

KULTURA IN CIVILIZACIJA

Poizkus ponovne osmislitve razveljavljene pojmovne dvojice

I

19

Ukvarjanje s pojmom kulture nas opozarja, da se po prenehanju nasprotja med Vzhodom in Zahodom, na katerem je temeljila hladna vojna, zarisujejo novi antagonizmi in polarizacije, ki so seveda pomembne tudi za novo opredelitev pojma 'kulture' oziroma 'civilizacije'. To se začne že na področju pojma 'globalizacije'. S tem izrazom se na splošno razume predvsem gospodarska prepletanja in procese, katerih rezultat je čedalje gostejša mreža oblasti in odločanja v rokah sorazmerno majhnega števila multinacionalk. Vendar pa lahko s tem izrazom razumemo tudi nekakšno tkivo, ki se razširja čez ves zemeljski planet in prispeva k naraščajočemu homogeniziranju in niveliziranju potrošniških in pristočasnih zahtev in s tem tudi življenjskih navad in načinov. Na podobno prepletanje obeh plati, namreč na povezovanje kapitalizma in »kulturne industrije«, so že zelo zgodaj opozarjale tudi družbenokritične analize frankfurtske šole, kar velja še zlasti za Adorna.¹ Herbert Marcuse je nivelizirajoči vpliv razvite industrijske družbe, ki ga je okarakteriziral s pojmom »repressivne

¹ Prim. M. Horkheimer in Th. W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt/M. 1969, še zlasti poglavje »Kulturna industrija, razsvetljenstvo kot množična prevara«. Th. W. Adorno: *Résumé über Kulturindustrie*, v: *Gesammelte Schriften*, zvezek 10,1, str. 336–345.

desublimacije«, analiziral z navezavo na pojmovno dvojico »kultura – civilizacija«, ki jo je uporabil na primeru Nemčije.² Vzrok »enodimenzionalnosti« sodobne množične kulture v tem svojem poglavju o kapitalizmu vidi, podobno kot Adorno, v težnji moderne industrijske družbe po totalni komercializaciji vseh življenjskih področij in še zlasti kulture. »Civilizaciji« je pri tem dodeljena vloga napadalca; »kultura« se pred njo umika in se v svojih »področjih umaknjenosti« izmika odtujenosti in poplitvenosti. Geslo »velikega zavračanja«³ ni predstavljalo – gledano s tega vidika – antikapitalističnega, temveč predvsem anticivilizacijski bojni poziv, zaradi česar je bil Marcuse deležen tudi očitka z leve, da se »z obupano svojeglavostjo vrača [...] k zdravilarstvu in romantiki«.⁴

20

Medtem ko so frontne črte teh razprav v petdesetih in šestdesetih letih v glavnem še potekale *znotraj* zahodne industrijske družbe in se je nasproti etabliranemu 'sistemu' postavljajo raznolikost subkultur, so se pozneje oblikovale nove oblike nasprotja moderni zahodni civilizaciji, v katerih se omenjeni civilizacijskokritični motivi povezujejo z antikolonialističnimi, antiameriškimi in religiozno-fundamentalističnimi motivi. Že v boju Indije za neodvisnost je bila civilizacijskokritična komponenta sicer močan dejavnik v boju ne zgolj za politično, temveč predvsem tudi za religiozno-kulturo avtonomnost. Vendar pa se je ta zgodnja oblika antizahodnega fundamentalizma (Gandhi) zelo kmalu razblinila pod pritiskom široke industrializacije Indije (Nehru) in v napetostih hladne vojne. Šele z dejansko globalizacijo v smislu dualizma in vseprisotnosti kapitalizma in potrošniškega niveliziranja, kot ju udejanjajo predvsem elektronski medijski koncerni, je videti, da se uveljavljajo tudi 'globalne' težnje, s katerimi se na novo etablira in utrjuje staro nasprotje.

V smislu jedrnate poenostavitve se to nasprotje v zadnjem času izraža v obliki formule »džihad (sveta vojna) – McWorld«. Ameriški politolog Benjamin R. Barber z izrazom »McWorld«, ki je njegova skovanka, označuje rezultat težnje, s katero »naprej drveče sile gospodarstva in tehnike zahtevajo pre-

² H. Marcuse: »Bemerkungen zu einer Neubestimmung der Kultur«, v: *Kultur und Gesellschaft 2*. Frankfurt/M 1965, str. 147 isl.; isti avtor: *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*. Neuwied und Berlin 1967, zlasti str. 76 isl.

