

Vorüberlegungen zu einer Kritischen Kulturtheorie

(Paul Geyer, Januar 2002)

0. Methodologische Vorbemerkungen

1. Kritik des Kritikbegriffs

1.1. Der vormoderne, vorautonome Kritikbegriff

1.2. Die Herausbildung des modernen, autonomen Kritikbegriffs

2. Kritik des Kulturbegriffs

2.1. Die Herausbildung des modernen, autonomen Kulturbegriffs

2.2. Der deutsche Sonderweg: Die Begriffsopposition Kultur - Zivilisation

2.3. Der Zusammenbruch der Begriffsopposition Kultur - Zivilisation in der aktuellen Kulturwissenschaft

2.4. Versuch einer kritischen Rekonstruktion der Begriffsopposition Kultur - Zivilisation

2.5 Kulturtypentheorie und Kulturkritik

3. Kritische Kulturtheorie und (Romanische) Literaturwissenschaft

4. Bibliographie

0. Methodologische Vorbemerkungen

Der Titel "Kritische Kulturtheorie" verbindet eine "Kritische Theorie der Kultur", in der "Kultur" Objekt theoretischer Bemühungen wird, mit einer Kulturtheorie, die zum Subjekt von Kritik wird. Der Begriff der Kritik ist dabei zunächst selbst explikationsbedürftig. In den Titeln der Kapitel 1 und 2, "Kritik des Kritikbegriffs" und "Kritik des Kulturbegriffs", wird im jeweils ersten Wort ein gewisser Kritikbegriff heuristisch-zirkulär schon vorausgesetzt, der im ersten Kapitel überhaupt erst entwickelt werden soll. Es handelt sich um den kantischen Begriff der Kritik als methodischer Verfahrensweise, der ganz allgemein die Prüfung der Reichweite und Grenzen menschlicher Erkenntnisvermögen oder wissenschaftlicher Methoden oder Begriffe meint. Dieser erste Kritikbegriff verspricht, wertfrei und überzeitlich zu kritisieren, während das durch ihn Kritisierte, - in den ersten beiden Kapitel Titeln also das jeweils zweite Substantiv - eine sehr bewegte Begriffsgeschichte hatte und zum Teil hochgradig normativ aufgeladen war und ist. Ob eine derartige methodische Applikation überhaupt wissenschaftlich sauber gelingen kann, ist die Frage. Letztlich hängt an der Möglichkeit der wertfreien Betrachtung von Werturteilen die Bedingung der Möglichkeit von Kulturwissenschaften überhaupt.

Zum ersten Kapitel, "Kritik des Kritikbegriffs", habe ich schon in anderem Zusammenhang gehandelt (Geyer 2001). Ich fasse hier das damals Gesagte kurz zusammen und fokussiere es neu in Hinsicht auf die kritische Behandlung des Kulturbegriffs. Es wird sich dabei zeigen, daß der Kritikbegriff und der Kulturbegriff in ihrer historischen Bewegung semantisch verschränkt sind und gar nicht getrennt voneinander betrachtet werden können.

1. Kritik des Kritikbegriffs

1.1. Der vormoderne, vorautonome Kritikbegriff

In der Antike bedeutet kritiké téchne die Kunst des Unterscheidens, Beurteilens, Urteilens. Das setzt ein mit ‚einfachen‘ Unterscheidungsleistungen in der sinnlichen Wahrnehmung zur Orientierung in unserer natürlichen Umwelt und reicht über wertende Orientierungsleistungen in unserer gesellschaftlich-kulturellen Umwelt bis hin zu richterlichen Urteilsprüchen, ja zuletzt bis hin zur Reflexion über die Gültigkeit von kulturellen Normen selbst. Wenn solch ein Normenkontrollverfahren selbst in Gang gesetzt wird, heißt das aber zunächst noch nicht, daß Zweifel an der universellen Normierbarkeit menschlicher Praxis überhaupt geltend gemacht werden. Sokrates, der alte Cato, Jesus oder Luther (in gewisser Hinsicht sogar noch Karl Marx) verstehen sich mit ihrer Kulturkritik nicht als Normzerstörer oder revolutionäre Neuerer, sondern nehmen für sich lediglich in Anspruch, die Intentionen der alten kulturellen Normen besser zu erfüllen als ihre Zeitgenossen. Claus von Bormann charakterisiert diesen vormodernen, vorautonomen Kritikbegriff so:

Auch wenn Normen selbst kritisiert werden, geben immer wieder höhere Normen die Kriterien ab. Insofern ist Kritik immer nur funktional und instrumental verstanden. [...] eine solche Kritik kann nie das Ganze der Praxis in den Blick bekommen. Der ethisch Handelnde kann nie ganz aus seiner eigenen Praxis heraustreten, um sie in die Prüfung der Reflexion einzuholen.
(Claus von Bormann, Art. "Kritik", 1973, 810/813)

Prinzipiell steht also bei diesem vormodernen Kritikbegriff nicht in Frage, *daß* es ein letztes abschließendes Kriterium der Kritik, einen Schlußstein in der Hierarchie kultureller Werte geben müsse, selbst wenn man sich fundamental über die inhaltliche Füllung dieses Kriteriums streiten kann. Kritik als Prozeß erscheint

daher auch noch als prinzipiell in einem punktuellen Urteil abschließbar, - ob sich das kritische Geschäft nun auf Textkritik, Kunst- und Dichtungskritik oder auf moralische Fragen bezieht.

An der vorautonomen Struktur dieses Kritikbegriffs, an seiner Orientierung auf ein vorgegebenes oberstes Kriterium ändert sich im Verlauf der Neuzeit zunächst anscheinend noch nichts Grundlegendes. Das oberste Kriterium für moralische oder ästhetische Kritik wird zwar zunehmend vom Himmel auf die Erde heruntergeholt wird: statt im Ideenhimmel, im göttlichen "nous" oder im christlichen Gott wird das oberste Kriterium für Kritik nun in der Natur des Menschen selbst angesiedelt. Aber auch die Natur-Rechtslehren leiten die Rechte und Pflichten des Menschen zunächst immer noch aus einer überzeitlich konzipierten Vernunft-Natur ab. Im Glauben an deren universelle Geltung gründet die Selbstsicherheit der klassischen Aufklärung, die zuletzt ihre kritische Theorie in politisch-revolutionäre Praxis übergehen läßt.

1.2. Die Herausbildung des modernen, autonomen Kritikbegriffs

Schon auf dem Höhepunkt der klassischen Aufklärung, um 1750, wird der vorautonom-naive Kritikbegriff und sein naturrechtlich-anthropologisches Fundament brüchig. In den beiden Discours von Rousseau, dem *Discours sur les sciences et les arts* von 1750 und dem *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* von 1755, läßt sich der Prozeß der Herausbildung eines modernen, autonomen Kritikbegriffs zum ersten Mal diskursiv beobachten (vgl. Geyer 1997a, Kap. 8 und 9). Rousseau gilt zu Recht als der erste moderne Kulturkritiker, wobei sich diese pauschale Einschätzung zumeist zu Unrecht auf seinen Ersten Discours beruft. Im Ersten Discours ist Rousseau nämlich noch ganztraditioneller, vormoderner Kulturkritiker und Moralist. Er glaubt noch über sichere Kriterien seiner Kritik an der angeblichen Überzivilisiertheit und dem damit zusammenhängenden angeblichen kulturellen Verfall seiner Gegenwart zu verfügen. Wie der alte Cato ruft er zur Umkehr in die ursprüngliche Eigentlichkeit auf, die er wiederholt mit folgenden Begriffen charakterisiert:

amour de la patrie; religion; obéissance aux loix; désintéressement; simplicité; innocence; heureuse ignorance, facilité de se pénétrer réciproquement. (Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, 1750, passim)
Vaterlandsliebe; Religion; Gesetzestreue; Uneigennützigkeit; Einfachheit; Unschuld; glückliche Unmündigkeit; wechselseitige Transparenz.

Auch Rousseaus *Zweiter Discours*, der *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* ist zunächst noch in der vormodernen Art des *ersten Discours* kulturkritisch intendiert. Rousseau zielt auf eine naturrechtlich fundierte Kritik an der Ungleichheit unter den Menschen. Dabei trifft er allerdings eine seinerzeit unerhörte methodologische Vorentscheidung, die die Naturrechtslehren zuletzt selbst aushebelt. Um den Widersprüchen zwischen den verschiedenen Naturrechtslehrern und innerhalb ihrer Werke selbst zu entgehen, setzt er die ursprüngliche Natur des Menschen so tief an, daß er beim Vormenschen, beim Menschenaffen ankommt, und versucht dann spekulativ den Prozeß der Entwicklung bis in seine eigene Gegenwart nachzuzeichnen. Am Ende dieses "grand récit" sieht er sich als erster Denker gezwungen, die Zersetzung des Begriffs von der universellen und überzeitlichen Natur des Menschen zu konstatieren:

Le Genre-humain d'un âge n'est pas le Genre-humain d'un autre âge ; [...] l'ame et les passions humaines changent pour ainsi dire de Nature (Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1755, 264).
Das Menschengeschlecht eines Zeitalters ist nicht das Menschengeschlecht eines anderen Zeitalters; die Seele und die Emotionalität des Menschen wechseln sozusagen ihre Natur.

