

## Zur Kritik an der Kulturkritik\*

von OTTO FRIEDRICH BOLLNOW

Die Kulturkritik scheint heute nicht hoch im Kurs zu stehen, und die Kritik an der Kulturkritik wird namentlich von soziologischer Seite sehr nachdrücklich vorangetragen. Die Kulturkritik erscheint aus dieser Perspektive als eine Flucht vor den brennenden Aufgaben der Gegenwart und als Rückzug in eine weltfremde und verantwortungsscheue Romantik. In diesem Zusammenhang hat schon 1952 Gehlen in einem Vortrag über „das Bild vom Menschen im Lichte der modernen Anthropologie“, der heute in dem Rowohlt-Bändchen über „Anthropologische Forschung“ leicht zugänglich geworden ist<sup>1</sup>, der Rousseauschen Forderung „Zurück zur Natur!“ in scharf formulierter Antithese den Ruf „Zurück zur Kultur!“ entgegengestellt. Bei dem Gewicht, das jedem Wort eines so scharfen Denkers wie GEHLEN zukommt, ist es erstaunlich, daß die Pädagogik, jedenfalls soweit ich sehe, auf diese Herausforderung noch gar nicht geantwortet hat, und ein Beweis dafür, wie erschreckend fremd sich heute die Nachbardisziplinen geworden sind und wie wenig sie voneinander Notiz nehmen; denn bei dem Ausmaß, wie der Rousseausche Ansatz über die Romantik und die eng mit ihr verbundene Kulturkritik auf die Pädagogik des frühen 20. Jahrhunderts eingewirkt hat, muß Gehlens Formulierung als scharfer Angriff auf eine Denkhaltung erscheinen, die unablösbar in die Grundlagen der modernen Pädagogik eingegangen zu sein schien. Darum wird es notwendig, sich von der Seite der Pädagogik her über die Berechtigung dieser Kritik an der Kulturkritik klar zu werden und die sich aus ihr ergebenden Folgerungen zu ziehen. In dieser Absicht setzen wir bei den genannten Ausführungen GEHLENS ein, in denen diese Kritik mit besonderer Klarheit und Entschiedenheit ausgesprochen wird. Es geht dabei, wohlgemerkt, nicht um GEHLENS Anthropologie im ganzen — das wäre eine sehr viel weiter führende Aufgabe — sondern ausschließlich um die Auseinandersetzung mit dieser einen These.

Ich versuche zunächst, den Gehlenschen Gedankengang kurz zusammenzufassen: Erstens, sagt GEHLEN, beruht der Glaube, zur Natur zurückkehren zu können, auf einer Illusion. Der Mensch sei, wie er es zugespitzt ausdrückt, „von Natur ein Kulturwesen“ (S. 78). Er sei als das biologische Mängelwesen nur in einer „künstlich entgifteten, handlich gemachten und von ihm ins Lebensdienliche veränderten Natur“ (S. 48), nämlich einer Kultur, lebensfähig. Eine „Wildform des Menschen“ [364/365] habe es niemals gegeben (S. 58). Und darum sei das, was man sich als Natur vorgestellt hat, nur das in einer bestimmten geschichtlichen Lage entworfene, selber durch und durch geschichtlich bedingte Wunschbild, die Natur ROUSSEAUS z. B. in ihrem ganzen Wesen durch den Geist des 18. Jahrhunderts bestimmt. Es gilt allgemein, was Gehlen am „Naturalismus“ der Jahrhundertwende hervorhebt: „daß diese tendenziöse Natur genau so nichtturwüchsig und kulturell durchimprägniert ist, wie es die Konventionen waren, gegen die man sie zu Hilfe rief“ (S. 82). „Daher wechselt auch das dauernd, was jeweils als Natur gegen die verwitterte Kultur ausgespielt wird“ (S. 82).

Zweitens, lehrt GEHLEN, handelt es sich in diesem Vorgang darum, daß bestimmte Ordnungen, die bisher als selbstverständlich, in diesem Sinn also als „natürlich“ galten, jetzt als fragwürdig, als bloß konventionell bedingt erscheinen und daß man ihnen neue Formen gegenüberstellt, „die als natürlich imponieren“ (S. 84), bis sich auch diese dann durchgesetzt

\* Der Besprechungsaufsatz zu dem in Fußnote 1 genannten Buch von Arnold Gehlen erschien in der „Zeitschrift für Pädagogik“, 11. Jg. 1965, S. 364-373. Die Seitenumbrüche des Erstdrucks sind in den fortlaufenden Text eingefügt.

