



Gerhard Banse and Armin Grunwald (dir.)

Technik und Kultur Bedingungs- und Beeinflussungsverhältnisse

KIT Scientific Publishing

Kulturbegriff – Abgrenzungen, Leitdifferenzen, Perspektiven

Christoph Hubig

Publisher: KIT Scientific Publishing
Place of publication: KIT Scientific Publishing
Year of publication: 2010
Published on OpenEdition Books: 13 septembre 2019
Serie: KIT Scientific Publishing
Electronic ISBN: 9791036538315



<http://books.openedition.org>

Electronic reference

HUBIG, Christoph. *Kulturbegriff – Abgrenzungen, Leitdifferenzen, Perspektiven* In.: *Technik und Kultur: Bedingungs- und Beeinflussungsverhältnisse* [Online]. Karlsruhe: KIT Scientific Publishing, 2010 (Erstellungsdatum: 14 septembre 2019). Online verfügbar: <<http://books.openedition.org/ksp/5196>>. ISBN: 9791036538315.

This text was automatically generated on 14 septembre 2019. It is the result of an OCR (optical character recognition) scanning.

Kulturbegriff – Abgrenzungen, Leitdifferenzen, Perspektiven

Christoph Hubig

- 1 Wenn Begriffe einen vielfältigen und ausdifferenzierten Gebrauch aufweisen und dabei gegenläufige oder einander gar explizit widersprechende Tendenzen des Einsatzes dieser Begriffe zu verzeichnen sind, ist dies ein Indiz dafür, dass diese Begriffe auf gesellschaftliche Problemlagen und Brennpunkte sozialer und politischer Auseinandersetzungen abheben. Diese Eigenschaft führt der Begriff „Kultur“ im Rahmen der modernen Leitdifferenzen „Kultur – Zivilisation“, „Kultur – Lebenswelt“ sowie „Kultur – System“ seit rund 250 Jahren mit sich. In Abhängigkeit von den unterschiedlichen Strategien und Verwendungsinteressen werden entweder unversöhnliche Gegensätze behandelt oder notwendige Harmonie unterstellt. Unschwer ist zu erkennen, dass solche Begriffe nicht einfach irgendwelche Dinge, Klassen, Sachverhalte oder Sachlagen bezeichnen, sondern hier Vorentscheidungen und Strategien zum Ausdruck kommen, wie bestimmte Gegenstandsbereiche jeweils überhaupt adäquat zu erfassen sind – jene Begriffe haben dann den Status von *Kategorien*, die die *Art und Weise* des weiteren Urteilens über bestimmte Sachverhalte, die „adäquate Begrifflichkeit“ festlegen. Darüber hinaus ist dem Sprachgebrauch von „Kultur“ zu entnehmen, dass die Begriffe als „Leitbegriffe“ in orientierender oder politik-kämpferischer Absicht eingesetzt werden. Damit erlangen diese Begriffe den Status von *Ideen* als Orientierungsgrößen mit dem Anspruch ihrer Einlösung im Erkennen und Handeln.
- 2 Angesichts dieser Gemengelage soll zunächst eine Sichtung der Ansätze vorgenommen werden mit dem Ziel, eine grobe „Landkarte“ der Begriffsverwendungen zu erstellen. Im zweiten Schritt soll der Versuch einer Systematisierung unternommen werden am Leitfaden einer Reflexion auf das in den verschiedenen Ansätzen implizit unterstellte Verhältnis von Kultur und Natur.

1 Sichtung der Ansätze

1.1 Die Leitdifferenz „Kultur – Zivilisation“ (Kulturoptimismus, Kulturpessimismus, Kulturkritik)

- 3 Der historisch prominenteste Status kommt sicherlich der Abgrenzung von Kultur gegenüber (bloßer) Zivilisation zu, die sich im Umkreis des I. Weltkriegs zu einem Streit zweier Geisteshaltungen, „deutscher“ oder „französischer“, zuspitzte und ihren weiteren Niederschlag fand in der im Wesentlichen von deutschen Denkern getragenen kulturpessimistischen Deutung der Technik im Unterschied zur optimistischfranzösischen (vgl. dazu Hubig 2000b). Ihr letztes Aufbäumen fand sie im deutschen Kompendium des Halbwissens, Dietrich Schwanitz' Werk „Bildung – alles was man wissen muss“, welche den Bildungsstoff als „Marschgepäck“ bereitstellt, damit man „bei der Konversation mit kultivierten Leuten mithalten“ und sich „in der Welt der Bücher bewegen“ kann. Dort heißt es weiter: „So bedauerlich es erscheinen mag: naturwissenschaftliche Kenntnisse müssen zwar nicht versteckt werden, aber zur Bildung gehören sie nicht“ (Schwanitz 2002, S. 664). Es ist diese heruntergekommene Auffassung von Bildung als Träger einer Kultur und von Kultur als Träger „wahrer“ Humanität, die bereits Mitte des 18. Jh. s in Frankreich bei den Aufklärern die Antithese „Civilisation“ auf den Plan rief. Gegen die Salonkultur des Grand siècle und das Kulturideal der galanten Lebemänner machten die Aufklärer die „Arbeit des Menschen und ihre Anwendung auf die Erzeugnisse der Natur“ geltend, wobei „die freien Künste, in ihrer Kraft erschöpft, den Rest ihrer Stimme dazu verwenden können, die mechanischen Künste zu preisen“ (d'Alembert/Diderot 2001, S. 217; vgl. Beckmann 1777, S. X). Ähnlich Jean-Jacques Rousseau oder Graf Gabriel de Mirabeau, die in ihren Schriften der „kulturellen“ Entwicklung anlasten, dass der Mensch, seiner natürlichen Tugenden verlustig, zu Luxus und Entfremdung geführt worden sei, wogegen eine auf der Basis von technischem und wirtschaftlichem Fortschritt vollzogene Reform der Sitten vorzunehmen ist. Der Fortschritt der Menschheit überhaupt hin zur Überwindung der Naturgefahren sowie – damit einhergehend – seiner vollständigen Emanzipation sei nur auf jener Basis zu bewerkstelligen, so der Marquis de Condorcet (vgl. dazu Moras 1930). Diese optimistische Idee der „Zivilisation“ als Leitbild eines von technischen und wissenschaftlichen Errungenschaften getragenen Fortschritts hielt sich über die Revolution und die Restaurationszeit durch bis zu ihrer Nationalisierung nach dem 1870er Krieg, in der „Civilisation“ als Gegenkonzept zur deutschen „Kultur als Form der Barbarei“ stilisiert wurde.
- 4 Im Geiste der französischen Geschichtsphilosophie einer gesetzmäßigen Abfolge von Zivilisationsstufen (Auguste Comte) sehen maßgebliche Vertreter der französischen Technikphilosophie die Zivilisation als Wesen der kulturellen Evolution des Menschen, als „hervorgebracht Natürliches“, welches zwar gewisse Krisen durchlaufe (als „Dichotomisierung“ von Entwicklungen), letztlich aber zu einer immer höheren Kohärenz der technischen Systeme führe, auf deren Basis der Mensch seine Umweltbeziehungen gestalte und damit „Kultur in Übereinstimmung mit der Wirklichkeit“ bringe (vgl. Simondon 1958, S. 16, 256). Menschliche Technik produziere keine „Gegennatur“, sondern habe einen „biomorphen Charakter“ (vgl. Moscovici 1982, S. 498, 43). Im Zuge einer „wissenschaftlich begründeten Technik“ füge sich der Mensch als

Agens in seine kosmische Umwelt ein – Entfremdung ist allenfalls Resultat defizienter technischer Organisation, wohingegen der technischen Evolution eine „soveräne technische Moralität“ (Ellul 1954, S. 97) zukomme unter der Idee der Perfektionierung, zu der wir immerfort gezwungen sind.