"Changer de Nature"/"Seine Natur wechseln" ist im klassischen Denken eine unsinnige Aussage. Rousseau hebt das Unerhörte der Begriffszusammenstellung durch ein "pour ainsi dire"/"sozusagen" noch hervor. Wenn sich aber die Natur des Menschen in einen Prozeß verflüchtigt, an dessen Anfang der Nicht-Mensch, das Tier, steht, dann ist auch das Ende offen. Anstatt die Geschichtlichkeit des Menschen im Begriff von der Natur des Menschen aufzuheben wie die klassisch-neuzeitlichen Naturrechtslehrer, hebt Rousseau die Natur des Menschen im geschichtlichen Prozeß auf. Die menschliche Natur offenbart erstmals ihren kulturellen Zeitkern und ihre radikale Kontingenz. Es gibt überhaupt keine menschliche Natur, sondern nur menschliche Kulturen. Diese Einsicht entdecken Kulturanthropologen seit Rousseau in regelmäßigen Abständen wieder neu:

So etwas wie eine von Kultur unabhängige menschliche Natur gibt es nicht. (Clifford Geertz, "Kulturbegriff und Menschenbild", 1973b, 75)

Was hat diese Auflösung eines substantialistischen Menschenbegriffs nun aber für Auswirkungen auf den Kritikbegriff, um den es uns hier zunächst ja geht?

Die menschliche Natur wird bei Rousseau zum offenen Prozeß umgedeutet, der ex nihilo, nämlich beim Nicht-Menschen, begann, dann ganz verschiedene kulturelle Richtungen eingeschlagen hat und dessen Zukunft offen ist. Aus einem kontingenten Prozeß aber lassen sich keine überzeitlichen Normen menschlichen Verhaltens und Zusammenlebens ableiten und damit auch keine Kriterien für Kulturkritik. Rousseau wird gerade dadurch zum ersten Kulturkritiker im modernen Sinne, daß ihm die vermeintlichen

Kriterien seiner Kritik in der Applikation gleichsam unter den Händen zerfallen. Er beabsichtigte ja mit seiner Abhandlung über die Ungleichheit und deren Ursprünge eigentlich harsche Kritik an der sozialen Ungleichheit im absolutistischen Ständestaat. Das Ergebnis, mit dem Rousseau seinen *Zweiten Discours* schließt, muß ihn selbst überrascht haben:

Il suit de cet exposé que l'inégalité étant presque nulle dans l'état de Nature, tire sa force et son accroissement du développement de nos facultés et des progrès de l'Esprit humain, et devient enfin stable et légitime par l'établissement de la propriété et des Loix (Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, 270).

Aus dieser Darstellung folgt, daß die Ungleichheit, die im Naturzustand gleich null ist, ihre Macht und ihr Wachstum aus der Entwicklung unserer Fähigkeiten und den Fortschritten des menschlichen Geistes bezieht und durch die Etablierung von Eigentum und Gesetzen schließlich dauerhaft und legitim wird.

Genau wie die Natur des Menschen muß in Zukunft auch der Begriff der Legitimität offen-prozessual gedacht werden. Jede Ausprägung menschlicher Kultur produziert ihre eigenen Legitimitäten, und Kritik daran muß ihre Kriterien bewußt dezisionistisch dagegen setzen.

Mit dem Verlust überzeitlich-verbindlicher Wertkriterien für Kulturkritik wird Kritik bodenlos und autonom zugleich. Nach Koselleck (*Kritik und Krise*, 1959, 98-103) wird Kritik in der Moderne zur Hypokritik oder Hypokrisie, weil sie ihre Bodenlosigkeit verschleiern oder verdrängen muß, um wirksam bleiben zu können. Stellt sich die wissenschaftliche Kritik in der Moderne dem Verlust apriorischer Wertkriterien, dann wird sie transzendental und selbstbezüglich. Das muß nun aber keinen völligen Rückzug aus der Praxis bedeuten. Transzendente Kritik ist nicht nur Erkenntnis Kritik. Transzendente Kritik wird praktisch, wenn sie die Bedingungen untersucht, unter denen Wertmaßstäbe erzeugt werden, wenn sie deren Funktionen analysiert und dogmatische Setzungen und innere Widersprüche zwischen impliziten und expliziten Wertungen aufdeckt. Eine so verstandene transzendente Kritik der Kritik macht Alternativen bewußt und erschließt Wahl- und Entscheidungsmöglichkeiten.

2. Kritik des Kulturbegriffs

2.1. Die Herausbildung des modernen, autonomen Kulturbegriffs

Wie der Begriff der Kritik hat auch der Kulturbegriff eine lange Vorgeschichte, man könnte auch sagen: Latenzphase, in der er noch nicht zum Problem geworden und daher auch noch nicht ins Zentrum der theoretischen Aufmerksamkeit gerückt war. Wenn es bei Cicero heißt,

cultura autem animi philosophia est (Cicero, *Tusculanae Disputationes*, 45 a.C., II.13; vgl. Perpeet 1976, 42, Bollenbeck 1994, 38),
Philosophie aber ist Pflege/Kultur der Seele,

so findet die Kultur des Selbst hier in der philosophischen Wesensschau noch ihren vorgegebenen Orientierungsrahmen. Und die metaphorische Rückbindung des Wortes "cultura" an die "agri-cultura" deutet an, daß der philosophisch-kulturelle Orientierungsrahmen für die menschliche Selbstsorge als genauso verläßlich eingeschätzt wird wie die natürlichen Bedingungen des Landbaus, - vorausgesetzt nur man bemüht sich um die Einsicht in die physischen bzw. metaphysischen Gesetzmäßigkeiten und Normen. Auf diese Weise metaphysisch abgesicherte Kulturen benötigen überhaupt noch keinen eigenen Begriff von Kultur, dem der Verdacht der eigenen Substanzlosigkeit immer schon eingeschrieben ist. Die etymologische Kontinuität der Wortkörper "cultura" - "Kultur" verdeckt tiefreichende begrifflich-epistemologische Brüche, die sich im Laufe des 18. Jahrhunderts immer deutlicher abzeichnen:

Kultur [als Begriff] wird erst in der modernen Gesellschaft möglich, die sich erstmals als strukturell kontingent und zugleich nur noch so reflektieren kann. (Niklas Luhmann, "Kultur als historischer Begriff", 1995, 51)

In wechselseitiger Abhängigkeit vom Kritikbegriff wird der Kulturbegriff autonom und damit überhaupt erst zu einem regulativen Begriff menschlicher Selbstvergewisserung, wenn seine Wertkriterien fragwürdig werden und die Prozessualität und radikale Kontingenz menschlicher Kulturleistungen entdeckt wird. Zwar ist jede Kultur immer schon Reaktion auf "Sinn-Not":

Kultur also ist, weil in Lagen der Not aus An-sich-Seiendem als einem substrathaften „Stoff“ ein verstehbarer öffentlicher Lebensstil erformt werden kann und muß. Not ist hier Sinn-Not. (Wilhelm Perpeet, Art. "Kulturphilosophie", 1976, 98)

Man muß aber hinzufügen, daß Kultur in ihrer Funktion als Sinnprojektion solche Sinn-Not zugleich verdeckt und so gleichsam den Weg zu ihrem eigenen Begriff verstellt. Erst wenn sich die Einsicht in die unheilbare Sinn-Not der menschlichen Existenz aufzudrängen beginnt, wird der Kulturbegriff autonom und reflexiv. Der Begriff der Kultur entsteht, wenn die kulturellen Selbstgewißheiten des Menschen schwinden.

Die Autonomisierung des Kulturbegriffs wird zunächst sinnfällig, wenn auch noch nicht gleich reflektiert, in seiner syntaktischen Verabsolutierung. Bis weit ins 18. Jahrhundert hinein wird das lateinische Wort "cultura" und seine volkssprachlichen Varianten vorwiegend in Genitivverbindungen wie "animi cultura" oder "agri cultura" gebraucht. Die Erstbelege für die absolute Verwendung von "cultura" als Differenzbegriff zu "natura" finden sich im Werk Samuel Pufendorfs (1632-1694; vgl. Welsch 1992, 6). Pufendorf ist einer der wichtigsten neuzeitlichen Naturrechtstheoretiker. Wenn ausgerechnet bei ihm die erste Spur der Autonomisierung des Kulturbegriffs zu finden ist, so kann dies als Symptom dafür gedeutet werden, daß schon die neuzeitlichen Naturrechtstheorien eine implizite Reaktion auf den im Zeitalter der Entdeckungen und Kirchenspaltungen aufkommenden Verdacht der Substanzlosigkeit der Menschennatur und -kultur darstellen.

