

Kultur und Zivilisation Eine typisch deutsche Dichotomie?

Clemens Albrecht

Die Wörter 'Kultur' und 'Zivilisation' gehören zu den festen, ja unverzichtbaren Bestandteilen unseres Wortschatzes. Zu ihren hervorragendsten Eigenschaften zählt dabei, daß sie - etwa in der Bedeutung von 'die moderne Kultur/Zivilisation' - unsere Welt im Ganzen benennen. Obwohl beide Wörter häufig fast sinngleich benützt werden, diktiert uns der Sprachgebrauch bei bestimmten Anwendungen eine Unterscheidung. So würde man wohl kaum an irgendeinem Gedenktag Goethe als den 'hervorragendsten Repräsentanten der deutschen Zivilisation' feiern und umgekehrt die Serienproduktion des 16-Megabit-Chips als ein 'herausragendes Kulturereignis'. Obwohl wir also nicht selten zwischen 'Kultur' und 'Zivilisation' unterscheiden, ist diese Unterscheidung doch nur in geringem Maße wertbeladen. Sie fordert keine Parteinahme von uns. Wir stehen nur vor einer Bezeichnungs-, nicht aber vor einer Handlungsalternative. Damit ist heute unser Interesse an dem Verhältnis zwischen 'Kultur' und 'Zivilisation', und also auch an der Dichotomie, herabgesunken zur Anwendungsfrage normaler Fremdwörter oder, für Fachleute, zu begriffsgeschichtlichen Studien.

Das war jedoch schon einmal anders. Läßt man die Namensliste derer Revue passieren, die sich um die Dichotomie von 'Kultur' und 'Zivilisation' intensiv bemüht haben, so gleicht das einem Rundblick im Pantheon der deutschen Geistesgeschichte. Man stößt da auf Namen wie Kant, Schiller und Pestalozzi, auf F. Nietzsche, R. Wagner und T. Mann, um nur einige zu nennen. Aber nicht nur in diesen Höhenlagen der deutschen Geistesgeschichte stößt man auf die Dichotomie. Noch 1957 konnte man in der Frauenzeitschrift "Regenbogen" lesen: "Du weißt, daß ich kein Anbeter der Zivilisation bin. Aber bitte, Baden ist mehr! Baden ist Kultur" (zitiert nach Schmidt-Hidding u.a. 1967, S. 385). Dieses sowie auch zahlreiche andere po-

puläre Beispiele zeigen, daß die Antithese von Kultur und Zivilisation in breite Volksschichten eingedrungen ist, was bei Fremdwörtern nicht eben häufig vorkommt.

Nur wenn man sich diese Bedeutung und Verbreitung von 'Kultur' und 'Zivilisation' vor Augen führt, kann man eine weitere hervorragende Eigenschaft der Begriffe verstehen: In einer bestimmten Periode ihrer Geschichte waren sie geeignet wie keine anderen, politische und nationale Leidenschaften einzufangen und zu benennen. Hätte man 1915 in den Schützengräben eine Umfrage gemacht, um was es denn in diesem Krieg eigentlich gehe, so wäre man erstaunlich häufig diesseits der Westfront auf die Antwort gestoßen: "Für die Kultur und gegen die Zivilisation", jenseits aber: "Für die Zivilisation und gegen die Barbarei". Bis zur Erbitterung wurde in der Tagespresse hüben und drüben um diese Begriffe gestritten, und in großer Anzahl machten sich Politiker, Wissenschaftler und Schriftsteller verschiedener Länder in Sammelbänden Gedanken über ihre genaue Bestimmung (Bénéton 1975, S. 73-98).

Gerade dieser Abschnitt, in dem man meinte, um 'Kultur' und 'Zivilisation' - oder um das, was sie benannten - Krieg führen zu müssen, befremdet uns heute am meisten, und nach den Weltkriegen wurden Rolle und Bedeutung der Begriffe auch deutlich kritischer beurteilt. In Deutschland richtete sich die Kritik in erster Linie auf den Gegensatz zwischen Kultur und Zivilisation. Die Argumente, wie sie etwa von H. Plessner, G. Lukács oder A. v. Martin vorgetragen wurden, sollen hier nur in ihren Grundlinien skizziert werden: Die Kultur-Zivilisations-Antithese, so ihre Kritiker, sei ein spezifisch deutsches Phänomen, weil sich in ihr gleichsam begrifflich Deutschlands Sonderweg gegenüber dem Westen spiegele. Während in England und Frankreich die umfassende und positive Geltung des Zivilisationsbegriffes für eine ungebrochene Identifizierung mit der Moderne zeuge, sei in der Kultur-Zivilisations-Antithese der deutsche Vorbehalt gegenüber der Moderne thematisiert worden. Während auf der einen Seite so typisch moderne Erscheinungen wie Großstadt, Technik und Parlamentarismus als äußerliche, oberflächliche und tote Zivilisationsphänomene kritisiert worden seien, verband sich mit dem Kulturbegriff "die trachtige Fülle, das seelenhafte Pathos" (Plessner 1974, S. 73), kurz: der ganze Innerlichkeitsdrang des ewig romantisierenden Deutschen.

Vor dem Hintergrund dieser Deutungen kam der Begriffshistoriker W. Schmidt-Hidding zu dem Ergebnis, daß die Polarisierung von äußerlicher Zivilisation und innerlicher Kultur von keiner anderen Sprache des Westens aufgenommen worden sei. Die Mißverständnisse, die sich aus diesem Unterschied zum westeuropäischen Sprachgebrauch ergeben, seien allerdings, so Schmidt-Hidding, leider nicht aus der Welt zu schaffen, da die Deutschen eine besondere Vorliebe für Begriffspaare mit den gegensätzlichen Attributen 'innerlich - äußerlich' hätten (s. Schmidt-Hidding 1955). Neben dieser völkerpsychologischen Erklärung der Dichotomie hat N. Elias auch soziologische Gründe für ihre Entstehung angeführt. Der Gegensatz zeige das spezifische Verhältnis zwischen bürgerlicher Mittelschicht und adeliger Oberschicht, die in Deutschland besonders scharf voneinander geschieden seien. Im Kulturbegriff habe sich nun, so Elias, das Selbstverständnis einer Mittelschicht formuliert, die sich als Trägerschaft des nationalen Gedankens gegen die europäisch orientierte Zivilisation des Adels emanzipierte (s. Elias 1988, Band 1, S. 1-42).