- 5 Genau dies ist aber nun der Ansatzpunkt der Propagierung eines alternativen Kulturkonzeptes, wie es sich vornehmlich in Deutschland auf der Basis einer anders akzentuierten Rousseau-Lektüre entwickelt hat und schließlich zur These von der „Tragödie der Kultur“ führte: Ebenfalls unter Verweis auf Rousseau machte Immanuel Kant den Unterschied geltend zwischen bloßer Kultivierung und „Zivilisierung“ einerseits und einer Moralisierung, deren Idee zur Kultur gehöre, andererseits (Kant 1964, A 402f.). Entsprechend bezog Johann Georg Hamann „Kultur“ ausdrücklich auf die Entwicklung von Philosophie und Literatur, und Johann Heinrich Pestalozzi – um nur wenige Stimmen aus dem großen Chor zu nennen – sah deren Tatkraft in der Vereinigung der Menschen „als Individua [...] durch Recht und Kunst“, während die „Kraft der kulturlosen Civilisation“ die Menschen nur „als Masse durch Gewalt“ vereinige (Pestalozzi 1977, S. 87f.). Dahinter steht die Vorstellung, dass der freie Mensch als Bildhauer an der Erde (Johann Gustav Droysen) Werke schaffe, deren Wert als „Kulturwert“ darin liege, dass er hier seinen Geist „objektiviere“. Damit ist allerdings die unausweichliche „Tragödie“ vorgezeichnet: Denn zu dieser „Objektivierung des Geistes“ ist der Mensch auf technische Mittel verwiesen, die unter dem „Sachwert“ des Funktionierens stehen (vgl. Simmel 1911, S. 127f.) und deren Sachcharakter zu einem „Zwangscharakter“ wird, der den Mechanismus der Zivilisation ausmache. Die „Dialektik der Mittel“ läge in dem Prozess, dass ursprünglich frei eingesetzte Mittel (etwa in der Handwerkskultur) nun als Maschinen und Systeme den Menschen unter ihre Funktionsmechanismen zwingen, sofern er den Betrieb aufrechterhalten will. Die Werke, die er schaffe, führen ihm vor, dass er nicht mehr ihr „unverstellt authentisches“ Subjekt sei, sondern sich in ihnen die „Sachgesetzlichkeit“ der Mittel niederschlage und fortschreibe. Diese „Tragödie der Kultur“, wie sie unisono von Georg Simmel, Hans Freyer, Hannah Arendt, Günther Anders u. a. beklagt wird (vgl. dazu Hubig 2006, S. 137f.), sei nur zu überwinden durch eine Emanzipation des geistigen Individuums gegenüber seiner Technik, sei es im Modus der Askese, sei es im unmittelbaren „Kampf“ zwischen Individuen, wobei – Ironie der historischen Konstellation – die von manchen Kulturpessimisten (Georg Simmel, Oswald Spengler) beschworene Rehabilitierung des Individuellen gegenüber den technischen Systemen im „Kampf“ mit Blick auf den I. Weltkrieg eine Situation beschwor, die wie kaum eine andere doch durch die Macht technischer Systeme geprägt war und die (im Namen „deutscher Kultur“ gegen „französische Zivilisation“) geführte Auseinandersetzung als performative Widerlegung des deutschen Kulturanspruches erscheinen lässt. Bereits Ernst Cassirer erhob den Einwand gegen dieses Kulturkonzept und die damit verbundene These von einer „Tragödie“ der Kultur, die sich in der Technik entfremdet habe, indem er diese Auffassung auf ein verengtes Bild des vereinzelt Individuums zurückführte, welches sich bei seiner Weltaneignung in der Krise sieht. In Wahrheit aber seien die (technisch realisierten Werke) nicht das entfremdete Gegenüber eines Individuums (erst recht nicht der Menschheit als hochstilisiertem Gesamtindividuum), sondern Mittel der Kommunikation und Interaktion, zu denen sich die Kosubjekte in ein Verhältnis setzen und über ihre unterschiedlichen Deutungen und Umgangsweisen diese Werke dynamisieren und fortschreiben. Die Werke sind nicht Verluste menschlicher Intentionalität, sondern Ansatzpunkte zu ihrer weiteren Entwicklung. Ferner sind die

real-, intellektual- und sozialtechnischen Systeme als „symbolische Formen“ Möglichkeitsräume bzw. Medien, innerhalb derer wir unsere Weltaneignung vollziehen und die wir in unserer Weltaneignung weiterentwickeln. Dies mache eine Kultur aus, die nicht in einer Tragödie endet, sondern sich über ihre Krisen weiter entwickelt. Im intersubjektiven Austausch und der Auseinandersetzung zwischen Subjekten werden die „festen Formen zu neuer Entwicklung befreit“ (vgl. Cassirer 1994, S. 109ff.). Damit ist ein Kulturkonzept vorgezeichnet, das die technische Realisierung nicht als ihr entfremdetes Anderes sieht, sondern als integralen Bestandteil zu ihrer eigenen Fortschreibung.

- 6 Aus den unterschiedlichsten politisch geprägten philosophischen Kulturkritiken nachfolgender Zeit lässt sich eines herauslesen: Eine jenseits der „Kultur“ allein gelassene Technik wird genauso zum Gegenstand der Kritik wie eine „Kultur“, die sich ihrer Techniken entfremdet hat. Sei es, dass Ernst Jünger (aus reaktionärer Perspektive) Kultur als „Oase bürgerlicher Sicherheit“ überwunden sehen will (vgl. Jünger 1932, S. 198), sei es, dass – umgekehrt – Max Horkheimer in sozialkritischer Absicht ihr Aufgehen in einer „Kulturindustrie“ moniert (vgl. Horkheimer 1959), sei es, dass Odo Marquard das Verhältnis von Kultur und Zivilisation als notwendiges Kompensationsverhältnis zu begreifen sucht (vgl. Marquard 1976). Alle heben auf missliche Vereinseitigungstendenzen ab und machen damit implizit deutlich, dass der integrale Zusammenhang zwischen beiden Instanzen genauer bedacht werden müsste. Es gilt wohl, um Immanuel Kant zu paraphrasieren: „Kultur ohne Technik ist leer, Technik ohne Kultur ist blind“. Damit ist aber allenfalls die Problemwurzel benannt, auf der sich die polemische Auseinandersetzung entfaltet hat.