2.2. Der deutsche Sonderweg: Die Begriffsoption Kultur - Zivilisation

Nun war es allerdings vom ersten Einzelbeleg bei Pufendorf noch ein weiter Weg bis zur allgemeinen Durchsetzung eines autonomen Kulturbegriffs. Georg Bollenbeck hat im einzelnen nachgewiesen, wie der Kulturbegriff im Laufe des 18. Jahrhunderts zuerst in Deutschland zu einem kritischen Reflexionsbegriff aufsteigt (S. 61-96). Gekoppelt an den Geschichtsbegriff wird der Kulturbegriff in der "Sattelzeit" (vgl. Koselleck 1975) des letzten Drittels des 18. Jahrhunderts zum Kollektivsingular. Dabei tritt der deutsche Kulturbegriff keineswegs von vornherein in Opposition zum französischen Begriff der "Civilisation", wie Norbert Elias (1936) meinte. Vielmehr sind der deutsche und der französische Begriff bis in die Spätaufklärung hinein weitgehend bedeutungsgleich (Bollenbeck 1994, 93-96). Beide umfassen wie schon bei Pufendorf im weitesten Sinne alle menschlichen Kultur- oder Zivilisationsleistungen, vom technisch-handwerklichen über den ökonomisch-politischen, sittlich-moralischen bis hin zum künstlerisch-wissenschaftlichen Bereich.

Was den Kollektivsingular der Kultur bzw. "Civilisation" mit dem der Geschichte verbindet, ist die Einsicht in die Eigendynamik und Beschleunigung ihrer Entwicklung, die entweder aufklärerisch-optimistisch oder konservativ-kritisch gesehen wird. Die Kollektivsingulare Geschichte, Kultur, "Civilisation" verstellen dabei zugleich die seit Rousseau möglich werdende Einsicht in die Kontingenz, Heterogenität und Unberechenbarkeit dieses Prozesses. Eigentlich beginnt sich ja schon mit Rousseau die Einsicht abzuzeichnen, daß der Begriff der Kulturen zum unsynthetisierbaren *plurale tantum* wird. Dieser Einsicht stellt sich in letzter Konsequenz aber erst die Postmoderne. Die Moderne zwischen der Romantik und der Mitte des 20. Jahrhunderts sucht, wenn auch mit schlechtem Gewissen, diese Einsicht durch die Aufrichtung der Kollektivsingulare "Geschichte" und "Kultur" zu verdrängen.

Ein erstes Indiz für die Aufdringlichkeit und Abwehr dieser Einsicht ist nun aber der Sonderweg, den der deutsche Kulturbegriff mit der Französischen Revolution und dem Deutschen Idealismus einschlägt: nun tritt der deutsche Kulturbegriff in partielle und sich sukzessive verschärfende Opposition zum Zivilisationsbegriff. Noch relativ neutral hört sich dies in der Formulierung Wilhelm von Humboldts an:

Die Civilisation ist die Vermenschlichung der Völker in ihren äußeren Einrichtungen und Gebräuchen und der darauf Bezug habenden inneren Gesinnung. Die Cultur fügt dieser Veredlung des gesellschaftlichen Zustandes Wissenschaft und Kunst hinzu. Wenn wir aber in unserer Sprache Bildung sagen, so meinen wir damit etwas zugleich Höheres und mehr Innerliches, nämlich die Sinnesart, die sich aus der Erkenntnis und dem Gefühle des gesamten geistigen und sittlichen Strebens harmonisch auf die Empfindung und den Charakter ergießt. (Wilhelm von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, 1836, 30)

Mit der Zersetzung des umfassenden aufklärerischen Kulturbegriffs in einen lebenspraktisch orientierten Zivilisationsbegriff und einen ‚höheren‘ Kultur- und Bildungsbegriff, welcher die Bereiche lebenspraktischer Reproduktion emphatisch transzendiert, wird nun auch explizit, daß die fraglose Identitätsgewißheit der klassischen Aufklärung dahin ist. Emphase zeigt einerseits das schlechte Gewissen dessen an, der sich in Wirklichkeit der Verbindlichkeit seiner Werte und der Kriterien seiner Kritik nicht mehr sicher sein kann. Andererseits ist damit noch nicht gesagt, daß das Auseinandertreten des einheitlichen Kulturbegriffs in die Begriffsdifferenz Kultur - Zivilisation nicht auch wichtige identitätsstiftende und erkenntnisleitende Funktionen übernehmen kann. Schon in der *Querelle des anciens et des modernes* zu Ende des 17. Jahrhunderts war ja klar geworden, daß verschiedene Teilbereiche einer Kultur/Zivilisation verschiedenen Entwicklungslogiken unterliegen können:

si nous avons un avantage visible dans les Arts dont les secrets se peuvent calculer & mesurer, il n'y a que la seule impossibilité de convaincre les gens dans les choses de goût & de fantaisie, comme sont les beautés de la Poésie & de l'Eloquence qui empesche que nous ne soyons reconnus les Maîtres dans ces deux Arts comme dans tous les autres (Charles Perrault, *Parallèle des anciens et des modernes en ce qui regarde les arts et les sciences*, 1688-97, 98).

Wenn wir in den Künsten/Techniken, deren Geheimnisse man berechnen und messen kann, einen sichtbaren Vorteil [gegenüber den Alten] haben, so wird die Anerkennung unserer

Vorrangstellung im Bereich der poetischen und der rhetorischen Schönheiten einzig und allein dadurch behindert, daß es unmöglich erscheint, die Menschen in Fragen des Geschmacks und der Phantasie auf die gleiche Weise zu überzeugen wie in allen anderen Künsten/Techniken.

Schon hier bei Perrault ist implizit eine begriffliche Differenz zwischen technischer Zivilisation und sinnstiftender Kultur angelegt. Und während es offensichtlich Vergleichsmaßstäbe gibt, um zivilisatorische Fortschritte zu messen, scheinen Kriterien für Kulturvergleiche wesentlich schwerer oder überhaupt nicht zu finden.

Hundert Jahre nach der Querelle aber wird die bei Perrault noch implizite begriffliche Differenz zwischen Kultur und Zivilisation im Sonderweg des Deutschen Idealismus explizit. Im einsetzenden Siegeszug der technisch-kapitalistischen Zivilisation wird deutlich, daß die mit ihr ursprünglich amalgamierten bürgerlichen Kultur- und Bildungsideale auch auf kritische Distanz rücken können. Der Deutsche Idealismus ist die erste reflexive Reaktion auf diese Situation, am intensivsten vielleicht in Schillers Ästhetik, im deutschen Bildungsroman und in der Kantischen Ethik:

Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen Preis, oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als Äquivalent gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstatet, das hat eine Würde. (Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785, 87)

Hier bei Kant bahnt sich an, wie im deutschen Kulturbegriff des 19. Jahrhunderts die freie, selbstbestimmte, unverwechselbare Person als Selbstzweck und Endzweck der Kultur in immer größere Distanz zu ihrer eigenen zivilisatorischen Basis gerät. Natürlich erscheint dabei im Rückblick der Kantische Personbegriff genauso idealistisch überzeichnet wie die durch ihn konstruierte Kluft zu seinen zivilisatorischen Lebensbedingungen. Dennoch können auch imaginäre kulturelle Selbstdeutungsmuster starke lebenspraktische Wirkungen zeitigen:

Zunächst ist der deutsche Kultur- und Bildungsbegriff *kritisch* gegen das nüchterne Nützlichkeitsdenken und gegen die gesellschaftlichen Ausdifferenzierungsprozesse gerichtet, die den Einzelmenschen dem Ganzen entfremden und seine personale Würde zum Preisäquivalent herabsetzen, um in Kantischer Terminologie zu sprechen. Dann ist dieses idealistische Selbstdeutungsmuster auch kritisch gegen die französische Revolution gerichtet, deren zweifelhaftem Ausgang eine imaginäre *Kompensation* in der Revolution der Denkungsart entgegengesetzt wird. Diese kritische Kompensationsfunktion bahnt schließlich den Übergang zu einer dritten Funktion des deutschen Kulturbegriffs, zur Funktion indirekter *affirmativer* Rückwirkung auf seine zivilisatorische Basis: Im Laufe des 19. Jahrhunderts vertieft sich die Kluft zwischen dem Kultur- und dem Zivilisationsbegriff immer weiter, bis der Kulturbegriff den Schein überzeitlicher und überzivilisatorischer Transzendenz annimmt. Ganz handfeste materielle Interessen können sich dann mit dem kulturellen Prinzip der Interessellosigkeit verhüllen. Seinen Höhepunkt erreicht dieser Ideologisierungsprozeß im I. Weltkrieg, wie folgendes Zitat von Thomas Mann belegen mag:

Der Unterschied von Geist und Politik enthält den von Kultur und Zivilisation, von Seele und Gesellschaft, von Freiheit und Stimmrecht, von Kunst und Literatur; und Deutschtum, das ist Kultur, Seele, Freiheit, Kunst und nicht Zivilisation, Gesellschaft, Stimmrecht, Literatur. (Thomas Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, "Vorrede", 1918, XXXVs.)