³ N.n.m., str. 83 isl.

⁴ G. Kl. Kaltenbrunner: *Revolutionärer Eros. Der Denker Herbert Marcuse*, v: Merkur, zvezek št. 236 (1967). Citirano pri H. H. Holz: *Utopie und Anarchismus. Zur Kritik der kritischen Theorie Herbert Marcuses*, Köln 1968, str. 16.

mrežanje in poenotenje in ljudi povsod po svetu hipnotizirajo s hitro glasbo, hitrimi računalniki in hitro pripravljeno hrano, z MTV-jem, Macintoshem in McDonaldsi ter združujejo narode v homogeni svetovni zabaviščni park, v svetovni McWorld, premrežen s komunikacijami, izmenjavo podatkov, zabavo in trgovino«. ⁵ »McWorld« je predvsem proizvod univerzalne kulture, ki jo podžiga ekspanzionistična trgovina« (87).

Ne nazadnje kot odziv na te poenotujoče težnje Barber vidi delovanje sredo-bežnih sil, ki se – začenjajoč se v stremljenju po kulturni avtonomnosti in navezovanju na domovino – lahko razrastejo v »krvoločno nacionalno politiko«, kakršna se pojavlja povsod na zemeljskem planetu. Barber besedo »džihad« uporablja posploševalno »za označitev dogmatične in nasilne aspiracije po izključnosti, ki je poznana tako kristjanom kot muslimanom in zaradi katere so razvpiti tako Nemci in hindujci kot Arabci« (13). Barber torej uporablja besedo »džihad« zgolj kot metaforo za pojav, ki daleč presega islam, namreč za »boj proti Zahodu in univerzalizmu« (221); kot abreviaturo »za fundamentalistično nasprotovanje moderni, kakršna nastopa v večini delov sveta« (219). Vendar pa v tem pojmu ne vidi zgolj religioznega pojava, temveč v njem združuje vsako obliko k militantnosti težečega nacionalnega in kulturnega partikularizma, kakršen se, denimo, kaže v antipluralističnih in antimodernih gibanjih v postkomunistični Rusiji – povsem na splošno torej kot boj »proti moderni, proti sekularnemu in kozmopolitizmu« (225). V tem širokem, metaforičnem smislu se lahko »džihad« aplicira tudi na znotrajameriški problem »državi sovražnega fundamentalizma krščanske desnice, skrajno antimodernih in fundamentalističnih protestantov« (226).

Barber poudarja dialektično soodvisnost džihada in McWorlda. Fundamentalističnih defenzivnih gibanj, ki zato, da bi lahko utemeljila elan, ki jim daje njihovo identiteto, sama po sebi nič manj ne potrebujejo zastrašujoče podobe McWorlda, ne proizvajajo le izpodkopavanje religioznega življenja s strani pop kulture, temveč predvsem sprememba državljanov v potrošnike, katerih kulturnospecifične življenjske oblike (npr. prehranjevalne navade) se trgu primerno manipulirajo z globalnimi strategijami. Pri tem se seveda pokaže, da Barber, ki argumentira s komunitarističnega stališča, v McWorldu vidi ne-

⁵ B. R. Barber: *Coca Cola und Heiliger Krieg. Wie Kapitalismus und Fundamentalismus Demokratie und Freiheit abschaffen*. Bern, München, Dunaj 1996, str. 8. Citate iz te knjige v nadaljevanju označujem zgolj z navedbo strani v oklepaju.

varnejši dejavnik moči, pri opisovanju katerega se približa tisti evropski kulturni kritiki, ki jo sam interpretira kot eno izmed korenin (zmernega) »parohijskega« džihada od Rousseauja dalje (181). Seveda pa se od te tradicije načeloma razlikuje po tem, da njegova obsežna kritika McWorlda ne poteka v imenu kake partikularistične odrešenske predstave, temveč v imenu demokracije in kozmopolitizma, ki ju vidi zmleta med kolesi McWorlda in džihada. Njegovo kritiko kapitalizma lahko sicer v precej nejasnem smislu označimo kot 'levičarsko', vendar pa je od marksizma prav tako oddaljena kot njegovo karakteriziranje džihada, ki se v celoti giblje zunaj ustaljene sheme levičarstvo-desničarstvo.

