Funktionen der Selbsterhaltung und Selbstfortpflanzung des Kulturprozesses verstanden, in deren Vollzug die objektiven und normativen Kulturgehalte in der Folge der Generationen übermittelt werden, um dabei die geistigen Kräfte der in sie hineinwachsenden jungen Menschen zu erwecken, ihre eigene Wesensgestalt zu entbinden und sie zur Menschlichkeit zu befreien und zu erheben. Hier hatte sich die Erkenntnis durchgesetzt, daß die menschliche Entwicklung nie rein von innen her geschieht, sondern nur in einem Wechselverhältnis des Menschen zu seiner Kulturwelt sich vollzieht und jede subjektive Geistigkeit nur durch Aneignung objektiver geistiger Gehalte sich verwirklichen kann. Indem aber dem bildenden Kulturgut ein apriorischer Wert unterlegt und diesem ein ihm korrespondierender ursprünglicher Wertsinn im Subjekt gegenübergestellt wurde, setzte man auf beiden Seiten eine vorgegebene, möglichst gleichgestimmte Strukturgesetzmäßigkeit als Basis der sich einstellenden Begegnung voraus und übersah, daß die Verbindlichkeit des Kulturgutes wie die ihr entsprechende wertempfängliche Haltung der Seele nicht etwa der Begegnung beider vorweg zugrunde liegen, sondern aus ihr erst hervorgehen. Läßt man das Kulturgut nicht als Träger überzeitlicher Werte gelten, auf die die menschliche Seele von vornherein abgestimmt ist, sondern nimmt man es als eine geschichtlich geschaffene, dem Gesetz des zeitlichen Wandels unterliegende geistige Objektivation, so bedeutet das nicht, daß es mit seiner überzeitlichen Geltung seine Verbindlichkeit überhaupt verloren hätte. Ihre Objektivität und Verbindlichkeit gewinnt die geistige Welt des Menschen in demselben Prozeß der Wechselwirkung von Mensch und Kultur, aus dem der Mensch selbst als geistige Person hervorgeht. Sein eigener Wertsinn wie der verbindliche Wert seiner Kulturgüter sind das Ergebnis und nicht die Voraussetzung der bildenden Begegnung beider.

Damit ist gegenüber der auf übergeschichtlichen Gültigkeiten bzw. angeborenen Wertempfänglichkeiten sich gründenden Kulturpädagogik ein neuer Ansatz gewonnen, der dem geschichtlichen Charakter des Verhältnisses von Mensch und Kultur eher gerecht wird, ohne den Charakter der Verbindlichkeit aufzugeben. Die Welt des Men-

schen wie sein Selbst gestalten sich nur durcheinander in einem geschichtlichen Vorgang, der ineins Verschmelzung und Eingliederung der Welt in das menschliche Wesen wie des Wesens in die Welt und d. h. wechselseitige Absonderung und Ausgliederung der äußeren Weltform wie der inneren Wesensgestalt ist. In der engsten Durchdringung und wechselseitigen Erfüllung beider erlangt die Welt allmählich ihre eigene Verbindlichkeit und der Mensch seine eigene Wesensform und Selbständigkeit ihr gegenüber. Oder anders gesagt: Die aneignende Verähnlichung der beiden zunächst noch gar nicht gesonderten Wirklichkeitssphären ist zugleich ihre wechselseitige Ausson [183/184] derung und Abgrenzung, in der beide ihre Eigengestalt und Eigenwertigkeit erlangen und in ein freies Verhältnis zueinander kommen²⁵. Erst jetzt kann man von einer adäquaten Struktur beider Bereiche sprechen und zugleich eine objektive Sphäre der erfüllten Subjektivität gegenüberstellen. Ernst Cassirer hat dieselbe Einsicht in seiner Erkenntniskritik geltend gemacht: „Sie zeigt, daß das ‘subjektive’ und das ‘objektive’ Sein nicht von Anfang an als starr geschiedene, inhaltlich völlig bestimmte Sphären einander gegenüberstehen, sondern daß beide erst im Prozeß der Erkenntnis und gemäß den Mitteln und Bedingungen desselben ihre Bestimmtheit gewinnen.“²⁶

Hier könnte man einwenden, daß die Kulturgüter als Bildungsgehalte ja schon in einer fertigen Gestalt dem jungen Menschen entgegengebracht werden. Sicher beschleunigt ihre Ausgeformtheit den Prozeß ihrer bildenden Aneignung in erheblichem Maße und ermöglicht es, die in langer geschichtlicher Entwicklung erworbenen Erkenntnisse und Kulturgüter in sehr viel kürzerer Zeit weiterzugeben. Aber auch wo durch ihre vorgegebene Geformtheit und Überlegenheit mit dem Bildungsgefälle eine fruchtbare Spannung erzeugt wird, ist die durch den Erzieher als lebendige Person vermittelte Rücknahme der objektiven Gehalte in ihre anfängliche „Möglichkeit“ die Bedingung ihrer wirklichen Aneignung, die immer auch ein eigenes Finden und Gestalten ist.