Diese beiden Erklärungen für die Entstehung des Gegensatzes zwischen 'Kultur' und 'Zivilisation' gehen gleichermaßen von dem Ergebnis aus, daß die Dichotomie ein spezifisch deutsches Phänomen sei. Im folgenden soll nun Belegmaterial für die These zusammengetragen werden, daß die Dichotomie von 'Kultur' und 'Zivilisation' nur die spezifisch deutsche Fassung eines Dilemmas ist, das der Moderne generell zugrunde liegt und in anderen europäischen Ländern gleichsam nur in anderem begrifflichen Gewande reflektiert wurde.

Um diese These ausreichend erhärten zu können, ist nun zunächst ein Blick in die Begriffsgeschichte nötig. Da das Zivilisationsideal in Frankreich als dem 'Musterland' erfolgreicher Modernisierung die größte Bedeutung gewonnen hat, soll im folgenden die Entstehung und Entwicklung der Dichotomie in Deutschland mit dem Aufstieg der 'civilisation' zum "Palladium der nationalen Idee" (Curtius 1930, S. 4) in Frankreich verglichen werden, um ein vielzitiertes Diktum E. R. Curtius' zu wiederholen. Dabei sollen Unterschiede und Gemeinsamkeiten herauspräpariert und nach den tieferliegenden Ursachen in der geschichtlichen Lage beider Länder befragt werden. Dieser Vergleich ist in drei Abschnitte gegliedert: Der erste schildert die Entstehung und Ausformung der Begriffe zwischen ungefähr 1760 und 1830 und versucht die Frage zu beantworten, woraus sich das Bedürfnis dieser

Zeit nach der Bildung von neuen universalen Begriffen erklären läßt. Im zweiten Abschnitt soll dann die Entwicklung der Begriffe zwischen ungefähr 1830 und 1930 zu nationalen und politischen Kampfbegriffen beschrieben werden. In einem dritten Abschnitt schließlich wird dann die Frage zu beantworten sein, welche Aspekte an der Kultur-Zivilisations-Dichotomie deutsche Eigenheit und welche dagegen ein Problem der europäischen Moderne sind.

Die Entstehung von 'Kultur' und 'civilisation' aus der aufklärerischen Kulturkritik

Die Wörter 'Kultur' und 'Zivilisation' tauchen, von einigen Vorläufern abgesehen, erstaunlich gleichzeitig um 1760 in den wichtigsten europäischen Sprachen auf.¹ Die allgemeinen Gründe für diese Parallelität sind in einer gemeinsamen europäischen Ausgangslage zu suchen: Durch die Reformation war die grundlegende religiöse Daseinsorientierung zwischen mehreren konkurrierenden Auslegungsprinzipien strittig geworden, ohne daß sich eindeutige theologische Kriterien für einen definitiven Entscheid finden ließen. Der Versuch, dieses Problem machtpolitisch zu lösen, hatte in vielen europäischen Ländern zu religiösen Bürgerkriegen geführt, ohne daß deren Ausgang, wie auch immer er aussehen möchte, die Frage nach der gültigen Interpretation von Welt und Mensch entschieden hätte. Auch wurde seit der Renaissance die Suche nach der 'gültigen Ordnung' mehr und mehr von einer klerikalen auf eine weltliche Intelligenzschicht verlagert, die im internen Dialog durch Wissenschaft und Philosophie diese Ordnung zu begründen suchte. Diese Suche wurde vor dem Hintergrund beschleunigter ökonomischer und sozialer Entwicklungen immer brisanter. Ganz allgemein muß die Entstehung der neuen Universalbegriffe wie 'Geschichte', 'Gesellschaft', aber eben auch 'Kultur' und 'Zivilisation' in diesem Rahmen gesehen werden: als Versuche einer säkularen Intelligenz zur Daseinsorientierung mittels innerweltlicher Kriterien. Aus diesen Gründen markiert der gleich-

¹ Aus der umfangreichen begriffsgeschichtlichen Literatur hier nur ein Hinweis auf die wichtigsten Titel: Moras (1930), Niedermann (1941), Schmidt-Hidding u.a. (1967), Bénétton (1975).

zeitige Bedeutungsaufschwung dieser Begriffe ab der Mitte des 18. Jahrhunderts das entscheidende Datum, und zwar unabhängig von ihrer einzelnen, teils weit zurückreichenden Wortgeschichte (s. dazu Niedermann 1941).

Gerade 'Kultur' und 'civilisation' werden ab 1760 als neue und bedeutende Begriffe wahrgenommen und viel bearbeitet. Um 1830 ist dann im wesentlichen ihre Bedeutung fixiert. Obwohl beide Begriffe sich durch das internationale Diskussionsforum der Aufklärung relativ gleichmäßig in den europäischen Sprachen verbreiten, entwickelt sich ihre Bedeutung, ihre Gewichtung und ihre Wertung national unterschiedlich, am gegensätzlichsten vielleicht in Deutschland und Frankreich. Dies drückt sich nicht zuletzt in der Entstehung der deutschen Dichotomie aus und beruht auf Unterschieden in der geschichtlichen Lage beider Länder.

Während in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts in Deutschland der 30jährige Krieg tobte, erlebte Frankreich einen beispiellosen Aufschwung seiner Kultur. Nicht zufällig gilt das 17. Jahrhundert in Frankreich als ein 'großes Jahrhundert', als 'Grand siècle'. Das gesellschaftliche Kristallisationszentrum dieser Kulturbewegung waren die zahlreichen Salons der adeligen Damen (vgl. Picard 1943). In ihnen wurde die Kultur des Grand siècle als ein Akt der Selbstdisziplinierung des französischen Adels zu gesittetem Verhalten verstanden. Dafür wurden kulturell definierte Ideale der Lebensführung, wie etwa der berühmte 'honnête homme', entworfen, die auch bald auf andere soziale Schichten auszustrahlen begannen (vgl. Reichardt 1987). An diese Verfeinerung grober Sitten durch die Kulturarbeit der klassischen Salons knüpften im 18. Jahrhundert die Aufklärer nahtlos an; denn sie sahen ihre eigenen Ziele gerade in dieser Hinsicht als Fortführung der französischen Klassik, die aber jetzt durch die Philosophie auf eine sichere Basis gestellt sei.² Für diese Kontinuität steht vor allem der Name Voltaire. Gleichzeitig allerdings grenzten sich die Aufklärer von den galanten Lebemännern des Grand siècle durch ein anderes Kulturideal und eine ausführliche Kritik an den sozialen Folgen der Kultur des 17. Jahrhunderts ab.³ Am radikalsten ging Rousseau mit ihr ins Gericht: Der ganze sogenannte Fortschritt der Künste und Wissenschaften, so Rousseau 1750 in seinem berühmten ersten Discours, habe den Menschen nur vom Pfade seiner

² Siehe etwa d'Alembert in der berühmten Einleitung zur "Encyclopédie".