<sup>1</sup> ARNOLD GEHLEN. Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen. Rowohls Deutsche Enzyklopädie. Bd. 138. Hamburg 1961. Zitate beziehen sich im folgenden auf diese Ausgabe.

haben und wieder selbstverständlich geworden sind, so daß der Vorgang von neuem beginnen kann. Es handelt sich also um einen sich immer wieder neu wiederholenden Kreisprozeß in der Geschichte, bei dem man „letztlich nur einen Satz kulturell geformter Verhaltensweisen, die den Anschein der Natürlichkeit verloren haben, gegen einen andern austauscht, die diesen Anschein neu gewinnen“ (S. 84).

Und endlich drittens, was für Gehlen das Entscheidende ist: Der Ruf „Zurück zur Natur!“ ist darum so gefährlich, weil der Mensch als das instinktschwache und innerlich fast grenzenlos instabile Wesen nur im Rahmen bestimmter kultureller Lebensformen, bestimmter sein Verhalten regelnder „Institutionen“ wie Sitte, Staat, Recht usw. leben kann. „Wenn man diese Stützen wegschlägt, primitivisieren wir sehr schnell“ (S. 59). „Dann wird unser Verhalten entformt, affektbestimmt, triebhaft, unberechenbar, unzuverlässig“ (S. 59). Indem die Kulturkritik diese Institutionen zerstört, führt sie notwendig zu einer Primitivierung des Menschen im Sinne des Rückfalls in einen Zustand chaotisch wuchernder Triebhaftigkeit. Er erinnert an die alten Mythen, nach denen am Anfang der Entwicklung das Chaos stand. In dieses Chaos würden die Menschen unweigerlich zurück sinken, wenn sie nicht mehr von den Institutionen gehalten werden. Gehlen zeigt in weitgehender Anlehnung an psychoanalytische Erkenntnisse diese Tendenzen in unsrer Gegenwart: das Aufbrechen einer ungehemmten Triebhaftigkeit, die Maßlosigkeit aller Lebensansprüche, den Verlust aller feineren Differenziertheit, mit einem Wort, die Primitivierung des Menschen. Vor diesem Hintergrund zeichnet sich seine leidenschaftliche Wendung gegen Rousseau ab: „„Zurück zur Natur“ hieß für Rousseau: die Kultur entstellt den Menschen, der Naturzustand zeigt ihn voller Naivität, Gerechtigkeit und Beseelung. Dagegen und umgekehrt scheint es uns heute, daß der Naturzustand im Menschen das Chaos ist, das Medusenhaupt, bei dessen Anblick man erstarrt“ (S. 59f.). Darum muß es heißen: „Zurück zur Kultur!“ (S. 60). Nur die Kultur kann dem Menschen den verlorenen Halt wiedergeben.

So weit GEHLEN. Man wird sich dem tiefen Ernst und dem großen Verantwortungsgefühl dieser Ausführungen nicht entziehen können. Hier ist wirklich etwas [365/366] ganz Wesentliches getroffen. Und trotzdem zögern wir, ihm vorbehaltlos zuzustimmen, wenn für die von ihm so richtig gezeichneten Zersetzungerscheinungen der Gegenwart die Kulturkritik verantwortlich gemacht wird. Sollte wirklich all das ehrliche Ringen bester Kräfte, das sich in der Kulturkritik ausgewirkt hat, bloßer Irrtum, wenn nicht Schlimmeres gewesen sein? Der Umschlag ins Gegenteil scheint bei GEHLEN allzu einfach vollzogen. Deshalb müssen wir hier innehalten und wenigstens den Versuch machen, den Gehlenschen Gedankengang einer kritischen Überprüfung zu unterziehen, um auseinanderzulegen, was daran richtig und was vielleicht daran falsch ist.

