

- Kersting, Wolfgang: *Jean-Jacques Rousseaus »Gesellschaftsvertrag«*. Darmstadt 2002.
- Knobloch, Clemens: Neoevolutionistische Kulturkritik – eine Skizze. In: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 161 (2011) 13–40.
- Konersmann, Ralf: *Kulturphilosophie zur Einführung*. Hamburg 2010.
- Kuster, Friederike: *»Das kleine Vaterland der Familie«. Zur Genese der bürgerlichen Familie bei Rousseau*. Berlin 2005.
- Losfeld, Christophe: *Politesse, morale et construction sociale: pour une histoire des traités de comportement (1670–1788)*. Paris 2011.
- Luhmann, Niklas: *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*. Frankfurt a. M. 1982.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Œuvres complètes*. Hg. von Bernard Gagnebin und Marcel Raymond. 5 Bde. Paris 1959–2003.
- : *Diskurs über die Ungleichheit (frz.-dt.)*. Hg. von Heinrich Meier. Paderborn u. a. 2004 (frz. 1755).
- : *Kulturkritische und politische Schriften*. Hg. von Martin Fontius. 2 Bde. Berlin 1989.
- : *Schriften zur Kulturkritik*. Hg. von Kurt Weigand. Hamburg 1983.
- Soubeyran de Scopton, Jean: *Considérations sur le génie et les mœurs de ce siècle*. Frankfurt a. M./Mainz 1751.
- Starobinski, Jean: *Rousseau. Eine Welt von Widerständen*. München/Wien 1988 (frz. 1971).
- Stierle, Karlheinz: Ursprung und Supplement in Rousseaus Discours sur les origines de l'inégalité parmi les hommes. In: *Aufklärung*. Hg. von Roland Galle und Helmut Pfeiffer. München 2006, 171–198.
- Thoma, Heinz: Philosophie – Anthropologie – Erzählen. Der Roman als Instrument der Selbstaufklärung der Aufklärung. In: *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* 21 (1997), 5–77.
- : Politesse und Kulturkritik, Rousseaus *Erster Discours* im Kontext. In: *Das Schöne im Wirklichen – Das Wirkliche im Schönen*. Hg. von Anne Amend-Söchting u. a. Heidelberg 2002, 301–403.
- Toussaint, François-Vincent: *Les mœurs*. Amsterdam 1748.
- Trousseau, Raymond: *Rousseau et sa fortune littéraire*. Bordeaux 1971.
- Turgot, Anne-Robert Jacques: *Über die Fortschritte des menschlichen Geistes*. Hg. von Johannes Rohbeck. Frankfurt a. M. 1990 (frz. 1750).
- Voltaire: *Essais sur les mœurs et l'esprit des nations*. Paris 1745–1751.

Heinz Thoma

3. Immanuel Kant

Kant ist kein Kulturphilosoph: Weder begründet der Begriff ›Kultur‹ bei ihm – wie etwa bei Cassirer – ein eigenes Gebiet der Philosophie noch ist dieser Begriff für die Grundlegung von Philosophie konstitutiv, wie es bei den Repräsentanten der Südwestdeutschen Schule des Neukantianismus, Windelband und Rickert, der Fall ist. Gleichwohl hat Kant einen originellen und wichtigen Beitrag zur Kulturtheorie geleistet. Den entscheidenden Ansatz zu einer Theorie der Kultur, die in der Lage ist, ihre Erscheinungsformen zu beschreiben und zu bewerten, die zweckmäßigen Arten auszusondern und ihre Bedeutung für die Bestimmung des Menschen anzugeben, liefert die *Kritik der Urteilskraft*. Adäquat zu würdigen ist dieses Lehrstück nur vor dem Hintergrund der Entwicklung Kants zur kritischen Philosophie einerseits und der Problemstellung der dritten *Kritik* andererseits.

Kants Kulturverständnis in der vorkritischen Philosophie

Rousseaus epochemachende Lehren über Kultur und Zivilisation als dem Zustand des Menschen, dem alle Übel entspringen, die seiner natürlichen Güte entgegenwirken und seine Glücksfähigkeit ins Gegenteil verkehren, haben Kant zu einer grundsätzlichen Revision seiner früheren, an Shaftesbury orientierten Angleichung von Kultivierung und Moralisierung geführt; sie haben ihn – wie er selbst es ausdrückt – »zurecht gebracht« (AA 20, 44). Nach der Lektüre des 1762 erschienenen *Émile* steht für Kant fest, dass der innere Wert des Menschen nichts mit dem Unterschied von Kultiviertheit oder Rohheit zu tun hat, dass der Mensch von Natur aus einfach und arm an Bedürfnissen ist und dass diese natürlichen Eigenschaften seiner Entwicklung zur Moralität und Glückseligkeit nicht nur nicht entgegenstehen, sondern sie begünstigen (vgl. Reich 2001, 150). Schließlich ist sich Kant mit Rousseau in Rücksicht auf die für Gott entlastenden Konsequenzen aus der Bösartigkeit des Menschen im Zustand der Kultur für die Theodizee-Problematik ganz einig (vgl. AA 20, 57 f.).

In der praktischen Philosophie stimmt Kant in der Zeit von Anfang bis Mitte der 1760er Jahre nicht nur hinsichtlich der moralischen Anthropologie und insbesondere hinsichtlich des kynischen Menschenbildes mit Rousseau überein, sondern auch in den metaphysischen Anfangsgründen der praktischen

Weltweisheit (vgl. Reich 2001, 149). Das moralische Gefühl und die ihm entspringenden altruistischen Neigungen stellen das moralische Prinzip des Handelns bereit; und das solchermaßen auf die Natur des Menschen gegründete Moralprinzip ist seinerseits die Grundlage dafür, Moralität als Naturzweck begreifen zu können (vgl. AA II, 205 ff., 273 ff.; Schmuclker 1961, 143 ff.).

Von dieser in allen wesentlichen Teilen an Rousseau – und an Hutcheson – orientierten Auffassung von praktischer Philosophie nimmt Kant mit seiner neuen Doktrin vom Prinzip der Moralität Abstand, wie sie zuerst in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* niedergelegt ist: Die reine Vernunft ist vermöge einer bloßen Idee, ihres reinen Gesetzes, unmittelbar praktisch. Es ist diese Neubestimmung des Prinzips der Moralität, die eine kritische Kulturphilosophie erzwingt und ermöglicht (vgl. Reich 2001, 159). Denn Rousseaus Lösung des Kulturproblems hatte zur Voraussetzung, dass Moralität als Naturzweck begriffen werden konnte, als Zweck, den die Natur mit dem Menschen verfolgt und den der Mensch verwirklichen würde, wenn er sich nicht selbst durch Kultur und die mit ihr einhergehenden Laster und Entfremdungsverhältnisse von dieser Bahn abgebracht hätte. Kants neue Lehre vom Prinzip der Sittlichkeit setzt den Menschen als moralisches Wesen aber gerade aus der Natur heraus: die unbedingte Forderung der Vernunft, die Willkür durch die bloße Idee der Gesetzlichkeit der Maximen zu bestimmen, impliziert, dass die Art der Kausalität dieser Willensbestimmung eine freie, also nicht naturgesetzliche Kausalität ist.

