

## Metódica e temática de uma teoria da cultura

Paul Geyer<sup>1</sup> (15/01/2003)

Tradução: Augusto César Francisco<sup>2</sup>  
Colaboração e Revisão: Hanna Nohe<sup>3</sup>

### 1. Situação da discussão da teoria científica da cultura

### 2. Objetivos científicos de teoria crítica cultural

### 3. Resumo

### Bibliografia

#### 1. Situação da discussão da teoria científica da cultura

Atualmente, o termo "cultura" vale como um conceito-chave dos debates das ciências humanas (e dos debates políticos). Na Alemanha, entre os anos setenta e noventa do século 20, o assim chamado "cultural turn" surgiu como disciplina própria nas antigas "ciências do espírito". As pioneiras foram as ciências sociais (de acordo com sua própria apreciação), ou, em todo caso, aquela parcela dessa especialidade que ainda está aberta aos métodos interpretativos (cf. Reckwitz 2000, 15-22). Desde os anos oitenta e noventa, as principais disciplinas das antigas "Faculdades de Filosofia" também se definem crescentemente como "ciências da cultura" (cf. Frühwald et al. 1991, Fluck 2002, Geyer 2002, Konersman 2002).

Em geral, fundamenta-se um conceito amplo de cultura do ponto de vista metodológico, isto é, simbólico-interacionista (cf. Geyer 1924, 23), que foi assumido da Antropologia Cultural americana e dos "Cultural Studies" ingleses (cf. Marcus/Fischer 1986/1999, Kuper 1999, Schlesier 2000) e que, por fim, pode ser remontado ao conceito de valor de Max Weber e ao conceito de símbolo de Ernst Cassirer (cf. M. Weber 1904, Cassirer 1944). A função desse conceito de cultura é fazer com que os modos de comportamento e ação humanos sejam compreensíveis, lançando mão de modelos de auto-interpretação e de interpretação mundo que estão por detrás desses modos, ou mesmo, vice-versa, analisar as práticas performativas que criam sentido e identidade bem como suas instituições, mídias e técnicas (cf. Knoblauch 1995, Rohbeck 2000, Elsner 2001). Posto que um conceito de cultura assim amplo é mediado dialeticamente com o conceito de ação e com todos os outros sistemas elementares da civilização e da sociedade, e a esse respeito uma separação exata na análise não pode obter êxito, algumas teorias atuais da cultura tendem a permitir que o conceito de sociedade ou de civilização se funde no conceito de cultura. "Cultura" é definida, então, simplesmente como "way of life", apoiando-se (de modo parcialmente enganoso) num dito famoso de T. S. Eliot (cf. Eliot 1948, 120, Böhme/Matussek/Muller 2000, 104).

Ora, está claro que o conceito de cultura "simbólico-interacionista", ainda que inscrevendo uma diferença (às vezes fraca) entre formas simbólicas e suas concretizações reais (ações, instituições, técnicas), é abstrato demais para poder realizar as funções tipológicas ou mesmo críticas da cultura. Renunciar a crítica sistematizante também gera a impressão de arbitrariedade que a maioria dos atuais trabalhos das ciências culturais transmite logo que abandonam o plano da abstração em favor das análises concretas. Por outro lado, a dominância dos conceitos de cultura tornados sem relevo, em certo sentido, também não é à toa: critérios para comparações e crítica da cultura parecem hoje consideravelmente perdidos. Isso tem a sua razão objetiva na dissolução de um conceito substancializado da natureza humana no curso da Modernidade, de Rousseau a Sartre (cf. Mensching 2000, Geyer 1997 und 2001).

---

<sup>1</sup> Professor Doutor na Universidade de Bonn; página na Internet: [paulgeyer.de](http://paulgeyer.de); e-mail: [paul.geyer@uni-bonn.de](mailto:paul.geyer@uni-bonn.de).

<sup>2</sup> Mestre pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte; página na Internet: [acfrancisco.com](http://acfrancisco.com); e-mail: [acfrancisco@daad-alumni.de](mailto:acfrancisco@daad-alumni.de).

<sup>3</sup> Doutoranda junto à Universidade de Bonn; e-mail: [hnohe@uni-bonn.de](mailto:hnohe@uni-bonn.de).