1.2 Die Leitdifferenz „Kultur – Lebenswelt“ (Ordnung, Praxen, Text, Medium)

- 7 Hinter einem zweiten umstrittenen Begriffspaar, demjenigen von „Kultur“ und „Lebenswelt“, wird ein weiterer Aspekt ersichtlich, der die Rolle der Technik im Verhältnis zur Kultur thematisiert. Hier wird die Technik der Kultursphäre zugerechnet und in ein Spannungsverhältnis zur Lebenswelt gesetzt. So finden sich auf der einen Seite Ansätze, die angesichts der Notwendigkeit einer Sicherung unserer lebensweltlichen Verhältnisse auf die Notwendigkeit der Einrichtung von Institutionen verweisen, als „Umgießen hoher Gedanken in feste Formen“, woraus allererst Handlungsfreiheit resultiere, so der Kulturanthropologe Arnold Gehlen (vgl. Gehlen 1957, S. 111). Im Rahmen der „Superstruktur Technik-Wissenschaft-Wirtschaft“ könne allerdings deren Organisation „sinnentleert“ werden: dem sei nur durch Verzicht auf einschlägige Gratifikationen zu begegnen. Ähnlich argumentiert der Neukantianer Heinrich Rickert, wenn er hervorhebt, dass man das Leben „bis zu einem gewissen Grade ertönen“ müsse, um zu „Gütern mit Eigenwerten zu kommen“, den „Kulturwerten“ (Rickert 1911/12, S. 154).
- 8 Kritisch hingegen rekonstruiert der Phänomenologe Edmund Husserl diese Entwicklung als Verlustgeschichte, in der die „Selbstverständlichkeit“ der Lebenswelt in eine „Verständlichkeit“ transformiert worden sei im Zuge der Idealisierung unserer Erkenntnisinhalte (von der Geometrisierung über die Arithmetisierung bis zur Algebraisierung) sowie einer „Kausalisierung“ als Verknüpfungsprinzip, welches unserem methodischen Zugriff geschuldet sei – die Methoden erscheinen ihm als die „ersten Maschinen“. Diese harte Formulierung meint, dass erst ein Sinnverzicht (auf den

Eigensinn der lebensweltlichen Zusammenhänge) Kräfte im Rahmen jener idealisierten Strukturen technisch verfügbar machte – hier also nicht eine „Tragödie der Kultur“, sondern eine „Krisis der europäischen Wissenschaft“ (als Technik) vorläge (vgl. Husserl 1960).

- 9 Unter Verzicht auf die Rede von einem *ursprünglichen* Sinn stellt Bernhard Waldenfels, ähnlich wie Talcott Parsons, der das kulturelle Subsystem der Funktion einer Internalisierung von Werten zuordnet („latent pattern maintenance“ – vgl. Parsons 1953, pp. 183ff.), aus phänomenologischer Sicht die Ordnungsstrukturen der Kulturen als neue (untereinander inkompatible) Sinnträger heraus (vgl. Waldenfels 1987). Aus machttheoretischer Perspektive beleuchtet der Sozialhistoriker Michel Foucault diese Ordnungsstrukturen als „Dispositive“, als Netze, die zwar Möglichkeiten einer individuellen („subversiven“) strategischen Wiederauffüllung durch individuelles Handeln bergen, wobei jedoch im Zuge solcherlei Handelns neue dispositive Eigenschaften entstehen, die über die Intentionen der einzelnen Handelnden hinausgehen, so dass das Handeln innerhalb solcher Strukturen von ihm als „strategisches Handeln ohne Subjekt“ erachtet werden kann (Foucault 1978, S. 121; vgl. Hubig 2000a). Es findet dann, wie die Soziologen sagen, eine „anonyme Vergemeinschaftung“ statt, da aus jenen Strukturen ein Koordinationseffekt hinter dem Rücken der handelnden Subjekte resultiere.
- 10 Im Unterschied zu dieser kulturkritischen Haltung, die auf der Folie einer ursprünglichen Lebenswelt argumentiert, verstehen die „Kulturalisten“ (Peter Janich u. a.) die Herausbildung von Kulturen als Prozess einer Tradierung von Praxen, die sich als regelmäßige, regelgeleitete und personeninvariant aktualisierte Handlungszusammenhänge bewährt haben (vgl. Hartmann/Janich 1996, S. 37f.). Die Schritte ihres Aufbaus sind dabei durch den unumkehrbaren technischen Bedingungs-zusammenhang des Einsatzes jeweiliger Mittel geprägt; die Aufbaufolge der Techniken ist die Basis für die Entwicklung einer entsprechenden „Kulturhöhe“ (vgl. Janich 1998). Über das rein Instrumentelle und Funktionelle hinaus (als notwendiger Bedingung von Kultur) entspricht dies, so Cornelius Castoriadis, unserer Weltaneignung als „Formierungsbegehren“ (Castoriadis 1994, S. 14). Wir finden also im Gegensatz zu einer eher kritischen Einschätzung des Ordnungscharakters von Kultur hier eine Würdigung ihrer Ordnungsleistung unter dem Ideal der Zweckrationalität, einer begrüßenswerten „Entzauberung“ der Welt (Max Weber), deren „stahlhartes“ Gefüge den unverzichtbaren Rahmen für planvolles Handeln abgibt (vgl. Weber 1988, S. 205f.). Einig sind die Positionen im Aufweis der Technik als notwendiger Bedingung derartiger Kultur.
- 11 Über diese Funktionszuweisung an die Technik hinaus kann dann der „Kultur“ im engeren Sinne der Charakter eines „Textes“ zugeschrieben werden, wobei man im „Text“ sowohl die allgemeine Wurzel von „tek“ und in einem spezielleren Sinne von „Text“ als Träger von Bedeutungen sprechen kann. So versteht Jürgen Habermas Kultur als „Vorrat an Deutungsmustern“ (vgl. Habermas 1981, S. 189ff.), der bereits erwähnte Ernst Cassirer fasst sie als Inbegriff symbolischer Formen, unter denen wir unsere Weltbezüge ausdrücken und damit erst bewusst und gestaltbar machen, und der Ethnologe Clifford Geertz sieht „(anti-) antirelativisch“ die formale (nicht inhaltliche) Gemeinsamkeit von Kulturen darin, dass sie Systeme von Bedeutungen in symbolischer Form ausmachen, mit deren Hilfe Menschen Einstellungen zum Leben weiterentwickeln (vgl. Geertz 1984, 1991). Versteht man in dieser Weise Kulturen als Texte im engeren Sinne, dann sind sie „Medien der Orientierung“ (vgl. Orth 2000) als Aktualisierungsbedingungen der jeweiligen