Kants Neuermessung des Terrains läßt sich vorweg durch folgende Eckpunkte skizzieren (vgl. ebd., 160 ff.): (1) In einer kritisch revidierten Teleologie wird es – abweichend von Rousseau – notwendig, *Kultur* als Zweck der Natur zu denken. An die Stelle des von Rousseau behaupteten Gegensatzes von Natur und Kultur tritt damit der Gedanke ihrer Versöhnung. (2) Glückseligkeit kann nicht länger als der durch die Natur beabsichtigte Zweck der menschlichen Gattung gedacht werden. (3) Die als Naturzweck begriffene Kultur steht der Moralisierung des Menschen nicht nur nicht entgegen, sondern ist in bestimmter Hinsicht auch ein notwendiges Mittel dazu. (4) Die Möglichkeit einer Theodizee durch den Rekurs auf die vom Menschen selbst im Zustand der Kultur herbeigeführten Übel entfällt. (5) Die Übel des Menschen – sowohl die aus seiner widersinnlichen Naturanlage (vgl. AA 5, 430) und damit aus Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht erwachsen-

den Übel des Naturzustandes (vgl. AA 5, 433) als auch die »künstlich« herbeigeführten Übel wie Luxus, Überfeinerung, Dekadenz, Perversion (vgl. AA 6, 27) – erhalten paradoxerweise einen vernünftigen Sinn, nämlich insofern sie nützliche Mittel zur Erziehung des Menschen durch die Natur darstellen. Das gilt indessen nicht für die Verderbtheit der menschlichen Natur selbst; sie »bleibt unverständlich« (Reich 2001, 162).

Die kritische Lösung des Kulturproblems in der Kritik der Urteilskraft

Der Mensch als letzter Zweck der Natur

Der Anhang der *Kritik der Urteilskraft*, die »Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft«, ist der systematische Ort von Kants Kulturtheorie (vgl. Düsing 1986, 100–133 u. 206–238). Damit ist das Thema in den Kontext einer kritischen Teleologie gestellt, deren Aufgabe es ist, das Problem des »Übergangs« von der Natur zur Freiheit vermittelt des Begriffs der Zweckmäßigkeit als transzendentes Prinzip der Urteilskraft zu lösen. Aus Gründen der praktischen Vernunft ist ein solcher Übergang als denkmöglich zu erweisen, um durch moralische Gesetze bestimmten sittlichen Zwecken Realisierbarkeit in der durch Naturgesetze bestimmten Sinnenwelt zu sichern (vgl. AA 5, 195 ff.). Die *Kritik der Urteilskraft* zielt auf eine Lehre vom Ganzen aller Zwecke, die die Verbindung von Zwecken der Natur mit dem höchsten Zweck der Freiheit, dem höchsten Gut, als möglich dartut.

Innerhalb der Naturteleologie unterscheidet Kant zwischen innerer und äußerer Zweckmäßigkeit als Formen objektiver Zweckmäßigkeit. Während die Beurteilung eines Dinges als innerlich zweckmäßig dessen Möglichkeit betrifft, bezieht sich seine Beurteilung als äußerlich zweckmäßig auf dessen Existenz (§ 82). Ein Naturprodukt ist innerlich zweckmäßig, insofern seine innere Möglichkeit notwendig mit der Vorstellung der Kausalität nach Zwecken verbunden ist, wie es bei organisierten Wesen der Fall ist. Äußerlich zweckmäßig ist ein solches Naturding, wenn es als existierendes in Zweck-Mittel-Relationen zu anderen existierenden Naturwesen steht; die durch äußere Zweckmäßigkeit bestimmten Naturdinge werden damit so vorgestellt, dass sie ihre Existenz einem durch Absichten geleiteten Wirken zu verdanken scheinen.

Die für Kants Konzeption von Kultur fundamentale Unterscheidung von letztem Zweck und End-

zweck, wird im Ausgang von der Einteilung des Begriffs Zweck in Hinsicht auf Bedingtheit bzw. Unbedingtheit gewonnen. Existiert ein innerlich zweckmäßiges Ding A umwillen eines anderen Dinges B, ist es (A) äußerlich zweckmäßig durch den Bezug auf dieses von ihm verschiedene Ding (B), das seinerseits sein Zweck ist. Das zuerst genannte Ding existiert mithin allenfalls als bedingter oder relativer Zweck, d.h. es ist zugleich und vor allem Mittel. Liegt der Zweck der Existenz eines innerlich zweckmäßigen Dinges hingegen in ihm selbst – und nicht in einem anderen – so existiert es als *Endzweck*, d.h. als unbedingter oder absoluter Zweck (vgl. AA V, 434 u. 449). *Letzter Zweck* ist nun ein Zweck, durch den eine bestimmte Reihe von Zwecken, die zugleich Mittel sind, geschlossen wird, der also nicht mehr Mittel für einen darüber hinaus liegenden Zweck in dieser Reihe sein kann, aber doch kein unbedingter Zweck ist. Dieses Prädikat kann nur dem die Reihe als ganze begründenden Zweck zukommen (vgl. AA 5, 434 f. u. 443 f.).

Werden diese Unterschiede im Zweckbegriff auf Naturdinge angewendet, ergibt sich Folgendes: Ebenso wie bei den durch den Verstandesbegriff der Kausalität gedachten Verhältnissen von Dingen verlangt die Vernunft auch bei den durch den Zweckbegriff der Urteilskraft gedachten kausalen Verhältnissen von Naturdingen Vollständigkeit (vgl. ebd., 427, 437 f. u. 443). Der letzte Zweck der Natur ist das letzte Glied in der Reihe von Naturdingen, dem sich die Geschlossenheit der ganzen Reihe verdankt. Endzweck hingegen ist der objektive Grund, der die verständige Ursache, einen »productiven Verstand zu einer Wirkung dieser Art [der Hervorbringung der gesamten Reihe] bestimmt haben könne«, der angibt, »wozu dergleichen Dinge da sind« (ebd., 435).

Der Mensch ist das einzige Naturding, das nicht nur wie alle organisierten Wesen als Naturzweck, sondern dessen Existenz als letzter Zweck der Natur gedacht werden kann (vgl. ebd., 429). Vermöge seines Verstandes ist der Mensch nämlich fähig, Zwecke – begrifflich vorgestellte Wirkungen – zu denken und als Bestimmungsgründe seiner Willkür zu setzen, d.h. nach Zwecken zu wirken. Stellt man sich die Natur als »teleologisches System« vor, dann ist es der Zweck oder die Bestimmung des Menschen als *Verstandeswesen*, alle anderen Naturdinge zum Mittel seines Gebrauchs zu machen (vgl. ebd., 426). Sofern die Natur beabsichtigt hat, dass der Mensch die übrigen Naturdinge seinen Zwecken unterwirft, hat sie ihn zum betitelten Herrn der Natur gemacht (vgl. Höffe 2008), zu dem Wesen, das ein Recht auf den Gebrauch der Naturdinge hat, ohne seinerseits von

anderen Naturwesen zu deren Zwecken gebraucht werden zu können. Der Mensch ist als Verstandeswesen zugleich umgekehrt als »Mittel zur Erhaltung der Zweckmäßigkeit im Mechanismus der übrigen Glieder« (AA 5, 431) zu denken und in dieser Perspektive nimmt er nicht den Rang des letzten Zwecks in der Kette der Naturzwecke ein.