A perda da certeza antropológica apenas coloca o conceito de cultura no centro das reflexões das ciências humanas: “alguma coisa assim como uma natureza humana independente da cultura não existe” (Geertz 1975, 75). O conceito de cultura só se transforma num princípio regulatório da autocertificação humana quando a contingência radical das operações humano-culturais se torna visível: “cultura [como conceito performativo] apenas se torna possível na sociedade moderna, a qual pode se refletir pela primeira vez tão somente como simultânea e estruturalmente contingente” (Luhman 1995, 51). Mas não se pode depreender da contingência estrutural e processual nenhum ideal atemporal e não-espacial de cultura e, por conseguinte, nenhum critério para a crítica de cultura. O conceito moderno e autônomo de cultura origina-se quando as autoconvicções culturais dos homens desaparecem (cf. Welsch 1992). O conceito de cultura se transforma no “não sintetizável” *plurale tantum* das culturas e ameaça, mal tornado autônomo, de se desconstruir a si mesmo e de se dissolver no conceito de sociedade/civilização, respectivamente. A antiga crítica da cultura do século 21 e da primeira metade do século 20 não quis se conformar com isso. Particularmente na Alemanha, foi assentado um enfático conceito de cultura e de formação, cujo elemento mais importante em relação ao conteúdo era a independência dos fins práticos, em oposição a um conceito de civilização entendido de modo instrumental (cf. Bollenbeck 1994). Posteriormente, com a distância histórica, aparecem aí, mais como variantes do mesmo movimento de pensamento, as seguintes manifestações da crítica da cultura: a conservativa e a pós-marxista (crítica da ideologia) – ambas se enraízam no idealismo alemão e acreditam possuir no conceito de pessoa neo-humanístico (deste idealismo alemão) critérios ainda válidos para a crítica (cf. Simmel 1900, Jaspers 1931, A. Weber 1953, ou Horkheimer 1937, Marcuse, 1937, Horkheimer/Adorno 1944/47). Ora, essa velha crítica da cultura não foi de início alheia à realidade. O idealismo alemão é uma reação filosófica e artística à dinâmica de desenvolvimento – que se acelera – da sociedade ocidental dos tempos modernos e ao processo, ligado a isso, de diferenciação das seguintes esferas: da criação de sentido cultural e da racionalidade dos fins (que é civilizatoriamente técnica) (Weber 1904/1905). A respectiva crítica da civilização e da cultura, orientada no idealismo alemão, se voltava aí na direção dos valores culturais e pessoais, especialmente contra o avançar do princípio básico do equivalente de troca e de valor, princípio este civilizatoriamente técnico (cf. Kant 1785, 87).

O enfático conceito de cultura da antiga crítica da cultura e da civilização, respectivamente, se tornou alheio à realidade quando adotou a aparência do transcendental extratemporal e extracivilizacional. Sua energia crítica se tornou, então, tão abstrata, que pode ser transformada em instrumento para a afirmação das relações dominantes. Interesses inteiramente concretos e materiais ocultaram-se com o princípio cultural da falta de interesse. Desse modo, esse antigo conceito de cultura podia estar a serviço, no fim das contas, até mesmo às finalidades imperialistas da cultura e, assim, perdeu definitivamente seus componentes críticos originais. Naquelas culturas e línguas européias que não desenvolveram uma tão pronunciada dicotomia de um conceito de cultura e de civilização, como no caso alemão, o processo de ideologizar a esfera da cultura sucedeu inteiramente análogo (cf. Elias 1936, Eagleton 2000, 7-47), talvez sim, até por causa da indiferenciação conceitual mais eficaz. E os críticos pós-marxistas da ideologia se movimentaram conceitualmente por tanto tempo num *circulus vitiosus*, que reivindicam, mais ou menos explicitamente o conceito pós-humanista do século 21 burguês para o critério de sua crítica.

Diante deste cenário de fundo, a “ciência da cultura”, na segunda metade do século 20, pode ser operada de modo sério, a partir do conceito de cultura, só através da eliminação preliminar de todos os critérios de valor e sinais de classificação comparativos. A crítica foi operada apenas nos conceitos dogmáticos de (alta) cultura. A garantia teórica da diferença cultural se tornou o princípio regulativo das ciências da cultura. Mas, com isso, as ciências da cultura se envolveram de modo mais ou menos consciente no mesmo círculo lógico que reprovaram na antiga crítica de cultura. George Markus e Michael Fischer descreveram, em sua obra de referência *Anthropology as cultural critique* (1986/1999, Kap 5), as valorações ocultas, isto é, não explícitas, como padrões básicos da argumentação das ciências da cultura. Winfried Fluck, por exemplo, salientou como no

contexto dos "postcolonial studies", ou no dos "race, class and gender studies", são pressupostos implicitamente juízos de valor que provêm de uma compreensão ocidental e difusa do liberalismo (cf. também Terdiman 1995). Uma teoria da cultura que postula a independência ou a emancipação em relação ao poder e à dominação como valor supremo deveria explicitar isso como um postulado, baseando-se numa determinada representação humana, mas, fazendo isso, ela contradiria ao mesmo tempo os seus próprios postulados do politicamente correto.