³ Siehe etwa 1751 C. Duclos (s. Duclos 1970).

natürlichen Tugend abgeführt zu Laster, Luxus und Unglück, zur Entfremdung vom ursprünglich guten Selbst.

Nur wenige Jahre nach Rousseaus Kulturkritik erschien 1756 ein Buch unter dem Titel "Ami des hommes", verfaßt von einem Grafen Victor Riquetti de Mirabeau, dem Vater des berühmten Volkstribunen der Französischen Revolution. Auch Mirabeau geißelte in seiner Schrift Luxus, Verschwendungssucht und Aufgeblasenheit der Gesellschaft des Grand siècle. Mirabeau forderte eine radikale Reform der Sitten durch eine Reform der Landwirtschaft nach den exakten Gesetzen aufklärerischer Wissenschaft, um die aus den Fugen geratene Ständegesellschaft wieder ins einfache Landleben zurückführen zu können. In dieser Schrift Mirabeaus läßt sich der älteste Beleg für das Wort 'civilisation' finden, und zwar als summarische Benennung für die Kulturarbeit des Grand siècle (vgl. Moras 1930, S. 38).

Ganz entscheidend ist nun am Zivilisationsbegriff Mirabeaus, daß er die beiden Seiten des Verhältnisses der Aufklärung zur französischen Klassik impliziert: auf der einen Seite die Kontinuität zur Kultur des Grand siècle, auf der anderen aber eine Kritik dieser Kultur, die überhaupt erst anzeigt, was denn nun durch die Aufklärung besser werden solle. Gerade das aber ist ein Aspekt, der häufig übersehen wird: 'civilisation' ist in Frankreich als ein kulturkritischer Begriff entstanden und wurde auch bis zur Revolution überwiegend kritisch eingesetzt. Deutlich positiver bewertete dann erst 1794 Condorcet den Begriff; denn er interpretierte in seiner "Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain" die gesamte Geschichte der Menschheit als eine Stufenentwicklung der Zivilisation und koppelte sie auf diese Weise eng an eine universale Fortschrittsidee.

Der eigentliche Aufstieg der Zivilisation zur kulturellen Missionsidee Frankreichs fand aber erst in der Restaurationszeit statt. Enttäuscht von den fehlgeschlagenen Heilserwartungen der Revolution wandten sich die Intellektuellen wieder der nationalen Geschichte Frankreichs zu, wobei der Zivilisationsbegriff mehr und mehr geeignet schien, die Summe des kulturellen Erbes mit der Hoffnung auf Weiterentwicklung verbinden zu können (vgl. Bénétou 1975, S. 40-50, Schmidt-Hidding u.a. 1967, S. 20ff.). Höhepunkt und - in gewisser Weise - Abschluß dieser Entwicklung waren die Vorlesungen des einflußreichen liberalen Reformpolitikers Guizot an der Sorbonne von 1830. In England, so Guizot, sei der Fortschritt nur gesellschaftlich, in Deutschland nur geistig. Einzig Frankreich sei es gelungen, beide Momente

miteinander zu verbinden, und so stehe ihm auch die natürliche Führung bei der universalgeschichtlichen Entwicklung der Zivilisation zu (s. Guizot 1840, S. 6ff.).

In Deutschland kam der entscheidende Anstoß zur Entwicklung der Dichotomie von 'Kultur' und 'Zivilisation' ebenfalls durch Rousseau. In unmittelbarer Auseinandersetzung mit dessen Kulturkritik des Grand siècle arbeitete zuerst Kant einen Gegensatz heraus. Die prägnanteste Formulierung von 1784 lautet:

"[...] Rousseau hatte so Unrecht nicht, wenn er den Zustand der Wilden vorzog, so bald man nämlich diese letzte Stufe, die unsere Gattung noch zu ersteigen hat, wegläßt. Wir sind im hohen Grade durch Kunst und Wissenschaft *kultiviert*. Wir sind *zivilisiert*, bis zum Überlästigen, zu allerlei gesellschaftlicher Artigkeit und Anständigkeit. Aber, uns für schon *moralisiert* zu halten, daran fehlt noch sehr viel. Denn die Idee der Moralität gehört noch zur Kultur; der Gebrauch dieser Idee aber, welcher nur auf das Sittenähnliche in der Ehrliche und der äußeren Anständigkeit hinausläuft, macht bloß die Zivilisierung aus" (I. Kant: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, A 402f.).

Der Gegensatz zwischen 'Kultur' und 'Zivilisation' entstand also aus dem geschichtlichen Selbstverständnis der Aufklärer als ein Stufenverhältnis. In dieser Bedeutung ging die Dichotomie in den Neuhumanismus ein.

Bis zu diesem Punkt verläuft die Begriffsentwicklung in Deutschland fast parallel zu der Frankreichs; denn die Dichotomie Kants stellt nur eine andere Fassung der aufklärerischen Reaktion auf die Kulturkritik Rousseaus dar, in der das implizite Spannungsverhältnis des französischen Zivilisationsbegriffes ausformuliert ist. Aus dem impliziten Dilemma zwischen Kulturkritik des Grand siècle und aufklärerischer Programmatik ist also durch die deutsche Aufklärung ein explizites Dilemma geworden. Zusätzlich zu diesem Stufenverhältnis kam nun aber in Deutschland noch ein spezifischer Aspekt hinzu, der dem Kulturbegriff erst seine eigentlich moderne Bedeutung verlieh und einen Gegensatz zur französischen Zivilisationsidee überhaupt erst herstellte, weil er sich auf eine andere nationale Reallage bezog (s. Baur 1961, S. 222). Johann Georg Hamann hatte zuerst 'Kultur' ausdrücklich auf die Entwicklung von Literatur und Philosophie in Deutschland bezogen. Diese Bedeutung griff J. G. Herder systematisch auf, indem er jedem Volk unabhängig von der Stufe seiner Entwicklung ein Recht auf seine eigene Kultur zusprach (s. ebd., S. 223).