Ich gehe wiederum in der Reihenfolge der angegebenen Punkte vor. Zunächst zum ersten: Wenn Gehlen betont, daß es eine „Wildform“ des Menschen nie gegeben habe und daß jede „Natur“, zu der der Mensch zurückkehren wollte, sich als historisch bedingtes Wunschbild erweise, das immer schon den besonderen Charakter seiner Entstehungszeit in sich trage, so hat er zweifellos recht. Die Rückkehr in ein verlorenes Paradies ist sicher eine Illusion. Und ebenso sicher ist, daß sich in den Ruf „Zurück zur Natur!“ manche Verworrenheit des Gefühls und manche Flucht vor der Gegenwart ausgewirkt hat. Die Frage aber ist, ob damit der Kern der Rousseauschen Forderung, des romantischen Willens einer Rückkehr zu den unverfälschten Ursprüngen oder allgemein das ganze Ethos der Kulturkritik getroffen ist. Ist dieser Ruf „Zurück zur Natur!“ schon dadurch als in sich widersprüchlich entwertet, daß man nachweist, daß es eine solche Natur, wie sie hier beschrieben wird, niemals gegeben hat?

Bedenklich erscheint weiterhin, wenn GEHLEN zum Beweis für die geschichtliche Wandelbarkeit in der inhaltlichen Erfüllung des Naturbegriffs auf den Naturalismus in der Dichtung um die Jahrhundertwende (bei Strindberg, Ipsen, Hauptmann) hinweist. Selbstverständlich ist

dieser Naturbegriff genau so „kulturell durchimprägniert“ wie derjenige ROUSSEAU, aber er darf mit diesem nicht einfach vergleichend zusammengenommen werden; denn es fehlt ihm das für ROUSSEAU und die ganze Kulturkritik bezeichnende Ethos des „Zurück!“ d. h. der Zug in die Vergangenheit. In diesem Naturalismus war der Wille viel stärker vorwärts gerichtet und gradezu revolutionär. Und ähnliches gilt von der „neuen Natürlichkeit“, die er in den Werken der modernen Malerei hervorhebt. Es geht in der Auseinandersetzung mit der Kulturkritik nicht um die Wandelbarkeit des Naturbegriffs überhaupt, sondern ausschließlich um jene Natur, die man in der Rückbewegung zu erreichen sucht. Dieses „Zurück!“ ist von der Formel „Zurück zur Natur!“ nicht ablösbar, und nur solche zu den Ursprüngen zurückgewandte Formulierungen können sinnvoll miteinander verglichen werden.

Was aber heißt dann dieses „Zurück!“? Welches ist die „Natur“ oder der „Ursprung“, zu dem man zurückkehren will, wenn sich ihr Bild als jeweils historisch relativ erwiesen hat? Wenn wir uns auch hier nicht mit den Einzelheiten einer Rousseau-Interpretation beschäftigen können, sondern nur das Grundsätzliche dieser Position herausarbeiten wollen, so dürfte doch sicher sein, daß auch ROUSSEAU seine Forderung nicht in dem Sinne gemeint hat, daß die Menschen wieder wie die Affen auf den Bäumen leben sollten. Dazu war sein Naturbegriff [366/367] in der Tat viel zu vernünftig, in diesem Sinne noch ein Kind der Aufklärung. Die Natur, zu der man zurückkehren wollte, war nicht einfach der in irgend einer fernen Vergangenheit schon einmal verwirklicht gewesene prähistorische Zustand, sondern der der Natur des Menschen angemessene, von dem er abgewichen war, indem er sich ins Künstliche verloren hatte. Natur hatte also den Charakter einer zeitlosen Norm. Und auch der Ursprung, zu dem später die Romantik zurückgehen wollte, bedeutete nicht notwendig einen Zustand, der zu einem früheren Zeitpunkt einmal verwirklicht gewesen wäre und zu dem man einfach, indem man eine bestimmte zeitliche Entwicklung rückgängig machte, zurückzukehren brauchte.

Es gilt vielmehr die erst in der Existenzphilosophie scharf herausgearbeitete Erkenntnis, daß sich die Menschen „schon immer“ im Zustand der Verderbnis befunden haben und daß insofern die „Rückkehr zum Ursprung“ nicht im Sinn eines zeitlich zu verstehenden Rückgangs auf einen vergangenen Zustand aufzufassen sei, sondern in einer andern, noch näher zu bestimmenden Weise, die wir vorläufig als die Rückkehr zu einem außerzeitlich zu verstehenden Wesensursprung umschreiben. Das heißt dann: Die Rückkehr zum Ursprung bedeutet überhaupt nicht die Wiederherstellung eines einmal vergangenen Zustands, sondern die zeitlos zu verstehende Umkehr zu einem im gegenwärtigen Leben enthaltenen und nur verborgenen Wesensursprung. Rückkehr bedeutet Freilegung des verschütteten Grundes. Das ist es, was in der kulturkritischen Bewegung gemeint war, auch wenn es nicht immer klar erkannt und daher auch oft mißverständlich formuliert war, so daß sich dagegen dann eine berechtigte Kritik erheben mußte. Aber uns geht es hier ja nicht um eine historische Analyse, die schon am Beispiel Rousseaus auf dem Boden der neueren Forschung wesentlich differenzierter durchgeführt werden müßte, sondern um das, was als Wahrheitsgehalt, als guter Sinn in der Formel „Zurück zur Natur!“ enthalten war und immer wieder die Jugend begeistert hat und das sich vielleicht heute, vor dem Hintergrund der Gehlenschen Kritik, klarer erkennen läßt, als es früher möglich war.

