

Methodik und Thematik einer Kritischen Kulturtheorie

Paul Geyer (15.01.2003)

1. Stand der kulturwissenschaftlichen Theoriediskussion
 2. Wissenschaftliche Ziele einer Kritischen Kulturtheorie
 3. Zusammenfassung
- Bibliographie

1. Stand der kulturwissenschaftlichen Theoriediskussion

"Kultur" gilt heutzutage als Schlüsselbegriff humanwissenschaftlicher (und politischer) Debatten. Der sogenannte "Cultural Turn" in den früheren "Geisteswissenschaften" in Deutschland wird je nach Einzeldisziplin zwischen den 70er und den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts angesetzt. Vorreiter waren (ihrer eigenen Einschätzung nach) die Sozialwissenschaften, oder jedenfalls derjenige Teil dieses Faches, der noch für interpretative Methoden aufgeschlossen ist (vgl. Reckwitz 2000, 15-22). Seit den 80er und 90er Jahren definieren sich zunehmend auch die Kerndisziplinen der alten "Philosophischen Fakultäten" als "Kulturwissenschaften" (vgl. Frühwald et al. 1991, Fluck 2002, P. Geyer 2002, Konersmann 2002).

Methodologisch zugrunde gelegt wird dabei zumeist ein weit gefaßter, "symbolisch-interaktionistischer" Kulturbegriff (C.-F. Geyer 1994, 23), der aus der amerikanischen Kulturanthropologie und den englischen "Cultural Studies" übernommen wurde (vgl. Marcus/Fischer 1986/1999, Kuper 1999, Schlesier 2000) und zuletzt auf Max Webers Wertbegriff und Ernst Cassirers Symbolbegriff zurückgeführt werden kann (vgl. M. Weber 1904, Cassirer 1944). Funktion dieses Kulturbegriffes ist es, menschliche Verhaltens- und Handlungsweisen durch Rekurs auf die ‚hinter‘ ihnen stehenden Welt- und Selbstdeutungsmuster begreiflich zu machen, oder auch umgekehrt, sinn- und identitätsstiftende, "performative" Praktiken sowie deren Institutionen, Medien und Techniken zu analysieren (vgl. Knoblauch 1995, Rohbeck 2000, Elsner 2001). Da ein so gefaßter Kulturbegriff mit dem Handlungsbegriff und mit allen anderen gesellschaftlich-zivilisatorischen Teilsystemen dialektisch vermittelt ist und eine scharfe analytische Trennung insofern nicht gelingen kann, tendieren manche gegenwärtigen Kulturtheorien auch dazu, den Gesellschafts- oder den Zivilisationsbegriff im Kulturbegriff aufgehen zu lassen. Kultur wird dann in (teilweise irreführender) Anlehnung an ein berühmtes Diktum von T.S. Eliot einfach als "way of life" definiert (vgl. Eliot 1948, 120, Böhme/Matussek/Müller 2000, 104).

Nun ist es klar, daß schon der "symbolisch-interaktionistische" Kulturbegriff, dem immerhin noch eine (wenn auch schwache) Differenz zwischen symbolischen Formen und deren realen Konkretisationen (Handlungen, Institutionen, Techniken) eingeschrieben bleibt, zu abstrakt ist, um kulturtypologische oder gar kulturkritische Funktionen erfüllen zu können. Der Verzicht auf systematisierende Kritik erzeugt denn auch den Eindruck von Beliebigkeit, den die meisten aktuellen kulturwissenschaftlichen Arbeiten vermitteln, sobald sie die Ebene der Abstraktion zugunsten konkreter Analysen verlassen. Andererseits kommt die Dominanz solchermaßen relieflos gewordener Kulturbegriffe auch nicht von ungefähr: Kriterien für Kulturvergleiche und Kulturkritik scheinen heute weitgehend verloren. Das hat seinen ganz sachlichen Grund in der Auflösung eines substantialistischen Begriffs von der menschlichen Natur im Laufe der Moderne von Rousseau bis Sartre (vgl. Mensching 2000, Geyer 1997 und 2001).

Der Verlust anthropologischer Gewißheiten rückt den Kulturbegriff überhaupt erst ins Zentrum humanwissenschaftlicher Reflexionen: "So etwas wie eine von Kultur unabhängige menschliche Natur gibt es nicht" (Geertz 1973, 75). Der Kulturbegriff wird überhaupt erst zu einem regulativen Prinzip menschlicher Selbstvergewisserung, wenn die radikale Kontingenz menschlicher Kulturleistungen einsehbar wird: "Kultur [als performativer Begriff] wird erst in der modernen Gesellschaft möglich, die sich erstmals als strukturell kontingent und zugleich nur noch so reflektieren kann" (Luhmann 1995, 51). Aus struktureller und prozessualer Kontingenz aber lassen sich keine überzeitlichen und überörtlichen Kulturideale ableiten und damit auch keine Kriterien für Kulturkritik. Der moderne, autonome Begriff der Kultur entsteht, wenn die kulturellen Selbstgewißheiten des Menschen schwinden (vgl. Welsch 1992). Der Begriff der Kultur wird zum unsynthesierbaren *plurale tantum* der Kulturen und droht, kaum autonom geworden, sich selbst zu dekonstruieren bzw. in den Begriff der Gesellschaft/Zivilisation aufzulösen. Die ältere Kulturkritik des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wollte sich damit nicht abfinden. Insbesondere in Deutschland wurde ein emphatischer Kultur- und Bildungsbegriff, dessen wichtigstes inhaltliches Element die Freiheit von lebenspraktischen Zwecken war, in Opposition zu einem instrumentell verstandenen Zivilisationsbegriff gesetzt (vgl. Bollenbeck 1994). Aus der historischen Distanz erscheinen dabei im nachhinein die konservative und die postmarxistisch-ideologiekritische Ausprägung der Kulturkritik nur mehr als Varianten derselben Denkbewegung: beide wurzeln im Deutschen Idealismus und glauben, in dessen nehumanistischem Personbegriff noch gültige Kriterien für ihre Kritik zu besitzen (vgl. Simmel 1900, Jaspers 1931, A. Weber 1953, oder Horkheimer 1937, Marcuse 1937, Horkheimer/Adorno 1944/47). Nun war diese ältere Kulturkritik nicht von vornherein weltfremd. Der Deutsche Idealismus ist eine philosophisch-künstlerische Reaktion auf die sich beschleunigende Entwicklungsdynamik der neuzeitlich-abendländischen Gesellschaften und auf den damit verbundenen Prozeß der Ausdifferenzierung der Sphären kultureller Sinnstiftung und zivilisatorisch-technischer Zweckrationalität (vgl. M. Weber 1904/05). Die am Deutschen Idealismus orientierte Kultur- bzw. Zivilisationskritik richtete sich dabei insbesondere gegen das Ausgreifen des zivilisatorisch-technischen Grundprinzips des Tausch- und Wertäquivalents auf den Bereich kultureller und personaler Werte (vgl. Kant 1785, 87).