Hat man sich darüber geeinigt, daß die Selbstwerdung des Menschen nur vermittelt der Aneignung von Kulturgehalten möglich ist und in einem Prozeß der Wechselwirkung die individuelle Gestalt des Wesens wie die gültige Form seiner Welt sich erst allmählich herausbilden, so taucht alsbald ein neues, von der Kulturpädagogik noch nicht bedachtes Problem auf. Denn findet sich der Mensch, wo er seiner selbst bewußt wird, in dieser wechselseitigen Bestimmung von Welt und Selbst schon vor, so muß sie der Ermöglichung seines Selbstverhältnisses schon vorausliegen und zugleich in ihm auf eine neue Art sich vollziehen. Wir hatten in diesem Sinne schon von einer Prägung als dem unmittelbaren Geformtwerden des noch unselbständigen und unfreien Menschen durch die traditionsbestimmte kulturelle Umwelt gesprochen und gesagt, daß der sich selbst findende und ergreifende Mensch nicht nur auf eine Kulturwelt zugehe, sondern ebenso sehr immer schon von ihr als seinem Muttergrund herkomme. Worauf er sich in der freien Selbstgestaltung seines Wesens als einer „zweiten Natur“ bezieht, ist so nicht eine in bestimmten Anlagen vorgegebene „erste Natur“, sondern selbst schon eine kulturbestimmte, erworbene Gestalt seines Wesens und seiner Welt.

²⁵ Heinrich Döpp-Vorwald hat in seinem Buch „Erziehungswissenschaft und Philosophie der Erziehung“ (Berlin 1941, S. 73 ff.) Bildung als einen Prozess wechselseitiger Ein- und Ausgliederung von Mensch und Welt sehr klar und eingehend beschrieben.

²⁶ E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, Bd. I S. 23.

Er findet sich nicht als Naturwesen, sondern immer schon als Kulturwesen vor. Jede seiner „natürlichen“ Anlagen ist in ihrer Bestimmtheit immer schon durch die spezifische Art der sie weckenden und prägenden Kultureinwirkung bedingt, aus der sie als bestimmte Anlage erst hervorgeht. Nur auf Grund dieser vorgängigen Kulturbestimmtheit selbst noch seiner Anlagen kann der Mensch [184/185] sich finden und seiner selbst bewußt werden. Mit der Gewinnung eines freien Selbstverhältnisses aber stellt sich die neue Aufgabe, sich selbst gleichsam in einer wiederholenden Aneignung jenes ersten Werdens zu übernehmen und eine bewußte Gestalt des eigenen Lebens im freien Verhältnis zu seiner Welt zu erringen. Hier erst kann gegenüber der Ausformung einer organischen Gestalt (z. B. in Form einer Prägung) durch die Umwelt von „Bildung“ im spezifisch menschlichen Sinne des Wortes geredet werden. Sie ist als Fremdbestimmung immer zugleich und von vornherein Selbstbildung, als Geformtwerden stets ineins ein Sichselbstgestalten. Nur von dieser zweiten Form der eigentlichen Bildung gilt, daß sie über ein Bild seiner selbst vermittelt ist, ein Bild, das auch in seiner Ausgeformtheit stets offen und wandelbar bleibt und in seinen Entwurfscharakter die Züge des erworbenen Wesens aufgenommen hat. Ihr allein kommt auch notwendig Bewußtsein und ebensowohl die wesenhafte Gemeinsamkeit dieses Bewußtseins zu. Die in ihr errungene geistige Wesensgestalt weiß um sich selbst und zugleich darum, daß sie von einer gemeinsamen Welt und vom anderen Menschen her ihre Erfüllung empfängt, eine Erfüllung gleichsam von außen her, die sie jedoch ebensowohl als ihre eigene erfährt.

Dieser zweite Weg des Menschen mit sich selbst aber kommt nicht nur von der Kultur her, sondern geht wiederum auf sie zu. Denn alle Selbstbildung geschieht nicht in reflexiver Selbstbespiegelung, sondern nur dadurch, daß der Mensch selbstvergessen sich einzusetzen vermag in der Weiterbildung und Pflege seiner geistigen Welt und im Dienst einer durch sie konstituierten Gemeinschaft. Gerade die Selbstlosigkeit der sachlichen und liebenden Haltung, der es um die Wahrheit einer verbindlichen Welt- und Lebensgestaltung geht, führt wiederum zur Aufgeschlossenheit und Erfülltheit des eigenen Selbst, das ein Gegenüber hat und sich verantwortlich weiß. In diesem zweiten, auf dem unmittelbaren Welt- und Lebensverhältnis aufbauenden Prozeß der Selbstwerdung, in dem der Mensch erst eigentlich seine Daseinserfüllung gewinnt, findet er auch allein ein positives Verhältnis zu einem Objektiven und Verbindlichen²⁷. Die Selbstbezeugung der menschlichen Innerlichkeit im verpflichteten Denken und verantwortlichen Tun, im Wandel und Wesen ist nur möglich in der sachlichen wie liebenden Aneignung einer objektiven Wahrheit, in der die subjektive Wahrheit der Existenz sich findet und zur Erfüllung kommt.

²⁷ Wesentlich gefördert hat unser Verständnis der Geschichtlichkeit des Menschen das Buch von Martin Thust; Sören Kierkegaard (München 1931); vgl. besonders den 2. und 3. Hauptteil über „die Tat der Selbstentbindung als Menschwerdung des Menschen“ und „die Innerlichkeit der Selbstbezeugung als Gabe der Aneignung“.