Claramente, uma teoria da cultura não pode renunciar ao conceito de crítica senão ao preço de sua própria incoerência ou irrelevância. Há poucos anos atrás, renovadas tentativas de tematizar explicitamente o conceito de cultura foram registradas de novo, embora timidamente. É possível de ver isso, naturalmente, também como reação dos desenvolvimentos real-históricos. Desde os anos 90, o processo de globalização adotou uma nova qualidade e reclama de modo expressivo, à sombra das ciências da cultura aparentemente neutras de valor, também a validade cultural global, (cf. Röttgers 2000). Para isso, é necessário que uma teoria atual da cultura se situe numa relação crítica. Entretanto, é problemático qual conceito de crítica deve ser aplicado aqui. O inventário exaustivo do quadro teórico da ciência da cultura apresentado por Andréas Reckwitz, a partir do ponto de vista das ciências sociais, que emprega, malgrado isso, o conceito de crítica apenas como categoria científica interna, finaliza com a formulação desta lacuna: "Seria um projeto proveitoso salientar [...] o potencial crítico inclusivo das teorias da cultura sem que se esprema na camisa-de-força de uma teoria normativa universal" (662, n. 25). Desse modo, está delineado ao mesmo tempo o dilema metodológico de uma futura teoria crítica da cultura que deve buscar seu caminho entre um conceito de crítica transcendental e um transcendente, consciente de seus critérios.

A coletânea *Kulturkritik nach Ernst Cassirer* (org. Rudolph / Küppers, 1995) opera com um conceito de crítica transcendental. Como se sabe, Cassirer mesmo colocou o seu projeto de uma "crítica da cultura" na tradição da crítica kantiana da razão. O conceito cassireniano da "forma simbólica", que se tornou tão eficaz nas atuais teorias da cultura, quer dizer o seguinte, de modo inteiramente geral e livre de valor: cada modo humano de criação de sentido. Cujas "crítica" fica, em Cassirer, explícita e puramente formalística, e age implicitamente com conceitos de valor pressupostos de modo acrítico, tais como "liberdade", "criatividade" e "organicidade". Como salienta Rudolph, se o conceito de cultura de Cassirer se desconstrói finalmente por si, é porque ele se vê coagido "a interpretar o processo da destruição da cultura mesma como uma autêntica expressão do surgimento da cultura" (Rudolph 1995, 152).

Da perspectiva da tradição pós-marxista da crítica da ideologia, os trabalhos de Fredric Jameson (por exemplo, *The cultural turn*, 1998), Richard Sennetts (por exemplo, *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*, 1998) ou Terry Eagleton (por exemplo, *Was ist Kultur?*, 2000), tecem a argumentação. Mas é justamente nesses autores, assim como em trabalhos alemães de semelhante orientação, que se pode constatar o esforço e a necessidade, respectivamente, de empregar um conceito de crítica (da ideologia) "mais suave", que não disponha de mais nenhum critério apriorístico (por exemplo, Detlev Claussen, *Aspekte der Alltagsreligion. Ideologiekritik unter veränderfen gesellschaftlichen Verhältnissen*, 2000; ou Andréas Hetzel, *Zwischen Poiesis und Praxis. Elemente einer kritischen Theorie der Kultur*, 2001).

De modo absolutamente claro, se delineiam os contornos de um futuro conceito de crítica, resistente em termos de ciência da cultura, em dois trabalhos da sociologia da música e num da filosofia da cultura, publicados nos últimos anos. Stefan Heidenreich ("Distinção ao invés de julgamento") atribui o conceito de crítica novamente às suas raízes da Grécia antiga e designa o crítico como "agente da diferença" que opta [zur Wahl stellt] entre relações de similitude e distinções, ao invés de pronunciar um julgamento definitivo. E Nancy Weiss Hanrahan (*Difference in time. A critical theory of culture*, 2000) postula uma síntese entre esse conceito de crítica da teoria da diferença e o conceito de contingência existencialista: "a estrutura de contingência como uma diferença entre o que é e o que poderia ser (ou poderia ter sido) corresponde à distinção

entre o atual e o potencial que é a base da crítica" (38-39). Ralf Konersmann (*Das Kulturkritische Paradox*, 2001) deduziu daí recentemente a lacuna de uma "teoria da crítica da cultura" a ser novamente fundamentada, teoria esta que deveria pensar no paradoxo (apenas aparente) "de estar no mesmo instante *em e defronte* à cultura" (37).