Die polemische Ausrichtung dieses Kulturbegriffs gegen die französische "Civilisation" ersetzt nun tendenziell die kritische Orientierung auf seine reale zivilisatorische Basis. In der französischen oder auch italienischen Tradition manifestiert sich die Begriffsopposition "Kultur/Zivilisation" nicht in zwei Worten. Aber der kulturelle Hochwert der "Civilisation française" bzw. der "Civiltà italiana" erfüllt, gerade aufgrund seiner Undifferenziertheit, die kompensatorischen und affirmativen Funktionen eher noch wirksamer als der deutsche Kulturbegriff. Im deutschen Bereich wurde neben der affirmativen und kompensatorischen Funktion des Kulturbegriffs und zum Teil auch schwer davon zu unterscheiden immer auch seine zivilisationskritische Funktion wachgehalten. Insbesondere in der Zeit nach dem I. und dann wieder nach dem II. Weltkrieg blühte die konservative Kulturkritik, die sich mit Namen wie Spengler und Jaspers verbindet, und die im Prinzip nicht minder konservative Ideologiekritik der Neo- und Postmarxisten Horkheimer, Adorno und Marcuse. Die kritische Strategie beider kulturkritischen Varianten bestand darin, den abgehobenen bürgerlichen Kulturbegriff und seinen neuhumanistischen Personbegriff beim Wort zu nehmen und ihn wieder mit den real-existierenden zivilisatorischen Verhältnissen kurzzuschließen. Mit dem Veralten dieses Personbegriffs verlor auch diese Art der Kulturkritik ihre Maßstäbe und damit ihre lebensweltlich-zivilisatorische Wirksamkeit.

2.3. Der Zusammenbruch der Begriffsopposition Kultur - Zivilisation in der aktuellen Kulturwissenschaft

Folgt man der gängigen Einführung in die Kulturwissenschaft(en) von Böhme, Matussek und Müller, so hat der Kulturbegriff heute in Deutschland wie in der anglophonen Welt seinen spätaufklärerisch weiten Begriffsumfang wiedergewonnen und den Zivilisationsbegriff gleichsam aufgesogen:

Kultur [...] bezeichnet das Gesamt der Einrichtungen, Handlungen, Prozesse und symbolischen Formen, welche mit Hilfe von planmäßigen Techniken die ‚vorfindliche Natur‘ in einen sozialen Lebensraum transformieren, diesen erhalten und verbessern, die dazu erforderlichen Fertigkeiten (Kulturtechniken, Wissen) pflegen und entwickeln, die leitenden Werte in besonderen Riten befestigen („cultus“) und insofern soziale Ordnungen und kommunikative Symbolwelten stiften, welche kommunitären Gebilden Dauer verschaffen. (Böhme/Matussek/Müller, *Orientierung Kulturwissenschaft*, 2000, 104)

Kultur ist hier einfach nur noch das, was T.S.Eliot 1948 als "way of life" definiert hat:

By culture I mean first of all what the anthropologists mean: the way of life of a particular people living together in one place (T.S.Eliot, *Notes Towards the Definition of Culture*, London 1948, 120)

Sieht man sich Definitionen von Kultur im Umkreis der amerikanischen Kulturanthropologie an, die bei vielen Kulturwissenschaftlern in Deutschland methodologisch zu einer Art Leitwissenschaft aufgestiegen ist, so bietet sich allerdings ein etwas anderes Bild als es die Definition Böhmes, Matusseks und Müllers oder die T.S.Eliots zeichnete. Diese Definition würde ja den Begriff der Kulturanthropologie selbst zur Tautologie werden lassen. Adam Kuper faßt den konsensfähigen Kulturbegriff der gegenwärtigen amerikanischen Kulturanthropologen folgendermaßen zusammen:

Culture is here essentially a matter of ideas and values, a collective cast of mind. The ideas and values, the cosmology, morality, and aesthetics, are expressed in symbols, and so [...] culture could be described as a symbolic system. (Adam Kuper, *Culture. The Anthropologists' Account*, 1999, 227)

Solchermaßen definiert - könnte man auf den ersten Blick meinen - schliesse dieser Kulturbegriff keineswegs die Thematisierung eines Gegensatzzusammenhangs zwischen einem wertrational und symbolisch formierten Kulturbegriff und einem zweckrational orientierten Zivilisationsbegriff aus, vielmehr würde so eventuell eine Neufunktionalisierung dieses Begriffspaars diesseits altdeutscher Emphase möglich. Daß diese Möglichkeit nicht realisiert wurde, hat Kuper als impliziten Idealismus und Zerebralismus des aktuellen kulturanthropologischen Kulturbegriffs bezeichnet:

Talcott Parsons, Clyde Kluckhohn, and Alfred Kroeber tried to foster an objective science of culture in the 1950s, and in the next generation Clifford Geertz pressed the claims for a detached cerebral hermeneutics of culture.

Mainstream american cultural anthropology, in short, is still in the grip of a pervasive idealism. (Ibd., 228, 19)

Kulturanthropologen aus der Mitte des 20. Jahrhunderts wie Parsons, Kluckhohn und Kroeber fügten ihren Kulturbegriff noch ganz selbstverständlich als Teil- oder Subsystem in einen umfassenden Gesellschaftsbegriff ein und untersuchten funktionale Wechselwirkungen zwischen verschiedenen Subsystemen wie Kultur und Zivilisation (vgl. Habermas 1981). Unter dem Einfluß von Ernst Cassirers Symbolbegriff blendet die Kulturanthropologie in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts diese Dialektik zunehmend aus. Cassirers Definition des Menschen als "animal symbolicum" fokussiert auf den Bereich kultureller Sinnprojektionen in Mythos, Religion, Kunst, Wissenschaft und Sprache ganz allgemein:

Deshalb sollten wir den Menschen nicht als animal rationale, sondern als *animal symbolicum* definieren. (Ernst Cassirer, *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, engl. 1944, dt. 1990, 51)

Wenn man den Menschen als "animal symbolicum" definiert und diese Definition zur Grundlage der Kulturanthropologie macht, so wird einerseits der engere Kulturbegriff der deutschen Tradition beibehalten, andererseits aber zugleich seine spannungsreiche Rückbindung an den Zivilisationsbegriff gekappt. Der Zivilisationsbegriff erscheint überflüssig für die kulturanthropologische Reflexion. Es gibt mehrere Gründe, warum dieses epistemologische Modell in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts plausibel erscheinen konnte. Ein guter Grund ist ein ideologiekritischer: die Kulturkritik des 19. und 20. Jahrhunderts hatte ihren emphatischen Kulturbegriff nicht nur gegen die eigene technisch-kapitalistische Zivilisation, sondern auch gegen die anderen Kulturen der Welt gesetzt und dabei indirekt eben doch die Interessen jener westlichen Zivilisation befördert, die sie offiziell kritisieren wollte. Wenn man nun jede Beziehung auf die zivilisatorische Basis aus dem Kulturbegriff entfernt, dann könnte es scheinen, als ob man auf diese Weise möglichen ideologischen Vereinnahmungen entginge, - was natürlich eine Illusion ist.

Ein *anderer*, vielleicht weniger guter Grund für die Beseitigung des Zivilisationsbegriffs aus der kulturwissenschaftlichen Theoriebildung ist nicht ideologiekritisch, sondern selbst ideologisch: Die realen Tendenzen der sich globalisierenden Weltgesellschaft laufen nämlich gerade in die entgegengesetzte Richtung: hier tendiert der Zivilisationsbegriff dazu, sich selbst zugleich zur Weltkultur zu erklären, und genau diese Tendenz wird durch die Zivilisationsblindheit des aktuellen Kulturbegriffs verschleiert. Der wichtigste und *dritte* Grund aber für die symbolische Verabsolutierung des Kulturbegriffs liegt in einem einfachen logischen Fehlschluß, der eventuell auch ideologisch motiviert sein könnte.

Kulturanthropologen untersuchten zunächst vorwiegend sog. "primitive Kulturen". In diesen Kulturen aber sind Kultur und Zivilisation tatsächlich noch nicht klar begrifflich zu scheiden, weil alle Bereiche zweckrationaler zivilisatorischer Organisation und Reproduktion des menschlichen Zusammenlebens hochgradig mit transzendierenden ("kulturellen") Wert- und Sinnprojektionen aufgeladen sind:

Die mythische Welt ist "konkret" [...] dadurch, daß in ihr die beiden Momente, das Dingmoment und das Bedeutungsmoment, unterschiedslos ineinander aufgehen, daß sie hier in eine unmittelbare Einheit zusammengewachsen, "konkresziert" sind. (Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen II: Das mythische Denken*, 1924, 32)

Verallgemeinert man nun diesen speziellen, ethnologischen Kulturbegriff zum Kulturbegriff an sich, dann bekommt man die Besonderheiten komplexerer Kultur- und Zivilisationsformen gar nicht mehr in den Blick, und vor allem reduziert man den Kulturbegriff auf seine affirmativen und kompensatorischen Funktionen.