„Tendenz von Lebensstilen“ (vgl. Rothacker 1988, Abschn. Nr. 11, 12). Die Gefahr einer derartigen Spezifizierung von „Kultur“ i.e.S. liegt aber darin, dass Kultur gleichsam den Charakter einer (kommentierten) Landkarte enthält, die sich dem Blick des neugierigen Leser (oder Ethnologen oder Geisteswissenschaftlers) erschließt, der sich hier zu orientieren vermag oder auf dieser Basis eine Orientierungshilfe für andere entwickelt. War in der Konfrontation von Kultur und Zivilisation die Kultur das Reservat der Werte (im Gegensatz zur Technik als Inbegriff der Mittel), so erscheint hier Kultur als das Reich disponibler Deutungen (im Gegensatz zu rein funktional modellierter Technik). „Bildung“, als der kulturellen Sphäre zugehörig, wäre aber verkürzt, wenn man sie als bloßen Umgang mit Deutungen oder als Wissenstransfer über solche Deutungen und Interpretationen erachtete. Sich zu bilden hängt, wie Georg Wilhelm Friedrich Hegel im Kapitel „Herrschaft und Knechtschaft“ der „Phänomenologie des Geistes“ unüberbietbar herausgearbeitet hat, damit zusammen, dass man *etwas* bildet und sich zu seinen *Werken* in ein Verhältnis setzt. Ferner: Texte sind nicht bloß Reservoirs von Deutungen oder „Wissensvorräten“, sondern Träger von Ansprüchen, was sich auch und gerade daran kund tut, dass sie in Kanons entsprechender Nationalkulturen versammelt sind und verbindliche Standards auszudrücken beanspruchen, unter denen unser Leben zu organisieren sei. Sie exemplifizieren Regeln und werden eben deshalb auch zum Zweck der Erziehung eingesetzt. Sie stellen, wie Wilhelm Dilthey betont, nicht bloße Begrifflichkeiten und ihre Interpretationen vor, sondern „materiale Kategorien“ (vgl. Dilthey 1958, S. 191ff.), was signalisiert, dass unser tatsächliches Handeln unter diesen Konzepten sein Selbstverständnis findet und sich an entsprechenden Schemata orientieren soll. Zu diesen Schemata gehören aber auch und gerade die materialen Verfasstheiten des technischen Mitteleinsatzes und des Wirtschaftens. Kultur ist also eher ein „Text“ im weiteren Sinne: Ein Gefüge von materialtechnischen, intellektualtechnischen (zeichenverarbeitenden) und sozialtechnischen (normativen) Komponenten. Wie aber verhalten sich diese zueinander? Wir werden diese Frage unter 1.4 wieder aufnehmen. Zuvor ist noch eine dritte Leitdifferenz zu erörtern.

1.3 Die Leitdifferenz „Kultur – System“

- 12 Insbesondere angesichts der heutigen Globalisierung, die ihre Wurzeln bereits in der frühen Neuzeit hat und seither durch ihren inneren Widerspruch einer globalisierten Wertschöpfung einerseits (was Ressourcenausbeutung, Produktion und Kapitalverkehr betrifft) und dem Aufstellen und der Nutzung immer neuer Barrieren (was Migration, Verfügung über Ressourcen, Zugang zum Weltmarkt als Anbieter etc.) andererseits geprägt ist, ist ein weiteres Gegensatzpaar virulent, innerhalb dessen Technik in ihrem Verhältnis zur Kultur verortet wird, nämlich dasjenige von „System“ und „Kultur“. Modelliert man „System“ als ein funktionales Gefüge von Elementen, das der Selbstfortschreibung und Selbsterhaltung dient, indem externe Störungen von Systemen so verarbeitet werden, dass die funktionalen Zusammenhänge stabil bleiben, so kann man sie mit Niklas Luhmann als „operativ geschlossen“ und „selbstreferenziell“ charakterisieren: Systeme wie Wirtschaft, Recht, Wissenschaft, Politik, Religion etc. stehen unter jeweils spezifischen Regeln/Codes, unter denen sie sich fortschreiben und unter denen die jeweiligen „Irritationen“ durch andere Systeme erfasst und weiter verarbeitet werden (vgl. Luhmann 1987). Nur sofern eine Erfassung dieser Irritationen unter dem eigenen Code möglich ist, sind diese Irritationen als Störungen identifizierbar (z. B. rechtliche Irritationen des Wirtschaftssystems nach Maßgabe ihrer

Monetarisierbarkeit). Insofern erfahren Systeme ihren Umweltkontakt immer nur als „Selbstkontakt“: Nach Maßgabe ihres Codes legen sie die Grenze zu ihrer jeweiligen Umwelt allererst fest. Innerhalb dieser Systeme, die in ihrer Gesamtheit „Gesellschaft“ ausmachen, spielt Technik eine zentrale Rolle: Sie ermöglichen Routinen als „feste Kopplungen“, als „Kontingenzmanagement“ der auftretenden Systemereignisse (vgl. Luhmann 1995, S. 524; Luhmann 1998, S. 517). Sie programmiert die Abläufe innerhalb der Systeme so, dass Antizipation von Effekten, Planbarkeit, Verlässlichkeit, Absicherung, Kompensation bei Schäden und Fortsetzbarkeit des Agierens gewährleistet sind. Technik als Stabilitätsgarant innerhalb der Systeme bildet mithin kein eigenes System. Dieses Technikkonzept ist nicht auf Material-/Realtechnik beschränkt, sondern umfasst neben ihr auch die Intellektual- und Sozialtechniken.

- 13 Im interkulturellen Kontakt nun erfahren die Systeme die fremde Kultur als Einspruch (Dirk Baecker). Sie werden herausgefordert durch andere Kulturen als Außer-Ordnungshafes, und zwar dadurch, dass sie in bestimmten Situationen nicht in der Lage sind, einen „funktionalen Anschluss“ des „Einspruchs“ an ihr eigenes Regelsystem herzustellen (vgl. Baecker 2001, S. 22, 30, 59f.). Nicht eine *bestimmte* Andersheit (Alterität), die immer noch unter einer Vergleichsinstanz (*tertium comperationis*) als Unterschiedlichkeit verstehbar ist, liegt hier vor, sondern es erscheint eine Fremdheit (Alienität), weil der eigene Code, der ja funktional maßgeblich ist, nicht einen „Anschluss“, eine Übersetzbarkeit herzustellen vermag, die ja auch Voraussetzung selbst einer Abgrenzung wäre. Versteht man unter „Verstehen“ Herstellung eines derartigen funktionalen Anschlusses, wie sie sonst unter Systemen möglich ist (etwa, um auf das obige Beispiel zurückzukommen, die Wahrnehmung einer juristischen Sanktion durch ein ökonomisches System als ökonomische Einbuße qua Strafzahlung, Marktbeschränkung, Reduktion des Gewinns durch Ansehungsverlust etc.), so liegt jetzt „Nicht-Verstehen“ vor. Jean Baudrillard hat wiederholt dieses Phänomen geltend gemacht zur Erklärung der Unfähigkeit der tauschfixierten westlichen Gesellschaft, das Engagement islamischer Fundamentalisten im „Heiligen Krieg“ zu verarbeiten. Andere verweisen auf ein Nicht-Verstehen des chinesischen Wertes der „Harmonie“ als Verhältnis von in Netzen organisierten Rollen, die nicht nach unserer Lesart von Individuen wahrgenommen werden, sondern die Individualität dieser Subjekte charakterisieren. In solchen kulturellen „Einsprüchen“ realisiere sich für die technisch stabilisierten Systeme die neue Erfahrung, dass sie selber Umwelt der Systeme sind, die sie zu verstehen suchen, also, dass „Umwelt“ nicht einzig von ihnen in Relation zu ihnen festgelegt ist. Damit erfahren sich die Systeme selbst als kontingent. Das Kulturelle, so Luhmann, bestehe eben gerade darin, dass Systeme sich und andere Systeme eben als kontingent beobachten (vgl. Luhmann 1999, S. 48).
- 14 Zugleich machen die Systeme aber auch in diesem Kontext eine gegenläufige Erfahrung: Jenseits dieser Beobachtung einer Neuformierung des Verhältnisses von System und Umwelt ist zu diagnostizieren, dass bestimmte Subsysteme dieser Systeme zu Subsystemen der anderen Kulturen in deutlicher „Resonanz“ stehen. Das betrifft die Erfüllung partikulärer funktionaler Erfordernisse wie etwas hinreichende Versorgung mit Grundnahrungsmitteln und Wasser, Kampf gegen soziale Unterdrückung, Erstellung einer hinreichenden Infrastruktur des Verkehrs und der Kommunikation, Nutzung von Techniken der Informationsverarbeitung u. v. a. mehr, kurz: technisch durchstrukturierte Teilsysteme, die multifunktional orientiert sind und das basale Fundament der elaborierteren unterschiedlichen Systeme abgeben. (Darauf insistiert