## 2. Objetivos científicos de uma teoria cultural crítica

### 2.1. Metódica

O objetivo de uma *Teoria Crítica da Cultura* a ser novamente fundamentada é vicejar uma mudança de paradigmas ou, expresso mais cautelosamente, uma mudança de perspectivas nas ciências da cultura. Uma Teoria Crítica da Cultura empreende uma definição conceitual de "cultura", delimitando-se criticamente em relação às outras teorias da cultura. E uma Teoria Crítica da Cultura examina as condições sob as quais, hoje em dia, uma Teoria da Cultura ainda pode desdobrar um efeito crítico. A insuficiência decisiva dos conceitos de cultura simbólico-interacionistas hoje predominantes, cunhados sócio-etnologicamente, consiste no curto-circuito entre as esferas da criação de significado e os atos (de fala) concretos, reciprocamente. Reckwitz (2000, 90) cita a definição de cultura de Jeffrey Alexander pretensamente como base consensual das atuais teorias da cultura: "cultura é a 'ordem' correspondente à ação significativa" (Alexander 1990, 1-2). Nisso se supõe que a relação de correspondência entre as ações performativas de cultura e as ordens do saber e do sentido, que orientam a ação, transcorre compreensivelmente de modo "rotinizado", "regular", "coletivo", como dizem os mais freqüentes vocábulos nesse contexto. Nesse conceito de cultura opera visivelmente a herança etnológica de tais teorias da cultura. Um conceito de cultura e de ação, obtido do estudo de comunidades humanas relativamente pouco diferenciadas e fechadas, se torna generalizado como constante antropológica. A consequência é que o relacionamento recíproco entre a esfera da ação e a esfera do significado é reduzido harmoniosamente às suas funções afirmativas e compensatórias.

Mas as sociedades modernas altamente complexas que se encontram no processo da transculturalização e da globalização funcionam de um modo totalmente diferente. Funcionam num modo diferencial e conflitual. Padrões coletivos de interpretação não existem mais, pois as modernas sociedades não são mais comunidades. Projeções de sentido são sempre de alcance limitado e estão em concorrência com outras projeções de sentido. E as esferas de sentido são realmente transmitidas em geral com as esferas do econômico, do político, do jurídico, do técnico, mas ainda assim esses processos de transmissão jamais transcorrem harmonicamente, ao contrário, transcorrem de modo excessivamente conflituoso. Entre o que a gente pensa e o que a gente fala e o que a gente faz (ou o que deve pensar e deve falar e deve fazer, respectivamente), existem inúmeras relações quebradas de reflexividade, ironia, recalque, ofuscação de interesses. Mas tais rupturas entre (auto-)interpretação e ação assim como os conflitos entre diferentes padrões de interpretação manifestam-se como crítica – implícita ou explícita. E a mudança de perspectiva alvejada por uma *Teoria Crítica da Cultura* consiste em focalizar em relações de diferença e conflito no conceito de cultura e de ato (de fala), ao invés de focalizar em relações de correspondência. Cultura, então, não é mais (como em J. Alexander) "a 'ordem', para a qual correspondem atos de significado", na verdade, *cultura é o "agente da diferença", que produz crítica*.

Este conceito de cultura e o imanente conceito de crítica, ligado com ele por definição, não são aplicáveis a todas as formas de comunidades humanas de todos os tempos. Comunidades humanas, que acreditam dispor critérios transcendentais para seus conceitos de crítica, representam um tipo de cultura totalmente diferente. Parece que, nessas comunidades, toda crítica, toda distinção normativa, isolável num critério supremo de crítica, geralmente compulsório, tem de ser procurada, pois, num princípio além ou na natureza humana da razão (cf. Bormann 1973, 810-813, Geyer 2000). Por assim dizer, o pensamento metafísico pode ser definido através da crença na conclusividade, em princípio, da operação crítica. Essa crença começou a cair em

ruína no ocidente quando primeiro Rousseau teve de constatar a processualidade aberta e a contingência radical da existência humana, vendo aí que os critérios para a crítica da cultura, geralmente compulsórios, estavam perdidos. O moderno e autônomo conceito de cultura entrou no lugar das velhas metafísicas quando a crítica perdeu a sua certeza em relação aos critérios. Cultura, (auto-)crítica e contingência formam desde então uma ligação conceitual.

A teoria da crítica reagiu a esta situação de duas maneiras: ou desistiu de seu engajamento prático e se tornou referente a si mesma de modo transcendental, ou ofuscou e recalçou sua estrutura contingente e se tornou, falando com Koselleck, algo no sentido da "hipocrítica" ou "hipocrisia" (Koselleck 1959, 98-103, cf. Röttgers 1975). A crítica conservativa da cultura e a crítica pós-marxista da ideologia dos séculos 19 e 20 são atribuídas a isso. O conceito neo-humanístico (goetheano) de pessoa da teoria da crítica, que foi sustentado mais ou menos explicitamente como critério da crítica, as uniu. Elas se diferenciaram apenas em ceticismo e em otimismo, respectivamente, em relação à realizabilidade deste conceito (de pessoa) (Cf. Jaspers 1931, Horkheimer 1937). Quando esse conceito de pessoa ficou obsoleto na segunda metade do século 20, esses dois tipos de crítica de cultura também perderam o seu princípio precário. Adorno foi o primeiro que tirou da "Teoria crítica", conceituada por ele e outros, a base teórica ao desconstruir o conceito de ideologia (cf. Adorno 1954, Adorno 1966, 341-342). A ideologia no sentido marxiano (cf. Marx/Engels 1845/46-47) instrumentaliza ideais comuns a toda a espécie humana em benefício de interesses particulares, e a crítica da ideologia exige esses ideais universais de humanidade para todos. Mas se não existem mais, em geral, quaisquer ideais humanos obrigatórios, tampouco existe mais a crítica da ideologia.