Weltfremd wurde der emphatische Kulturbegriff der älteren Kultur- bzw. Zivilisationskritik, wenn er den Schein überzeitlicher und überzivilisatorischer Transzendenzannahme. Seine kritische Energie wurde dann so abstrakt, daß sie sich zur Affirmation der herrschenden Verhältnisse umfunktionieren ließ. Ganz handfeste materielle Interessen verhüllten sich mit dem kulturellen Prinzip der Interesselosigkeit. Auf diese Weise konnte dieser ältere Kulturbegriff schließlich sogar kulturimperialistischen Zwecken dienstbar gemacht werden und büßte so endgültig seine ursprünglich kritische Komponente ein. In denjenigen europäischen Kulturen und Sprachen, die keine so prononcierte Dichotomie eines Kultur- und eines Zivilisationsbegriffs ausgeprägt haben wie die deutsche, verlief der Prozeß der Ideologisierung der Sphäre des Kulturellen ganz analog (vgl. Elias 1936, Eagleton 2000, 7-47), ja vielleicht aufgrund der begrifflichen Undifferenziertheit sogar noch wirksamer. Und postmarxistische Ideologiekritiker bewegten sich so lange begrifflich in einem *circulus vitiosus*, wie sie mehr oder weniger explizit das neuhumanistische Menschenbild des bürgerlichen 19. Jahrhunderts zum Kriterium ihrer Kritik erhoben.

Vor diesem Hintergrund schien in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts Kulturwissenschaft auf seriöse Weise nur noch durch die vorläufige Ausmerzung aller vergleichenden Wertkriterien und Klassifikationsmerkmale aus dem Kulturbegriff zu betreiben. Kritik wurde nur noch an dogmatischen Begriffen von (Hoch-)Kultur geübt. Regulatives Prinzip der Kulturwissenschaften wurde die theoretische Absicherung kultureller Differenz. Damit verdingen sich die Kulturwissenschaften aber mehr oder weniger bewußt in dem gleichen logischen Zirkel, den sie der alten Kulturkritik vorhielten. George Marcus und Michael Fischer haben in ihrem Standardwerk *Anthropology as Cultural Critique* (1986/1999, Kap. 5) verdeckte, nicht explizierte Wertungen als Grundmuster kulturwissenschaftlichen Argumentierens beschrieben. Winfried Fluck (1998) hat herausgearbeitet, wie z.B. im Umkreis der "postcolonial studies" oder der "race, class and gender studies" vielfach implizit Werturteile vorausgesetzt werden, die einem diffusen westlichen Liberalismusverständnis entstammen (vgl. auch Terdiman 1995). Eine Kulturtheorie, die Macht- und Herrschaftsfreiheit oder Emanzipation als obersten Wert setzt, müßte dies als Setzung auf der Basis eines bestimmten Menschenbildes explizit machen, widersprüche damit aber zugleich ihren eigenen Postulaten politischer Korrektheit.

Offensichtlich kann eine Kulturtheorie nur um den Preis ihrer Inkohärenz oder Irrelevanz auf den Kritikbegriff verzichten. Zaghafte Versuche, den Kritikbegriff auch explizit wieder zu thematisieren, sind in den Kulturwissenschaften seit wenigen Jahren wieder zu verzeichnen. Das ist natürlich auch als Reaktion auf realhistorische Entwicklungen zu sehen. Seit den 90er Jahren hat der Globalisierungsprozeß eine neue Qualität angenommen und fordert im Schatten der scheinbar wertneutralen Kulturwissenschaften machtvoll auch globale kulturelle Geltung ein (vgl. Röttgers 2000). Dazu muß sich eine aktuelle Kulturtheorie in ein kritisches Verhältnis setzen. Problematisch ist allerdings, welcher Kritikbegriff dabei zur Applikation kommen soll. Andreas Reckwitz' erschöpfende Bestandsaufnahme kulturwissenschaftlicher Theoriebildung aus sozialwissenschaftlicher Sicht (vgl. Reckwitz 2000), die den Kritikbegriff ansonsten nur als binnenwissenschaftliche Kategorie gebraucht, endet mit der Formulierung dieses Desiderats: "Ein lohnendes Projekt wäre es, das 'kritische' Potential der Kulturtheorien [...] herauszuarbeiten, das diese enthalten, ohne sich in das Korsett einer universalistischen, 'normativen Theorie' pressen zu lassen" (662, n.25). Damit ist zugleich das methodologische Dilemma einer zukünftigen *Kritischen Kulturtheorie* umrissen, die zwischen einem transzendentalen und einem transzendenten, seiner Kriterien gewissen, Kritikbegriff ihren Weg suchen muß.

Mit einem transzendentalen Kritikbegriff operiert der Sammelband *Kulturkritik nach Ernst Cassirer* (Hgg. Rudolph / Küppers, 1995). Bekanntlich hat Cassirer selbst sein Projekt einer "Kritik der Kultur" in die Tradition der Kantischen Vernunftkritik gestellt (Cassirer 1923, 11). Das in den aktuellen Kulturtheorien so wirksam gewordene Cassirersche Konzept der "symbolischen Form" meint ganz allgemein und wertfrei jede Art menschlicher Sinnproduktion. Deren 'Kritik' aber bleibt bei Cassirer explizit rein formalistisch und agiert implizit mit unkritisch vorausgesetzten Wertbegriffen wie "Freiheit", "Kreativität" und "Organizität". Wie Rudolph hervorhebt, dekonstruiert sich Cassirers Kulturbegriff zuletzt selbst, da er "den Vorgang der Zerstörung der Kultur selbst als einen authentischen Ausdruck der Entstehung von Kultur zu deuten" sich gezwungen sieht (Rudolph 1995, 152).

Aus der Perspektive postmarxistisch-ideologiekritischer Tradition argumentieren die Arbeiten Fredric Jamesons (z.B. *The Cultural Turn* 1998), Richard Sennetts (z.B. *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus* 1998) oder Terry Eagletons (z.B. *Was ist Kultur?* 2000). Gerade bei diesen Autoren wie auch bei ähnlich ausgerichteten deutschen Arbeiten ist aber das Bemühen bzw. die Notwendigkeit festzustellen, einen 'weicheren' (Ideologie-) Kritikbegriff anzuwenden, der über keine apriorischen Kriterien mehr verfügt (z.B. Detlev Claussen, *Aspekte der Alltagsreligion. Ideologiekritik unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen* 2000, oder Andreas Hetzel, *Zwischen Poiesis und Praxis. Elemente einer kritischen Theorie der Kultur* 2001).