22

Ta diferencirani vidik se kaže tudi pri Barberjevem obravnavanju nemških razmer. Poudarja, da ne pripada tistim, ki verjamejo v dovtetnost Nemcev za to, da bi ponovili svojo zgodovino. In verjame, da bodo »boj za postmoderno nemško dušo« dobili tisti, ki z mirnimi zborovanji in svečami demonstrirajo proti nasilju skrajnih desničarjev. Vendar pa nadaljuje: »Nisem pa tako zelo prepričan glede sposobnosti Nemcev (ali drugih narodov), da lahko obrzdajo ali demokratizirajo McWorld. In boj proti McWorldu bi lahko bilo tisto, kar mladim nemškim fašistom in rockovskim nacistom prinaša njihove najštevnejše in potencialno najnevarnejše privržence« (195).

S tem se potrjuje zgornja trditev, da ta kritik kapitalizma, ki bi ga bilo bržkone treba uvrstiti med »levičarje«, v skrajnodesničarskih potencialih vidi tako rekoč le sekundarnega nasprotnika in da se osredotoča na primarni pojav McWorlda. Razlog temu, da ga, kot smo videli, vendar ni mogoče prištevati k restavrativnim kulturnim kritikom, je v tem, da jedro njegove kritike ni problem razkrajanja moralno-religioznih vrednot s strani pop kulture, temveč problem nesposobnosti za demokracijo, kakršna grozi, da se bo razbohotila v množični kulturi manipuliranih potrošnikov. Barber je s tem onkraj dihotomije, kakršno je vedno znova poudarjala tradicionalna nemška kritika kulture, namreč onkraj zoperstavljanja (zgolj) zunanje tehnično-politične 'civilizacije' in notranje religiozno-umetniške 'kulture'.

II

Na to nasprotje so se v Nemčiji sklicevali pravzaprav le tisti predstavniki »kulture«, ki so v tem izražali predvsem poseben položaj Nemčije v primerjavi

z zahodnoevropskima velesilama ter Parizom in Londonom kot njunima metropolama in pozneje tudi v primerjavi z Ameriko.⁶ Še zlasti potem, ko so francoski intelektualci kot, denimo, starejši Mirabeau, v 18. stoletju Pariz razglasili za glavno mesto *civilizacije*,⁷ je bilo uveljavljanje lastne – in torej povsem drugačne – kulture nasproti tej aspiraciji po univerzalnosti stvar samospošтовanja nemških filozofov in pesnikov. Od tega časa je beseda 'civilizacija' v nemškem jeziku postala tujka. Pogosto ima slabšalni prizvok, na primer, ko je govor o 'zgolj' civilizacijskem napredku ali o civilizacijskih škodah ali boleznih. 'Civilizacija' je osnovna negativna kategorija jezika nemške čutečnosti in kritike moderne. Nasprotno ima 'kultura' – poleg čisto deskriptivne in administrativne rabe te besede – enoznačno pozitivni vrednostni poudarek. V jeziku sloja z višjo omiko označuje vse to, kar našemu življenju daje poseben smisel in česar pomembnost lahko presega le še področje religioznega.

To jezikovno rabo, in še posebej antitetično rabo obeh pojmov, se pogosto razlaga z vplivom Spenglerjevega Propada Zahoda, knjige, ki je žela ogromen uspeh v času po 1. svetovni vojni.⁸ Spengler je kulturo in civilizacijo razlikoval v tem smislu, da je po organološki shemi razločil določene stadije rasti posameznih svetovnih kultur in pri tem s »civilizacijo« označeval vsakokratno »visoko starost« teh kulturnih krogov. V tem je tičal vzrok tega, kar je imenoval »propad Zahoda«, da je namreč srednje- in zahodnoevropski kulturni krog, tako kakor drugi pred njim (npr. indijski, egipčanski itn.), vstopil v stadij ostarelosti in kaže tipične, tako imenovane morfološke podobnosti z drugimi kulturami visole starosti v svetovni zgodovini: velemestne množice izkoreninjenih, parazitskih individuov; predvsem tehnično reševanje obstoja in le še epigonsko, neustvarjalno kulturno življenje. To, civilizacijsko, fazo je Spengler ločeval od resničnega razcveta kot kulture v ožjem smislu.