Porém, o fim da época da hipocrítica ou hipocrisia não significa, absolutamente, o fim da crítica (e da modernidade), como sugeriram as teorias da cultura desde os anos 70 do século 20. Contrariamente, o recalque do conceito de crítica a partir das ciências da cultura potencializou mais a hipocrisia, pois a crítica da cultura, operada continuamente de modo implícito, apresentou-se a partir de então como neutra de valores. Não é por não tematizá-lo que se escapa do conceito de crítica. A cultura da modernidade, cuja mais importante "essência" é a contingência, constituiu-se como agente da diferença que produz crítica. E uma *Teoria Crítica da Cultura* informada de seus próprios limites tem de levá-lo em conta ao analisar e trabalhar criticamente o tipo e o modo da produção de crítica, que é imanente à cultura. Aí se aplicam dois diferentes conceitos de crítica: um mais normativo, o qual alveja uma luta pela ocupação de valor no domínio do objeto cultural, e um mais operativo, que orienta a metodologia das ciências culturais. Na alternância dos dois conceitos de crítica media uma *Teoria Crítica da Cultura* entre o conceito de crítica transcendente e o transcendental, e evita a reincidência numa crítica de cultura ao modo antigo.

Em seu domínio dos objetos, uma *Teoria Crítica de Cultura* registra a crítica mesma produzida e ocupada de valor pelos padrões culturais e conflituais de interpretação, anotando as contas-de-ganho-e-perda que os padrões de interpretação mutuamente abrem, também prestando atenção à ruptura interna em tais padrões de interpretação, mas, ao contrário, mantendo reservas às próprias valorações: "ne pas conclure / não concluir" ofertou Flaubert como a suprema máxima do romancista moderno, que se compreende também e sobretudo como antropólogo da cultura (Flaubert 1859, 772). Mas uma Teoria da Cultura que se abstém das valorações conclusivas não pode ser chamada, por isso, de acítica. Também o seu conceito operativo de crítica não tem a neutralidade da crítica transcendental. O conceito operativo de crítica de uma *Teoria Crítica da Cultura* tem a estrutura da negatividade duplicada, a qual Clifford Geertz (1984) trouxe para a discussão com o conceito de "anti-antirelativismo", mas ainda não explicitou suficientemente. Geertz quer dizer com isso que alguém que recusa critérios substancialísticos de valor ainda não tem de decair, por conta disso, necessariamente em perda de parâmetro e descrição sem rumo. Ora, isso pode ser visto com mais precisão da seguinte maneira: o conceito operativo de crítica de uma *Teoria Crítica da Cultura* libera o potencial externo e interno da diferenciação dos padrões de interpretação culturais, potencial cuja manifestação, se freqüente, se dá muitas vezes apenas na aparência. Na formulação de Max Weber:

o tratamento científico dos juízos de valor não apenas deixaria compreender e reviver os fins pretendidos e seus ideais subjacentes, mas também, sobretudo, ensinar a “julgar” criticamente. Essa crítica (...) pode (...) proporcionar a autocontemplação ao querente (...) dos critérios últimos de valor, dos quais ele parte inconsciente ou – para ser consequente – deveria partir. (Max Weber, 1904, p. 151).

Uma *Teoria Crítica da Cultura* destaca diferenças entre valores explícitos e implícitos dos padrões culturais de interpretação, confronta diferentes de tais padrões de interpretação uns com os outros e com a respectiva prática de vida, à qual eles reagem. Uma *Teoria Crítica da Cultura* faz transparecer a escolha de valores, as reivindicações de poder ou o acaso, que estão por detrás dos padrões culturais de interpretação, ajuda a evitar falácias naturalizadas que afirmam a normatividade do factível, e aguça assim o sentido para o culturalmente pensável e possível-humano. Com isso, possibilita a crítica concreta da cultura, mas ficando na memória desta, da mesma forma como a crítica é contingente, tal como são as formas concretas de cultura.