Am deutlichsten zeichnen sich die Umriss eines kulturtheoretisch tragfähigen, zukünftigen Kritikbegriffs in zwei musiksoziologischen und einer kulturphilosophischen Arbeit der letzten Jahre ab. Stefan Heidenreich („Unterscheiden statt Urteilen" 1999) führt den Kritikbegriff wieder auf seine altgriechischen Wurzeln zurück und bezeichnet den Kritiker als "Differenzagenten", der Ähnlichkeitsbeziehungen und Unterscheidungen zur Wahl stellt, anstatt definitive Urteile zu fällen. Und Nancy Weiss Hanrahan (*Difference in Time. A Critical Theory of Culture* 2000) postuliert eine Synthese zwischen diesem differenztheoretischen Kritikbegriff und dem existenzialistischen Kontingenzbegriff: "The structure of contingency as a difference between what is and what could be (or could have been) corresponds with the distinction between the actual and the potential that is the basis of critique" (38-39). Ralf Konersmann („Das kulturkritische Paradox" 2001) hat daraus jüngst das Desiderat einer neu zu begründenden "Theorie der Kulturkritik" abgeleitet, die im (nur scheinbaren) Paradoxdenken müßte, "im selben Augenblick *in* und *gegenüber* der Kultur zu stehen" (37).

2. Wissenschaftliche Ziele einer *Kritischen Kulturtheorie*

2.1. Methodik

Ziel einer neu zu begründenden *Kritischen Kulturtheorie* ist es, einen Paradigmenwechsel oder, vorsichtiger ausgedrückt, einen Perspektivenwechsel in den Kulturwissenschaften herbeizuführen. Eine *Kritische Kulturtheorie* unternimmt eine Begriffsbestimmung von "Kultur" in kritischer Abgrenzung zu anderen Kulturtheorien. Und eine *Kritische Kulturtheorie* untersucht die Bedingungen, unter denen eine Kulturtheorie heutzutage noch kritische Wirkung entfalten kann. Der e

ntscheidende Mangel der heute vorherrschenden, soziologisch-ethnologisch geprägten, symbolisch-interaktionistischen Kulturbegriffe liegt darin, daß sie die Sphären der Bedeutungstiftung und der konkreten (Sprach-)Handlungen wechselwirksam kurzschließen. Reckwitz (2000, 90) zitiert Jeffrey Alexanders Definition von Kultur als angeblich konsensuelle Basis heutiger Kulturtheorien: "culture is the 'order' corresponding to meaningful action" (Alexander 1990, 1-2). Dabei ist unterstellt, daß das Korrespondenzverhältnis zwischen kulturperformativen Handlungen und handlungsorientierenden Sinn- bzw. Wissensordnungen "routinisiert", "regelmäßig", "kollektiv" nachvollziehbar verläuft, wie die häufigsten Vokabeln in diesem Zusammenhang lauten. In diesem Kulturbegriff wirkt sichtlich das ethnologische Erbe solcher Kulturtheorien nach. Ein aus dem Studium relativ wenig ausdifferenzierter, relativ geschlossener, menschlicher Gemeinschaften gewonnener Kultur- und Handlungsbegriff wird zur anthropologischen Konstante verallgemeinert. Die Folge ist, daß das Wechselverhältnis zwischen der Handlungs- und der Bedeutungssphäre harmonistisch auf seine affirmativen und kompensatorischen Funktionen reduziert wird.

Hochkomplexe moderne Gesellschaften im Prozeß der Transkulturalisierung und Globalisierung funktionieren aber ganz anders. Sie funktionieren differenziell und konfliktuell. Kollektive Deutungsmuster gibt es nicht mehr, da moderne Gesellschaften keine Gemeinschaften mehr sind. Sinnprojektionen sind immer von begrenzter Reichweite und stehen in Konkurrenz zu anderen Sinnprojektionen. Und die Sinnsphären sind zwar vielfältig mit den Sphären des Wirtschaftlichen, Politischen, Rechtlichen, Technischen vermittelt, diese Vermittlungsprozesse verlaufen aber keineswegs harmonisch, sondern äußerst konfliktuell. Zwischen dem, was man denkt und was man sagt und was man tut (bzw. denken muß und sagen muß und tun muß), bestehen vielfach gebrochene Verhältnisse der Reflektiertheit, Ironie, Verdrängung, Interessenverschleierung. Solche Brüche zwischen (Selbst-)Deutung und Handlung sowie die Konflikte zwischen verschiedenen Deutungsmustern aber manifestieren sich als – implizite oder explizite – Kritik. Und der Perspektivenwechsel, auf den eine *Kritische Kulturtheorie* abzielt, besteht darin, statt auf Korrespondenzverhältnisse im Kultur- und (Sprach-)Handlungsbegriff auf Differenz- und Konfliktverhältnisse zu fokussieren. Kultur ist dann nicht mehr (wie bei J. Alexander) "die ‚Ordnung‘, der bedeutungsvolle Handlungen entsprechen", sondern *Kultur ist der "Differenzagent", der Kritik produziert*.

Dieser Kulturbegriff und der mit ihm *per definitionem* verbundene immanente Kritikbegriff sind nicht auf alle Formen menschlicher Gemeinschaften aller Zeiten anwendbar. Menschliche Gemeinschaften, die über transzendente Kriterien für ihren Kritikbegriff zu verfügen glauben, stellen einen ganz anderen Kulturtypus dar. In ihnen scheint alle Kritik, alle normative Unterscheidung, in einem obersten, allgemein verbindlichen Kriterium der Kritik abschließbar, sei dieses Kriterium nun in einem jenseitigen Prinzip oder in der menschlichen Vernunftnatur aufzusuchen (vgl. v. Bormann 1973, 810-813, Geyer 2000). Metaphysisches Denken läßt sich geradezu durch den Glauben an die prinzipielle Abschließbarkeit des kritischen Geschäfts definieren. Dieser Glaube begann im Abendland zu zerfallen, als Rousseau zuerst die offene Prozessualität und radikale Kontingenz der menschlichen Existenz konstatieren und einsehen mußte, daß damit zugleich die allgemeinverbindlichen Kriterien für Kulturkritik verloren waren (vgl. Geyer 1997). Der moderne, autonome Kulturbegriff trat an die Stelle der alten Metaphysiken, als die Kritik ihre Kriteriengewißheit verlor. Kultur, (Selbst-) Kritik und Kontingenz bilden seither einen Begriffsverbund.