Wenn der Mensch als Verstandeswesen und das heißt als Zweck setzendes Wesen sowohl letzter Zweck als auch Glied in der Kette der Zwecke sein kann und wenn seine Positionierung in der teleologischen Ordnung der Natur nicht ins Belieben gestellt sein soll, ist ein weiteres Charakteristikum zur Begründung seines Ranges erforderlich. Die formale Eigenschaft, dass in Beziehung auf ihn »alle übrigen Naturdinge ein System von Zwecken ausmachen« (ebd., 429), zeichnet den Menschen für diese Rolle aus: »er [der Mensch] ist der letzte Zweck der Schöpfung hier auf Erden, weil er das einzige Wesen auf derselben ist, welches sich einen Begriff von Zwecken machen und aus einem Aggregat von zweckmäßig gebildeten Dingen durch seine Vernunft ein System der Zwecke machen kann« (ebd., 426 f.; vgl. 435) Damit ist klar, dass nur ein Wesen letzter Zweck der Natur sein kann, das nicht nur über Verstand als Vermögen beliebiger Zwecksetzung, sondern auch über Vernunft als Vermögen der Ideen verfügt.

Die Reflexion darauf, unter welcher Bedingung die Vernunft ein System der Zwecke zustande bringen kann, treibt die Naturerkenntnis durch die teleologische Urteilskraft über ihr Gebiet hinaus in das Feld der reinen praktischen Vernunft. Denn – so wird sich zeigen – der Mensch kann den Begriff des letzten Zwecks nur unter der Bedingung erfüllen, dass er in anderer Hinsicht, nämlich als Subjekt der Moralität Endzweck der Schöpfung ist.

Kultur versus Glückseligkeit

Bei der Feststellung, welches Ding Anspruch auf den Rang des letzten Zwecks machen kann, kann die teleologische Naturerkenntnis nicht stehenbleiben. Denn es ist noch keineswegs geklärt, was die Natur bezüglich des Menschen bezwecken und bewirken kann. Kant spricht reichlich vage von etwas, was »im Menschen selbst angetroffen werden muß, was als Zweck durch seine Verknüpfung mit der Natur befördert werden soll« (ebd., 429), um dann zunächst eine negative Aussage zu machen: Es geht nicht um die Entstehung oder Erzeugung des Menschen, sondern um eine wie auch immer geartete, ihn – seine Bestimmungen oder Eigenschaften – betreffende

Veränderung, die ihrerseits recht unbestimmt als »Beförderung« bezeichnet wird.

Durch die Unterscheidung von möglichen Mittel-Zweckbeziehungen zwischen Natur und Mensch werden sich ausschließende Alternativen zur Beantwortung der Frage nach dem durch die Natur zu befördernden Zweck eröffnet (vgl. Höffe 2008, 299 ff.). Entweder beabsichtigt die Natur einen solchen Zweck, dessen Verwirklichung sie selbst bewirken kann, oder sie beabsichtigt die Beförderung der Fähigkeiten des Menschen zur Setzung und Realisierung solcher Zwecke, »wozu die Natur (äußerlich und innerlich) von ihm gebraucht werden könne. Der erste Zweck der Natur würde die *Glückseligkeit*, der zweite die *Cultur* des Menschen sein« (AA 5, 430). Die Formulierung dieser Alternative lässt nicht ohne weiteres erkennen, dass in beiden Fällen von zwei verschiedenen Mittel-Zweckbeziehungen handelt wird: Zum einen ist die Natur selbst Mittel der Beförderung für den von ihr beabsichtigten Zweck, sei es Glückseligkeit, sei es Kultur; zum anderen ist die Natur nur Mittel für den Gebrauch, den der Mensch von ihr für von ihm selbst gesetzte Zwecke macht, entweder für seine Glückseligkeit als Zweck oder für beliebige technisch-praktische Zwecke. Mit dieser Verschränkung beider Mittel-Zweck-Relationen wird die Fragestellung auf der Grundlage der bisher erreichten Resultate neu ausgerichtet: Der Gedanke, dass der Mensch als *letzter* Zweck des teleologischen Ganzen der Natur durch seine Zwecksetzungen ihr betitelter Herr ist, wird mit dem Gedanken zusammengeführt, dass der Mensch als *Zweck der Natur* in irgendeiner Weise hinsichtlich seiner Zwecke oder seines Zwecksetzungsvermögens durch die Natur bestimmbar sein muss. Es gilt daher, einen Zweck oder etwas Zweckhaftes im Menschen auszumachen, für den oder durch das einerseits die innere und äußere Natur zum Mittel seines Gebrauchs, und dessen Beförderung andererseits durch die Natur bewirkt werden kann. Nun sind nach Kant tatsächlich nur zwei Fälle einer beiden Erfordernissen Rechnung tragenden Beziehung der Natur als Mittel auf ein solches durch sie selbst beabsichtigtes Zweckhafte am Menschen möglich: Da Zwecksetzungen des Menschen nur durch ihn selbst erfolgen können, kann es sich nur um die Beförderung eines schon gesetzten Zwecks oder um die der Fähigkeit zur Zwecksetzung selbst handeln. Entweder die Natur ist Mittel für die Verwirklichung eines mit dem Menschen als solchen gegebenen, materialen Zwecks der Glückseligkeit, oder für die Vervollkommnung seiner Befähigung zur Zwecksetzung.

Glückseligkeit ist nach Kant ein denkbarer Zweck der Natur (vgl. ebd., 436, Anm.), und wenn diese überhaupt Zweck der Natur wäre, müsste Glückseligkeit sogar als »Inbegriff aller durch die Natur außer und in dem Menschen möglichen Zwecke« oder als »Materie aller seiner Zwecke auf Erden« (ebd., 431) auch den letzten Zweck der Natur darstellen. Denn ein solcher umgreifender Zweck oder diese Totalität aller durch Natur möglichen Zwecke des Menschen ist evidentenmaßen in der Natur keinem anderen Zweck als seiner Bedingung unterzuordnen, kann folglich nur als letzter Zweck rangieren. Indessen ist es »nach dem Zeugniß der Erfahrung« (ebd., 436, Anm.), nämlich auf der Grundlage empirischer Erkenntnisse über die menschliche Natur, auszuschließen, dass Glückseligkeit überhaupt ein Zweck der Natur sein kann. Dies begründet Kant in zwei Schritten (vgl. Höffe 2008; Koch 1999): Zunächst wird gezeigt, dass dieser Zweck durch den Menschen nicht erreicht werden kann, und zwar selbst dann nicht, wenn angenommen würde, der technisch-praktische Gebrauch der Natur in ihrer mechanischen Wirksamkeit sei optimal. Das demonstriert folgendes Gedankenexperiment: Auch im Falle der kontrafaktischen Annahme, die Natur sei vollständig der Willkür des Menschen unterworfen und es sei ebenfalls kontrafaktisch ein konstanter Inhalt dieses Zweckbegriffs gegeben, so wäre die Erreichung dieses Zwecks nicht möglich. Wenn der schwankende Inhalt der Idee von Glückseligkeit durch Maximierung – im Sinne gesteigerter »Geschicklichkeit sich eingebildete Zwecke zu verschaffen« – oder Minimierung – im Sinne der Restriktion auf das »wahrhafte Naturbedürfnis« (AA 5, 431) – fixiert würde, könnte zwar die Natur ein »bestimmtes allgemeines und festes Gesetz annehmen«, um mit diesem Begriff übereinzustimmen. Weil aber die menschliche Natur nicht von der Art ist, »irgendwo im Besitze und Genusse aufzuhören und befriedigt zu werden« (ebd., 430), kann es trotz bestimmter Handlungserfolge niemals einen Zustand erfüllter Glückseligkeit geben.