⁶ Posebni nemški razvoj antitetičnega zoperstavljanja 'kulture' in 'civilizacije' je med drugim obravnaval Norbert Elias v svojem delu *Über den Begriff der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Erster Band: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes, 2. izdaja, Bern 1969, str. 7–42. Elias seveda ni izrecno obravnaval agresivne in nacionalno čiste tradicije te antiteze, temveč jo je zgolj nakazal. – V zvezi z zgodovino pojma 'kultura' prim. F. Rodi: Artikel »Kultur«, v: *Theologische Realenzyklopedie* (TRE), XX. zvezek, str. 177–178.

⁷ Prim. Elias, n.n.m., str. 47.

⁸ O. Spengler: *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. München 1918/1920. V zvezi s Spenglerjevo terminologijo velja poudariti, da besedo 'kultura' uporablja v dveh različnih pomenih; prvič, kot oznako posameznih svetovnih kultur in, drugič, kot oznako stadija najvišjih ustvarjalnih možnosti vsakokratne svetovne kulture.

Čeprav je Spengler trdil, da kot morfolož postopa zgolj deskriptivno, pa je bila civilizacijskokritična težnja njegovih analiz povsem očitna in je bržkone še posebej vplivala na nemško bralstvo. Izid njegove knjige je sovpadal s propadom monarhije v Nemčiji in Avstriji in njenih vrednostnih ureditev. Spenglerjeva knjiga je izraz krizne zavesti, hkrati pa je nanjo tudi vplivala.

Kar zadeva zgodovino vpliva omenjene besedne dvojice, opozorilo na Spenglerja vsekakor ni napačno, vendar pa ne zadostuje za razlago še vedno prisotne zasidranosti te sheme v glavah nemških mislecev. Istega leta kot Spenglerjev *Propad*, torej leta 1918, je izšla neka druga zelo brana knjiga, katere celotna zgradba in miselni potek sta določena z nasprotjem kultura-civilizacija, namreč *Betrachtungen eines Unpolitischen* /Razmisleki nepolitičnega človeka/ Thomasa Manna.⁹ Tu nimamo kvazideskriptivne morfoložije kulture, saj je Thomasu Mannu šlo za skrajno osebno in skrajno polemično razpravo z njegovim bratom Heinrichom. To nasprotje je po eni strani zadevalo povsem različno umetnost obeh med seboj tekmujočih bratov, še veliko bolj pa njuno politično naravnost. Heinrich Mann je bil občudovalec francoske republikanske tradicije, parlamentarne demokracije, človekovih pravic in še zlasti francoskega socialnokritičnega romana. Thomas Mann pa se je kot pisatelj čutil veliko bolj sorodnega velikim Rusom in se je sicer prišteval med osebnosti 19. stoletja, kot so Schopenhauer, Wagner in Nietzsche, ki so najmočnejše vplivale nanj. To je bil antidemokratični, antiegalitarni in (zlasti pri Wagnerju) antifrancoski in delno antisemitski svet, na katerega je Thomas Mann prisegal v letih 1. svetovne vojne, ko se je v vojni osebno udejstvoval s svojim pisanjem. Na to večslojno nasprotje je projiciral formulo kultura-civilizacija. Kultura je bil sam Thomas Mann, s svojimi koreninami v najboljši tradiciji nemškega pesništva, nemške filozofije in glasbe. Civilizacijo pa je predstavljal njegov brat Heinrich s svojimi frankofilnimi, demokratičnimi in pacifističnimi težnjami. V svojem sovraštvu do brata je Thomas skoval izraz »civilizacijski literat«, s katerim je hotel tako politično kot tudi umetniško denuncirati Heinricha, kajti civilizacijski literat je le literat in ne pesnik in ne šteje v kulturo, temveč zgolj v civilizacijo. Nekakšen osnovni obrazec za to monstrozno knjigo, od katere se Thomas Mann ni nikoli popolnoma distanciral, bi bil tale: »Razlika med duhom in politikom vsebuje razliko med kulturo in civilizacijo, duševnostjo in družbo, svobodo in volilno pravico, umetnostjo in literaturo; nemštvo je kultura, du-

⁹ Th. Mann: *Betrachtungen eines Unpolitischen*. Citirano po stockholmski izdaji zbranih del, Frankfurt/M. 1956.