Auf diese Situation reagierte die Theorie der Kritik zunächst auf zweierlei Art: sie gab ihr praktisches Engagement auf und wurde transzendental-selbstbezüglich oder sie verschleierte und verdrängte ihre kontingente Struktur und wurde, mit Koselleck gesprochen, zur "Hypokritik" oder "Hypokrisie" (Koselleck 1959, 98-103, vgl. Röttgers 1975). Letzterer sind die konservative Kulturkritik und die postmarxistische Ideologiekritik des 19. und 20. Jahrhunderts zuzurechnen. Sie einte ihr neuhumanistischer (Goethescher) Personbegriff, der mehr oder weniger explizit als Kriterium der Kritik angesetzt wurde. Sie unterschieden sich nur im Skeptizismus bzw. Optimismus hinsichtlich seiner Realisierbarkeit (vgl. Jaspers 1931, Horkheimer 1937). Als in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts dieser Personbegriff obsolet wurde, verloren auch diese beide Arten der Kulturkritik ihre prekäre Prinzip. Adorno war der erste, der von ihm mitbegründeten "Kritischen Theorie" die theoretische Basis entzog, indem er ihren Ideologiebegriff dekonstruierte (vgl. Adorno 1954, Adorno 1966, 341-342). Eine Ideologie im Marxschen Sinne (vgl. Marx/Engels 1845/46, 47) instrumentalisiert allgemeinhumane Ideale zugunsten partikularer Interessen, und Ideologiekritik fordert diese universalen Menschheitsideale für alle ein. Wenn es aber keine allgemein verbindlichen humanistischen Ideale mehr gibt, gibt es auch keine Ideologiekritik mehr.

Das Ende des Zeitalters der Hypokritik oder Hypokrisie bedeutet aber nicht das Ende der Kritik (und der Moderne) überhaupt, wie die Kulturtheorien seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts suggerierten. Vielmehr potenzierte die Verdrängung des Kritikbegriffs aus den Kulturwissenschaften die Hypokrisie noch, da die implizit weiter geübte Kulturkritik sich nunmehr als wertneutral präsentierte. Man entkommt dem Kritikbegriff nicht, indem man ihn nicht mehr thematisiert. Die Kultur der Moderne, deren wichtigste ‚Essenz‘ die Kontingenz ist, konstituiert sich als Differenzagent, der Kritik produziert. Und eine über ihre eigenen Grenzen aufgeklärte *Kritische Kulturtheorie* hat dem Rechnung zu tragen, indem sie die Art und Weise der kulturimmanenten Kritikproduktion analysiert und kritisch aufarbeitet. Dabei kommen zwei verschiedene Kritikbegriffe zur Anwendung: ein normativer, der auf den Kampf um Wertbesetzungen im kulturellen Objektbereich abzielt, und ein operativer, der die kulturwissenschaftliche Methodik anleitet. Im Wechselspiel beider Kritikbegriffe vermittelt eine *Kritische Kulturtheorie* zwischen dem transzendenten und dem transzendentalen Kritikbegriff und vermeidet den Rückfall in eine Kulturkritik alten Schlages.

In ihrem Objektbereich registriert eine *Kritische Kulturtheorie* die von den konfliktuellen kulturellen Deutungsmustern selbst erzeugte, wertbesetzte Kritik, führt über die Gewinn-Verlust-Rechnungen Buch, die sich diese Deutungsmuster gegenseitig aufmachen, achtet auch auf die inneren Brüche in solchen Deutungsmustern, hält sich ansonsten aber mit eigenen Wertungen zurück: "ne pas conclure / keine Schlußfolgerungen ziehen" hat Gustave Flaubert als oberste Maxime des modernen Romanciers ausgegeben, der sich auch und in erster Linie als Kulturanthropologe versteht (Flaubert 1859, 772). Eine Kulturtheorie, die sich abschließender Wertungen enthält, ist deshalb aber nicht unkritisch zu nennen. Auch ihr operativer Kritikbegriff hat nicht die Neutralität transzendentaler Kritik. Der operative Kritikbegriff einer *Kritischen Kulturtheorie* hat die Struktur gedoppelter Negativität, die Clifford Geertz (1984) mit dem Begriff des "Anti-Antirelativismus" in die Diskussion gebracht, aber noch nicht ausreichend expliziert hat. Geertz meint damit, daß jemand, der substantialistische Wertkriterien ablehnt, deshalb noch nicht in Maßstabslosigkeit und ziellose Deskription verfallen muß. Dies läßt sich nun folgendermaßen präzisieren: Der operative Kritikbegriff einer *Kritischen Kulturtheorie* entbindet das äußere und innere Differenzierungspotential kultureller Deutungsmuster, das vielfach nicht offen oder nur scheinbar offen auf der Hand liegt. In der Formulierung von Max Weber:

die wissenschaftliche Behandlung der Werturteile möchte nun die gewollten Zwecke und die ihnen zugrunde liegenden Ideale nicht nur verstehen und nacherleben lassen, sondern vor allem auch kritisch "beurteilen" lehren. Diese Kritik [...] kann [...] dem Wollenden verhelfen zur Selbstbesinnung auf [...] die letzten Wertmaßstäbe, von denen er unbewußt ausgeht oder – um konsequent zu sein – ausgehen müßte. (Max Weber 1904, 151)

Eine *Kritische Kulturtheorie* arbeitet Differenzen zwischen expliziten und impliziten Werten kultureller Deutungsmuster heraus, sie konfrontiert verschiedene solcher Deutungsmuster miteinander und mit der jeweiligen Lebenspraxis, auf die sie reagieren. Eine *Kritische Kulturtheorie* macht die Wertewahl, die Machtansprüche oder den Zufall transparent, die hinter kulturellen Deutungsmustern stehen, sie hilft naturalistische Fehlschlüsse zu vermeiden, die die Normativität des Faktischen behaupten, und schärft so den Sinn für das kulturell Denkbare und Menschen-Mögliche. Dadurch ermöglicht sie konkrete Kulturkritik, bleibt aber dessen eingedenk, daß Kulturkritik genauso kontingent ist wie konkrete Formen von Kultur selbst es sind.