Das mit »andererseits« einsetzende zweite Argument bedient sich ebenfalls eines mit kontrafaktischen Setzungen operierenden Gedankenexperiments, um zu beweisen, dass dieses Ziel nicht nur nicht vom Menschen, sondern auch nicht durch die Natur selbst nach Prinzipien ihrer teleologischen Kausalität erreicht werden könnte. Für die – bloß hypothetisch angenommenen – Wohltaten einer die menschliche Glückseligkeit beabsichtigenden Natur außer uns wäre die »Natur in uns [...] nicht empfänglich«; durch »selbstersonnene Plagen«, »den

Druck der Herrschaft, die Barbarei der Kriege u.s.w.« arbeitet der Mensch selbst, »so viel an ihm ist, an der Zerstörung seiner eigenen Gattung« (ebd.). Es sind diese beiden anthropologischen Feststellungen der Unfähigkeit des Menschen zur Ruhe und zum Genuss einerseits und seiner zerstörerischen Natur andererseits, die den Gedanken einer die Befriedigung von Glückseligkeit beabsichtigenden Natur zunichtemachen. Dadurch, dass die *tatsächlich* bestehenden, einer Erreichung dieses Zwecks widerstehenden Faktoren – der permanenter Veränderung unterliegende Inhalt des Begriffs Glückseligkeit auf der einen Seite; die Mensch und Tier gleichermaßen schlecht behandelnde äußere Natur auf der anderen Seite – kontrafaktisch aufgehoben werden, tritt der tiefere, außerhalb der Mittel-Zweckbeziehung liegende Grund des Scheiterns, das Böse und Widersinnige der menschlichen Natur erst hervor. Die philanthropisch harmonisierenden Auffassungen von der natürlichen Güte des Menschen und seinem bevorzugten Dasein als eines Lieblinges der wohlthätigen Natur sind trotzvolle Illusionen, die der nüchternen Einsicht in die Verderbtheit des Menschen weichen. Die Erkenntnis der inneren, unruhigen und gewalttätigen Natur des Menschen verunmöglicht es, Glückseligkeit als durch Verknüpfung mit der äußeren Natur zu realisierenden Zweck der Natur zu denken. So erzwingt Kants Anthropologie den Bruch mit der Tradition eudämonistischer Naturteleologien und eröffnet zugleich die Möglichkeit, Natur und Kultur zu versöhnen, ohne die von Rousseau eindrücklich beschriebenen Übel der Kultur bestreiten zu müssen.

Aus der Unmöglichkeit, Glückseligkeit, die Materie menschlicher Zwecksetzung, als letzten Zweck der Natur ansetzen zu können, ist bereits darauf zu schließen, dass der gesuchte Zweck der Natur nur das Formale des menschlichen Zwecksetzungsvermögens betreffen kann. Inwiefern dieser Zweck dem Begriff des *letzten Zwecks* entsprechen kann, ist allerdings erst durch folgende Reflexion auf die außer der Natur liegende Bedingung plausibel zu machen: »Als das einzige Wesen auf Erden, welches Verstand, mithin ein Vermögen hat, sich selbst willkürlich Zwecke zu setzen, ist er [der Mensch] zwar betitelter Herr der Natur und, wenn man diese als ein teleologisches System ansieht, seiner Bestimmung nach der letzte Zweck der Natur, aber immer nur bedingt, nämlich daß er es verstehe und den Willen habe, dieser [der Natur] und ihm selbst eine solche Zweckbeziehung zu geben, die unabhängig von der Natur sich selbst genug, die mithin Endzweck sein könne, der aber in

der Natur gar nicht gesucht werden muß.« (Ebd., 431) Erst die Bestimmung der durch den Verstand zu vollziehenden Zwecksetzungen durch ein unbedingtes Prinzip schließt die Möglichkeit ihrer Unterordnung unter andere Zwecke der Natur aus, und erst damit ist gewiss, dass der Mensch niemals bloßes Glied oder Werkzeug sein kann – und sei es auch das vornehmste, das »Ordnung und Einhelligkeit in der vernunftlosen Natur außer ihm zu stiften« (ebd.) vermag.

Der Begriff einer nach Prinzipien der reflektierenden Urteilskraft gedachten Natur weist so über sich hinaus in das Gebiet der Freiheit. Denn es ist nach Kant rein begrifflich und damit apriori zu beweisen, dass der Gedanke eines Endzwecks, der Bedingung dafür ist, den Menschen als letzten Zweck zu begreifen, dem Begriff eines Naturdinges widerspricht. »Ich habe oben gesagt: daß der Endzweck kein Zweck sei, welchen zu bewirken und der Idee desselben gemäß hervorzubringen, die Natur hinreichend wäre, weil er unbedingt ist. Denn es ist nichts in der Natur (als einem Sinnenwesen), wozu der in ihr selbst befindliche Bestimmungsgrund nicht immer wieder nur bedingt wäre; und dieses gilt nicht bloß von der Natur außer uns (der materiellen), sondern auch in uns (der denkenden): wohl zu verstehen, daß ich in mir nur das betrachte, was Natur ist.« (Ebd., 435) Die Natur als ein Sinnenwesen oder als Gegenstand der Sinne ist in der Zeit und als solche der Naturkausalität unterworfen. Insofern jede Zwecksetzung des Menschen als Naturding, d.h. als Erscheinung, ein Vorkommnis in der Zeit ist, *muss* auch für diese innere Handlung ein vorhergehender Zustand gesetzt werden, durch den die Bestimmung der Willkür durch einen Zweck ihrerseits verursacht ist. Wird der Mensch als Glied der Natur gedacht, ist es mithin ausgeschlossen, dass er sich unbedingt von vorhergehenden Zwecken durch das unbedingte gebietende reine praktische Vernunftgesetz bestimmt. »Nur im Menschen, aber auch in diesem nur als Subjecte der Moralität ist die unbedingte Gesetzgebung in Ansehung der Zwecke anzutreffen, welche ihn also allein fähig macht ein Endzweck zu sein, dem die ganze Natur teleologisch untergeordnet ist.« (Ebd., 435 f.) Es ist also die praktische, und nicht die theoretische Vernunft, vermittelt derer der Mensch zum Endzweck qualifiziert ist; und dies ist die Voraussetzung dafür, dass dem geltend gemachten Kriterium für die Position des letzten Zwecks entsprochen werden kann: das Aggregat von Naturdingen in ein System überführen zu können. Dass und wie der Begriff des Endzwecks der Schöpfung den Gedanken der Welt als

teleologisches System möglich macht, betrifft den Übergang der Teleologie zur Theologie und ist in den §§ 85–87 der *Kritik der Urteilskraft* näher ausgeführt.