ševnost, svoboda, umetnost, in *ne* civilizacija, družba, volilna pravica, literatura.«¹⁰

Spričo tega lahko razumemo začudenje mladih evropskih levičarjev, ko je Marcuse posegel po tej tako enoznačno konservativni in z germanofilstvom prepredeni pojmovni shemi, da bi s svojega stališča, razumljenega kot neomarksizem, kulturo rešil pred civilizacijo. Kajti Thomas Mann s svojim načinom sovraštva do civilizacije v Nemčiji ni bil osamljen. Nasprotno, ta njegov način je bila le avtobiografska različica široko razširjene nemške nacionalne kulturne ideologije, katere korenine v svoji nedolžni različici segajo vse tja do Kanta in W. v. Humboldta, v svoji agresivni varianti pa med drugim vse tja do Richarda Wagnerja in H. St. Chamberlaina, ki mu je bila Nemčija druga domovina. Kar zadeva Kanta in Humboldta, je treba seveda poudariti, da nista operirala s pozneje običajno antitezo, temveč s triado, ki se pri Kantu imenuje »kultiviranje – civiliziranje – moraliziranje«, pri Humboldtu pa »civilizacija – kultura – omika«. »Civilizacija« se v obeh primerih nanaša predvsem na zunanjo, družbeno plat življenja. Kant pravi tole: »Prekomerno smo civilizirani za vsemogoče lepo družbeno vedenje in spodobnost.« Ideja moralnosti, za katero gre Kantu, izvira iz kulture. »Vendar pa raba te ideje, ki ne pomeni nič drugega kot to, kar je podobnega npravnosti v častiželjnosti in zunanji spodobnosti, predstavlja zgolj civiliziranje.«¹¹ Bržkone gre za prvi primer v nemški literaturi, ko je govor o »golem« civiliziranju. Humboldt civilizacijo opredeljuje kot »počlovečenje narodov v njihovih zunanjih institucijah in običajih in z njimi povezanem naziranju«.¹² To še niso bojni pojmi, čeprav lahko v ciljih, kot je »moraliziranje« oziroma »omika«, z njihovimi vrednotami čustvenosti spoznamo kontrast zunanji civilizaciji. V še bolj zaostreni obliki najdemo to nasprotje »omika – civilizacija« tudi pri Droysenu, ki v svoji polemiki z Bucklejem pravi tole: »Civilizacija se zadovoljuje z rezultati omike; v obilici bogastva je revna, v obilju uživanja je čustveno otopela.«¹³

¹⁰ N.n.m., str. 23. V tej zvezi je govor o 1. svetovni vojni kot »vojni 'civilizacije' proti Nemčiji« (str. 24).

¹¹ I. Kant: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Akademie-Ausgabe, VIII. zvezek, str. 26.

¹² W. v. Humboldt: *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*. Akademie-Ausgabe, VII. zvezek, str. 30.

¹³ J. G. Droysen: *Erhebung der Geschichte zum Range einer Wissenschaft*, v: isti: *Historik*. Izd.: R. Hübner, 7. izdaja, Darmstadt 1972, str. 395.

Kar se tu v miroljubnem nasprotipostavljanju še meri drugo z drugim, pri Richardu Wagnerju povsem zaide v polje njegovega ukvarjanja z vsem romanskim, najsi gre za Francijo ali Rim. V njegovem sestavku *Kunst und Klima*¹⁴ /Umetnost in klima/ iz leta 1850 najdemo začetek tiste nesrečne tradicije nemške kulturne ideologije, v kateri se civilizacijo nazadnje – namreč pri H. St. Chamberlainu – označil kot »neprestano višje potencirani, vse marljivejši, udobnejši in nesvobodnejši obstoj mravljinčje države«, semitizem pa denuncira kot »izključno civilizatorično silo«. ¹⁵ Chamberlainova knjiga *Die Grundlagen des Neunzehnten Jahrhunderts* /Temelji devetnajstega stoletja/ je izšla leta 1899 in je do leta 1942 doživela 28 izdaj in jo lahko tako rekoč označimo za bestseller prve polovice stoletja, pri čemer pa moramo upoštevati, da se njen uspeh ni začel v »tretjem reichu«.