2.2. Thematik

Nun ließe sich einwenden, die hier skizzierte *Kritische Kulturtheorie* verfüge nur über eine begrenzte thematische Reichweite, da der in ihr zur Anwendung kommende Begriffsverbund von Kultur, (Selbst-)Kritik und Kontingenz ein typisches Produkt der abendländischen Moderne und daher auch nur auf diese anwendbar sei. Dieses Argument ist aber nicht stichhaltig, da der Globalisierungs- und Transkulturalisierungsprozeß heutzutage (und seit geraumer Zeit) auch mehr oder weniger geschlossene, traditionale Kulturen zur Öffnung zwingt und ihnen damit interkulturelle Selbstreflexion und die Auseinandersetzung mit dem hier entwickelten differenzierungstheoretischen Kulturbegriff aufnötigt. Ja, gerade in dieser Auseinandersetzung können nicht-europäische Kulturen ihre Differenzen und eventuelle Widerständigkeiten zur Geltung bringen. Auch ist es ja keineswegs ausgemacht, daß der Globalisierungsprozeß den differenzierungstheoretisch fundierten Kulturtypus favorisiert. Da in kulturellen Entwicklungen kein Telos wirkt, wäre es auch möglich, daß die sich herausbildende globalisierte „Normal“-Kultur wieder zum hypokritischen oder gar offen zum transzendenten Kulturtypus tendierte. Dann könnten die herkömmlichen Weltkulturen, einschließlich der abendländischen Moderne, vielleicht ein gemeinsames kulturkritisches Interesse an einer differenzierungstheoretisch fundierten Kulturwissenschaft haben.

Der kulturwissenschaftliche Perspektivenwechsel, auf den eine neu zu begründende *Kritische Kulturtheorie* abzielt, erfordert konkrete Applikationen, in denen sich die skizzierte Methodik heuristisch bewähren kann. Zur Anwendung kommt ein differenztheoretischer Kulturbegriff, der aufgrund seiner Rückkoppelung an den Kontingenz- und Kritikbegriff wesentlich spezifischer gefaßt ist als der heutzutage in den Kulturwissenschaften vorherrschende korrespondenztheoretisch ausgerichtete Kulturbegriff. Da dieser korrespondenztheoretische Kulturbegriff inhaltlich so unbestimmt ist, daß alles Menschliche in ihm Platz findet, kann er durch konkrete Applikationen weder spezifiziert noch widerlegt werden, und darum sind solche Applikationen letztlich auch beliebig. Die engere Fassung des differenztheoretischen Kulturbegriffs aber macht eine relativ breite thematische Ausrichtung erforderlich, da einerseits jede kritische Differenz auch diesen Kulturbegriff weiter ausdifferenziert und konkretisiert und andererseits Kulturkritik im Sinne der Unterscheidung zwischen Faktischem, Kontrafaktischem und Möglichem keine anthropologische Konstante ist, sondern in ihren verschiedenen kulturellen Ausformungen erst theoretisch gesichert werden muß.

Für die historisch-systematische Grundlegung einer *Kritischen Kulturtheorie* im Zeitalter der Globalisierung erscheinen zunächst drei große Themenblöcke unverzichtbar:

I. Kulturtheoretische Metareflexion

Natürlich müssen die thematischen Bemühungen um die Grundlegung einer *Kritischen Kulturtheorie* fortlaufend von kulturtheoretischer Metareflexion begleitet werden. Einen Schwerpunkt solcher Reflexion bildet die Frage nach dem Begriff der "Kulturellen Tatsachen" (Konersmann) im Spannungsfeld zwischen Symbol- und Handlungstheorien, zwischen Traditionsbildung, Innovation und (Selbst-)Kritik und zwischen verschiedenen kulturellen Formationen. Kultur generiert immer schon Identitäts-, Differenz- und Fremdheitsverhältnisse und damit auch immer schon Kritik an Differenz. Die Frage ist, wann und wie eine Kultur in sich selbst differiert, selbstkritisch, also sich selbst fremd wird, und wie sie darauf reagiert. Zu thematisieren wären dabei auch die Entstehungsbedingungen und die Funktionen kultureller Binnendifferenzierung und die wechselseitig kritischen Potentiale, die im Spannungsverhältnis von "Hoher", "Populäre" und "Alltags-" Kultur

enthalten sind. Ein wichtiger Untersuchungsgegenstand wäre schließlich und nicht zuletzt auch die Rolle, welche die technischen, medialen und institutionellen Bedingungen gesellschaftlicher Praxis und kultureller Selbstdeutung im Haushalt kultureller (Selbst-)Kritik spielen. Techniken, Medien und Institutionen greifen auf kulturelle Deutungsmuster aus, entfalten kulturelle Überschüßpotentiale und geraten in Konflikt mit tradierten kulturellen Werten und Bildungsidealen.

II. Der abendländische Sonderweg: Antike – Mittelalter – Renaissance

Der zweite große Themenblock stellt in gewisser Hinsicht eine Fortsetzung der systematischen Metareflexion mit historischen Mitteln dar. Hier soll die Frage noch einmal aufgerollt werden, wie es überhaupt zur Herausbildung des differenztheoretischen Kulturbegriffs der abendländischen Moderne kommen konnte. Und diese Frage nach der Genealogie findet ihre Beantwortung nicht in der Moderne selbst, auch nicht in den europäischen Aufklärungen, sondern in den Kulturbewegungen, die zum Renaissancehumanismus und seiner Krise geführt haben. In der Renaissance, in den Entdeckungen und den Glaubensspaltungen wurde die europäische Moderne möglich. Hier begann der Verlust der kulturellen Selbstgewißheiten der abendländischen Menschheit und die Globalisierung.

Nun sah schon Max Weber (1904/05, 1920) die beispiellose Entwicklungsdynamik der abendländischen Kultur in (spät-)mittelalterlichen kulturellen Praktiken angelegt, vernachlässigte darüber aber den Beitrag der "wiedergeborenen" antiken Kulturelemente. Zu fragen wäre daher hier aus der Perspektive einer *Kritischen Kulturtheorie* und ihrer Vorgeschichte, ob, wo und in welcher Form sich in antikem, mittelalterlichem und frühneuzeitlichem Denken Elemente eines (selbst-)kritisch gewordenen Kulturbegriffs finden lassen. Da andererseits Antike, Mittelalter und Frühe Neuzeit nicht auf eine bloße Vorgeschichte des Kulturtyps der Moderne reduziert werden können, wird ihre befremdliche Nähe zugleich alternative kulturelle Formationen aufscheinen lassen, in denen noch guten Gewissens die prinzipielle Abschließbarkeit des kritischen Geschäfts angenommen werden konnte.