## 2.2. Temática

Ora, poder-se-ia objetar: a *Teoria Crítica da Cultura* aqui esboçada disporia apenas de um alcance temático limitado, pois a ligação conceitual aplicada de cultura, (auto-)crítica e contingência, seria um produto típico da modernidade ocidental e, por isso, aplicável apenas nesta. Mas esse argumento é inconsistente, já que o processo de globalização e transculturalização força hoje em dia (e há muito tempo) também as culturas mais ou menos fechadas e tradicionais a se abrirem, e, com isso, impõe a elas auto-reflexão intercultural e o confronto com o conceito de cultura, desenvolvido aqui como teoria da diferenciação. Sim, é precisamente *dentro* desta discussão que as culturas não-européias podem fazer valer suas diferenças e eventuais resistências. Também não está claro de modo algum que o processo de globalização favoreça o tipo de cultura fundido com a teoria da diferenciação. Posto que não opera nenhum telos nos desenvolvimentos culturais, também seria possível que a cultura “normal”, que se constitui globalizada, tendesse novamente ao tipo de cultura hipocrítico ou mesmo francamente ao transcendente. Assim, as culturas mundiais convencionais, inclusive a modernidade ocidental, poderiam ter talvez um interesse cultural comum numa ciência da cultura que se fundamentasse na teoria da diferenciação.

A mudança de perspectiva da ciência da cultura, à qual alveja uma *Teoria Crítica da Cultura* que tem de se fundamentar novamente, demanda aplicações concretas, nas quais a metódica esboçada pode ter sucesso heurísticamente. Está sendo aplicado aqui um conceito de cultura que, em comparação com o conceito de cultura orientado pela teoria correspondente, dominante hoje em dia nas ciências da cultura, é concebido essencialmente de modo mais específico, em razão de sua retroalimentação no conceito de contingência e de crítica. Como o conceito de cultura proveniente da teoria da diferença é tão indeterminado, no plano do conteúdo, que tudo o que é humano encontra lugar nele, não pode ser refutado nem especificado através de aplicações concretas, e, por isso, tais aplicações são também, por fim, arbitrarias. Porém, a versão mais estrita do conceito de cultura proveniente da teoria da diferença exige uma orientação temática relativamente ampla, pois, por um lado, cada diferença crítica diferencia e concretiza prospectivamente este conceito de cultura e, por outro lado, a crítica de cultura no sentido da diferenciação entre o factível, o contra-factível e o possível, não é nenhuma constante antropológica, ao contrário, deve primeiro ser assegurada teoricamente em suas diferentes formações culturais.

Para a fundamentação histórico-sistemática de uma *teoria crítica da cultura* na época da globalização, aparecem, antes de tudo, três grandes blocos temáticos indispensáveis:

### I. Metareflexão sobre a Teoria da Cultura

É natural que os esforços temáticos em torno da fundamentação duma *Teoria Crítica da Cultura* devam ser acompanhados continuamente pela metareflexão da teoria cultural. Um ponto central de tal reflexão se questiona a respeito do conceito de “fatos culturais” (Konersmann) no campo de tensão entre as teorias do simbólico e da ação, entre a formação de tradições, a inovação e a (auto-)crítica e entre diferentes formações culturais. Cultura gera desde sempre relações de identidade, de diferença e de estranhamento e com isso também, desde o princípio, transforma crítica em diferença. A pergunta é: quando e como uma cultura se torna em si mesma diferente, autocrítica, tornando-se a si mesma estranha, portanto, e como reage a isso. Poder-se-iam tematizar conjuntamente também as condições de surgimento e as funções de diferenciação interna e os potenciais críticos recíprocos, os quais estão contidos na relação de tensão de “alta” cultura, de cultura “popular” e de cultura “cotidiana”. Finalmente, um importante objeto de análise seria também saber quais são os papéis desempenhados pelas condições técnicas, midiáticas e institucionais da práxis social, bem como da auto-interpretação cultural, no âmbito da (auto)crítica cultural. Técnicas, mídias e instituições se espalham nos padrões culturais de interpretação, desdobram um potencial cultural excedente e entram em conflito com os valores culturais e ideais educacionais transmitidos.

## **II. O caminho especial do ocidente: antiguidade – idade média – renascença**

O segundo maior bloco temático representa, em certo sentido, uma continuação da metareflexão sistemática com os meios históricos. Aqui tem de ser levantada novamente a pergunta sobre como, na modernidade ocidental, foi possível que o conceito de cultura proveniente da teoria da diferença se constituísse. E esta pergunta pela genealogia acha sua resposta não na modernidade mesma, também não nos iluminismos europeus, mas sim nos movimentos de cultura que levaram ao humanismo renascentista e sua crise. Na renascença, nos descobrimentos e nos cismas, a modernidade europeia se tornou possível. É aqui que começou a perda das autoconvicções culturais da humanidade ocidental e a globalização.