Dieser Bedeutungswandel verschärfte den ideellen Gegensatz Kants von 'Kultur' und 'Zivilisation', weil damit die nationale Emanzipation der deutschen Aufklärung vom französischen Vorbild überzeugend als geschichtlicher Fortschritt gedeutet werden konnte. Welche Revolution der Gelehrtenrepublik damit verbunden war, kann man an der europäischen Bedeutung der französischen Aufklärung verdeutlichen: In den 60er Jahren des 18. Jahrhunderts war Paris die unbestrittene Hauptstadt der europäischen République des Lettres: Nachrichtenmetropole, vorrangiges Ziel der Bildungsreisen und Knotenpunkt eines transeuropäischen Netzes von Briefkontakten, um das man das geistige Europa gleichsam in Ringen ordnen konnte. Und nun, so muß man sich vorstellen, melden sich von der äußeren Peripherie, aus Königsberg und Riga, drei durch ihre Rousseau-Begeisterung geeinte Stimmen, Herder, Kant und Hamann, und verkünden: Es gibt noch ein höheres Ziel als diese Pariser Form der Zivilisiertheit: Es gibt 'Kultur'.

Gerade für Herder verband sich diese Entdeckung mit seinen Erfahrungen im baltischen Völkergemisch. Dies läßt sich an einer unbelegten, aber häufig zitierten Herder-Legende veranschaulichen (s. etwa Buchheim 1966, S. 5):⁴ 1765 habe Herder das Johannifest der Letten am Jägelsee besucht und hier genau das gefunden, was Rousseau so eindrucksvoll als das neue Pariser Kulturideal der Aufklärer geschildert hatte: die einfache und natürliche Gemeinschaft von Menschen. Diese Gemeinschaft wurde allerdings nicht durch eine Republik, durch eine 'cité', durch eine staatliche Organisation also zusammengehalten, sondern durch die ländliche Kultur, durch 'Folklore', wie man heute sagen würde. Es ist eben eine ganz andere soziale Realität, auf die sich der Kulturbegriff bei seiner Entstehung bezog: nicht die radikal zentralisierte, aufs engste mit dem Staat verwobene französische Zivilisation, sondern jene typisch mittel- und osteuropäische Gemengenlage der Völker war es, die dem Kulturbegriff seit Herder einen Plural förmlich implantierte: Es gibt nicht nur eine universale Humanität, sondern auch 'Kulturen', und zwar nicht nur als zurückgebliebene und fortgeschrittene Stufen einer universalen Entwicklung, sondern als 'Individuen' auch mit gleichem Lebensrecht nebeneinander existierend. Nicht zufällig gewann dieser Kulturbegriff in Ost- und Mitteleuropa große Bedeutung, denn er

⁴ Den Hinweis, daß es sich hierbei um eine quellenmäßig nicht belegbare Legende handle, verdanke ich Michael Maurer (Göttingen).

hatte einen entscheidenden Anteil etwa bei der Entstehung der Vorstellung vom Selbstbestimmungsrecht der Völker. Zahlreiche soziale Bewegungen des 19. Jahrhunderts wie der Panslawismus beriefen sich in diesem Sinne auf Herder (vgl. Sundhaußen 1973) und tun das, nicht nur im Fall der baltischen Unabhängigkeitsbewegungen, auch noch heute.

Wie aber läßt sich der Erfolg des Herder'schen Kulturbegriffs in Deutschland erklären? Einen wichtigen Schlüssel dafür liefert die Haltung der deutschen Intelligenz gegenüber der französischen Revolution und ihren Folgen. Denn die anfängliche Revolutionsbegeisterung schlug bei den meisten (und darunter waren auch die Weimarer Größen) schnell in Abscheu vor dem Tugendterror der Jakobiner um. Dieser Schock reichte so tief, weil nicht nur der große, ersehnte politische Befreiungsakt in krude Tyrannei umkippte, sondern in erster Linie, weil das zivilisierteste Volk der Erde, bei dem die Verbreitung der Aufklärung schon am weitesten fortgeschritten war, weil ausgerechnet die Franzosen sich als fähig zum kollektiven Terror erwiesen. Und so gewann die These Kants, daß mit der Zivilisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse noch nicht alles geleistet sei, sondern daß auch der innere Mensch erst noch durch Kultur moralisiert werden müsse, an sehr realem Gehalt. Das wurde auch noch unmittelbar erlebbar, als die napoleonischen Heere im Namen der universalen Revolutionsideale Europa überfluteten. Denn wie anders klingt das Zivilisationsideal, wenn es von Napoleon als Marschbefehl ausgegeben wird. Nach Ägypten etwa schickte er seine Truppen mit den Sätzen: "Soldats! Vous allez entreprendre une conquête dont les effets sur la civilisation et le commerce du monde sont incalculable" (zitiert nach Moras 1930, S. 61). In diese Zeit fällt der Aufstieg des Kulturbegriffs in Deutschland: als Entdeckung und Rechtfertigung der eigenen Kultur gegen die jetzt imperial auftretenden Zivilisationsideale. So schrieb Pestalozzi in seinem politischen Testament von 1815, nachdem er mit Jakobinern und Napoleon abgerechnet hatte:

"Die Kraft der Kultur vereinigt die Menschen als *Individua in Selbstständigkeit und Freyheit durch Recht und Kunst*. Die Kraft der kulturlosen Civilisation vereinigt sie ohne Rücksicht auf *Selbstständigkeit, Freyheit, Recht, und Kunst als Massa durch Gewalt*" (Pestalozzi 1977, S. 87f.).