immerfort auch der Nobelpreisträger für Wirtschaft Amartya Sen.) Hieraus lässt sich erklären, warum trotz differierender kultureller Ordnungssysteme eine gewisse technische und ökonomische Homogenisierung festzustellen ist, in der Teilsysteme der unterschiedlichen Kulturen bestens zu kooperieren scheinen. Dies gilt freilich nur so lange, wie der Funktionszusammenhang nicht gestört ist. Spätestens im Krisenmanagement und in der Wahl von Strategien, mit Störungen umzugehen, also bei gestörter „Resonanz“, greifen die alternativen übergeordneten systemischen Strategien. Aus dieser Perspektive erscheint Technik einerseits als *interkulturelles* Phänomen der Stabilisierung von Teilsystemen, andererseits als etwas, was den transkulturellen „Einsprüchen“ der Kulturen gegeneinander nichts entgegenzusetzen hätte. Damit deutet sich eine neue Perspektive zur Unterscheidung von Technik (als „Kontingenzmanagement“) und Kultur (als übergeordnete orientierende Ordnungsstruktur) an, die jeweils aus der Sicht der Anderen als kontingent erscheint. Wenn Kultur, wie Baecker in der Luhmann-Tradition formuliert, dasjenige ist, „was wir nicht zur Disposition zu stellen bereit sind“ (Baecker 2001, S. 59f.), wir hingegen Technik bereitwillig zugunsten einer besseren (effizienteren und effektiveren) Technik aufgeben, scheint ein Unterscheidungskriterium gefunden. Und letztlich wären wir wieder bei der alten Unterscheidung angelangt, zwischen einer Domäne, in der es um Ziele und Wert geht (Kultur) und einer, in der es um die Mittel geht (Technik).

- 15 Zwei Einwände jedoch lassen sich hier geltend machen: Zum einen sind Mittel nicht bloße Instrumente zur Realisierung von Zielen (als Handlungszwecken), sondern legen den Raum der Realisierbarkeit möglicher Zwecke fest, die nur dann als Zwecke und nicht als bloße Wünsche oder Visionen erachtet werden. Technik ist insofern nicht nur Inbegriff der Mittel, sondern (analog zu natürlichen Medien) künstliches *Medium* der Ermöglichung von Zwecksetzungen und ihrer Realisierung: Aus diesem Grund ist sie eben nicht bloß nach Maßgabe ihrer Disponibilität mit Blick auf Effizienz und Effektivität zu betrachten, sondern auch nach Maßgabe ihrer Unverzichtbarkeit bei der Festlegung des Horizonts, innerhalb dessen wir überhaupt Zwecksetzungen generieren, ohne die Effizienz (als Verhältnis von Aufwand und *Ertrag*) und Effektivität (als *Zweckdienlichkeit*) gar nicht zu denken wären (vgl. Hubig 2006). Zum anderen stehen diese basalen technischen Kategorien ihrerseits unter Werten, die nicht einfach einer von der Technik zu separierenden Kultur zuzuschreiben wären, sondern bestimmen, was überhaupt als Technik gilt. Der Wandel von Vorstellungen über Technik, wie ihn die Ideengeschichte bis hin zur konkreten Technikgeschichte aufweist, ist weder rein technikinduziert noch top down durch einen Wechsel „kultureller“ (z. B. weltanschaulicher) Leitbilder evoziert. Er entspringt einem komplexen Wechselspiel fundamentaler Krisen in der Verarbeitung realtechnischer, intellektual-technischer und sozialtechnischer Probleme bei der Gestaltung unserer Weltbezüge einerseits und einer hierdurch veranlassten, aber nicht hieraus begründeten Einnahme neuer Weltansichten andererseits, die auch im Rückgriff auf ältere Welt- und Menschenbilder („Renaissancen“) oder in visionären Neuentwürfen liegen können. Damit ist aber ein weiterhin ungeklärtes Verhältnis nur benannt.

1.4 Vorschlag für eine Reformulierung des Problems

- 16 Angesichts der unterschiedlichen Einschätzungen von Kultur, Zivilisation, Lebenswelt und Technik sowie ihres Verhältnisses zueinander erscheint es sinnvoll, den Anfang jener begrifflichen Entwicklungen aufzusuchen, der ja nicht ein Anfang bloßer Benennungsversuche ist, sondern als Anfang einer Problemsicht und zugleich als (leider

vergessener) Anfang des Versuchs, tragfähige Lösungen zu erarbeiten, rekonstruierbar ist. Der Begriff „cultura“ verweist ursprünglich auf den Ackerbau im Kontext der Sesshaftwerdung des Menschen, der neolithischen „Revolution“. In diesem Prozess etablierte sich eine spezifisch menschliche Technik, die vom bloß instrumentellen Werkzeugeinsatz höherer Spezies deutlich zu unterscheiden ist. Denn im Unterschied zur „Zufallstechnik“ der Jäger und Sammler (vgl. Ortega y Gasset 1978, S. 34ff.), die den Widerfahrungen der Natur ausgeliefert waren, suchen die Menschen ihre Naturbezüge zu sichern und zu stabilisieren, indem sie die Bedingungen des Erlegens von Tieren (durch Einhegung und Zucht) sowie des Erntens von Nutzpflanzen erträgen (durch Anlage von Äckern und Bewässerung etc.) selbst technisch zu gestalten vermochten. Der steuernde Einsatz technischer Artefakte wird mithin ergänzt durch eine, wie es der Kybernetiker William Ross Ashby formuliert hat, „Regelung“ im weitesten Sinne als „ausgearbeitete Gegenaktion gegenüber Störungen“, die allererst ein „gelingendes Steuern ermöglicht“ (Ashby 1974, S. 290). Realtechnik in diesem Sinne hat also zwei Komponenten: Steuerung und Absicherung des Gelingens dieser Steuerung qua Regelung. Kultur in diesem Sinne weist also bereits zwei Komponenten auf, die zu ihrer Realisierung freilich bestimmte Formen der Repräsentation (von Störungen und Handlungserfolg) sowie der Kommunikation (Intellektualtechnik) und der Arbeitsteilung (Sozialtechnik) erfordern. Konsequenterweise ist es daher, wenn Marcus Tullius Cicero dieses Kulturkonzept als „cultura animi“ auf den Bereich des Geistigen überträgt und damit in den Fokus der Aufmerksamkeit rückt, dass jene Gestaltung der Verhältnisse zur äußeren Natur eine adäquate Gestaltung der Verhältnisse des Menschen zu seiner inneren Natur mit sich führen muss. Neu ist diese Übertragung nicht, denn bereits Athene wird neben ihrer Charakterisierung als Erfinderin der Realtechniken des Webens und des Behausens sowie der Landwirtschaft als Technikerin dargestellt, die entsprechende Intellektualtechniken (der Zeichenverwendung) für die Beherrschung unserer inneren Natur (Vorstellungen, Affekte etc. – so die Darstellung bei Pindar) sowie für die Gestaltung der zwischenmenschlichen Beziehungen zum Zweck von deren Stabilisierung, also als Sozialtechnikerin (der Regelung juristischer und politischer Auseinandersetzungen, wie z. B. in der Orestie; vgl. Hubig 2006, Kap. 2.1). Alle diese Techniken sind ohne die jeweils andere nicht denkbar und realisierbar. Die *Kultivierung* der inneren und äußeren Natur von ihrer zielgerichteten Weiterentwicklung bis hin zur Disziplinierung wird dabei ergänzt durch eine *Überformung* der äußeren und inneren Natur, soweit das Ziel, stabile Handlungsbedingungen zu erlangen, durch bloße Kultivierung nicht erreichbar erscheint. Georg Simmels Bild ist der Unterschied zwischen der Kultivierung eines Baumes und seiner Überformung als Schiffsmast (vgl. Simmel 1911, S. 248); für die innere Natur wäre analog der Unterschied zwischen einem Sensibilisierungs-, Konzentrations- und Kreativitätstraining auf der einen und der Vermittlung eines von Dritten als bewährt erachteten Wissens auf der anderen Seite anzuführen.