Die Definition von Kultur und Bestimmung ihrer Arten

Ein konsistentes Gesamtsystem aller Zwecke zu denken, verlangt eine inhaltliche Bestimmung des letzten Naturzwecks, die dessen Funktion, seinerseits Mittel für den Endzweck zu sein, berücksichtigt. »Um aber auszufinden, wozu wir am Menschen wenigstens jenen *letzten Zweck* der Natur zu setzen haben, müssen wir dasjenige, was die Natur zu leisten vermag, um ihn zu dem vorzubereiten, was er selbst thun muß, um Endzweck zu sein, herausuchen und es von allen den Zwecken absondern, deren Möglichkeit auf Bedingungen beruht, die man allein von der Natur erwarten darf.« (AA 5, 431) Endzweck ist der Mensch, indem er seinen eigenen letzten Naturzweck, die Glückseligkeit, unter moralische Gesetze stellt. Wenn dieser Zweck durch das moralische Gesetz aufgegeben ist (vgl. ebd., 450), dessen Erreichbarkeit außer der Naturbedingung menschlicher Durchsetzung steht, kann die Leistung der Natur nur in einer Vorbereitung dazu bestehen.

Von diesen formalen Vorgaben her ist die neue, am Endzweck des Menschen ausgerichtete, normative Definition von Kultur zu gewinnen: »Die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freiheit) ist die *Cultur*« (ebd.): Kultur ist begriffen als Prozess, durch den sich die menschliche Gattung selbst in bestimmter Hinsicht – letztlich in ihrer Freiheit – erzeugt. Nun ist ein vernünftiges Wesen *eo ipso* ein freies, nicht dem Instinkt unterworfenen, sondern eigenen Absichten und frei gewählten Zwecken unterstelltes Wesen (vgl. AA 8, 18 f.). Das Ziel der Selbsterzeugung des Menschen durch seine Verbindung mit der Natur kann also nur darin bestehen, dieses Vermögen der Zwecksetzung als Vermögen beliebiger Zwecke ebenso wie »in Absicht auf den Endzweck« (AA 5, 431) zu perfektionieren.

Der Mensch wird tauglich zu Zwecken, heißt also zunächst, dass er sich als ein zur Zwecksetzung optimal befähigtes Wesen hervorbringt, und zwar in den genannten Hinsichten: Es geht (1) um die »Tauglichkeit: sich selbst überhaupt Zwecke zu setzen« (ebd.) und danach zu handeln; und (2) um die Tauglichkeit, »(unabhängig von der Natur in seiner Zweckbestimmung) die Natur den Maximen seiner freien Zwecke

überhaupt angemessen als Mittel zu gebrauchen« (ebd.). Das bedeutet, dass erstens die Kompetenzen zur Zwecksetzung in Hinsicht auf die möglichen Zwecke zu steigern sind. Sie sind zu vervielfältigen und zu verbessern, um die Natur außer dem Menschen umfassend nutzbar machen zu können und um seine eigene innere Natur gemäß diesen Zwecken entfalten und gestalten zu können. Zweitens aber sind der Gebrauch der äußeren und die Bildung der inneren Natur normativ auszurichten. Die Konformität der materialen Zwecksetzungen mit dem im kategorischen Imperativ gefassten Prinzip der Willensbestimmung durch die Form der Maximen ist der Maßstab, an dem sich auch der »angemessene« Gebrauch der Natur als Mittel entscheidet.

Kant unterscheidet insgesamt drei Arten von Kultur: *Kultur der Geschicklichkeit*, *Kultur der Zucht* oder *Disziplin* und *Kultur der Moralität*. Sie beziehen sich auf die erörterten Unterschiede im Begriff der Tauglichkeit zu Zwecken: Die erste Form ist »die vornehmste subjective Bedingung der Tauglichkeit zur Beförderung der Zwecke überhaupt« (ebd.). Gegenstand der zweiten sind die Möglichkeiten, den »Willen in der Bestimmung und Wahl seiner Zwecke zu befördern« (ebd., 432). Für den Menschen als Naturwesen kann dieser Beitrag nur negativ sein »und besteht in der Befreiung des Willens von dem Despotismus der Begierden« (ebd.). Nur unter Voraussetzung des Menschen als *noumenon* kann schließlich die praktische Philosophie von der Kultur des Willens als positives Gegenstück zur Kultur der Zucht handeln. In allen drei Formen von Kultur ist die doppelte Bedeutung von Kultur als Praxis und Kultur als Resultat zu beachten; die Praxis der Kultivierung ist das Mittel, um die Naturanlagen des Menschen als Zweck setzendes Wesen zu vervollkommen.

1. Die *Kultur der Geschicklichkeit* zielt auf Erweiterung und Verbesserung möglicher Zwecksetzungen und gleichermaßen darauf, die zu ihrer Realisierung erforderlichen Mittel – sei es der eigenen inneren oder der äußeren Natur – hervorzubringen. Der Mensch macht sich so geschickt zum Gebrauch der Natur nach technisch-praktischen Regeln (vgl. ebd., 172). Motor für diesen Fortschritt des Menschengeschlechts ist der »Antagonismus« zwischen Menschen in der Gesellschaft, den Kant als »ungesellige Geselligkeit« erläutert (vgl. AA 8, 20 ff.). Durch diesen »Mechanismus« kommt es zunächst zu einer künstlichen, durch Gewalt hergestellten »Ungleichheit unter den Menschen«, die für Kant – anders als für Rousseau – nicht als Argument gegen Kultur als solche zu verwenden ist (vgl. Düsing 1986, 219). Im Ge-

genteil trägt auch dieser rohe und gewalttätige Naturzustand zur Progression der Gattung bei: Die Herrschaft einer kleinen »Classe« verschafft dieser das Privileg, in »Gemächlichkeit und Muße« zu leben, so dass sie Kunst und Wissenschaft herausbilden und pflegen können, die sich von da aus auf die anderen »Classen« verbreiten (vgl. AA 5, 432). Die maximale Entfaltung der menschlichen Naturanlagen steht allerdings ihrerseits unter einer Bedingung: der Einrichtung des Rechtsstaats und der Einführung des Völkerrechts. Einerseits ist klar, dass dies nach Kant ethisch geboten ist, daher der Wirksamkeit der Natur entzogen und in der freien Bestimmung des Willens begründet ist. Wenn die Geschichtsphilosophie dieses ethisch Gebotene andererseits als Telos der Natur in Bezug auf die menschliche Gattung vorstellt, ist das kein Widerspruch. Denn die Befolgung des Rechts setzt nicht den Gedanken freier Willensbestimmung voraus.