Im zweiten Punkt ging es darum, daß es ein ewiger Kreisprozeß der Geschichte sei: Gegen alte, bis dahin ganz „natürlich“ scheinende Lebensordnungen erhebt sich eine neue, revolutionäre Bewegung; die alten Formen werden zerbrochen, dafür bilden sich neue Formen aus, die dann an die Stelle der alten treten, und der Prozeß beginnt von vorne. Das ist der zweifellos richtig beschriebene Kreisprozeß der geschichtlichen Entwicklung mit ihrem unaufhörlichen Wandel der Formen. Die Frage ist nur, wie weit er mit der kulturkritischen Bewegung gleichgesetzt werden kann.

Wenn GEHLEN die beiden Vorgänge gleichsetzt und die Beschreibung als Kreisprozeß nur als

Zusammenfassung des vorhin entwickelten Problems betrachten kann, so beruht das auf einer doppeldeutig gebrauchten Verwendung des Wortes „natürlich“. Eine überlieferte Lebensordnung ist „natürlich“ im Sinn von selbstverständlich, fraglos geltend. Wenn dieser aber neue Forderungen entgegengestellt werden, die, in Gehlens Formulierung, „als natürlich imponieren“, wenn, ebenfalls in seiner Formulierung, „Verhaltensweisen, die den Anschein der Natürlichkeit verloren haben“, gegen andre ausgetauscht werden, „die diesen Anschein neu [367/368] gewinnen“, dann wird mit dieser Verwendung des Wortes „natürlich“ dasjenige, was Rousseau mit Natur gemeint hatte, nicht nur verkannt, sondern gradezu in sein Gegenteil verkehrt. Was er als Natur suchte, war nicht das fraglos Selbstverständliche, sondern der dem selbstverständlich Scheinenden mühsam abzugewinnende Urgrund. Mit einem Wort: natürlich im Sinne des fraglos Hingenommenen ist scharf zu unterscheiden von natürlich im Sinn von ursprünglich. Nur indem Gehlen diese beiden Bedeutungen gleichsetzt, kann er den Rousseauschen Willen, zur Natur zurückzukehren, als Spezialfall in den allgemeinen geistesgeschichtlichen Formwandel einbeziehen.

Aber diese Gleichsetzung ist falsch. Die Rückkehr zum Wesensursprung meint etwas andres als den Wandlungsprozeß des geschichtlichen Formen. Sie verhalten sich zueinander etwa in dem Sinn, wie Camus im „L'homme révolté“ zwischen der Revolution und der Revolte unterschieden hatte: als der in der Zeit sich vollziehende Wandel der Formen und die gegen die Zeit, gewissermaßen „senkrecht“ zur Zeit sich vollziehende radikale Auflehnung gegen die Verderbnis der Zeit im ganzen. So eng beides zusammenhängt, so sehr sich die Auflehnung gegen die Mißstände der Zeit als Motor im Formenwandel auswirkt, so wenig läßt sich doch das eine auf das andre zurückführen. Die Gleichsetzung der beiden Vorgänge verstellt notwendig den Blick für das kulturkritische Prinzip des „Zurück!“.