Ora, Max Weber (1904/05,1920) já via a dinâmica de desenvolvimento sem precedentes da cultura ocidental inscrita em práticas culturais medievais tardias, mas negligenciou a esse respeito a contribuição dos elementos culturais “renascidos” da Antiguidade. Por isso, poder-se-ia perguntar aqui, da perspectiva de uma *Teoria Crítica da Cultura* e de sua pré-história, se, onde e em qual forma podem ser encontrados no pensamento antigo, medieval e pré-moderno, elementos de um conceito de cultura que se tornou (auto-)crítico. Por outro lado, posto que a Antiguidade, a Idade Média e a Pré-Modernidade não podem ser reduzidas a uma mera pré-história do tipo cultural da modernidade, sua estranha proximidade deixará emergir simultaneamente formações culturais alternativas, nas quais, de boa consciência, ainda podia ser aceita a conclusividade, em princípio, da operação crítica.

Poderia ser examinado, em particular, se a prática grega antiga da *kritike techne* já não demonstra mais semelhanças com o moderno conceito de crítica do que se supõe freqüentemente. Elementos da crítica de cultura na filosofia e literatura antiga, medieval e pré-moderna deveriam ser comparados estruturalmente, e em relação ao conteúdo, com correspondências dos novos tempos da modernidade. No campo da história do direito, poder-se-iam pesquisar as condições culturais da efetividade de longa data do direito romano (após uma interrupção relativamente curta). Direito é crítica codificada de cultura que deve garantir a conclusividade prática da crítica. Quanto mais diferenciado for um sistema de direito, mais problemática se torna, por outro lado, as suas fundamentações (implícitas) últimas. Também a discussão dos direitos humanos e naturais do século 16 ao século 18, herdada da Antiguidade, prepara o terreno ao novo conceito de crítica e de cultura, que advém da teoria da diferença.

Apenas mais um possível campo além deve ser aqui realçado, onde cedo já se começa a entrever a constituição do moderno conceito de cultura, oriundo da teoria da diferença: o campo do épico, ou mais exatamente, o despedaçar-se da forma da epopéia e sua substituição pelo romance. Se a

epopéia tradicional ainda está no sinal da totalidade garantida da cultura, ou pelo menos como promessa dessa totalidade, então os aparecimentos crescentes de dissolução já se mostram na Antiguidade, mas, sobretudo, em seguida, na Idade Média e na Renascença. Já na épica de Artur, o horizonte das obrigatoriedades culturais se torna quebradiço, e as tentativas de renovar a epopéia na renascença mostram definitivamente que os tempos de capacidade épica do indivíduo na reconciliação com sua comunidade são passados. O romance pré-moderno em sua forma arcádica, cômica, picaresca, bizantina, reflete modelos concorrentes de cultura e os distancia criticamente.

### **III. As culturas mundiais em face da globalização**

No terceiro bloco temático, devem ser examinados os modos de reação das culturas ditas de "alta cultura", ricas de tradição, ao processo de globalização que se intensifica. O conceito da "alta cultura" não pode ser entendido aí valorativamente; quer dizer, ao contrário, em sentido vago, as sociedades com componentes funcionais diferenciados, relativamente fortes, com padrões culturais de interpretação, bem como com um nível relativamente alto de racionalização, tecnicização, midiaticização e institucionalização. O motivo pelo qual primeiro tais culturas ditas de "alta-cultura" devem ser colocadas no centro da atenção consiste em que pode ser aceito um nexo entre o grau de diferenciação funcional e a reflexividade cultural, (auto-)crítica. Daí não haver aqui mais distinção também, em princípio, entre o modo da reação das culturas europeias e o das não europeias ao processo de globalização. O processo de globalização tomou seu começo, com efeito, nas culturas europeias, mas se desacoplou delas, entretanto. Hoje em dia, todas as culturas estão igualmente diante do processo de globalização.

Por outro lado, o conceito de "globalização cultural" é extremamente vago, carregado fortemente de emoção e ainda mal tornado analiticamente preciso. Para caracterizar o que poderia significar a globalização cultural, é natural efetuar análises da cultura atual dos Estados Unidos, não podendo ser indiscriminadamente equiparada, entretanto, com a futura cultura global em sua complexidade. Para tornar o conceito de globalização preciso, além disso, aparecem indispensáveis as pesquisas histórico-comparativas de hegemonia que permitem delimitar o tipo específico da globalização atual. Por fim, o conceito de globalização é, no entanto, um conceito relacional, que pode ser definido mais precisamente apenas em sua relação com as culturas particulares, perdendo aí também a sua compactação irrefletida. Uma *Teoria Crítica da Cultura* visa aí os fenômenos explícitos e implícitos de atrito entre a globalização cultural e as culturas particulares e confronta os padrões culturais de interpretação antigos e novos com a prática de vida sempre concreta.