S tem smo se znašli na najtemačnejšem območju te nacionalne kulturne ideologije kot neposredne priprave nacionalnosocialistične rasne blaznosti. Pri tem ni treba poudarjati, da Thomas Mann v tej usmeritvi predstavlja le neko (nerasistično!) epizodo, saj se je kmalu spraval z demokracijo (in svojim bratom) ter se zanjo bojeval in tudi trpel. Toda kot simptom določenega stanja zavesti nemškega omikanega meščanstva so njegova *Betrachtungen eines Unpolitischen* prvorazredni vir, in sicer ravno na tistih mestih, kjer je odpor do moderne omogočil preroški pogled na McWorld: »Naj se izpolni vsaka utopija napredka, naj se izpolni umna posvetitev zemlje in sleherni sen socialističnega evdajmonizma, pacifirana zemlja esperanta naj postane stvarnost: zračni avtobusi bodo brneli nad belo oblečenim, v umnost verujočim, brez državnih mej združenim, en jezik govorečim človeštvom, ki bo tehnično doseglo svojo zadnjo suverenost in gledalo na daljavo prenašane slike ...«¹⁶ In s to presenetljivo natančno napovedjo se povezuje opredelitev za estetsko, anticivilizatorično zavračanje: »Vojne, reakcionarna junaštva in vse traparije neuma bodo na zemlji predstavljive in torej mogoče vse dotlej, dokler bo obstajala umetnost, njeno življenje pa traja in se konča z življenjem 'človeštva'.«¹⁷ »In mar človeštvu ne bi bilo prej v čast kot pa v nečast, če ne bi za vselej vzdržalo v meščanski državi, ki mu zagotavlja varnost in zaščito pred vsakršnimi nepri-

26

¹⁴ R. Wagner: *Kunst und Klima*. Gesammelte Schriften und Dichtungen. Izd.: W. Golther, III. zvezek, str. 215.

¹⁵ H. St. Chamberlain: *Die Grundlagen des Neunzehnten Jahrhunderts*. 25. izdaja. München – brez navedbe letnice, str. 68 in 881.

¹⁶ Th. Mann, n.n.m., str. 390.

¹⁷ N.n.m., str. 391.

likami? [...] Človek civilizacije, napredka in varnosti ne občuti kot absolutnega ideala; v njem brez dvoma nesmrtno živi nek primitivno-herojski element, neko globoko stremljenje po grozotnem [...]«¹⁸

III

Za prikaz nenamerne razvrednotenja naše pojmovne dvojice v nemško-nacionalni kulturni ideologiji bi lahko uporabili še mnoge druge primere, v katerih je, na primer pri manj znanem Paulu Krannhalsu, govor o »prepajanju organsko zraslih kultur z mehanskimi namenskimi tvorbami civilizacije«,¹⁹ pri čemer se k slednjemu prišteva te raznolike elemente: cerkev, parlamentarni sistem, rimsko pravo, nacionalno ekonomijo angleškega izvora, kapitalizem, pacifizem, racionalizem in slednjič vsak izem! Pri Alfredu Rosenbergu, glavnemu mislecu nacionalsocialistične države, ta dualizem sicer ni reduciran na pojmovno dvojico kultura-civilizacija, vendar pa pri njem, ko kot »najgloblji zakon vsake prave kulture« opredeljuje »oblikovanje zavesti vegetativno-vitalnega elementa rase« in to oblikovanje zavesti postavlja nasproti »abstraktnemu univerzalizmu«, v vsej tej stvarni analogiji manjka le *beseda* civilizacija.²⁰

27

Spričo te tradicije se mora povezovanje 'ponovne osmislitve' te pojmovne dvojice z nečim drugim kot z razkrivanjem nerazrešljivih filozofemov, ki jih je nemško omikano meščanstvo v prvi tretjini 20. stoletja očitno recipiralo z velikim interesom, zdeti drzno. Ko kljub temu poizkušam prevzeti nekatere komponente te zloglasne dihotomije, to počnem s polno zavestjo o tveganosti takšnega poizkusa. To se zdi smiselno iz dveh razlogov: *Prvič*, očitna kriza aspiracije zahodne civilizacije po univerzalistični veljavnosti napeljuje k ponovnemu ovrednotenju te civilizacije v njenem odnosu do multikulturalnosti na celotnem zemeljskem planetu. Simptomatično za to ni le Barberjevo nasprotipostavljanje džihada in McWorlda, temveč še zlasti teza Samuela P. Huntingtona, da se svetovna politična ureditev po zatonu ideologij na novo formira, in sicer na podlagi kulturnih identitet, ki so v prvi vrsti religiozno fundirane.