Aber zunächst ist noch der dritte Punkt hinzuzunehmen. Wegen der „inneren Unstabilität“ des Antriebslebens (S. 59) braucht der Mensch den Halt der Institutionen. Wo er sich dagegen auflehnt, wird er „primitiviert“ und verfällt dem Chaos. „Der Naturzustand im Menschen (ist) das Chaos“ (S. 60). Dagegen könnte zunächst eingewandt werden, daß es der Gehlenschen These vom Menschen als notwendigen Kulturwesen widerspricht, wenn er selber hier einen anfänglichen Naturzustand des Menschen ansetzt, nur diesen dann im Unterschied zu Rousseau als Chaos bestimmt. Dieser Einwand trifft ihn ebensowenig, wie der seinige Rousseau getroffen hatte; denn auch er meint mit dem Chaos nicht einen zeitlich vorausliegenden Anfangszustand, sondern eine im Grunde des Menschen liegende Wesensmöglichkeit, die zu jedem faktisch vorhandenen Zeitpunkt schon immer (mehr oder weniger) durch die Kultur gebändigt ist. Der Mensch ist in jedem Augenblick durch das Chaos bedroht und muß ihm die Ordnung seiner Kultur in jedem Augenblick neu abgewinnen. Und es gibt demgemäß auch im Verlauf der Geschichte Schwankungen zwischen dem stärker hervorgebrachten Chaos und der stärkeren Bändigung durch die kulturellen Institutionen. Es stehen sich also in einer durchaus parallelen Weise zwei Auffassungen gegenüber, die beide den Menschen auf einen verborgenen Wesensgrund beziehen und beide diesen mit dem Namen einer „Natur“ bezeichnen. Nur hat sich, was Gehlen unter „Natur“ versteht, gegenüber Rousseau wesentlich gewandelt. Sein Naturbegriff ist durch den Naturalismus des 19. Jahrhunderts (vor allem bei FREUD) geprägt. Darin hat die Natur für ihn ein „Medusengesicht“. Sie erscheint nicht mehr als die eigenste Möglichkeit des Menschen, sondern als seine stärkste Bedrohung.

Aber die Frage ist schon falsch gestellt, wenn man darin zwei verschiedene Bewertungen eines und desselben Verhältnisses zur Natur sieht, zwischen denen [368/369] man sich entscheiden müßte. In Wirklichkeit sind durch den unbestimmten Gebrauch des vieldeutigen Wortes „Natur“ zwei Dinge zusammengenommen, die nur zum kleinen Teil miteinander zusammenhängen, nämlich der chaotische Untergrund der Triebe und der gesuchte Wesensursprung des Menschen. Diese scheinbare Einheit löst sich auf, wenn man das jeweils mit „Natur“ Gemeinte schärfer ins Auge faßt.

Was GEHLEN als strenger Richter zur Kritik an den Zersetzungerscheinungen der Gegenwart ausführt, dem kann man nur rückhaltlos zustimmen. Dahin gehört der Hinweis auf die großen Gefahren, daß der Abbau der institutionellen Bindungen, insbesondere die Freisetzung einer ungehemmten Triebnatur zum Chaos führt und daß das Chaos überall im Grunde des Menschen lauert. Im Hinweis auf die Gefahr einer Entdifferenzierung und Primitivierung des Menschen hat Gehlen zweifellos recht. Und was er über die Notwendigkeit von Arbeit und Askese sagt, ist sehr ernst zu nehmen. Auch die gefährliche Hinneigung der modernen Kunst zum „Psychopathen, Träumer und Infantilen“ (S. 89) ist sicher richtig beobachtet. Das ist Zeitkritik im tiefsten und verantwortlichsten Sinn, und wir wissen uns mit ihm hierin völlig einig.

Falsch wird es erst, wenn er diese Auflösungerscheinungen der Gegenwart mit den Auswirkungen der Kulturkritik identifiziert und ihnen gegenüber dann seine Forderung als ein „Zurück zur Kultur!“ formuliert; denn damit wird sehr Verschiedenartiges zusammengenommen und der aus hohem Ethos entsprungene kulturkritische Ansatz in einer verzerrenden Darstellung entwertet, indem er für Erscheinungen verantwortlich gemacht wird, mit denen er in Wirklichkeit gar nichts zu tun hat. So ist es schon sehr bezeichnend, daß in den von ihm als symptomatisch gezeichneten Gegenwarterscheinungen die zurückgerichtete Forderung eines „Zurück zu den Ursprüngen!“ gar nicht vorkommt und der Begriff einer „neuen Natürlichkeit“ erst sehr künstlich von ihm hineininterpretiert wird. Sie empfinden sich durchaus als Durchbruch zu neuen Lebensmöglichkeiten und keineswegs als Rückgang zu verborgenen Ursprüngen. Sie bekennen sich ja mit Nachdruck zur „Avantgarde“. Und wo bei GEHLEN ein gewisser Affekt gegen Jugendbewegung und Romantik vorzuliegen scheint: An diesen Auflösungerscheinungen des modernen Lebens sind sie jedenfalls unbeteiligt.