Die Kulturtheorie, die ebenso wie die Geschichtsphilosophie nur von den Naturbedingungen der Etablierung des Rechts handelt, verlagert den Fokus zunächst auf die Frage, was der Mensch freiwillig und aus eigener Einsicht dazu beiträgt. Denn in diesem Kontext kommt es Kant darauf an zu demonstrieren, dass die empirische Erkenntnis über die Natur des Menschen nur Schlechtes feststellen kann und nichts Gutes erwarten lässt. So entsteht innerhalb der Kulturtheorie verschärft das Problem, ob die unter Voraussetzung einer derart verderbten Natur des Menschen durch Kultivierung vielseitig gesteigerten Übel und Plagen in irgendeiner Weise als zweckmäßig anzusehen sind oder ob blanke Irrationalität zu konstatieren ist. Weitergehend aber ist die negative Einschätzung der menschlichen Natur der Boden, von dem her zu erweisen ist, dass Kultur überhaupt notwendig ist, und zwar als unverzichtbares Mittel, um das vom Schlechten ausgehende Menschengeschlecht zu bessern (vgl. Reich 2001, 162). Der Prozess der Kultivierung des Menschen als Naturwesen wird so dem immerhin denkbaren Weg einer sich frei durch reine praktische Vernunft zur Einführung des Rechts bestimmenden Menschheit entgegengesetzt.

Kant ist kein Bildungsoptimist, der auf allmähliche Verbesserungen durch Einsicht der Individuen in das Gute setzt. Für ihn sind brutale oder bedrückende Erfahrungen wie Kriege und permanente Kriegsdrohungen, die zum vorrechtlichen Zustand gehören, harte, aber notwendige Mittel zur Erziehung des Menschengeschlechts und als solche zu rechtfertigen: »die Übel, womit uns theils die Natur, theils die unvertragsame Selbstsucht der Menschen heimsucht«,

würden »zugleich die Kräfte der Seele aufbieten, steigern und stählen, um jenen nicht zu unterliegen, und uns so eine Tauglichkeit zu höheren Zwecken, die in uns verborgen liegt, fühlen lassen« (AA 5, 433 f.). Hegelisch gesprochen ist es eine List der Vernunft, dass die verderbte menschliche Natur durch ihre eigenen fatalen Folgen in der äußeren Welt auf den Weg der Besserung gebracht wird. Indem die schlechte innere Natur des Menschen für ihn selbst so leidvolle Konsequenzen zeitigt, ist es dem Menschen einerseits unmöglich gemacht, sich als Natur- und Sinnenwesen wohlzufühlen. Andererseits ist der nach Lust- und Klugheitsprinzipien handelnde Mensch veranlasst, Abhilfe zu schaffen, indem er zumindest der Vernunftkonforme Veränderungen herbeiführt. In Analogie zu Rousseaus Programm der negativen Erziehung des Individuums beschreibt Kant die Wechselwirkungen zwischen menschlicher Naturanlage und ihren Äußerungen in der Natur als Lern- und Erziehungsprozess der Gattung.

2. Mit der zweiten Form von Kultur, der *Kultur der Disziplin*, kommen Bildungsprozesse in den Blick, deren Intention es ist, den Menschen aus den Befangenheiten im Sinnlichen zu befreien und damit einer Bestimmung seiner Willkür durch das Sittengesetz den Weg zu ebnen, ohne dies jedoch positiv vorauszusetzen. Während die Kultur der Geschicklichkeit das Mittel zur Verbesserung der Fähigkeit ist, »sich überhaupt Zwecke zu setzen« (ebd., 431), bezieht sich die Kultur der Disziplin auf die Art und Weise der Zwecksetzung; sie ist das entscheidende Vehikel, das für »höhere Zwecke« empfänglich machen kann. Der von der Natur zu erwartende Beitrag, um den »Willen in der Bestimmung und Wahl seiner Zwecke zu befördern« (ebd., 432), kann freilich nur negativ sein. Er »besteht in der Befreiung des Willens von dem Despotismus der Begierden, wodurch wir, an gewisse Naturdinge geheftet, unfähig gemacht werden, selbst zu wählen« (ebd.).

Die Entwicklung von Kunst und Wissenschaft als den beiden höchsten Formen der Kultur der Geschicklichkeit ist nicht nur zweckmäßig im Sinne der Absicht, alle Talente des Menschen auszubilden, sondern auch im Sinne der Disziplinierung: »Schöne Kunst und Wissenschaften, die durch eine Lust, die sich allgemein mittheilen läßt, und durch Geschliffenheit und Verfeinerung für die Gesellschaft, wenn gleich den Menschen nicht sittlich besser, doch gesittet machen, gewinnen der Tyrannei des Sinnenhangs sehr viel ab und bereiten dadurch den Menschen zu einer Herrschaft vor, in welcher die Vernunft allein Gewalt haben soll [...]« (ebd., 433).

Während die Kultur der Geschicklichkeit mit der Herbeiführung des Rechtszustands bewirkt, dass das äußere Handeln der Menschen durch äußere Gesetze harmonisiert wird, tragen Wissenschaft und Kunst durch die sublimierten Formen ästhetischer und geistiger Lust und der ihnen verdankten Möglichkeiten allgemeiner Mitteilung und wechselseitiger Teilnahme zur inneren Harmonisierung und zur Geselligkeit als zwangloser Form der Vergemeinschaftung von Menschen bei.

Die Überlegungen Kants zu einer durch das Schöne erfahrbar werdenden inneren Einheit und Harmonie des Menschen und zum Schönen als Symbol des sittlich Guten haben seine Zeitgenossen fasziniert. Zu nennen sind hier in erster Linie die selbständigen und in manchem von Kant abweichenden Weiterentwicklungen dieser Gedanken durch Schiller und Wilhelm von Humboldt. So hat Schillers Lehre von der ästhetischen Erziehung des Menschen das Kunstschöne zum paradigmatischen Gegenstand erklärt, womit allerdings der eigentümliche Zusammenhang zwischen äußerer Natur und innerer Natur des Menschen, den Kant als Gunst der Natur charakterisiert hat, »die uns durch Aufstellung so vieler schöner Gestalten zur Kultur hat beförderlich sein wollen« (ebd., 303 Anm.; vgl. Düsing 1986, 227), verlorengegangen ist.

3. Das positive Gegenstück zur Kultur der Disziplin ist die in der praktischen Philosophie zu verortende *Kultur des Willens*; während die ersten beiden Kultivierungsformen mit der »Naturvollkommenheit« des Menschen zu tun haben, geht es in der dritten Form darum, unsere moralische Vollkommenheit zu erhöhen (vgl. AA 6, 444 ff.). Im Kontext einer Metaphysik der Sitten ist die eigene Vollkommenheit in beiden Hinsichten als Tugendpflicht begriffen, d. h. als Zweck, der durch das reine praktische Vernunftgesetz geboten ist. Die Kultur des Willens als die einzige nur durch die freie Bestimmung des Willens mögliche Gestalt von Kultur besteht darin, ein moralisches Gefühl zu erzeugen, durch das jeder Zweck, der zugleich Pflicht ist, wahrgenommen und wirklich zum Gegenstand des Wollens gemacht wird. Dieser *sensus moralis* ist aber nach Kant kein *moral sense*, sondern ein aus der Wirkung der gesetzgebenden Vernunft auf die Willkür entstehendes Gefühl (vgl. ebd., 386 ff.).