Damit läßt sich jene Lage um 1760 genauer beschreiben, die auf der einen Seite die Ausformung der Begriffe in Deutschland wie in Frankreich

gleichermaßen nötig machte, auf der anderen Seite aber ihre national unterschiedliche Entwicklung ermöglichte. Der Zivilisationsbegriff entstand, als mit der späten Aufklärung der ganze Mensch als ein wesentlich durch Kultur geprägtes Wesen gedeutet und damit eine summarische Bezeichnung für die bisher geleistete Kulturarbeit gesucht wurde. In Frankreich bezog sich diese Reflexion auf die eigene Klassik, und als Vergleichsmaßstab diente in erster Linie die Rezeption exotischer Völker. England wurde nur als politische Utopie wahrgenommen. So formierte sich das Zivilisationsideal durch den Vergleich mit außereuropäischen Völkern. Das legte den Gegenbegriff 'barbarie' nahe, was auch dem romanischen Selbstverständnis als Erbe im universalen Anspruch des antiken Roms entsprach. Das Verhältnis zu den anderen Völkern ließ sich so mit einer Fortschrittsidee fassen, die dem realen politischen und kulturellen 'Vorsprung' Frankreichs im 17. Jahrhundert entsprach. Auch in Deutschland orientierte sich die Reflexion auf die bestehende Kultur zunächst an der französischen Klassik, damit aber im Gegensatz zu Frankreich primär an einem innereuropäischen Vergleichsmaßstab. Indem nun, von der französischen Aufklärung übernommen, das Grand siècle als 'Zivilisation' interpretiert wurde, bot sich in Deutschland die Möglichkeit zum programmatischen Selbstverständnis in einer Stufenfolge, die im Gegensatz zwischen 'Zivilisation' und 'Kultur' formuliert wurde.

"Die Civilisation", schrieb 1836 W. v. Humboldt, "ist die Vermenschlichung der Völker in ihren äußeren Einrichtungen und Gebräuchen und der darauf Bezug habenden innren Gesinnung. Die Cultur fügt dieser Veredlung des gesellschaftlichen Zustandes Wissenschaft und Kunst hinzu" (zitiert nach Schmidt-Hidding u.a. 1967, S. 307).

Die Nationalisierung von 'Kultur' und 'civilisation'

Auch in Frankreich begann man nach der Revolution schon bald, sich auch an anderen europäischen Ländern zu orientieren. Schon in der Napoleonischen Ära setzte eine Rezeptionswelle deutscher Literatur und Philosophie ein, die eine ganze Generationen von Intellektuellen entscheidend prägte (vgl. Leiner 1989, S. 83ff.). Den Anfang machte 1810 Mme de Staël mit ihrem berühmten Deutschlandbuch, in dem sie den deutschen Anteil an der Ent-

wicklung der 'civilisation' beschrieb und diese so zu einem europäischen Unternehmen machte (s. de Staël 1968). In noch viel stärkerem Maß gilt die Orientierung an der deutschen Literatur und Philosophie jedoch für die Generation, die während der Julimonarchie den Ton angab. Der Philosoph Ernest Renan etwa entwarf 1848 in seinem "L'avenir de la science" ein sehr kritisches Bild der französischen Kultur. Sie sei, so meinte Renan, im Niedergang, weil ihr zwei Dinge fehlten, die den Deutschen zu Recht die kulturelle Führung in Europa ermöglicht habe: richtige Universitäten und Sinn für metaphysische Probleme. Diese Phase der intensiven Auseinandersetzung mit der deutschen Kultur ist gleichzeitig von einer großen Zivilisationskepsis gekennzeichnet. Einen Bruch erlitt die andauernde Welle der Germanophilie in Frankreich erst durch den Krieg von 1870/71. Jetzt entstand in der französischen Öffentlichkeit das Bild eines ganz anderen Deutschland, als es Mme de Staël gezeichnet hatte: Aus dem aufgeklärten Preußen Friedrichs des Großen wurde das militaristische Preußen Bismarcks. Gerade Renan schrieb nach 1870 mit großer Bitterkeit über seine enttäuschte Liebe zu Deutschland (vgl. Leiner 1989, S. 130ff.).

Während der Dritten Republik verschärfte sich dann das innenpolitische Klima, Revanchismus und Nationalismus schaukelten sich gegenseitig auf. Der endgültige Durchbruch kam aber erst um 1900, als eine neue Generation französischer Intellektueller das Ruder übernahm, eine Generation, für die der 70er Krieg und der deutsche Einmarsch nach Frankreich zum politischen Schlüsselerlebnis geworden war. Der Zivilisationsgedanke lebte genau parallel zu dieser Nationalisierung wieder auf, diesmal aber in einer extremen Antithese zur 'barbarie', um die französische Sendung gegen den preußischen Militarismus zu kennzeichnen (vgl. Leiner 1989, S. 119ff.). In dieser Fassung kam der Zivilisationsbegriff dann in die Kriegspropaganda. So konnte man bereits 1912 in einer französischen Zeitung lesen:

"L' idée que la civilisation française est une civilisation supérieure et que la Kultur allemande n'est qu'une forme de la barbarie, idée juste, idée simple obscurcie depuis Mme de Staël et le romantisme, mais que l'élite de nos écrivains a remise en honneur depuis dix ans, cette idée, ô merveille! a fini par pénétrer jusqu'en Germanie" (zitiert nach Bénéton 1975, S. 82, Anm. 47).

Parallel zur Renaissance der 'civilisation' in Frankreich verschärfte sich auch die Antithese zwischen 'Kultur' und 'Zivilisation' in Deutschland (vgl.

Schmidt-Hidding u.a. 1967, S. 327ff.), wobei es hier um nicht mehr und nicht weniger als das Erbe der deutschen Klassik ging, das die historischen Geisteswissenschaften für sich beanspruchten. Die Herder'sche Vorstellung von der Entwicklung der Völker als historische Individuen hatte die Aufklärungshistorie grundlegend revolutioniert, indem der empirische Raum zur differenzierten und 'gleichwertigen' Untersuchung der verschiedensten Zeiten und Kulturen überhaupt erst geöffnet wurde (s. Stadelmann 1928). Über die neuhumanistischen Bildungsreformen ging dieser Kulturbegriff in die historischen Geisteswissenschaften ein, ja bildete gewissermaßen ihren Kern.