2.4. Versuch einer kritischen Rekonstruktion der Begriffsopposition Kultur - Zivilisation

Diesseits kulturwissenschaftlicher Theoriebildung scheint ein gewisses Bedürfnis nach der Erhaltung bzw. Wiederbelebung einer begrifflichen Spannung zwischen Kultur und Zivilisation fortzubestehen, ja sich in jüngster Zeit zu verstärken, - und dies nicht nur im Deutschen. Sigmund Freud war 1927 einer der ersten in Deutschland, der sagte,

ich verschmähe es, Kultur und Zivilisation zu trennen. (Sigmund Freud, "Die Zukunft einer Illusion", 1927, 110)

Und konsequenterweise und damals provokanterweise sprach er dann in seiner Schrift "Das Unbehagen in der Kultur" (1930) vor allem Phänomene an, die Norbert Elias 1936 unter dem Titel *Prozeß der Zivilisation* verhandelte. Andererseits aber zeigen die englischen Übersetzungen der Freudschen Schrift mit dem Titel "Civilization and Its Discontents", daß auch im Englischen eine gewisse Sensibilität für die Begriffsspannung Kultur / Zivilisation vorhanden ist. Adam Kuper (23-46) weist darauf hin, daß der sogenannte deutsche Sonderweg in der Begrifflichkeit sehr wohl anfangs auch Entsprechungen im angloamerikanischen Sprachgebrauch hatte.

In umgekehrter Richtung fällt auf, daß Samuel Huntingtons *The Clash of Civilizations* von 1996 in der deutschen Übersetzung den Titel *Der Kampf der Kulturen* trägt, was im Sinne der begrifflichen Scheidung zwischen Kultur und Zivilisation wohl auch eher der Intention des Buches entspricht. Huntington selbst scheint die Begriffe "culture" und "civilization" synonym zu verwenden, als Substantiv meistens "civilization", als Adjektiv eher "cultural". Wenn allerdings Gerhard Schröder am 18. September 2001 und seither öfters im Hinblick auf die Anschläge in New York sagte,

Es geht nicht um einen Kampf der Kulturen, sondern um einen Kampf um Kultur (Gerhard Schröder, Eröffnungsrede zur Internationalen Automobil Ausstellung in Berlin am 18.09.2001),

dann meinte er mit "Kultur" offensichtlich eher einen gewissen westlichen Zivilisationsstandard, für den er zugleich Weltgeltung beanspruchte. Auch Silvio Berlusconi könnte eventuell durch eine begriffliche Differenzierung Erkenntnisfortschritte erzielen:

noi dobbiamo essere consapevoli della superiorità della nostra civiltà che costituisce un sistema di valori e di principi che ha dato luogo al benessere e che garantisce il rispetto dei diritti umani e religiosi. Cosa che non c'è nei paesi islamici. [...] non dobbiamo mettere le due civiltà sullo stesso piano: la libertà non è patrimonio della civiltà islamica [che] è rimasto indietro di 1400 anni (Silvio Berlusconi, Interview in Berlin am 25.09.2001); wir müssen uns der Überlegenheit unserer Zivilisation bewußt sein, die ein System von Werten und Prinzipien begründet, welches unseren Wohlstand bewirkt hat und die Achtung der Menschenrechte und der Religionsfreiheit garantiert. Das gibt es in den islamischen Ländern nicht. [...] wir dürfen die beiden Zivilisationen nicht als gleichwertig ansehen: die Freiheit ist kein Erbstück der islamischen Zivilisation, die 1400 Jahre zurückgeblieben ist.

Wohl ohne es zu wissen, vertritt Berlusconi hier eine vulgarisierte und vereinseitigte Max-Weber-Position. In seiner kultur-, religions- und gesellschaftsgeschichtlichen Studie *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus* (1904/05) führt Weber die historisch einzigartige Fortschrittsdynamik der neuzeitlich-abendländischen Zivilisation zurück auf den Prozeß der Ausdifferenzierung der ursprünglich amalgamierten Sphären der kulturellen Wertrationalität und der zivilisatorischen Zweckrationalität. Der in Anführungszeichen gesetzte "Geist"-Begriff im Titel seiner Studie übernimmt dabei genau die dialektische Vermittlungsfunktion zwischen christlich-protestantischer Kultur und kapitalistischer Zivilisation. Im Gegensatz zu Berlusconi weckt die Entfesselung der technisch-kapitalistischen Zivilisation nun bei Max Weber aber keinerlei abendländische Überlegenheitsgefühle. Er konstatiert nämlich, daß die Sphäre der Zivilisation und die Sphäre der Kultur im Laufe der Entwicklung sich immer mehr einander entfremden, bis die Dialektik erstarrt und der Kapitalismus gleichsam seinen "Geist" aufgibt, d.h. autonom wird:

Heute ist ihr Geist [die kulturellen Werte des asketischen Protestantismus] aus diesem Gehäuse [der modernen Wirtschaftsordnung] entwichen. Der siegreiche Kapitalismus jedenfalls bedarf [...] dieser Stütze nicht mehr. Auch die rosige Stimmung ihrer lachenden Erbin: der Aufklärung, scheint endgültig im Verbleichen (Max Weber, *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus*, 1904/05, 153s.)

Hätte Berlusconi intensiver Max Weber studiert, dann hätte er sich gehütet, zivilisatorischen Fortschritt und kulturelle Werte in einen Begriffsbrei zu vermengen. Er hätte vielleicht gesagt, daß die Überlegenheit der technisch-kapitalistischen Zivilisation hinsichtlich der Schaffung materiellen Wohlstands und neuer Möglichkeiten menschlicher Selbstverwirklichung auf der Hand liegt und daß er und seine Kollegen sich auch das Recht nehmen (ob sie es haben, ist eine andere Frage), diesen Wohlstand zu erhalten und wenn möglich auszubauen. Er hätte aber zugleich die selbstzerstörerischen und totalitären Risiken dieses zivilisatorischen Fortschrittes hervorgehoben, der ethische und ästhetische Werte auf ökonomische Werte zu reduzieren tendiert und dabei eventuell einen neuen Bewußtseinstypus erzeugt, der mit den von Berlusconi angeführten humanistisch-aufklärerischen Persönlichkeitsidealen gar nichts mehr zu tun haben wird. Aber unter Umständen verkörpert Berlusconi ja selbst schon diesen neuen Bewußtseinstypus.

Vielleicht ist aus dem Vorhergehenden plausibel geworden, daß eine Neuvalorisierung einer dialektisch zu vermittelnden Begriffsopposition von Kultur und Zivilisation durchaus ein Desiderat der Forschung sein könnte. Zur Definition des Kulturbegriffs würde ich mich dabei auf Max Webers Vorschlag beziehen:

"Kultur" ist ein vom Standpunkt des Menschen aus mit Sinn und Bedeutung bedachter endlicher Ausschnitt aus der sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens. (Max Weber, "Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis", 1904, 180)

Bei dieser Definition sind natürlich die Einsichten aus Webers kulturgeschichtlichen Studien und auch aus Cassirers Studie zum mythischen Denken mit zu berücksichtigen: Verschiedene Gesellschaftstypen weisen verschieden hohe Grade der systemischen Ausdifferenzierung auf, und so ist in manchen menschlichen Gesellschaften so gut wie alles kulturell bedeutsam, weil die Natur und alle menschlichen Verrichtungen mit transzendierenden Sinnstiftungen aufgeladen sind, während in anderen Gesellschaften, z. B. unserer, relativ viele Teilbereiche der technisch-zweckrationalen Reproduktion von solchen Sinnprojektionen freigesetzt, "entzaubert" sind (vgl. Weber 1920, 564). Dieser Kulturbegriff ist weit genug, um auf alle Weltkulturen anwendbar zu sein, und konkret genug, um zu analysieren, wie jede konkrete Gesellschaft einen eigenen, je spezifischen Kulturtypus ausbildet. Man griffe vielleicht nicht zu kurz, wenn man diesen Kulturbegriff mit dem idealen Menschenbild gleichsetzte, das jede Gesellschaft produziert.

Der jeweilige Kulturtypus ist nun aber andererseits nur genauer zu bestimmen, wenn sein Kulturbegriff mit seinem Zivilisationsbegriff in Beziehung gesetzt wird. Zivilisation sei hier definiert als die technisch-zweckrationalen Mittel zur Organisation der Naturbeherrschung, der materiellen Reproduktion und Verbesserung menschlicher Lebenspraxis. Dabei gibt es in hoch ausdifferenzierten Gesellschaften natürlich Bereiche wie die der Politik, des Rechts und des Konsums, ja selbst der Technik, in denen eine Trennung der Begriffe Kultur und Zivilisation nur schwer durchzuführen ist und ihre heuristische Tauglichkeit erst noch unter Beweis stellen müßte. Eine Hypothese wäre aber, daß gerade eine solche heuristische Trennung verdeckte Instrumentalisierungen und funktionale Widersprüche aufdecken und so Kriterien für eine aufgeklärte Kulturkritik freisetzen könnte. Das gleiche gilt für die Ausbildung und Wirkung von Machtstrukturen, die immer auch hochgradig mit Kulturbedeutungen aufgeladen sind, welche die realen Funktionen der Macht mehr oder weniger verschleiern.