Auch wird man die Kulturkritik nicht als schlechthin kulturfeindlich bezeichnen dürfen. Ihr Angriff richtet sich gegen die Verderbnis der Kultur, nicht gegen diese selber. Schon die Tatsache, daß man später gern zwischen (echter) Kultur und (äußerer) Zivilisation unterschieden hat, beweist, wie fragwürdig diese Unterscheidung als solche auch sein mag, doch das eine: daß man die Kultur nicht als solche ablehnte, sondern aus der Entartung zu einer echten Form der Kultur zurückkehren -wollte. So jedenfalls hat sich die Kulturkritik des 19. und 20. Jahrhunderts entwickelt, und so war es im Grunde auch schon bei Rousseau selbst. Und wenn Gehlen seine eigne Forderung als „Zurück zur Kultur!“ formuliert, so ist das wohl mehr als ein geistreiches Spiel mit der Umkehrung: Seine Kritik an der Kulturlosigkeit der Zeit lebt aus demselben Ethos des „Zurück!“, aus der Forderung der Rückkehr zu verlorenen und wiederzugewinnenden Ursprüngen. [369/370] Mochte sich die Kritik auch das eine Mal mehr gegen die Veräußerlichung, das andre Mal mehr gegen die Auflösung richten: Das Ethos des Rückgangs ist dasselbe, und insofern steht Gehlen der Kulturkritik nicht so fern, wie es zunächst den Anschein hatte. Er erweist sich vielmehr als leidenschaftlicher Kulturkritiker, wenn auch in einer der veränderten Zeit entsprechenden veränderten Form. Man muß nur die Mauern der trennenden Mißverständnisse einreißen.

Hiermit breche ich die Auseinandersetzung mit GEHLEN ab. Es ging mir hier ja nicht um eine Auseinandersetzung mit seiner Anthropologie, sondern seine Kritik an der Kulturkritik sollte im echten Sinn als Kritik dienen, d. h. als Scheidung des Richtigen vom Falschen. Indem Gehlen die Schwächen Rousseaus mit schneidendem Spott bloßgelegt hat, ist zugleich der entscheidende Kern seiner Forderung deutlicher hervorgetreten. Sie ist zu reinigen von der Vorstellung, als handle es sich um einen zeitlich zu verstehenden Vorgang, durch den ein in der Vergangenheit einmal gewesener Zustand wiederhergestellt werden sollte, und ist im Sinne einer Rückkehr zum Wesensursprung des Menschen zu deuten. In diesem Sinn nehmen wir die Frage noch einmal auf: Worum handelt es sich eigentlich in der Kulturkritik? Was wird hier eigentlich in der Kultur angegriffen?

Es würde zu weit führen, von der Vielzahl der kulturkritischen Äußerungen aus dem Sturm und Drang und der Romantik wie weiterhin aus der Lebensphilosophie des 19. und 20. Jahrhunderts auch nur einige bezeichnende anzuführen<sup>2</sup>. Aber wenn man diese Zeugnisse unbefangen betrachtet, dann erkennt man, daß es sich gar nicht um die Befreiung des Triebes aus den als beengend empfundenen Schranken handelt, sondern die überlieferten Formen gelten als leer, hohl, erstarrt, vertrocknet, verknöchert, wie immer man sagte. So geht der Kampf gegen die leeren, abstrakten Begriffe, gegen die hohl gewordenen und versteinerten konventionellen Formen, gegen die dem Menschen aufgeprägte moralische Korrektheit. So geht der Kampf nicht gegen die Kultur als solche, sondern nur gegen die ausgehöhlte und sinnentleerte Kultur, nicht gegen die Moral schlechthin, im Sinne einer Zersetzung, sondern für eine neue, strengere Moral. Und das Leben, das man freilegen wollte, war nicht der chaotische Trieb, der von außen her gebändigt werden müßte, sondern das Ganze des Menschen, das nach gestaltetem Ausdruck verlangte. So war der Gegensatz nicht der zwischen Form und Chaos, sondern zwischen erstarrter und lebendiger Form.