In Frankreich verlief diese Entwicklung ganz anders: Bei Condorcet hatte sich der Zivilisationsbegriff sozusagen in einer Neuauflage der Aufklärungshistorie beinahe untrennbar mit dem Fortschrittsbegriff verbunden, indem die Geschichte sich in der gesetzmäßigen Abfolge von Zivilisationstufen erschöpfte. Diese Verbindung von Zivilisation und Fortschrittsdenken griff um 1850 dann der Philosoph A. Comte auf und machte es zum Kern der positivistischen Geschichtsphilosophie (vgl. Moras 1930, S. 71ff.). Und so waren die Positivisten in der Mitte des 19. Jahrhunderts auch die einzigen, die offensiv und ohne skeptische Einschränkungen in Frankreich die Zivilisationsidee vertraten. Was in dieser Tradition in Frankreich als der endgültige Durchbruch der Aufklärungsphilosophie zur empirischen Wissenschaft gefeiert werden konnte, wurde umgekehrt in Deutschland als anachronistische und die realen Kulturprobleme simplifizierende Reduktion der geschichtlichen Wirklichkeit verstanden, die quasi hinter die Kant'sche Erkenntniskritik zurückfiel, indem sie die Gesetze schon mit der Sache selbst verwechselte.

Von seiten des Positivismus aus standen die Geisteswissenschaften ab der Jahrhundertmitte unter der Forderung, auch ihre Wissenschaft endlich zu einer exakten Gesetzeswissenschaft umzuwandeln. Und das geschah eben im Namen der Zivilisation. Der englische Historiker T. Buckle etwa erhob diese Forderung 1862 in seiner "History of the Civilization in England", und der deutsche Historiker J. G. Droysen, ein Hegelschüler noch, wies sie ebenso entschieden im Namen der historischen Individualität zurück (s. Droysen 1977). Damit war die Sache aber nicht abgetan, sondern es entwickelte sich ein grundsätzlicher Streit um Ziel und Natur wissenschaftlicher Erkenntnis, der viele geisteswissenschaftliche Disziplinen

durchzog und noch Anfang dieses Jahrhunderts etwa Max Weber intensiv beschäftigte. In diesem sogenannten 'Methodenstreit' formierten sich die Geisteswissenschaften auch theoretisch neu, und zwar, bezeichnend genug, als 'Kulturwissenschaften' (vgl. Homann 1989).

Zusätzlichen Gehalt bekam diese Diskussion auch durch einen grundlegenden Bedeutungswandel des Zivilisationsbegriffes. Noch Anfang des 19. Jahrhunderts bezeichnete 'Zivilisation' im Kern nichts anderes als geschliffene Manieren, gesellschaftliche Umgangsformen, disziplinierte Sitten. Erst als A. Comte den Fortschritt der Zivilisation eng an die Entwicklung der technischen Naturwissenschaften band, wurde die Technik zum semantischen Kern von 'Zivilisation'. Gerade in Frankreich entstand schon früh ein Streit um den Wert der technischen Zivilisation (vgl. Schmidt-Hidding u.a. 1967, S. 26f.). Nun war es aber nicht so, daß in Deutschland alle Verteidiger der Kulturwissenschaften auch technikfeindlich waren. Sie bestritten nur, daß allein durch den Fortschritt der Technik auch schon alle Kulturfragen lösbar seien. Wie konkret diese Problematik verhandelt wurde, zeigt etwa der Streit um die Einführung von Realschulen und um den Erhalt des humanistischen Gymnasiums. Insofern stand die Dichotomie von Kultur und Zivilisation in Deutschland nicht nur für romantisierenden Antimodernismus, sondern auch für die Frage, ob in dieser Modernisierung selbst noch gestaltbare Freiräume, ob in ihr noch 'Kulturfragen' unbeantwortet blieben. Erst damit wird deutlich, warum in Deutschland die Frage 'Kultur oder Zivilisation' eben nicht nur für eine Bezeichnungs-, sondern ganz konkret und hochpolitisch für eine Handlungsalternative in der Gestaltung der Moderne stand (vgl. v. Bruch u.a. 1989).

Seit der nationalen Einigung von 70/71 wurde auch durch die schnelle Industrialisierung und den rapiden sozialen Wandel die Frage nach einer politischen Reform des Reiches immer drängender. Auf der Basis der Kultur-Zivilisations-Antithese wurden dann auch konkrete politische Konzepte, etwa in der Debatte um die Wahlrechtsänderungen von 1917, entworfen, in denen sich der deutsche Kulturstaat von den westlichen Demokratien durch ein nach Bildungsstufen gestaffeltes Wahlrecht unterscheiden sollte. Solche Konzepte wurden dann von M. Weber als politisch ahnungsloses Literatengeschwätz gebrandmarkt (s. Weber 1984, S. 350ff.). Auf der Basis dieser Reallagen radikalisierte sich die Antithese vor allem durch Nietzsche, der den "abgründlichen Antagonismus von Kultur und Zivilisation"

(Nietzsche 1966, S. 837) bestimmte, indem er die Zivilisation zur bloßen Tierzähmung degradierte, der die heroischen Kulturzeiten gegenüberzustellen seien. Daran knüpften große Teile der deutschen Kriegspropaganda an, indem sie die westliche Zivilisation als das typische Ideal des demokratischen Herdenmenschen charakterisierten (vgl. Schmidt-Hidding u.a. 1967, S. 327ff.). Aber erst nach dem ersten Weltkrieg popularisierte O. Spengler dann durch den enormen Erfolg seines "Untergang des Abendlandes" die Antithese vollkommen, indem er sie, an Nietzsche anknüpfend, als natürliche Abfolge in der organischen Entwicklung großer Kulturen beschrieb (s. Spengler 1980, bes. S. 43f.).