Einer solchen, die moralische Gesinnung bewirkenden Kultur, die Moralisierung zu nennen ist, stellt Kant die Zivilisierung entgegen, die bloß auf das »Sittenähnliche in der Ehrliche und äußeren Anständigkeit« (AA 8, 26) geht.

Die Theorie der Kultur auf der Grundlage einer Teleologie der Natur oder weitergehend im Kontext einer Lehre vom Ganzen aller Zwecke überhaupt auszuarbeiten, ist das Gegenprogramm gegenwärtiger Tendenzen philosophischer Beschäftigung mit dem Thema Kultur und muss dem durch Nihilismus, Existentialismus und Poststrukturalismus hindurchgegangenen Denken der Gegenwart befremdlich und vorgestrig erscheinen. Der Tod Gottes, der jeweilige geworfene Entwurf, das Ende der großen Erzählungen sowie die Skepsis gegenüber dem Universalismus aller Schattierungen haben eines gemeinsam: Diese Schlagworte signalisieren übereinstimmend, dass jede Idee von einem Gesamtsinn der Welt verloren ist. Diese Verlufterfahrungen spiegeln und verstärken sich in der Konjunktur von Kultur als Grundbegriff empirischen und philosophischen Denkens. Der inzwischen leitend gewordene Gedanke, dass es Kultur nur im Plural gibt, die Vorstellung inkommensurabler Eigenheiten von Kulturen, denen auch die jeweiligen Ausprägungen menschlicher Vernunft unterliegen, genügen als Stichworte, um Vernunftkritik und Antiuniversalismus als Konsequenzen einer sich über ihre eigenen Grenzen Rechenschaft gebenden, situierten Vernunft erscheinen zu lassen.

Nun ist Kants Teleologie weder unbescheiden noch naiv: Sie erhebt nicht den Anspruch, Erkenntnis zu sein, und sie rechnet mit dem Schlimmsten, was Menschen sich antun können und was ihnen als Naturwesen widerfahren kann. Gleichwohl insistiert diese aufgeklärte und kritische Philosophie darauf, eine philosophische Konzeption vom Ganzen der Zwecke für unverzichtbar zu halten. Denn gerade eine sich in ihrer Endlichkeit durchschauende menschliche Vernunft kann nach Kant nicht umhin, sich Rechenschaft über ihre impliziten gedanklichen Voraussetzungen hinsichtlich der Möglichkeit des Erkennens und des durch reine praktische Vernunft geleiteten Handelns zu geben. Anders ist dem Dogmatismus nicht zu entkommen, und nur so kann das endliche Subjekt »die Gewißheit haben, daß besondere Erkenntnisse ebenso wie die Verwirklichung einzelner Vorhaben, und zwar vor allem sittlicher Zwecke, in ihr [der Welt] wenigstens möglich sind. Sonst könnte dem Menschen spezifische Erkenntnis und die Ausführung freier Zwecke und damit auch nur die Möglichkeit einer dem Begriff der endlichen Subjektivität entsprechenden Existenz verwehrt sein« (Düsing 1986, 234 f.). Die Verteidigung der Kantischen Kulturtheorie basiert mithin auf einem Verständnis von Rationalität, das den Anspruch der

Vernunft auf Systematizität auch und gerade für endliche Subjekte behauptet, um die gedankliche Möglichkeit einer universalistischen und verbindlichen Ordnung des Handelns sicherzustellen, und zwar mit der Absicht auf praktische Wirksamkeit.

Literatur

- Düsing, Klaus: Die Teleologie in Kants Weltbegriff. In: *Kant-Studien*. Ergänzungshefte 96. Bonn 21986.
- Funke, Gerhard: Kants Stichwort für unsere Aufgabe: Disziplinieren, Kultivieren, Zivilisieren, Moralisieren. In: *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*. Hg. von Gerhard Funke. Berlin 1974, Teil 3, 1–25.
- González, Ana Marta: *Culture as Mediation: Kant on Nature, Culture, and Morality*. Hildesheim 2011.
- Heinz, Marion: Kulturtheorien der Aufklärung: Herder und Kant. In: *Nationen und Kulturen. Zum 250. Geburtstag Johann Gottfried Herders*. Hg. von Rudolph Otto. Würzburg 1996, 139–153.
- Höffe, Otfried: Der Mensch als Endzweck (§§ 82–84). In: Ders. (Hg.): *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft*. Berlin 2008, 289–308.
- Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften*. Hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1910ff. [AA].
- Koch, Lutz: Bildung und Kultur in Kants kritischer Teleologie. In: *Gegenwärtiges Denken: »Metaphysische« Fragen zwischen Philosophie und Pädagogik*. Hg. von Thorsten Bürklin und Christoph von Wolzogen. Hildesheim 1999, 142–156.
- Krämling, Gerhard: *Die systembildende Rolle von Ästhetik und Kulturphilosophie bei Kant*. Freiburg i.Br. 1985.
- : Das höchste Gut als mögliche Welt. Zum Zusammenhang von Kulturphilosophie und systematischer Architektonik bei I. Kant. In: *Kant-Studien* 77 (1985), 273–88.
- Recki, Birgit: Kultur. In: *Schlüsselbegriffe der Philosophie des 20. Jahrhunderts*. Hg. von Christian Bermes und Ulrich Dierse. Hamburg 2010, 173–188.
- Reich, Klaus: *Rousseau und Kant*. In: *Gesammelte Schriften*. Hg. von Manfred Baum u. a. Hamburg 2001, 147–165.
- Sigl, Rupert: *Kants Kulturbegriff. Ein Beitrag zur Lösung der Natur-Freiheitsproblematik*. Straubing 1954.
- Schmucker, Josef: *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen*. Meisenheim 1961.

Marion Heinz

4. Johann Gottfried Herder

Johann Gottfried Herder (1744–1803) steht mit Fug und Recht am Anfang jeder Befassung mit Kulturphilosophie, weil er mit jedem möglichen Kulturbegriff in Verbindung zu bringen ist: Ob nun ergologisch, sprachlich, bezogen auf Wissenschaften und Künste, individual- oder sozialpsychologisch – Herder ist der Pionier einer Auffassung, die den Menschen als Kulturwesen sieht.

Freilich ist er damit Erbe einer europäisch-abendländischen Tradition von imponierender Tiefe; trotzdem bleibt festzuhalten, dass er auf seine Weise einen Weg in die Zukunft der Moderne wies, der nicht zu allen Zeiten in seiner Tragweite erkannt wurde. Bereits der junge Herder formulierte als sein Programm die »Einziehung der Philosophie auf Anthropologie« (FA I, 132; vgl. Heise 1998). Die Parteinahme der Hauptströmung der Philosophie für den Antagonisten Kant, die Vereinnahmung Herders für Volk und Nation, die Missdeutung Herders als Prediger einer gefühligen Humanität, die freigeistige Verachtung des »Weimarer Oberpfaffen«, die sich schon seit Fichte abzeichnete, das Verschweigen seiner Leistungen, die man sich gleichwohl aneignete (Brüder Schlegel, Hegel u. a.) – all dies wirkte zusammen, um zu gewissen Zeiten Herders Licht in den Schatten zu stellen und die Spur seiner Wirkung zu verwischen (vgl. Maurer 2012).