Im einzelnen könnte untersucht werden, ob nicht die altgriechische Praxis der *kritiké téchne* schon mehr Ähnlichkeiten mit dem modernen Kritikbegriff aufweist als oft angenommen wird. Kulturkritische Elemente in antiker, mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Philosophie und Literatur müßten strukturell und inhaltlich mit neuzeitlich-modernen Entsprechungen verglichen werden. Im Bereich der Rechtsgeschichte könnten die kulturellen Bedingungen der (nach einer relativ kurzen Unterbrechung) langfristigen Wirksamkeit des Römischen Rechts erforscht werden. Recht ist kodifizierte Kulturkritik, die die praktische Abschließbarkeit der Kritik garantieren muß. Je ausdifferenzierter ein Rechtssystem ist, desto problematischer werden andererseits seine (impliziten) Letztbegründungen. Nicht zuletzt bereitet die aus der Antike ererbte Natur- und Menschenrechtsdiskussion vom 16. bis zum 18. Jahrhundert dem neuen, differenztheoretischen Kritik- und Kulturbegriff den Boden.

Nur noch ein weiterer möglicher Bereich, in dem sich schon früh die Herausbildung des modernen differenztheoretischen Kulturbegriffs abzuzeichnen beginnt, soll hier herausgegriffen werden: der Bereich des Epischen, genauer gesagt, das Zerbrechen der Form des Epos und seine Ablösung durch den Roman. Steht das traditionelle Epos noch im Zeichen garantierter oder zumindest verheißener kultureller Totalität, so zeigen sich hier schon in der Antike, vor allem aber dann in Mittelalter und Renaissance zunehmende Auflösungserscheinungen. Schon in der Artusepik wird der Horizont kultureller Verbindlichkeiten brüchig, und die Erneuerungsversuche des Epos in der Renaissance zeigen endgültig, daß die Zeiten epischer Versöhnbarkeit des Individuums mit seiner kulturellen Gemeinschaft dahin sind. Der frühneuzeitliche Roman in seiner arkadischen, komischen, pikaresken, byzantinischen Form reflektiert konkurrenzuelle kulturelle Modelle und bringt sie kritisch auf Distanz.

III. Die Weltkulturen angesichts der Globalisierung

Im dritten Themenblock sollen die Reaktionsweisen traditionsreicher "Hochkulturen" auf den sich intensivierenden Globalisierungsprozeß untersucht werden. Der Begriff der "Hochkultur" ist dabei nicht wertend zu verstehen, sondern meint im unspezifischen Sinne Gesellschaften mit relativ stark ausdifferenzierten funktionalen Teilsystemen und kulturellen Deutungsmustern sowie einem relativ hohen Niveau an Rationalisierung, Technisierung, Medialisierung und Institutionalisierung. Der Grund, warum zunächst solche "Hochkulturen" ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt werden sollen, liegt darin, daß ein Zusammenhang zwischen dem Grad an funktionaler Ausdifferenzierung und (selbst-)kritischer kultureller Reflexivität angenommen werden kann. Daher wird hier jetzt auch nicht mehr prinzipiell unterschieden zwischen der Reaktionsweise europäischer und nicht-europäischer Kulturen auf den Globalisierungsprozeß. Der Globalisierungsprozeß nahm zwar in den europäischen Kulturen seinen Anfang, hat sich nun aber von diesen abgekoppelt. Heutzutage sind vor dem Globalisierungsprozeß alle Kulturen gleich.

Andererseits ist der Begriff der "kulturellen Globalisierung" äußerst vage, stark emotional aufgeladen und noch kaum analytisch präzisiert. Zur Charakterisierung dessen, was kulturelle Globalisierung überhaupt bedeuten könnte, liegt es zunächst nahe, Analysen der Nordamerikanischen Gegenwartskultur vorzunehmen, die zur Zeit die dynamischste und expansivste Partikulkultur darstellt, in ihrer Komplexität aber keineswegs pauschal mit der zukünftigen Globalkultur gleichgesetzt werden kann. Zur Präzisierung des Globalisierungsbegriffs erscheinen ferner historisch-vergleichende Hegemonieforschungen erforderlich, die den spezifischen Typus der aktuellen Globalisierung einzugrenzen erlauben. Schließlich aber ist der Globalisierungsbegriff ein Relationsbegriff, der nur in seiner Beziehung zu Partikulkulturen näher bestimmt werden kann und dabei auch seine unreflektierte Kompaktheit einbüßt. Eine *Kritische Kulturtheorie* zielt dabei auf die expliziten und impliziten Reibungsphänomene zwischen der kulturellen Globalisierung und den Partikulkulturen und konfrontiert die alten und neuen kulturellen Deutungsmuster mit der je konkreten Lebenspraxis.

Jede Partikulkultur reagiert anders auf die kulturelle Globalisierung, und die kulturelle Globalisierung modifiziert sich in der Wechselwirkung mit jeder Partikulkultur. Dabei lassen sich verschiedene Typen solcher Wechselwirkungen unterscheiden. Zum Beispiel stellen die Lateinamerikanischen Kulturen schon das durchaus heterogene Resultat von

Hybridisierungsprozessen indigener und europäischer Kulturen dar. Außerdem hat die Entdeckung (Latein-)Amerikas seit dem 16. Jahrhundert auch ganz entscheidend auf die Ausbildung eines selbstkritischen Kulturbegriffs in Europa zurückgewirkt. Lateinamerikanische Kulturen werden daher ganz anders auf den Prozeß kultureller Globalisierung reagieren und auf ihn zurückwirken als Kulturen, die weniger stark Hybridisierungsprozessen ausgesetzt waren. Und in letzterem Falle kommt es wieder darauf an, ob solche transkulturellen Prozesse vorwiegend im Austausch mit europäischen oder mit anderen Kulturen stattfanden wie im Falle Japans. Zu fragen wird auch nach den Gründen sein, warum manche Partikulkulturen explizit kritisch bis aggressiv auf die kulturelle Globalisierung reagieren und manche – jedenfalls auf den ersten Blick – konzilianter oder auch eklektisch. Und zuletzt muß die Perspektive dann auch wieder zurückgewendet werden auf Europa, das den Globalisierungsprozeß einst in Gang setzte, inzwischen aber ein sehr gespaltenes Verhältnis zu ihm entwickelt hat.