Man sah in der Geschichte also den Vorgang, wie lebendige Formen erstarrten und die Kultur entartet. Und gegen diese Entartung richtete sich der Kampf. Weil aber diese Entartung sich als ein sich in der Geschichte allmählich vollziehender Vorgang ausprägt, darum blickte man in der Vergangenheit zurück auf frühere Zeiten, von denen man glaubte, daß bei ihnen diese Entartung noch nicht begonnen habe. Und weil die erstarrten Formen zu etwas Künstlichem geworden waren, darum verlangte man als Gegensatz dazu nach der Natur als dem Zustand, in dem das Leben noch unverfälscht war. Aber diese Natur bedeutete nicht die Unter-[370/371] Schicht des Lebens, das bloß Animalische, sondern das Ganze des Lebens in seinem noch unverfälschten Zustand. Daß man diesen Zustand zunächst in einer romantisch verklärten Vergangenheit sah, war verständlich.

Die Schwierigkeit entstand erst, als man erkannte, daß es, nachlässig ausgedrückt, in der Vergangenheit auch nicht besser gewesen ist, daß sich der Mensch vielmehr „schon immer“ im Zustand der Entartung befunden und daß man die Ursprünglichkeit zu allen Zeiten erst der Entartung mühsam hat abgewinnen müssen. Anders ausgedrückt: daß die Ursprünglichkeit zu keinen Zeiten ein dem Menschen als selbstverständlich geschenkter Zustand gewesen ist, sondern zu allen Zeiten eine dem Menschen gestellte Aufgabe. Erst die Existenzphilosophie hat uns diese Verhältnisse klar durchschauen gelehrt. Wir müssen an sie anknüpfen, ohne uns darum der vereinfachenden existenzphilosophischen Auslegung verschreiben zu müssen.

Daraus ergibt sich die Frage: Wenn die Wesensursprünglichkeit ein Zustand ist, der dem Menschen erst als Aufgabe gestellt ist, ein Ziel seines Selbstverwirklichungsprozesses, warum sprechen wir dann von einem Weg zurück? Woher kommt diese Wendung in die Vergangenheit? Das dürfte darauf beruhen, daß wir die Entartung nur als einen Vorgang denken können, der in allmäßlichem Fortschreiten in der Zeit geschieht, und die Aufhebung dieser Entartung dann in einem Rückgängigmachen, in einer rückwärts gewandten Gegenbewegung bestehen muß. Im Antagonismus dieser beiden Tendenzen, einer von selbst geschehenden Verfallstendenz und einer nur in voller Anspannung des Willens zu leistenden Gegenwirkung, müssen wir das menschliche Leben begreifen. Und in diesem Zusammenhang bedeutet die Kulturkritik die immer erneute Mahnung zur Anspannung der gegenwirkenden Kräfte.

Uns geht es hier nicht um die geistesgeschichtliche Interpretation der Kulturkritik in ihren verschiedenen Formen, nicht einmal um die Erörterung ihres Rechts und die kritische Sonderung ihres berechtigten Anliegens von den mannigfaltigen Möglichkeiten einer Entartung, sondern hinter den ganzen Erörterungen steht letztlich die philosophisch-anthropologische Frage, von der her dann auch allein eine abschließende Beurteilung möglich ist. In diesem

---

<sup>2</sup> In meinem Buch „Die Lebensphilosophie“, Heidelberg 1958, habe ich diese Strömung als ganze zu zeichnen versucht.

Sinne fragen wir also: Was bedeutet die Tatsache, daß die Kulturkritik im Verlauf der Geschichte immer wieder in einer prinzipiell gleichen oder doch sehr ähnlichen Form aufgetreten ist, für das Verständnis des Menschen? Wir machen dabei zunächst die Arbeitshypothese, die sich in der anthropologischen Betrachtung immer wieder als fruchtbar erwiesen hat: daß die Kulturkritik etwas Sinnvolles und Notwendiges im Zusammenhang des menschlich-geschichtlichen Lebens ist und nicht nur ein geschichtlicher Irrtum, und daß es sich lohnt, nach diesem Sinn zu fragen, um von ihm her das menschliche Leben tiefer zu begreifen. Das ist zunächst natürlich nur eine versuchsweise anzusetzende Hypothese. Ihre Berechtigung kann sich erst aus der Durchführung ergeben.