Lässt man diesen Dunstkreis hinter sich, kann deutlich werden, dass keiner konsequenter auf den Menschen setzte als Herder und dass die spezifische Gestalt seiner Humanitätsphilosophie als Übergangsphase in einem von ihm selbst schon klar erkannten Prozess der Säkularisation zu sehen ist. Herder blieb Theologe, obwohl seine Gedanken über das orthodoxe System der Lutheraner seiner Zeit hinauswiesen (vgl. Herms 1986); er blieb Theologe, weil er sich als Mittler eines vertieften Aufklärungsgedenkens für eine Zeit sah, die auseinanderzubrechen drohte: hier die Aufklärer, die auf den Glauben der Menge als einen »Köhlerglauben« herabsahen und sich von den traditionellen Formen des Kultes dispensierten; dort die Masse der gläubigen Untertanen, die entweder im Herkommen verharrten oder, infiziert durch provozierende Polemik, mit der Anhänglichkeit an das alte Herkommen auch die Bindung an jede reflektierte Kultur zu verlieren schienen. Als Prediger, als Volkslehrer und gleichzeitig Schriftsteller für die Nation auf dem großen Markt sah sich Herder in einer zwar widersprüchlichen und zu Wider-

spruch reizenden, aber auch vielversprechenden und wirkungsmächtigen Position des Überganges und der Vermittlung.

Sprache

Als Humanist lag ihm zunächst an der Sprache (vgl. Gaier 1988; Trabant 2003). In seiner Schrift *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1770 entstanden, 1771 preisgekrönt von der Berliner Akademie der Wissenschaften, gedruckt 1772) kämpfte er sogleich an einer Doppelfront: auf der einen Seite gegen orthodoxe Theologen wie Johann Peter Süßmilch, die sich Sprache als göttliche Inspiration dachten, und auf der anderen Seite gegen sensualistische Aufklärer, die Sprache pragmatisch als Medium der Gefühle und des Ausdrucks sahen, wie sie die Tiere auf ihre Weise, der Mensch in erweiterter Form entwickelt hätten (Mauptuis, Condillac, Rousseau). Herders eigene Lösung steht nicht nur zwischen beiden Polen, sondern geht auch weit über sie hinaus: Indem Herder die Idee der französischen Aufklärer aufgreift, die Sprache sei als Ausdruck von Empfindungen entstanden, bildet er sie sogleich weiter in kommunikativer Hinsicht. Laute werden nicht nur als Ausdruck ausgestoßen, sondern auch in appellativer Funktion, um nämlich andere Menschen aufmerksam zu machen (FA I, 707f.). Doch geht er weiter: Der Unterschied zwischen Tier und Mensch liegt letztlich gerade in der Sprache. Also gilt es, diesen Unterschied zu analysieren. Eine Philosophie der Sprache läuft deshalb auf Anthropologie hinaus.

Zentrale Ausführungen kreisen um den Begriff »Sphäre«: Tiere haben eine eingeschränkte Sphäre, Menschen eine universale. Alle Tiere kennen bestimmte Interaktionsformen mit ihrer Umwelt und sind dadurch in spezifischer Weise festgelegt. Nicht so der Mensch, der zwar von seinen Instinkten her schwächer ausgestattet ist, aber eben deswegen etwas besitzt, was andere Tiere nicht haben: Freiheit. Herder fasst diese Argumentation zusammen: »Der Mensch hat keine so einförmige und enge Sphäre, wo nur Eine Arbeit auf ihn warte: – eine Welt von Geschäften und Bestimmungen liegt um ihn – Seine Sinne und Organisation sind nicht auf Eins geschärft: er hat Sinne für alles und natürlich also für jedes einzelne schwächere und stumpfere Sinne – Seine Seelenkräfte sind über die Welt verbreitet; keine Richtung seiner Vorstellungen auf ein Eins: mithin *kein Kunsttrieb, keine Kunstfertigkeit* – und, das eine gehört hier näher her, *keine Tiersprache*.« (FA I, 713)

Herder setzt also den entscheidenden Unterschied zwischen Mensch und Tier in diesen Punkt: Nur Menschen haben Sprache. Und zwar deshalb, weil nur Menschen Sprache brauchen; die Tiere sind durch Instinkt gesteuert und an ihre »Sphäre« angepasst; der Mensch dagegen, der für eine große Sphäre, für viele Lebensmöglichkeiten offen sein muss, besitzt stattdessen Sprache, um diese Situationen zu bewältigen.

Der Mensch verfügt also nicht über die Sicherheit der Instinkte zum Leben, dafür aber über die Sprache. Sprache ist kommunikativ, ermöglicht ihm also ein Leben mit anderen zusammen. Aber noch entscheidender ist, dass die Entwicklung der Vernunft an Sprache geknüpft ist. Herder verwendet vorzugsweise den von ihm in die deutsche Sprache eingeführten Ausdruck »Besonnenheit«, was gleichzeitig Reflexion und Reflektiertheit beinhaltet, auf jeden Fall aber eine Form der Distanz zur Wirklichkeit bedeutet. Dieser Gedanke wird psychologisch hergeleitet. Der Mensch sieht sich in eine Fülle von Reizen oder Kräften hineinversetzt. Um sich zu orientieren, muss er Merkmale aussondern, etwas erkennen, indem er es vereinzelt und sich selbst in Distanz zu ihm setzt. Dies geschieht durch Benennen: »Beim ersten Merkmal ward Sprache.« (FA I, 733)

Sprache hat zur Voraussetzung das Hören, den Sinn des Ohres, auf den Herder besonderen Wert legt (vgl. Maurer 2010). Das eigentlich Auszeichnende des Menschen gegenüber dem Tier ist sein Weltverhältnis als Distanz (»Besonnenheit«), das ihn Sprache hervorbringen lässt. Indem er Sprache verwendet, entwickelt er seine Vernunft, wird er eigentlich Mensch.

Damit hat Herder den Menschen im Gegensatz zum Tier, das »fertig« und mit Instinkten zur Welt kommt, als »unfertig« und »sich bildend« entworfen. »Gleichsam nie der *ganze Mensch*: immer in Entwicklung, im Fortgange, in Vervollkommnung. Eine Wirksamkeit hebt sich durch die andre: eine baut auf die andre: eine entwickelt sich aus der andren. Es werden Lebensalter, Epochen, die wir nur nach den Stufen der Merklichkeit benennen, die aber, weil der Mensch nie fühlt, wie er wächst: sondern nur immer, wie er gewachsen ist, sich in ein unendlich Kleines teilen lassen. Wir wachsen immer aus einer Kindheit, so alt wir sein mögen, sind immer im Gange, unruhig, ungesättigt: Das Wesentliche unsres Lebens ist nie Genuß, sondern immer Progression, und wir sind nie Menschen gewesen, bis wir – zu Ende gelebt haben; dagegen die Biene Biene war, als sie ihre erste Zelle bauete.« (FA I, 773)

Herausgegeben
von Ralf Konersmann

Handbuch Kultur- philosophie

Verlag J. B. Metzler
Stuttgart · Weimar