Die Moderne im Dilemma zwischen Kritik und Programmatik

Markiert also die Dichotomie von Kultur und Zivilisation ein typisch deutsches Dilemma im Umgang mit der Moderne? Man kann diese Frage auf verschiedenen Ebenen beantworten. Hält man sich an den reinen Wortlaut, so könnte man sie mit einem Ja beantworten. Obwohl die meisten europäischen Sprachen eine Unterscheidung der Begriffe kennen, hat weder das Englische noch das Französische explizite und zwingende Antithesen ausgearbeitet. Dieses Argument gilt allerdings nur sehr eingeschränkt. Orientiert am Deutschen haben zahlreiche Sprachen die Dichotomie aufgegriffen, und als Folge von Spenglers internationaler Wirkung mußten auch noch T. S. Eliot und A. Toynbee in den 40er Jahren dieses Jahrhunderts ausführlich begründen, warum sie in dem Zusammenhang, der sie in ihren Arbeiten interessierte, auf die Dichotomie verzichten konnten (vgl. Schmidt-Hidding u.a. 1967, S. 222ff.). Der deutsche Gegensatz zwischen 'innerlicher' und 'äußerlicher' Entwicklung wurde aber auch in England intensiv aufgegriffen, so etwa durch M. Arnolds "Culture and Anarchy", das sich explizit im Namen der Kultur gegen den Positivismus und Utilitarismus J. S. Mills richtete (vgl. Görner 1989). Auch heute noch hat diese Debatte in dem Streit um die "Two cultures" eine unübersehbare Fernwirkung. Und für Frankreich stellte der wohl beste Kenner der Dichotomie, E. R. Curtius, fest:

"Man sieht: sowohl von deutscher wie von französischer Seite wurden die beiden Worte und Begriffe in einen Gegensatz gebracht. Man erkannte ihn in beiden Ländern an, aber man bewertete ihn genau umgekehrt. Wir stellen Kultur über Zivilisation. Frankreich wertet Zivilisation höher als Kultur" (Curtius 1930, S. 3f.).

Gilt also eine am reinen Wortlaut orientierte Bejahung der Frage nur sehr eingeschränkt, so erweist sich die Dichotomie restlos als ein europäisches Phänomen, wenn man auf ihren Inhalt sieht. Die beiden Ebenen Kulturkritik und Programmatik, zwischen denen sich der Zivilisationsbegriff in Frankreich von Anfang an entwickelte, lassen sich bei jedem französischen Zivilisationstheoretiker nachweisen, meist als Unterscheidung von 'vraie' und 'fausse civilisation' (vgl. Curtius 1929, S. 23). Eine wirkliche Differenz zwischen dem impliziten Dilemma im französischen Zivilisationsbegriff und dem expliziten der deutschen Dichotomie entstand nur durch die Bindung der Zivilisation an einen gesetzmäßigen Fortschritt seit Condorcet. Denn dann entschärft sich das Dilemma zu einem Stufenverhältnis in einer *gesetzmäßigen* und nicht, wie bei Kant, in einer *aufgegebenen* Entwicklung. Somit läßt sich das Dilemma, das der deutschen Dichotomie zugrunde liegt, auch in anderen Ländern an zentralen Stellen ausmachen.

Wird aber das Dilemma im Deutschen aus guten historischen Gründen lediglich explizit durch den Gegensatz zwischen Kultur und Zivilisation ausgedrückt, im Französischen aber implizit durch die Verbindung von Zivilisation und Fortschritt - dann allerdings stellt sich die Frage, worin die Notwendigkeit zu diesem Dilemma in der Moderne besteht. Da 'Kultur' und 'Zivilisation' Begriffe sind, die die moderne Welt in ihrer Gesamtheit zu erfassen beanspruchen, wurde in der Dichotomie das fundamentale Dilemma der Moderne formuliert, ein Bekenntnis zur modernen Wirklichkeit mit der Notwendigkeit ihrer Verbesserung zu verbinden, Kontinuitätsbewußtsein mit Kulturkritik und Programmatik.

Ist aber das Dilemma so grundsätzlicher Natur, so entsteht auch die Frage, wie denn heute mit diesem Dilemma der Moderne umgegangen wird, in welchen Begriffen oder Problemlagen es heute erscheint. Zunächst: Der Gegensatz zwischen Kultur und Zivilisation hat sich bedeutend entschärft, schon allein dadurch, daß er heute auf keiner Seite mehr als eine nationale Alternative empfunden wird; denn nach 1945 haben sich auch die Begriffe und ihre Wertschätzung europäisiert, nicht zuletzt durch eine sehr kritische Überprüfung ihrer ideologischen Funktion. Dies gilt nicht nur für

Deutschland, wo sich die Idee eines 'organischen Kulturstaates' durch den politischen Anschluß an die parlamentarische Demokratie des Westens erledigt hat. Auch in Frankreich mußte sich die Zivilisationsidee (schon gar in ihrer Dichotomie mit der 'barbarie') als Legitimationsidee bei französischen Kolonialunternehmen zunehmend Kritik gefallen lassen, und spätestens seit dem Algerienkrieg, dem letzten, der im Namen der 'civilisation' geführt wurde, ist die Idee stark kompromittiert. Bei der Relativierung der Zivilisation hat bezeichnenderweise die Ethnologie eine bedeutende Rolle gespielt, die allerdings den Plural im öffentlichen Bewußtsein erst mühsam durchsetzen mußte, den Gedanken also, daß jede Gesellschaft eine eigene Zivilisation habe (vgl. Bénétou 1975, S. 125-137).

Zusätzlich zu dieser Relativierung grenzte sich auch in Frankreich die ehemals umfassende Bedeutung des Begriffs seit den 30er Jahren dieses Jahrhunderts immer stärker auf 'civilisation matérielle' ein, der dann eine 'civilisation spirituelle' gegenübergestellt wurde. In diesem Kontext finden wir heute Gegenüberstellungen von 'culture' und 'civilisation' sehr häufig (vgl. Schmidt-Hidding u.a. 1967, S. 31-56). Genau parallel zu dieser 'Materialisierung' der 'civilisation' ist noch eine weitere und nicht minder erstaunliche Entwicklung in Frankreich zu beobachten: Der unaufhaltsame Aufstieg der 'culture' von einer untergeordneten Bezeichnung für Ackerbau und individuelle Bildung zu einem Zentralbegriff des Selbstverständnisses der französischen Intellektuellen (vgl. ebd., S. 56-92). Damit aber näherte sich der französische Sprachgebrauch der deutschen Dichotomie ganz wesentlich an, so daß sich beide Begriffe diesseits und jenseits des Rheines gleichermaßen durch ihren semantischen Kern - hie Technik, da Bildung - voneinander unterscheiden. So also sind die entscheidenden Voraussetzungen zur Nationalisierung des Gegensatzes zwischen 'Kultur' und 'Zivilisation' entfallen.