2.5 Kulturtypentheorie und Kulturkritik

Was folgt nun aus alledem für eine Kritische Kulturtheorie? Zunächst ist eine Kritische Kulturtheorie nicht mit traditioneller Kulturkritik zu verwechseln. Eine Kritische Kulturtheorie untersucht die Bedingung der Möglichkeit von Kultur- bzw. Zivilisationskritik. Eine solche Theorie beschreibt und vergleicht gesellschaftliche Idealtypen je nach dem dialektischen Verhältnis zwischen Kultur und Zivilisation, das in ihnen herrscht. Angelehnt an Max Webers Begriff des Idealtypus (Weber 1904, 190-212) sowie an seine kulturgeschichtliche Studien und an Ernst Cassirers Mythosbegriff wären dabei prinzipiell 4 Kulturtypen zu unterscheiden, die natürlich zugleich Bewußtseinstypen bezeichnen:

1) *Mythische Kulturen*, in denen sich Kultur und Zivilisation nicht oder kaum ausdifferenziert haben. Hier kann die kulturelle Sphäre nicht kritisch gegen die zivilisatorische gerichtet sein, sondern hat affirmative und kompensatorische Funktion.

2) *Traditionale Kulturen*, in denen verschiedene Grade der Ausdifferenzierung von Kultur und Zivilisation zu beobachten sind. Hier ist die Sphäre der Kultur kritisch, aber noch nicht autonom geworden. Das bedeutet, daß die Kultur- und Zivilisationskritik noch nicht vom Verdacht ihrer eigenen Substanzlosigkeit angekränkelt ist und sich daher ein eigener selbstreflexiver Begriff von Kultur noch nicht ausbildet. Die Kulturkritik ist hier fundamental nur gegen andere Kulturen und Zivilisationen, gegenüber der eigenen nur punktuell.

3) *Moderne Kulturen*, in denen die Sphäre der Kultur und der Zivilisation sich so weit ausdifferenziert haben, daß die Dialektik von Kultur und Zivilisation selbst einsehbar wird und damit auch die radikale Kontingenz menschlicher Kulturleistungen. Kulturkritik wird hier fundamental selbstreflexiv oder sie verschleiert ihre Bodenlosigkeit hypokritisch. Diesen Kulturtypus vertritt die europäische Moderne. Sie entwickelt verschiedene Strategien, um die als Identitätskrise empfundene, zunehmende Zersetzung des Gegensatzzusammenhanges von Kultur und Zivilisation zu überwinden:

3a) *die Utopie einer Wiederaufhebung der Zivilisation in Kultur* z.B. in Schillers Ästhetik oder in Marcuses Kulturkritik;

3b) *die Verabsolutierung des Kulturbegriffs* und die kompensatorische Ausblendung der zivilisatorischen Sphäre in der bürgerlichen Ideologie, die noch in den Kulturbegriffen der aktuellen Kulturwissenschaften nachwirkt;

3c) *die Aufhebung der Kultur(en) in die Zivilisation* in der postmodernen Kulturindustrie.

Die Aufhebung der Kultur und der Kulturen in die Zivilisation im Rahmen des unumkehrbaren Siegeszugs der westlichen Zivilisation könnte zugleich als vierter Kulturtypus angesetzt werden, den man etwa als

4) *Postmoderne Zivilisation*

bezeichnen könnte. Hier schloße sich der Kreis wieder, der sich im Übergang von Typ 1 zu Typ 2 als Ausdifferenzierung der Sphären der Kultur und der Zivilisation eröffnet hatte, und die zur totalen Zivilisation gewordene Kultur würde wieder affirmativ in sich selbst ruhen wie mythische Kulturen.

Die Zukunft freilich wird den Typ 4 nicht idealtypisch realisieren. Offen ist derzeit, wie die noch vorhandenen Kulturen vom Typus 1, 2 und 3 auf den unumkehrbaren zivilisatorischen Globalisierungsprozeß reagieren. Zu beobachten ist, daß heutzutage auch traditionale Kulturen, die noch keinen autonomen Kulturbegriff ausgebildet hatten, sich zu interkultureller Selbstreflexion gezwungen sehen. Die Zukunft wird von Reibungs- und Hybridisierungsprozessen zwischen dem unumkehrbaren Siegeszug der westlichen Zivilisation und den Welt- und Regionalkulturen vom Typus 1, 2 und 3 bestimmt sein.

Eine Kritische Kulturtheorie enthält sich eigener Wertungen dieser Prozesse, eröffnet aber durch ihre Analysen Vergleichsmöglichkeiten und erschließt Alternativen im Sinne des Begriffs des "Anti-Antirelativismus", den Clifford Geertz (1984) in die Diskussion gebracht, aber noch nicht ausreichend expliziert hat. Geertz meinte damit, daß jemand, der substantialistische Wertkriterien ablehnt, deshalb noch nicht in maßstabslosen postmodernen Kulturrelativismus verfallen muß. Mit Hilfe der Kritischen Kulturtheorie kann dies nun präzisiert werden: Kritische Kulturtheorie wird konkret praktisch, wenn sich *offen* oder *verschleiert* Widersprüche zwischen der Sphäre der Zivilisation und der Kultur auf tun. *Offene* Widersprüche betreffen Dysfunktionalitäten, die das soziale Zusammen- und Überleben gefährden. Auf die Aufdeckung *verschleierter* Widersprüche als Aufgabe einer wertfreien Kulturkritik hat Max Weber hingewiesen:

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 verhelfen zur Selbstbesinnung auf die letzten Wertmaßstäbe, von denen der Wollende unbewußt ausgeht oder - um konsequent zu sein - ausgehen müßte. (Max Weber, "Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis", 1904, 151)

Eine Kritische Kulturtheorie überprüft die Funktion der expliziten kulturellen Werte und Ideale einer Gesellschaft und vergleicht sie mit den impliziten kulturellen oder zivilisatorischen Werten (und deckt dabei z.B. die verschleierte Indienstnahme kultureller Wertbegriffe für ökonomische oder herrschaftliche Interessen auf). Kritische Kulturtheorie wird praktisch auch, wenn sie naturalistische Fehlschlüsse zu vermeiden hilft, die die Normativität des Faktischen behaupten. In beiden Fällen kritisiert eine solche Kulturtheorie nicht die Interessen, die sich hinter diesen logischen Subreptionen verbergen, sie kritisiert nur die logischen Subreptionen selbst und ermöglicht dadurch überhaupt erst konkrete Wertdiskussionen und erschließt Wahl- und Entscheidungsmöglichkeiten.

Geht Kulturkritik über diese Art der Kritik hinaus, wird sie konkret wertsetzend und muß dies explizit machen. George Marcus und Michael Fischer haben in ihrem Standardwerk *Anthropology as Cultural Critique* (1986, Kap. 5, 111-136) verdeckte, nicht explizierte Wertungen als Grundmuster kulturanthropologischen Argumentierens beschrieben. Entsprechend werden z.B. im Umkreis der Postcolonial Studies oder der Gender Studies vielfach implizit Werturteile vorausgesetzt, die einem diffusen westlichen Liberalismusverständnis entstammen. Eine Kulturtheorie kann Macht- und

Herrschaftsfreiheit oder Emanzipation als obersten Wert setzen oder aber verlangen, daß der Mensch nicht im zivilisatorischen Funktionieren allein aufgehen, sondern Kulturideen ausbilden solle, die das rein zivilisatorische irgendwie transzendieren: Aber dies sind Setzungen auf der Basis eines bestimmten Menschenbildes, die explizit gemacht werden müssen.

Das bedeutet nun andererseits nicht, daß reflektierte Kulturideale nicht auch heute noch indirekt kulturkritische Funktion übernehmen könnten. Zwar können Kulturideale heutzutage keine überzeitliche und überörtliche Geltung mehr beanspruchen. Andererseits aber sind wir Zeugen eines zivilisatorischen Globalisierungsprozesses, der im Schatten der wertneutralen Kulturwissenschaften machtvolle Fakten schafft und implizit auch globale kulturelle Geltung einfordert. Um die aktuelle Sprachlosigkeit der Kulturwissenschaften vor diesem Phänomen zu überwinden, könnte es daher als sinnvoll erscheinen, die heutigen Tendenzen im Spiegel der Ideale zu analysieren, die verschiedene Kulturen in verschiedenen Epochen ausgebildet haben. Eine Kritische Kulturtheorie in unserem schwach-transzendentalen Sinn von Kritik wird daher, neben dem Aufdecken offener oder verschleierte Widersprüche und naturalistischer Fehlschlüsse im Komplex Kultur/Zivilisation, insbesondere auch die Aufgabe haben, angesichts der Eindimensionalität der sich abzeichnenden Welt-Zivilisation den kritischen Sinn für das kulturell Denkbare und Menschen-Mögliche wieder zu schärfen.

3. Kritische Kulturtheorie und (Romanische) Literaturwissenschaft

Abschließend sei nun noch gefragt, welche kulturellen Funktionen der Literatur zukommen können, und, enger auf mein eigenes Fach zugeschnitten, welche Funktion die romanistische Literaturwissenschaft in einer Kritischen Kulturwissenschaft ausfüllen könnte.