Wenn ich es zunächst ganz unbestimmt anzudeuten versuche, so scheint es mir zu besagen, daß der Mensch ein Wesen ist, das sich nicht im Sinne eines naiven Fortschrittsglaubens gradlinig in eine Zukunft hinein entwickelt, sondern nur in [371/372] immer erneuten Ansätzen, so daß er die verunglückte Entwicklung neu in den Ursprung zurücknimmt und in neuem Anfang noch einmal beginnt. Und wenn wir hier die allgemeine anthropologische Hypothese einführen, daß dieses Hin-und-Zurück keine zufällige und vermeidbare Fehlentwicklung ist, sondern zum Wesen des Lebens selber gehört, so ergibt sich, daß nur in dieser Doppelbewegung des Gestaltens und Wiederzurücknehmen des Mißglückten in einem neuen Anfang das Leben sich letztlich doch vorwärts bewegt.

Wenn ich in einer früheren Betrachtung nachzuweisen versucht hatte, daß es zum Wesen des menschlichen Lebens gehört, schuldhaft hinter seinen Möglichkeiten zurückzubleiben und in neuem Anlauf versuchen zu müssen, das früher Versäumte nachzuholen<sup>3</sup>, so läßt sich das jetzt nach den in der Beschäftigung mit der Kulturkritik gewonnenen Ergebnissen modifizieren und ergänzen. Es heißt, daß der Mensch nicht nur nach Zeiten der Ermüdung einen neuen Anlauf nehmen muß, sondern daß er auch nach fehlgelaufenen Entwicklungen und Zeiten, in denen ihm sein Leben entglitten ist, zurückkehren und neu beginnen muß, daß der Mensch also in seinem Leben immer wieder von vorn beginnen muß, und zwar nicht infolge eines vermeidbaren Fehlers, sondern weil es so zum Wesen des menschlichen Lebens gehört.

In der Überlieferung gibt es dafür zwei alte Namen, nämlich den der Wiedergeburt und der Verjüngung. Der Mensch muß wiedergeboren werden — wie es schon im Neuen Testament heißt: nicht im Fleisch, sondern im Geist. Er muß sich in immer neuen kritischen Prozessen verjüngen. Das gilt vom Leben des einzelnen Menschen wie vom überindividuellen Leben der Geschichte, in denen ebenfalls die „Renaissancen“ als immer wiederkehrende und notwendige Vorgänge begriffen werden müssen. Und ich bin überzeugt, daß mit dem Begriff der Verjüngung eine entscheidende Bestimmung des menschlichen Lebens in den Blick kommt, ohne die dieses gar nicht zulänglich begriffen werden kann<sup>4</sup>. Menschliches Leben ist ein solches, das sich nur auf dem Wege immer erneuter Verjüngungen fruchtbar weiter entwickelt. Das ist letztlich die Auskunft, die uns die Tatsache der typisch wiederkehrenden kulturkritischen Bewegungen liefert. Die Verjüngung ist eine solche Rückkehr zum Ursprung. Und der Mensch bleibt lebendig nur auf dem Wege seiner immer erneuten Verjüngung.

Das ist zugleich der Endpunkt, auf den die Betrachtung der Kulturkritik und der Kritik an ihr hinführt: Die Verjüngung als etwas, was als Bedingung der Möglichkeit zum lebendigen menschlichen Leben gehört, als Grundbestimmung des menschlichen Daseins und darum auch als grundlegendes pädagogisches Problem. Dieses in seinen sehr verwickelten Zusammenhängen herauszuarbeiten wäre eine ebenso lohnende wie schwierige Aufgabe. Sie würde

---

<sup>3</sup> Vgl. dazu meine Darstellung: Existenzphilosophie und Pädagogik. Versuch über unstetige Formen der Erziehung., Stuttgart 1959, insbesondere die Kapitel über die Krise und die Ermahnung.

<sup>4</sup> H. Lenzen hat in seiner Dissertation: Verjüngung als pädagogisches Problem – nach Herders Lebenswerk, Mainz 1953, zuerst auf die Wichtigkeit dieses bisher wenig beachteten pädagogischen Grundbegriffs hingewiesen. Ich bin ihm zu Dank verpflichtet.

tief in die innersten [372/373] Geheimnisse des menschlichen Lebens hineinführen. Ihre Durchführung wäre ein entscheidend wichtiges, bis heute noch gar nicht in Angriff genommenes Stück einer pädagogischen Anthropologie<sup>5</sup>. An dieser Stelle mußte es genügen, zunächst einmal das Problem als solches herausgehoben zu haben.

---

<sup>5</sup> Vgl. meine Ausführungen: Die anthropologische Betrachtungsweise in der Pädagogik. Neue pädagogische Bemühungen, Heft 23, Essen 1965.