Cada cultura particular reage de modo diferente à globalização cultural, e a globalização cultural se modifica na ação recíproca com cada cultura particular. É aí que os diferentes tipos de tais ações recíprocas podem ser distinguíveis. Por exemplo, as culturas latino-americanas já representam o resultado inteiramente heterogêneo de processos de hibridização das culturas indígenas e europeias. Além disso, a descoberta da América (Latina) também retroagiu decisivamente, desde o século 16, na formação de um conceito de cultura auto-crítico na Europa. Daí as culturas latino-americanas se comportarem diferentemente ao processo de globalização cultural, retroagindo como culturas que estavam menos fortemente expostas aos processos de hibridização. Neste último caso, novamente depende de saber se tais processos transculturais ocorreram preponderantemente no intercâmbio com culturas europeias ou outras, como no caso do Japão. Poder-se-á também perguntar pelos motivos pelos quais algumas culturas particulares reagem à globalização cultural de modo explicitamente crítico, até agressivo, e algumas – em todo caso, num primeiro olhar – de modo mais conciliador ou também eclético. E, então, por fim, a perspectiva deve retornar novamente para a Europa que outrora colocou em marcha o processo de globalização, mas desenvolveu, entretanto, uma relação muito cindida para com ele.

### **3. Resumo**



Atualmente, o termo "cultura" vale como um conceito-chave dos debates das ciências humanas (e dos debates políticos). Na Alemanha, entre os anos setenta e noventa do século 20, o assim chamado "cultural turn" surgiu como disciplina própria nas antigas "ciências do espírito". Em geral, mais ou menos explicitamente, fundamenta-se um conceito amplo de cultura do ponto de vista metodológico, isto é, simbólico-interacionista, definidor da cultura como ordem que correspondente às ações relevantes. O conceito de cultura desempenha aí apenas um papel de categoria interna à ciência. Renunciar a crítica sistematizante também gera a impressão de arbitrariedade que a maioria dos atuais trabalhos das ciências culturais transmite.

Ora, por outro lado, a dominância dos conceitos de cultura tornados sem relevo, em certo sentido, também não é à toa: critérios para comparações e crítica da cultura parecem hoje consideravelmente perdidos. A "ciência da cultura", na segunda metade do século 20, pode ser operada de modo sério, a partir do conceito de cultura, só através da eliminação preliminar de todos os critérios de valor e sinais de classificação comparativos. Mas, nesse ínterim, à sombra das ciências da cultura aparentemente neutras de valor, o processo real de globalização criou fatos expressivos, e, atualmente, também reclama implicitamente a validade cultural global. Para isso, uma teoria atual da cultura deve pôr-se numa relação crítica. É problemático, no entanto, qual conceito de crítica que se deva aplicar. Um retorno para a crítica de cultura ao antigo modo parece excluído.

O objetivo de uma *Teoria Crítica da Cultura* a ser novamente fundamentada é vicejar uma mudança de perspectivas nas ciências da cultura. Critérios apriorísticos para a crítica não existem mais num mundo onde as autoconvicções culturais desaparecem. Mas nem por isso a crítica desaparece da cultura. Muito pelo contrário, no processo da transculturalização e globalização, as sociedades modernas produzem múltiplos padrões culturais de interpretação, que se questionam reciprocamente e em sua relação com a prática de vida social. A troca de perspectiva de uma *Teoria Crítica de Cultura* consiste em liberar, analisar e sistematizar este potencial de diferenciar externa e internamente os padrões culturais de interpretação. Cultura se define assim como agente da diferença que produz crítica.

O projeto de pesquisa tem de abordar um campo temático relativamente amplo. Para fundamentar de um modo histórico-sistemático uma *Teoria Crítica da Cultura* na era da globalização é preciso *em primeiro lugar* a meta-reflexão da teoria da cultura do ponto de vista de diferentes disciplinas teóricas como filosofia (da cultura), etnologia, ciências da religião, estética, sociologia, ciências do direito ou ciências econômicas. *Em segundo lugar*, deve ser levantada mais uma vez, de uma nova maneira, a pergunta pelo caminho especial do ocidente, que vicejou o processo de globalização e ao mesmo tempo levou à perda da autoconvicção cultural da humanidade ocidental. E *em terceiro lugar*, o conceito de "globalização cultural", que se desacoplou da antiga Europa nesse ínterim, pode ser determinado de modo mais preciso somente em sua relação reciprocamente crítica com as tradicionais culturas mundiais.

## **Bibliografia**

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 Exoressive 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.
- Hetzl, 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 Kultur/wissenschaften*. 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 (veröffentl.) / 1969. *Die deutsche Ideologie*. MEVI/. 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.