Die 1000-jährige Geschichte der romanischen Literaturen repräsentiert exemplarisch alle 4 Kulturtypen, von denen oben die Rede war, und fungiert so als einzigartiges Archiv vergangener und gegenwärtiger kultureller Entwürfe und Bewußtseinsformen. Angefangen beim Rolandslied, das den Anfang vom Ende des mythischen Typus gestaltet, über den traditionellen Typus mit seinen verschiedenen Graden der Ausdifferenzierung von Kultur und Zivilisation im Hochmittelalter, im Renaissancehumanismus und in den nationalen Klassiken, bis hin zur modernen Kultur, die in der Romantik beginnt, in der z.B. Chateaubriands *René* oder Leopardis *Canti* die Einsicht in die radikale Kontingenz menschlicher Kultur und Subjektivität formulieren. Die moderne Utopie einer Wiederaufhebung der Zivilisation in Kultur verfolgen die Ästhetizismen des 19. und 20. Jahrhunderts, die Aufhebung der Kultur in die Zivilisation z.B. der italienische Futurismus. Auch die Ausbildung zukünftiger Hybridformen der Kultur spiegelt sich in der Gegenwartsliteratur, zu deren Nachbarkünsten sich nun auch jüngere Medien wie Film und bestimmte Musikarten gesellen, die sich zum Teil auch der Gleichschaltung durch die Kulturindustrie zu entziehen suchen. Dies läßt sich konstatieren, aber es gibt, im Gegensatz zu Horkheimer/Adornos Verdammungsurteil von 1944, kein überzeitliches Wertkriterium, das Kulturindustrie als Massenbetrug zu charakterisieren erlaubte. Kulturindustrie erscheint als Massenbetrug nur im Kultur- bzw. Bewußtseinstypus 3a) oder 3b).

Nun könnte man einwenden, daß die Repräsentationsfunktion der Literatur für die vier Kulturtypen ja quasi-tautologisch auf der Hand liege und daß diese Funktion auch von anderen Textsorten oder nur im Verbund der Literatur mit anderen Textsorten erfüllt werden könnte. Dagegen lassen sich *zwei Argumente für eine privilegierte Position der Literatur* in einer Kritischen Kulturwissenschaft anführen:

Zum einen kann man zeigen, daß Literatur seismographisch kulturelle und bewußtseinspezifische Veränderungen aufzeichnet und befördert, noch bevor andere Textsorten darauf reagieren. Literatur registriert frühe Spuren der kulturell-zivilisatorischen Ausdifferenzierungsprozesse und ihrer ambivalenten Auswirkungen aufs individuelle Bewußtsein. In einer Art Teleologie *ex post* läßt sich rekonstruieren, wie die romanischen Literaturen seit ihren Anfängen Symptome der Auflösung mythischer und traditionaler Kulturen zeigen. Schon früh und dann mit zunehmender Intensität weist neuzeitliche Literatur Spuren des schwach-autonomen Subjekts der Moderne auf, Spuren der Einsicht in seine Kontingenz und Verzeitlichung, in seine (Selbst-)Entfremdungen und oft vergeblichen Mühen um Authentizität. Dadurch aber wird Literatur zum wichtigsten Medium der eben entworfenen transzendentalen Kritik der Kultur und des Subjekts: Eine gewisse Art von Literatur, die man Hohe Literatur nennen könnte, diskutiert Werte und Menschenbilder, eröffnet Vergleichsmöglichkeiten, widerlegt die Normativität des Faktischen, erschließt Alternativen, macht Implizites explizit, entschleierte moralisch verschleierte Interessen (vgl. Geyer 1997b). Ob die Literatur (und die anderen Künste) diese Funktionen in den möglichen Ausprägungen des zukünftigen Kultur- oder Zivilisationstypus 4 beibehalten kann, ist allerdings offen.

Das *zweite Argument* für eine privilegierte Position der Hohen Literatur in einer Kritischen Kulturwissenschaft ist ihre einzigartige Perspektive, die man als "Bewußtseinsgeschichte von innen" beschreiben könnte. Sehr bezeichnend dafür ist eine Aussage von Maurice Agulhon aus der mentalitätsgeschichtlichen Schule von Georges Duby, der seine vergeblichen Versuche, die Mentalität der Revolutionäre, Konterrevolutionäre und Mitläufer von 1848 zu beschreiben, mit der Bemerkung abschließt:

Au reste, Flaubert a tout fait revivre de l'esprit de ce temps dans son admirable Education Sentimentale. (Maurice Agulhon, "La Seconde République, 1848-1852", 1970, 403)
Im übrigen hat Flaubert den Geist jener Zeit in seiner wunderbaren Education Sentimentale vollkommen wieder aufleben lassen.

Die wichtigste Relaisstation im Umschlag sozialer Energien und im Ausdifferenzierungsprozeß der Kulturtypen 2 und 3 ist das einzelne Subjekt. Sein Schicksal im zukünftigen Zivilisationstypus 4 ist ungewiß. Philosophie und Wissenschaft, auch Moraltraktate, Beichtspiegel oder Gerichtsurteile aber können das konkrete menschliche Subjekt nur diskursiv umstellen, fassen können sie es nicht. Diese leere Mitte der Theorie füllt die Literatur. Natürlich nicht jede Literatur, aber Hohe Literatur:

Große Autoren sind [...] Spezialisten im kulturellen Austausch. Die von ihnen geschaffenen Werke sind Strukturen zur Akkumulation, Transformation, Repräsentation und Kommunikation gesellschaftlicher Energien und Praktiken. (Stephen Greenblatt, "Kultur", 1990, 55)

Greenblatt hätte hinzufügen können, daß die gesellschaftlichen Energien und Praktiken ihre Gravitationszentren in den einzelnen Subjekten finden, zu deren Analyse kein Medium besser geeignet ist als die Literatur. Im nachhinein können Greenblatts Arbeiten zur englischen Renaissance geradezu als großangelegte Prüfung der kulturellen Relevanz der kanonischen literarischen Werke im Kontext anderer Textsorten interpretiert werden. Im Ergebnis wurde dadurch indirekt die privilegierte Position der Hohen Literatur bekräftigt. Was natürlich keineswegs heißt, daß der Kanon damit ein für allemal festgeschrieben wäre. Im übrigen haben *Médiévistes* oder *Dix-septièmistes* schon immer synchron intertextuelle Verhandlungen zur kritischen Prüfung der Relevanz des literarischen Kanons betrieben (vgl. Jauß 1994). Genauso legitim ist aber auch der diachrone Zugang, der Kanonrevisionen von der Relevanz für die jeweilige Gegenwart abhängig macht. Dabei könnte es natürlich geschehen, daß der zukünftige, eindimensionale Zivilisationstypus 4 die hochausdifferenzierten und elaborierten Kulturleistungen der Kulturtypen 2 und 3 nicht mehr versteht.

Um das kulturkonstitutive und subjektmodellierende Potential der Literatur zu entbinden, ist neben Kontextstudien in allererster Linie das Studium der ganz eigenen und unvergleichlichen Sprache der Literatur nötig. Und da kann ein Literaturwissenschaftler nun allerdings wenig von der kulturanthropologischen Allegorese balinesischer Hahnenkämpfe lernen (vgl. Geertz 1973a). Man kann literarische Zeugnisse aus den Kulturtypen 2 und 3 methodisch nicht behandeln wie Nacherzählungen lebensweltlicher Geschehnisse aus dem Kulturtypus 1. Literatur ist selbst verdichtete Kulturanthropologie (vgl. Haug 1999 gegen v. Graevenitz 1999), in der eine Kultur ihre Leitbilder reflektiert. Konstitutiv für die Hohe Literatur der Neuzeit und der Moderne aber ist, daß sie mythische und dann auch traditionale Welt- und Menschenbilder zunehmend problematisiert. Ihr wichtigstes methodisches Instrument ist die Rekonstruktion und kritische Dekonstruktion kultureller Wertoppositionen und idealer Menschenbilder. Die gestalterischen Mittel, die sie zu diesem Zweck einsetzt, sind diskursive Verdichtung, Pathosformen, Metaphorik, Allegorie, Karikatur, Parodie, Paradoxie, Ironie, in der Moderne auch die erlebte Rede oder die lebendige Metapher. Auf diesem weiten Feld kann die Literaturwissenschaft, solange sie sich den kulturellen Leistungen der Kulturtypen 2 und 3 noch irgend verbunden weiß, ihre kulturwissenschaftliche Relevanz unter Beweis stellen. Damit erbringt sie ihren Beitrag im offenen Prozeß der Herausbildung der zukünftigen Weltzivilisation.