3. Zusammenfassung

"Kultur" gilt heutzutage als Schlüsselbegriff humanwissenschaftlicher (und politischer) Debatten. Der sogenannte "Cultural Turn" in den früheren "Geisteswissenschaften" in Deutschland wird je nach Einzeldisziplin zwischen den 70er und den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts angesetzt. Methodologisch zugrunde gelegt wird dabei zumeist mehr oder weniger explizit ein weit gefaßter, symbolisch-interaktionistischer Kulturbegriff, der Kultur als Ordnung definiert, der bedeutungsvolle Handlungen entsprechen. Der Kritikbegriff spielt dabei nur noch als binnenwissenschaftliche Kategorie eine Rolle. Der Verzicht auf praktisch-wertende Kritik erzeugt denn auch den Eindruck von Beliebigkeit, den die meisten konkreten kulturwissenschaftlichen Arbeiten vermitteln.

Nun kommt die Dominanz solchermaßen relieflos gewordener Kulturbegriffe andererseits nicht von ungefähr: Kriterien für Kulturvergleiche und Kulturkritik scheinen heute verloren. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts schien Kulturwissenschaft auf seriöse Weise nur noch durch die weitgehende Ausmerzungen aller vergleichenden Wertkriterien und Klassifikationsmerkmale aus dem Kulturbegriff zu betreiben. Inzwischen aber schuf der reale Globalisierungsprozeß im Schatten der wertneutralen Kulturwissenschaften machtvolle Fakten und fordert heutzutage implizit auch globale kulturelle Geltung ein. Dazu muß sich eine aktuelle Kulturtheorie in ein kritisches Verhältnis setzen. Problematisch ist allerdings, welcher Kritikbegriff dabei zur Applikation kommen soll. Eine Rückkehr zur Kulturkritik alten Schlags scheint ausgeschlossen.

Ziel einer neu zu begründenden *Kritischen Kulturtheorie* ist es, einen Perspektivenwechsel in den Kulturwissenschaften herbeizuführen. Apriorische Kriterien für Kritik gibt es nicht mehr in einer Welt, in der die kulturellen Selbstgewißheiten schwinden. Aber deswegen verschwindet die Kritik nicht aus der Kultur. Ganz im Gegenteil produzieren moderne Gesellschaften im Prozeß der Transkulturalisierung und Globalisierung vielfältige kulturelle Deutungsmuster, die sich wechselseitig und in ihrem Verhältnis zur gesellschaftlichen Lebenspraxis in Frage stellen. Der Perspektivenwechsel einer *Kritischen Kulturtheorie* besteht darin, dieses äußere und innere Differenzierungspotential kultureller Deutungsmuster zu entbinden, zu analysieren und zu systematisieren. Kultur definiert sich dann als Differenzagent, der Kritik produziert.

Thematisch muß das Forschungsprojekt relativ weit ausholen. Zur historisch-systematischen Grundlegung einer *Kritischen Kulturtheorie* im Zeitalter der Globalisierung bedarf es *erstens* kulturtheoretischer Metareflexion aus dem Blickwinkel verschiedener Theoriedisziplinen wie (Kultur-)Philosophie, Ethnologie, Religionswissenschaften, Ästhetik, Soziologie, Rechtswissenschaften oder Wirtschaftswissenschaften. *Zweitens* muß die Frage nach dem abendländischen Sonderweg noch einmal neu aufgerollt werden, der den Globalisierungsprozeß aus sich hervortrieb und zugleich zum Verlust der kulturellen Selbstgewißheiten der abendländischen Menschheit führte. Und *drittens* kann der Begriff "kultureller Globalisierung", der sich inzwischen von Alteuropa abgekoppelt hat, nur in seiner wechselseitig kritischen Relation zu den 'traditionellen' Weltkulturen näher bestimmt werden.

Bibliographie

Adorno, Theodor W. 1954. "Beitrag zur Ideologienlehre". *Soziologische Schriften I*, Hg. R. Tiedemann. Ff./M. 1972. 457-477.

Adorno, Theodor W. 1966. *Negative Dialektik*. Ff./M.

- Alexander, Jeffrey C. 1990. "Analytic debates: Understanding the relative autonomy of culture". J.C. Alexander / S. Seidman (Hgg.). *Culture and Society. Contemporary debates*. Cambridge. 1-27.
- Böhme, Hartmut / Matussek, Peter / Müller, Lothar. 2000. *Orientierung Kulturwissenschaft*. Reinbek.
- Bollenbeck, Georg. 1994. *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*. Ff./M., Leipzig.
- Bormann, Claus von. 1973. Art. "Kritik". H. Krings (Hg.). *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. Bd.2. München. 807-823.
- Bormann, Claus von. 1974. *Der praktische Ursprung der Kritik*. Stuttgart.
- Cassirer, Ernst. 1923. *Die Sprache. (Philosophie der symbolischen Formen I)* Berlin.
- Cassirer, Ernst. 1925. *Das mythische Denken. (Philosophie der symbolischen Formen II)* Berlin.
- Cassirer, Ernst. 1944 (engl.) / 1990 (dt.). *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*. Übs. R. Kaiser. Ff./M.
- Claussen, Detlev. 2000. *Aspekte der Alltagsreligion. Ideologiekritik unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen*. Ff./M.
- Eagleton, Terry. 2000 (engl.) / 2001 (dt.). *Was ist Kultur?* Übs. H. Fliessbach. München.
- Elias, Norbert. 1936/1997. "Zur Soziogenese der Begriffe ‚Zivilisation‘ und ‚Kultur‘". *Über den Prozeß der Zivilisation*. 2 Bde. Ff./M. Bd. 1. 89-153.
- Eliot, Thomas S. 1948. *Notes Towards the Definition of Culture*. London.
- Elsner, Wolfram. 2001. "Zur Weiterentwicklung der institutionellen und evolutionären Sozio-Ökonomik durch Modelltheorie". W. Schönig (Hg.). *Perspektiven institutionalistischer Ökonomik*. Münster/Hamburg/London. 43-75.
- Flaubert, Gustave. 1859. Nach Charles Carlut. 1968. *La Correspondance de Flaubert: étude et répertoire critique*. Ohio.
- Fluck, Winfried. 1998. "The Humanities in the Age of Expressive Individualism and Cultural Radicalism". *Cultural Critique* 40. 49-71.
- Fluck, Winfried. 1999. "Kultur". W. P. Adams/P. Lösche (Hgg.). *Länderbericht USA*. Bonn. 719-803.
- Fluck, Winfried. 2002. "Aesthetics and Cultural Studies". E. Elliott/L. F. Caton/ J. Rhyne (Hgg.). *Aesthetics in a Multicultural Age*. Oxford/New York. 79-103.
- Frühwald, Wolfgang et al. 1991. *Geisteswissenschaften heute. Eine Denkschrift*. Ff./M.
- Geertz, Clifford. 1973 (engl.) / 1992 (dt.). "Kulturbegriff und Menschenbild". *Das Schwein des Häuptlings. Beiträge zur historischen Anthropologie*. Berlin. 56-82.
- Geertz, Clifford. 1984 (engl.) / 1996 (dt.). "Anti-Antirelativismus". R. Konersmann (Hg.). *Kulturphilosophie*. Leipzig. 253-291.
- Geyer, Carl-Friedrich. 1994. *Einführung in die Philosophie der Kultur*. Darmstadt.
- Geyer, Paul. 1997. *Die Entdeckung des modernen Subjekts. Anthropologie von Descartes bis Rousseau*. Tübingen.
- Geyer, Paul. 2000. "Kritik des Kritikbegriffs".