Das gilt ebenso auch für einen zweiten, nicht minder wichtigen Aspekt; denn heute, im Zeitalter der ökologischen Krisen, wird wohl kaum noch behauptet, daß sich mit dem bloßen Fortschritt der Zivilisation alle Fragen ihrer Gestaltung quasi automatisch regeln. Gerade wir begreifen heute, weit über Deutschlands Grenzen hinaus, die konkrete Gestaltung unserer technischen Welt als eine Kulturaufgabe. Insofern könnte man summieren: gerade weil die Inhalte, die seinerzeit zu einer scharfen Antithese zwischen 'Kultur' und 'Zivilisation' geführt haben, heute zu selbstverständlichem Allgemeinut geworden sind, ist uns die Dichotomie in dieser Form, das heißt als

Gegensatz zwischen 'Kultur' und 'Zivilisation', aus dem Blick geraten. Diese Begriffe markieren keine Handlungsalternative mehr. Daß aber das Problem, das Dilemma im Umgang mit der modernen Welt, immer noch wahrgenommen wird, zeigt etwa der Streit um die Priorität von ökonomischem oder ökologischem Handeln oder um die Frage, ob alles, was technisch machbar, auch schon ethisch rechtfertigbar sei. Heute stehen diese Dichotomien wohl am ehesten für die Schwierigkeit, ein Bekenntnis zur modernen Wirklichkeit mit der Notwendigkeit ihrer grundlegenden Verbesserung verbinden zu können.

Obwohl Europäisierung, ja Globalisierung eine Wahrnehmung des Dilemmas als nationale Alternativen unwahrscheinlicher gemacht haben, sollte man nicht meinen, daß diese Problematik des 19. Jahrhunderts damit auch schon aus der Geschichte verschwunden sei. Gerade im letzten Jahr haben wir vielerorts die alten Strukturen wieder durchschimmern sehen, bezeichnenderweise parallel zum Wiedereintritt Mittel- und Osteuropas in die Geschichte. Und wenn heute die Europäische Gemeinschaft in ihrer Grußbotschaft zur deutschen Wiedervereinigung den Beitrag Deutschlands zur europäischen Zivilisation betont, so markiert das ein westeuropäisches Selbstverständnis, bei dem sich erst in Zukunft herausstellen wird, ob es integrierend oder segmentierend wirkt, ob sich die spezifisch mittel- und osteuropäischen Verhältnisse hier anstandslos ohne Berufung auf die eigenen geschichtlichen Erfahrungen und Bedürfnisse einpassen lassen. Und auch in Deutschland erhebt sich mehr und mehr die Frage, ob denn mit der ökonomischen und politischen Systemanpassung schon alles getan sei - und woraus denn genau die Kulturprobleme bestehen, die dann erst noch vor uns liegen.

Literatur

Baur, I. (1961):

Die Geschichte des Wortes "Kultur" und seiner Zusammensetzungen. In: Muttersprache, Band 71, 1961.

Bénétou, P. (1975):

Histoire des mots: culture et civilisation. Paris 1975.

- vom Bruch, R. u.a. (Hrsg.) (1989):
Kultur und Kulturwissenschaft um 1900. Stuttgart 1989.
- Buchheim, K. (1966):
Deutsche Kultur zwischen 1830 und 1870. Frankfurt/M. 1966.
- Curtius, E. R. (1929):
Zur Geschichte der Zivilisationsidee in Frankreich. In: Gamillscheg, E. (Hrsg.):
Philologisch-philosophische Studien. Festschrift für E. Wechssler. Jena, Leipzig
1929.
- Curtius, E. R. (1930):
Die französische Kultur. Berlin, Leipzig 1930.
- Droysen, J. G. (1977):
Die Erhebung der Geschichte zum Rang einer Wissenschaft. In: Ders.: Historik.
München, Wien (8. Aufl.) 1977, S. 386-405.
- Duclos, C. (1970):
Considérations sur les Moeurs de ce siècle. Lausanne 1970.
- Elias, N. (1988):
Über den Prozeß der Zivilisation. 2 Bände. Frankfurt/M. (13. Aufl.) 1988.
- Görner, R. (1989):
Zu Matthew Arnolds Kulturbegriff. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesge-
schichte, Band 41, 1989, S. 366-370.
- Guizot, F. (1840):
Histoire de la civilisation en France. Paris (3. Aufl.) 1840.
- Homann, H. (1989):
Gesetz und Wirklichkeit in den Sozialwissenschaften. Dissertation Tübingen 1989.
- Leiner, W. (1989):
Das Deutschlandbild in der französischen Literatur. Darmstadt 1989.
- Moras, J. (1930):
Ursprung und Entwicklung des Begriffs der Zivilisation in Frankreich (1756-
1830). Hamburg 1930.
- Niedermann, J. (1941):
Kultur. Werden und Wandlungen des Begriffs und seiner Ersatzbegriffe von
Cicero bis Herder. Florenz 1941.

- Nietzsche, F. (1966):
Nachlaßfragmente (Wille zur Macht). Werke in sechs Bänden, Band 6. München,
Wien (5. Aufl.) 1966.
- Pestalozzi, J. H. (1977):
An die Unschuld, den Ernst und den Edelmuth meines Zeitalters und meines
Vaterlandes. Sämtliche Werke, Band 24A. Zürich 1977.
- Plessner, H. (1974):
Die verspätete Nation. Frankfurt/M. 1974.
- Picard, R. (1943):
Les salons littéraires et la société française 1610-1789. New York 1943.
- Reichardt, R. (1987):
Der Honnête homme zwischen höfischer und bürgerlicher Gesellschaft. In: Ar-
chiv für Kulturgeschichte, Band 69, 1987, S. 341-370.
- Schmidt-Hidding, W. (1955):
Die Kultur-Zivilisations-Antithese. In: Sprachforum, Band 1, 1955.
- Schmidt-Hidding, W. u.a. (Hrsg.) (1967):
Kultur und Zivilisation. Europäische Schlüsselwörter, Band 3. München 1967.
- Spengler, O. (1980):
Der Untergang des Abendlandes. München 1980.
- Stadelmann, R. (1928):
Der historische Sinn bei Herder. Halle 1928.
- de Staël, G. (1968):
De l'Allemagne. 2 Bände. Paris 1968.
- Sundhaußen, H. (1973):
Der Einfluß der Herderschen Ideen auf die Nationsbildung bei den Völkern der
Habsburger Monarchie. München 1973.
- Weber, M. (1984):
Zur Politik im Weltkrieg. Schriften und Reden 1914-1918. MWG Band I,15.
Tübingen 1984.