4. Bibliographie

- Adorno, Theodor W.: "Beitrag zur Ideologienlehre" (1954), in: Th.W.A., *Soziologische Schriften I*, ed. R. Tiedemann, Frankfurt/M. 1972, 457-477.
- Adorno, Theodor W.: "Kulturkritik und Gesellschaft" (1955), in: Th.W.A., *Prismen. Ohne Leitbild, Gesammelte Schriften* 10.1, Frankfurt/M., 1977, 11-30.
- Agulhon, Maurice: "La Seconde République, 1848-1852", in: *Histoire de la France*, ed. G. Duby, Paris 1970, 394-410.
- Berlusconi, Silvio: Interview in Berlin am 25.09.2001, in: *La Repubblica* 28.09.2001, 4.
- Böhme, Hartmut / Matussek, Peter / Müller, Lothar: *Orientierung Kulturwissenschaft*, Reinbek 2000.
- Bollenbeck, Georg: *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*, Frankfurt/M., Leipzig 1994.
- Bormann, Claus von: Art. "Kritik", in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, eds. H. Krings et al., vol.2, München 1973, 807-823.
- Bormann, Claus von: *Der praktische Ursprung der Kritik*, Stuttgart 1974.
- Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen* (1923-1929), 3 vol., Darmstadt 1956-1958.
- Cassirer, Ernst: *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur* (engl. 1944), trad. R. Kaiser, Frankfurt/M. 1990.
- Cicero, Marcus Tullius: *Tusculanae Disputationes/Gespräche in Tusculum*, ed., trad. O.Gigon, München (2)1970.
- Elias, Norbert: "Zur Soziogenese der Begriffe ‚Zivilisation‘ und ‚Kultur‘", in: N.E., *Über den Prozeß der Zivilisation* (1936), 2 vol., Frankfurt/M. 1997, vol. 1, Kap. 1, 89-153.
- Eliot, Thomas S.: *Notes Towards the Definition of Culture*, London 1948.
- Freud, Sigmund: "Die Zukunft einer Illusion" (1927), ed. R. Reiche, Frankfurt/M. 1993.
- Freud, Sigmund: "Das Unbehagen in der Kultur" (1930), ed. A. Lorenzer / B. Görlich, Frankfurt/M. 1994 (engl. "Civilization and Its Discontents", diverse eds.).
- Geertz, Clifford: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme* (engl. 1973a), Frankfurt/M. 1983.

- Geertz, Clifford: "Kulturbegriff und Menschenbild" (engl. 1973b), in: C.G., *Das Schwein des Häuptlings. Beiträge zur historischen Anthropologie*, Berlin 1992, 56-82.
- Geertz, Clifford: "Anti-Antirelativismus" (engl. 1984), in: *Kulturphilosophie*, ed. R. Konersmann, Leipzig 1996, 253-291.
- Geyer, Paul: *Die Entdeckung des modernen Subjekts. Anthropologie von Descartes bis Rousseau*, Tübingen 1997(a).
- Geyer, Paul: "Für eine Kritische Theorie der Literaturwissenschaft", in: *Wozu Wissenschaft heute? Ringvorlesung zu Ehren von Roland Hagenbüchle*, ed. H. Hunfeld, Tübingen 1997 (b), 71-89.
- Geyer, Paul: "Kritik des Kritikbegriffs", Vorveröffentlichung 2001 in <http://www.uni-koeln.de/phil-fak/roman/home/geyer/manuskripte>.
- Graevenitz, Gerhart v.: "Literaturwissenschaft und Kulturwissenschaft. Eine Erwiderung", in: *Deutsche Vierteljahresschrift* 73/1999, 94-115.
- Greenblatt, Stephen: "Kultur" (engl. 1990), in: M. Baßler (ed.), *New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur*, Frankfurt/M. 1995, 48-59.
- Habermas, Jürgen: "Talcott Parsons: Konstruktionsprobleme der Gesellschaftstheorie", in: J.H., *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vol., Frankfurt/M. 1981, vol.2, Kap. VII.
- Hagenbüchle, Roland: "Das Subjekt als Grenzgänger", in: *Von Rousseau zum Hypertext. Subjektivität in Theorie und Literatur der Moderne*, eds. P.Geyer/C.Jünke, Würzburg 2001, 91-125.
- Hagenbüchle, Roland: *Kultur - Multikulturalität - Interkulturalität*, Würzburg 2002.
- Hansen, Klaus P.: *Kultur und Kulturwissenschaft: Eine Einführung*, Tübingen/Basel ²2000 (=UTB Franke).
- Haug, Walter: "Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft?", in: *Deutsche Vierteljahresschrift* 73/1999, 69-93.
- Haug, Walter: "Erwiderung auf die Erwiderung [von G.v.Graevenitz]", *ibid.*, 116-121.
- Homann, Karl: "Ökonomik: Fortsetzung der Ethik mit anderen Mitteln" (Vorabdruck)
- Horkheimer, Max: "Traditionelle und kritische Theorie" (1937), in: M.H., *Kritische Theorie*, vol. 2, ed. Alfred Schmidt, Frankfurt/M. 1968, 137-225.
- Horkheimer, Max: "Philosophie als Kulturkritik" (1959), in: M.H., *Sozialphilosophische Studien*, ed. W. Brede, Frankfurt/M. 1972, 90-108.
- Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W.: "Kulturindustrie. Aufklärung als Massenbetrug", in: M.H./Th.W.A., *Dialektik der Aufklärung* (1944/47), Neuausgabe Frankfurt/M. 1969, 108-150.
- Humboldt, Wilhelm v.: *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (1836), in: W.v.H., *Gesammelte Schriften*, ed. A.Leitzmann, vol. 7, Berlin 1907.
- Huntington, Samuel P.: *Der Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert* (engl. 1996), München/Wien 1996.
- Institut für Sozialforschung: "Kultur und Zivilisation" (1956), in: *Kulturphilosophie*, ed. R.Konersmann, Leipzig 1996, 153-167.
- Jaspers, Karl: *Die geistige Situation der Zeit* (1931), München 1979.
- Jauß, Hans Robert: "Alter Wein in neuen Schläuchen? Bemerkungen zum New Historicism", in: H.R.J., *Wege des Verstehens*, München 1994, 304-323.
- Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), ed. Th. Valentiner, Stuttgart 1961.
- Konersmann, Ralf: "Kultur als Metapher", in: R.K. (ed.), *Kulturphilosophie*, Leipzig 1996, 327-354.
- Koselleck, Reinhart: *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt/M. 1959.
- Koselleck, Reinhart: "Die Herausbildung des modernen Geschichtsbegriffs", in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, eds. O.Brunner/W.Conze/R.Koselleck, vol. 2, Stuttgart 1975, 647-691.
- *Kulturkritik?*, Themenheft Die Neue Rundschau 110,2/1999.
- *Kulturkritik*, ed. R. Konersmann, Leipzig 2001.
- *Kulturphilosophie*, ed. R. Konersmann, Leipzig 1996.
- Kuper, Adam: *Culture. The Anthropologists' Account*, Cambridge (Mass.), London 1999.
- Luhmann, Niklas: "Kultur als historischer Begriff", in: N.L., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, vol. 4, Frankfurt/M. 1995, 31-54.
- Mann, Thomas: *Betrachtungen eines Unpolitischen*, "Vorrede" (1918), Berlin 1922, IX-XLVII.
- Marcus, George E. / Fischer, Michael M.J.: *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences* (1986), Chicago, London (2)1999.
- Marcuse, Herbert: "Über den affirmativen Charakter der Kultur" (1937), in: *Schriften*, Frankfurt/M., vol. 3, 1979, 186-226.
- Marcuse, Herbert: *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft* (engl.1964, dt. 1967), trad. Alfred Schmidt, München 1994.
- Marcuse, Herbert: "Bemerkungen zu einer Neubestimmung der Kultur" (trad. Alfred Schmidt), in: H.M., *Kultur und Gesellschaft* 2, Frankfurt/M. 1965, 147-171.
- Marx, Karl / Engels, Friedrich: *Die deutsche Ideologie* (verf. 1845/46, publ. 1932), in: MEW, vol. 3, Berlin 1969, 9-530.
- Perpeet, Wilhelm: Art. "Kulturphilosophie", in: *Archiv für Begriffsgeschichte* XX/1976, 42-99.
- Perrault, Charles: *Parallèle des anciens et des modernes en ce qui regarde les arts et les sciences*, 4 vol., Paris 1688-1697, Reprint München 1964.
- Röttgers, Kurt: *Kritik und Praxis. Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*, Berlin/New York 1975.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Discours sur les sciences et les arts* (1750), in: O.C., eds. B. Gagnebin / M.

- Raymond, vol.3, Paris 1964 (Pléi.), 1-30.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Discours sur l'inégalité/Diskurs über die Ungleichheit* (1755), ed.crit., trad., comm. H. Meier, Paderborn etc. (2)1990.
 - Schlesier, Renate: Art. "Kulturanthropologie", in: *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, ed. M. Landfester et al., vol. 14, Stuttgart/Weimar 2000, 1131-1147.
 - Schnädelbach, Herbert: "Plädoyer für eine kritische Kulturphilosophie", in: *Information Philosophie* 4/1992, 6-20.
 - Schröder, Gerhard: Rede zur Eröffnung der Internationalen Automobil-Ausstellung in Berlin am 18.09.2001, in: *FAZ*, 19.09.2001, 3.
 - Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* (1918-1922), München 1972.
 - Terdiman, Richard : "The Politics of Political Correctness", in: *After Political Correctness. The Humanities and Society in the 1990s*, eds. C. Newfield / R. Strickland, Boulder, San Francisco, Oxford 1995, 238-252.
 - Weber, Max: "Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis" (1904), in: M.W., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, ed. J. Winckelmann, Tübingen 1988, 146-214.
 - Weber, Max: *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus* (1904/05), eds. K. Lichtblau / J. Weiß, Weinheim 1993.
 - Weber, Max: "Der Sinn der ‚Wertfreiheit‘ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften" (1917), wie Weber 1904, 489-540.
 - Weber, Max: "Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung", in: M.W., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol.1, Tübingen 1920, 536-573.
 - Welsch, Wolfgang: "Transkulturalität. Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen", in: *Information Philosophie* 2/1992, 5-20.