- 17 Es geht also darum, die Stabilität von Handlungsbedingungen zu gewährleisten, nicht in dem Sinne, dass das individuelle Handeln hierdurch in bestimmte Schemata gezwungen würde, sondern in der Hinsicht, dass jene Stabilität überhaupt erlaubt, dass individuelles Handeln mit bestimmten kalkulierbaren Folgen planbar wird, gleich, wie man sich zu entsprechenden Folgen als Gratifikationen oder Sanktionen verhält und möglicherweise die diese ermöglichenden Bedingungen verwirft. Ich schlage vor, Kultur als Inbegriff solcher Schemata zu erachten, die als bewährte Schemata tradiert werden. Jedes Handlungsschema, bestehend aus (1) möglichen Werten und Zielvorstellungen, (2) als

realisierbar erachteten Zwecken sowie (3) aus verfügbaren möglichen Mitteln, weist sowohl eine real/materiale, eine zeichen/deutungshafte (intellektuale) sowie eine normative Seite (mögliche Sanktionen und Gratifikationen) auf. Dadurch eröffnen sich *Hinsichten* des Unterscheidens, nicht jedoch unterschiedliche Klassen von Schemata, die erlauben würden, technische, intellektuale sowie normative Gegenstände zu separieren. Und es wird ersichtlich, warum gegenstandsbezogene Unterscheidungen zwischen Kultur, Lebenswelt und System genauso scheitern wie Versuche, eine technische Domäne der Mittel von einer kulturellen Domäne der Werte zu trennen (s. hierzu Hubig 2006, Kap. 7).

2 Versuch einer Systematisierung

2.1 Dogmatisch-naturalistische prädikative Verwendung von „Natur“/„natürlich“ (zu 1.1)

- 18 Angesichts divergierender Befunde, die alle mit der Leitdifferenz „Kultur – Zivilisation“ arbeiten, stellt sich die Frage nach dem Grund der Unterschiede. Er findet sich in dogmatisch-naturalistischen Unterstellungen zur „Natur“ des Menschen (als innere und äußere Natur), zur „Natur“ seiner Umwelt als „ursprünglicher“ sowie zur Evolution oder Naturgeschichte. Als „Natur“ oder „natürlich“ wird dasjenige etikettiert, was „ursprünglich“ anzutreffen sei bzw. vom Menschen unbelassen ist. So wird der „ursprüngliche“ Mensch mal als biologisches Mängelwesen, mal als biologisches Überschusswesen modelliert, seine ursprüngliche Umwelt mal als Ort der Gefahren, mal als Aktionsraum, an den er optimaler als alle konkurrierenden Lebewesen angepasst gewesen sei, so dass überschüssige Energien freigesetzt wurden. Und die Evolution erscheint mal als Prozess, der den Menschen als Gipfelpunkt seiner Entwicklung hervorgebracht habe, mal als Geschehen, zu dem der Mensch sich als Fremdkörper verhält und für das er gar eine „Katastrophe“ darstellen mag (vgl. Hubig 2006, Kap. 3.2). Diese prädikativen Charakterisierungen, die ihrerseits zahlreiche Binnendifferenzierungen aufweisen, täuschen darüber hinweg, dass eine real erfahrene Natur sowie ihre erkenntnismäßige Modellierung immer auf einem jeweils begründungsbedürftigen Verhältnis des Menschen (in praktischer und theoretischer Hinsicht) beruhen. Wenn nun „Kultur“ und „Zivilisation“ auf jener brüchigen Kontrastfolie als Alternativkonzepte entwickelt werden, schreibt sich der naturalistische Pluralismus in den Pluralismus der alternativen Kultur-Konzepte fort. Eine biologistische Herleitung von Kultivierung und Überformung innerer und äußerer Natur, sei es aus funktionaler Notwendigkeit, sei es auf der Basis eines Freiraums von Entfaltungsmöglichkeiten „begründet“, eröffnet einen Spielraum der „Analyse“ von Handlungsprozessen, die entweder als funktional oder dysfunktional erachtet werden, je nachdem, (1) ob und wie ein „Auseinandertreten“ der inneren oder äußeren Natur mit ihren funktionalen Abhängigkeiten diagnostiziert wird, je nachdem, (2) wie die artifizialen Umwelten als „sekundäre Systeme“ als menschengemäß affimiert oder als entfremdet kritisiert werden, und je nachdem, (3) wie die „Eigendynamik“ der Entwicklung als natürliches evolutives Geschehen oder als Bedrohung des „eigentlichen“ Menschseins erachtet werden. Entsprechend variieren auch die Diagnosen zu den Optionen eines Umgangs mit diesen Entwicklungen, der Gestaltbarkeit, Modifizierbarkeit, Interventionsmöglichkeiten etc. Der Pluralismus der anthropologisch fundierten

Kulturtheorien hat seine Wurzeln im unreflektierten Naturalismus der jeweiligen Naturkonzepte. Die objektstufige prädikative Leitdifferenz „Natur/natürlich-Kultur/kultürlich“ sollte daher verabschiedet werden.