Geyer, Paul. 2001. "Sartres Weg aus der Postmoderne in die Moderne: Literarische Konfigurationen von Subjektivität in *La Nausée* und *Les Mots*". P. Geyer/C. Jünke (Hgg.). *Von Rousseau zum Hypertext. Subjektivität in Theorie und Literatur der Moderne*. Würzburg. 221-250.

Geyer, Paul. 2002. "A Critical Theory of Culture". M. Messmer/J. Raab (Hgg.). *American Vistas and Beyond*. FS R. Hagenbüchle. Trier. 391-412.

Hanrahan, Nancy Weiss. 2000. *Difference in Time. A Critical Theory of Culture*. Westport Ct.

Heidenreich, Stefan. 1999. "Unterscheiden statt Urteilen. Kritik als Differenzagent". *Neue Rundschau* 110, 2. 33-43.

Hetzel, Andreas. 2001. *Zwischen Poiesis und Praxis. Elemente einer kritischen Theorie der Kultur*. Würzburg.

Horkheimer, Max. 1937/1968. "Traditionelle und kritische Theorie". *Kritische Theorie*. Hg. A. Schmidt. Bd.2. Ff./M. 137-225.

Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W. 1944/1969. "Kulturindustrie. Aufklärung als Massenbetrug". *Dialektik der Aufklärung*. Ff./M. 108-150.

Jameson, Fredric. 1992. *Postmodernism: Or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. London.

Jameson, Fredric. 1998. *The Cultural Turn. Selected Writings on the Postmodern., 1983-1998*. London.

Jaspers, Karl. 1931/1979. *Die geistige Situation der Zeit*. München.

Kant, Immanuel. 1785/1961. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hg. Th. Valentiner. Stuttgart.

Knoblauch, Hubert. 1995. *Kommunikationskultur. Die kommunikative Konstruktion kultureller Kontexte*. Berlin/ New York.

Konersmann, Ralf (Hg.). 1996. *Kulturphilosophie*. Leipzig.

Konersmann, Ralf. 1996. "Kultur als Metapher". Ebd. 327-354.

Konersmann, Ralf (Hg.). 2001. *Kulturkritik. Reflexionen in der veränderten Welt*. Leipzig.

Konersmann, Ralf. 2001. "Das kulturkritische Paradox". Ebd. 9-37.

Konersmann, Ralf. 2002. "Der ‚cultural turn‘ in der Philosophie". D. Rustemeyer (Hg.). *Symbolische Welten. Philosophie und Kulturwissenschaften*. Würzburg. 67-90.

Koselleck, Reinhart. 1959. *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Ff./M.

Kuper, Adam. 1999. *Culture. The Anthropologists' Account*. Cambridge (Mass.), London.

Luhmann, Niklas. 1995. "Kultur als historischer Begriff". *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Bd. 4. Ff./M. 31-54.

Marcus, George E. / Fischer, Michael M.J. 1986/1999. *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago, London.

Marcuse, Herbert. 1937/1979. "Über den affirmativen Charakter der Kultur". *Schriften*. Ff./M. Bd. 3. 186-226.

Marcuse, Herbert. 1964 (engl.) / 1967 (dt.) / 1994. *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*. Übs. A. Schmidt. München.

Marx, Karl / Friedrich Engels. 1845/46 (verf.) / 1932 (veröffl.) / 1969. *Die deutsche Ideologie*. MEW. Bd. 3. Berlin.

Mensching, Günter. 2000. *Rousseau zur Einführung*. Hamburg.

Perpeet, Wilhelm. 1976. Art. "Kulturphilosophie". *Archiv für Begriffsgeschichte* XX. 42-99.

Reckwitz, Andreas. 2000. *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*. Weilerswist.

Röttgers, Kurt. 1975. *Kritik und Praxis. Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*. Berlin/New York.

Röttgers, Kurt. 2000. "Globalisierung, Universalisierung, Absterben der Staaten". Die Werkstatt (Hg.). *Globale Welten: Geist, Macht und Geld im Prozess der Globalisierung*. Berlin. 102-127.

Rohbeck, Johannes. 2000. *Technik - Kultur - Geschichte. Eine Rehabilitierung der Geschichtsphilosophie*. Ff./M.

Rudolph, Enno / Küppers, Bernd-Olaf. (Hgg.). 1995. *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*. Hamburg.

Rudolph, Enno. 1995. "Politische Mythen als Kulturphänomene nach Ernst Cassirer". Ebd. 143-158.

Schlesier, Renate. 2000. Art. "Kulturanthropologie". M. Landfester u.a. (Hgg.). *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*. Bd. 14. Stuttgart, Weimar. 1131-1147.

Sennett, Richard. 1998. *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*. Übs. M. Richter. Berlin. (Zuerst englisch 1998 unter dem Titel *The Corrosion of Character*)

Simmel, Georg. 1900/1989. *Philosophie des Geldes*. Ff./M.

Terdiman, Richard. 1995. "The Politics of Political Correctness". C. Newfield/R. Strickland (Hgg.). *After Political Correctness. The Humanities and Society in the 1990s*. San Francisco, Oxford. 238-252.

Weber, Alfred. 1953. *Der dritte oder der vierte Mensch. Vom Sinn des geschichtlichen Daseins*. München.

Weber, Max. 1904/1988. "Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis". *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Hg. J. Winckelmann. Tübingen. 146-214.

Weber, Max. 1904/05/1993. *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus*. Hgg. K. Lichtblau/J. Weiß. Weinheim.

Weber, Max. 1917/1988. "Der Sinn der ‚Wertfreiheit‘ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften". Wie M. Weber 1904/1988. 489-540.

Weber, Max. 1920. "Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung". *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd.1. Tübingen. 536-573.

Welsch, Wolfgang. 1992. "Transkulturalität. Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen". *Information Philosophie* 2. 5-20.