2.2 Die Leitdifferenz „natürlich – künstlich“ als Differenz logischer Reflexionsbegriffe (zu 2.1)

- 19 Diejenigen Ansätze, die „Kultur“ in ihrem Verhältnis zu „Lebenswelt“ zu begreifen suchen, setzen an einem Konzept von Lebenswelt an, welches bereits als Verhältnis des Menschen zu seiner Handlungsumwelt erachtet wird, also kein irgendwie geartetes ursprüngliches Gegenstandsfeld ausmacht. Anstelle eines Weltausschnittes, der für ein erkennendes Subjekt als ursprünglich erscheinen könnte, wird vielmehr Lebenswelt bereits bei Husserl gefasst als Gesamtheit der intersubjektiv geteilten Weltverhältnisse, die als fundierend *anerkannt* sind und nur unter Aufgabe unserer elementaren Erfahrungs- und Handlungsmöglichkeiten zur Disposition zu stellen wären. Zu solchen „selbstverständlichen“ Weltverhältnissen kann man nun seinerseits in ein (reflektierendes) Verhältnis treten und diese Verhältnisse beschreiben. Dazu setzen wir Termini ein, die lebensweltliches (oder wissenschaftliches) Handeln und lebensweltliche (oder wissenschaftliche) Erkenntnisgewinnung, bei der ja vielfältige Prädikate eingesetzt werden, unter bestimmten *tertia comparationis* beschreiben. Sie sortieren als Metaprädikate unsere Vorstellungen, die dem objektstufig-prädikativen Begriffsgebrauch, der sich auf dasjenige richtet, „was es gibt“, zugrunde liegen. Entsprechend der Kantischen Terminologie handelt es sich um *logische* Reflexionsbegriffe als *conceptus comparationis*. Dabei lässt sich, folgt man Peter Janich, Armin Grunwald und Yannik Julliard, eine erste Unterscheidung, diejenige nämlich zwischen „Technik“ und „Natur“ einziehen: „Technik“ als Reflexionsterminus zeigt dieser Auffassung von Reflexion gemäß an, „ob wir uns sprachlicher Mittel bedienen, die unser eigenes poetisch-handwerkliches wie sprachlich-begriffliches *Handeln* betreffen“ (Janich 2006, S. 44f.; vgl. Grunwald/Julliard 2005), eben Methoden – als abgesichertes geregeltes Steuern. Der Begriff „Natur“ dagegen zeige an, dass wir „solche (sprachliche) Mittel benutzen, die das Widerfahrnishaftes, am Gelingen und Misslingen unserer technischen Handlungen Gelernte“ betreffen, das, was das technisch Mögliche und das technisch Unmögliche (im prädikativen Sinne) bestimmt. In dieser Fassung drücken Reflexionsbegriffe also höherstufige Vorstellungen von denjenigen Vorstellungen aus, die durch prädikative Ausdrücke vermittelt werden. Reflexion, so könnte man auch sagen, wird als Auffinden von Metaprädikaten aufgefasst. Es sind Begriffe für die Konzeptualisierung von Operationen *an* Gegenständen, nicht Begriffe der Unterscheidung *zwischen* Gegenständen. Es wird ferner deutlich, dass „Natur“ in ihrer Konzeptualisierung abhängt von „Technik“ als primärem Reflexionsbegriff, weil sie *ex negativo* charakterisiert wird. Was das „Technische“ betrifft, kann dann unterschieden werden zwischen nicht tradiertem und nicht geregeltem poetischem und nennendem Zugriff auf Gegenstände und tradiertem und geregeltem poetischen und (dann) begrifflichem Zugriff. Tradiert und geregelt werden solche Zugriffe unter dem Interesse, Bedingungen eines weiteren Disponierens bereitzustellen. Solche Bedingungen machen dann die oben (Abschnitt 1.4) erwähnten realen, epistemischen und normativen Schemata des objektstufigen Handelns aus. Die Gesamtheit dieser Schemata ist dann als „Kultur“ im Sinne eines solchen logischen Reflexionsbegriffes, also als Metaprädikat zu begreifen. Die im Abschnitt 1.2 erwähnten

unterschiedlichen Ausprägungen von Kulturkonzepten in ihrem Verhältnis zu „Lebenswelt“ lassen sich dann als einseitige Fokussierungen auf die reale, epistemische oder normative Seite der jeweiligen Schemata rekonstruieren (vgl. hierzu Hubig/Luckner 2008).

2.3 „Natur“, „Technik“ und „Kultur“ als transzendente Reflexionsbegriffe

- 20 Während die erwähnten Metaprädikate als logische Reflexionsbegriffe gemeinsame Intensionen von Unterscheidungen an Gegenständen benennen, führt Kant einen weiteren Typ von Reflexionsbegriffen ins Feld, die sich nicht auf Vorstellungen beziehen und deshalb in seiner Liste von Vorstellungen (vgl. Kant 1956, B 376f.) nicht auftauchen. Es handelt sich nicht um Titel- und Sortierworte, sondern um Namen für Regeln eines bestimmten Verstandesgebrauchs als Ensemble von Strategien, unter denen jenes Vergleichen von Vorstellungen (bei den logischen Reflexionsbegriffen) stattfindet. Solcherlei ist Thema einer „transzendentalen Reflexion“, als derjenigen Überlegung bzw. Handlung, die (irgendwie) gegebene Vorstellungen mit den Bedingungen ihrer Möglichkeit, also den jeweiligen Erkenntniskräften bzw. -vermögen „zusammenbringt“. Eine solche transzendente Reflexion ist also Voraussetzung der logischen Reflexion; den Katalog der Hinsichtnahmen in Zuordnung zu den Erkenntniskräften als rationalem und empirischem Vermögen, also Verstand und Sinnlichkeit, bezeichnet Kant als transzendente Topik. Da „Natur“, „Technik“ und „Kultur“ nun nicht einen theoretischen, sondern einen praktischen Weltbezug meinen, ist an dieser Stelle Kant unter Beibehaltung seiner Architektur zu ergänzen bzw. zu modifizieren: Es wäre hier also der Bezug dieser Reflexionsbegriffe zu unserem *Handlungsvermögen* als Vermögen der Freiheit herzustellen bzw. zu unseren Vorstellungen hiervon. Die basale Vorstellung im Zusammenhang mit „Handeln“ ist die Vorstellung der Disponibilität von Mittel- und Zwecksetzungen. Einen empirischen Nachweis des Vermögens der Freiheit kann es gar nicht geben, will man nicht der von Kant aufgezeigten Amphibolie der Reflexionsbegriffe, hier: der Verwechslung des transzendentalen mit dem empirischen Gebrauch, der „Sensifizierung der Begriffe“ – wie sie den Psychologen und Neurologen unterläuft – erliegen. Dass wir subjektive Freiheit als Konzept unterstellen, erfahren wir daran, dass wir beim Handeln Hemmungen als Provokation empfinden. „Technik“ als transzendentaler Reflexionsbegriff würde ausdrücken, dass wir Verfahren, Fähigkeiten, Vollzüge und deren Resultate nach Maßgabe ihrer Disponibilität bzw. Verfügbarkeit relativ zu unserem Freiheitsanspruch identifizieren. Wenn aber nun diese Disponibilität im Lichte einer Reflexion auf unseren Freiheitsanspruch mit ihren Grenzen konfrontiert wird, kann das Andere ihrer selbst ebenfalls mit einem Reflexionsbegriff belegt werden, der zunächst das Negative von Disponibilität ausdrückt. Sowohl „Natur“ als auch „Kultur“ stehen für dasjenige, was prima facie im singulären Akt technischer Realisierung als nicht disponibel erscheint, freilich in unterschiedlicher Weise. Im ersten Falle, im Falle von „Natur“, handelt es sich um abduktiv erschlossene (mithin unsicher unterstellte) Wirkschemata bezüglich der Realisierung unseres Freiheitsanspruchs, im zweiten Falle, im Falle von „Kultur“, um Schemata der Mittel-Zweck-Verknüpfung, unter denen bestimmte gewünschte Sachverhalte allererst als Handlungszwecke denkbar werden. Die Anerkennung solcher Schemata kann verweigert werden, sofern Handlungszwecke nicht gesetzt oder Gratifikationen (oder Sanktionen) als unerheblich erachtet werden. Wenn

auf Handlungsfreiheit verzichtet wird, können jene institutionalisierten Schemata ignoriert werden, und die „Geburt der (Handlungs-)Freiheit aus der Entfremdung“ (Arnold Gehlen) findet nicht statt. Mit „Natur“ liegt eine abgrenzende, mit „Kultur“ eine affirmative Selbstbeschreibung derjenigen Handlungssysteme vor, in denen Technik eingesetzt wird nach jeweiliger Maßgabe unserer (situativen) Auffassung subjektiver positiver Handlungsfreiheit. „Technik“, „Natur“ und „Kultur“ als transzendente Reflexionsbegriffe drücken mithin den Bezug unseres Denkens zu unserer Vorstellung zu unserem Handlungsvermögen aus (vgl. hierzu Hubig/Luckner 2008; vgl. auch Hubig 2006, Kap. 7). Die Anerkennung von etwas als nicht disponibel („Natur“), bedingt nicht-disponibel, sofern die Realisierung eines konkreten Zweckes für erforderlich gehalten wird („Kultur“), und disponibel („Technik“) beruht auf einer Entscheidung, da sie nicht erkenntnismäßig zu fundieren ist, wie Kant bereits betont. Eine solche ist nur unter normativen Gesichtspunkten zu rechtfertigen. Dass solche Rechtfertigungen unter unterschiedlicher normativer Orientierung erfolgen können, erklärt, warum im Zuge der Problem- und Ideengeschichte unter einer wechselnden Bewertung von wechselnden Erfahrungen der Disponibilität oder Nicht-Disponibilität „Natur“, „Technik“ und „Kultur“ jeweils unterschiedlich gefasst wurden.

BIBLIOGRAPHY

Literatur

- Ashby, William Ross (1974): Einführung in die Kybernetik. Frankfurt am Main
- Baecker, Dirk (2001): Wozu Kultur? Berlin
- Beckmann, Johann (1777): Anleitung zur Technologie [...]. Göttingen
- Cassirer, Ernst (1994): Die „Tragödie der Kultur“ [1942]. In: Cassirer, Ernst: Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien. 6. Aufl. Darmstadt, S. 103-127
- Castoriadis, Cornelius (1994): Kultur und Demokratie. In: *Lettre international*, 27, S. 14-17
- D’Alembert, Jean le Rond; Diderot, Denis (2001): Die Welt der Encyclopédie [1751]. Frankfurt am Main
- Dilthey, Wilhelm (1958): Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften [1910]. In: Dilthey, Wilhelm: Gesammelte Schriften. Bd. 7. Stuttgart
- Ellul, Jacques (1954): *La technique ou l’enjeu du siècle*. Paris
- Foucault, Michel (1978): *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*. Berlin
- Geertz, Clifford (1984): Anti-Antirelativismus. In: *American Anthropologist*, no. 2, pp.263-278
- Geertz, Clifford (1991): *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt am Main
- Gehlen, Arnold (1957): *Die Seele im technischen Zeitalter*. Reinbek b. Hamburg

- Grunwald, Armin; Julliard, Yannik (2005): Technik als Reflexionsbegriff – Überlegungen zur semantischen Struktur des Redens über Technik. In: *Philosophia naturalis*, H. 1, S. 127-157
- Habermas, Jürgen (1981): *Theorie kommunikativen Handelns*. Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt am Main
- Hartmann, Dirk; Janich, Peter (1996): *Methodischer Kulturalismus*. In: Hartmann, Dirk; Janich, Peter (Hg.): *Methodischer Kulturalismus. Zwischen Naturalismus und Postmoderne*. Frankfurt am Main, S. 9-69
- Horkheimer, Max (1959): *Philosophie als Kulturkritik [1960]*. In: Horkheimer, Max: *Gesammelte Schriften*. Bd. 7. Frankfurt am Main, S. 81-103
- Hubig, Christoph (2000a): „Dispositiv“ als Kategorie. In: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, H. 1, S. 34-47
- Hubig, Christoph (2000b): *Technik- und Kulturkritik in Deutschland und Frankreich*. In: *Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie*, Nr. 2, S. 173-184
- Hubig, Christoph (2006): *Die Kunst des Möglichen I: Philosophie der Technik als Reflexion der Medialität*. Bielefeld
- Hubig, Christoph; Luckner, Andreas (2008): *Natur, Kultur und Technik als Reflexionsbegriffe*. In: Janich, Peter (Hg.): *Naturalismus und Menschenbild*. Hamburg, S. 52-66 (*Deutsches Jahrbuch für Philosophie*)
- Husserl, Edmund (1960): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie [1936]*. In: Husserl, Edmund: *Husserliana – Gesammelte Werke*. Bd. VI. Den Haag
- Janich, Peter (1998): *Die Struktur technischer Innovationen*. In: Hartmann, Dirk; Janich, Peter (Hg.): *Die kulturalistische Wende. Zur Orientierung des philosophischen Selbstverständnisses*. Frankfurt am Main, S. 129-177
- Janich, Peter (2006): *Kultur und Methode*. Frankfurt am Main
- Jünger, Ernst (1932): *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*. Hamburg
- Kant, Immanuel (1956): *Kritik der reinen Vernunft [1787]*. Hamburg
- Kant, Immanuel (1964): *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht [1784]*. In: Kant, Immanuel: *Theorie – Werkausgabe XI*. Frankfurt am Main, S. 33-50
- Luhmann, Niklas (1987): *Soziale Systeme*. Frankfurt am Main
- Luhmann, Niklas (1995): *Die Kunst der Gesellschaft*. Frankfurt am Main
- Luhmann, Niklas (1998): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main
- Luhmann, Niklas (1999): *Gesellschaftsstruktur und Semantik*. Frankfurt am Main
- Marquardt, Odo (1976): *Art. Kompensation*. In: Ritter, Joachim (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 4: I – K. Darmstadt, Sp. 912-918
- Moras, Jean (1930): *Ursprung und Entwicklung des Begriffs der Zivilisation in Frankreich (1756-1830)*. Hamburg
- Moscovici, Serge (1982): *Versuch über die menschliche Geschichte*. Frankfurt am Main
- Ortega y Gasset, José (1978): *Betrachtungen über die Technik [1939]*. In: Ortega y Gasset, José: *Gesammelte Werke*. Bd. VI. Stuttgart, S. 7-69

- Orth, Ernst Wolfgang (2000): Was ist und was heißt „Kultur“? Dimensionen der Kultur und Medialität der menschlichen Orientierung. Würzburg
- Parsons, Talcott (1953): Working papers in the theory of action. New York
- Pestalozzi, Johann Heinrich (1977): An die Unschuld, den Ernst und den Edelmuth meines Zeitalters und meines Vaterlandes [1815]. In: Pestalozzi, Johann Heinrich: Sämtliche Werke. Bd. 24 A. Zürich
- Rickert, Heinrich (1911/12): Lebenswerte und Kulturwerte. In: Logos, S. 145-158
- Rothacker, Erich (1988): Der Satz der Bedeutsamkeit [1942]. In: Rothacker, Erich: Probleme der Kulturanthropologie. 4. Aufl. Bonn, S. 112-122
- Schwanitz, Dietrich (2002): Bildung. Alles, was man wissen muss. Frankfurt am Main
- Simondon, Gilbert (1958): Du mode de l'existence des objets techniques. Paris
- Simmel, Georg (1911): Philosophische Kultur. Leipzig
- Waldenfels, Bernhard (1987): Ordnung im Zwielficht. Frankfurt am Main
- Weber, Max (1988): Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus [1905]. In: Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. I. 9. Aufl. Tübingen, S. 1-206

AUTHOR

CHRISTOPH HUBIG

Professor Dr.; Universität Stuttgart, Institut für Philosophie, Seidenstraße 36, 70174 Stuttgart; E-Mail: christoph.hubig@philo.uni-stuttgart.de