¹⁸ N.n.m., str. 455.

¹⁹ P. Krannhals: *Das organische Weltbild. Grundlagen einer neuentstehenden deutschen Kultur*. München 1936, str. 43.

²⁰ A. Rosenberg: *Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*. 28. izdaja, München 1934, str. 240.

Naraščajoči »indigeniaciji« svetovne politike ustreza reduciranje Zahoda na *eno* izmed mnogih drugih civilizacij.²¹ *Drugič*, s to in z drugimi teorijami je povezana precejšnja terminološka zmešnjava glede pojmov 'kultura' in 'civilizacija', kar velja še zlasti tam, kjer se prekrivata nemška in angleška miselna tradicija.

Vendar pa tak razmislek ne more izhajati iz tako rekoč asimetrično koncipirane antiteze tradicionalne nemške kulturne kritike, ki je operirala s slabšalnim pojmom civilizacije. Emfatičnemu pojmu kulture te tradicije je treba nasproti postaviti emfatični pojem civilizacije, ki ga konec koncev določa njegovo vse tja v antiko segajoče nasprotje barbarstvu.²² Norbert Elias je opozoril, da so v zahodnem pojmu civilizacije močnejše kot v nemškem pojmu kulture označeni *proces* in rezultati procesa stopnjevanja, izboljševanja, napredovanja itn., tako da ta pojem izraža »samozavest Zahoda«.²³ Izhajati moramo tudi iz vsakokratne dvojne implikacije, kakršna je vsebovana v emfatičnem pojmu civilizacije in emfatičnemu pojmu kulture. Kot je pokazal Norbert Elias, pojem civilizacije »omogoča, da se do neke določene stopnje zabrišejo nacionalne razlike med posameznimi narodi; poudarja to, kar je ali bi moralo biti skupno vsem ljudem«. Nasprotno pa emfatični pojem kulture poudarja vsakokratno posebnost posameznega naroda. »Pojem 'kulture' razmejuje.«²⁴ S tem je povezano drugo nasprotje, ki se nanaša na vsebinski vidik impliciranega: Rezultati procesa 'civiliziranja' človeštva so v veliki meri empirično dokazljive etape načelno kot neskončnega koncipiranega napredka na področjih družbe, politike, znanosti in tehnike. Pojem kulture, nasprotno, poudarja enkratnost in nezamenljivost izraznih dejavnosti na področjih religije, mitosa, filozofije, umetnosti in literature, v katerih ni nikakršnega dejanskega napredka, zato pa sta toliko bolj stalni avtentičnost in ustvarjalnost, ki ju v nadaljevanju združujem v pojmu inkomenzurabilnosti. Dualizmu 'univerzalnost in napredek' stoji nasproti dualizem 'partikularnost in inkomenzurabilnost'.²⁵

28

²¹ Prim. S. P. Huntington: *Kampf der Kulturen. Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. München/Dunaj 1996.

²² Emfatično-normativne pojme kulture oziroma civilizacije, ki vselej nastopajo le v ednini, je treba razlikovati od deskriptivno-morfoloških pojmov, ki se nanašajo na posamezne kulture oziroma civilizacije. V tej zvezi prim. 6. opombo: Artikel »Kultur« v TRE.

²³ N. Elias, *n.n.m.*, str. 1.

²⁴ *N.n.m.*, str. 4.

²⁵ Prim. tudi razlikovanje med družbenim procesom, civilizacijskim procesom in kulturnim gibanjem pri A. Weber: *Prinzipien der Geschichts- und Kultursoziologie*. München 1951, str. 44 isl.

Iz teh nasprotij, ki jih medsebojno itigravajo kot bojna gesla, nastajajo že 250 let vedno znova uporabljani dualizmi kot, denimo, razsvetljenstvo – romantika, napredek – restavracija, emancipacija – tradicionalizem, kozmopolitizem in liberalizem – nacionalizem in nazadnjaštvo itn., gesla in sheme, s katerimi se nam, po naših dosedanjih razmislekih, ni več treba ukvarjati. Če dualizem prenesemo na politično stvarnost sedanjosti, lahko z našo pojmovno dvojico vendar kategorialno zajamemo nekatere izmed osrednjih problemov tega časa. Tako se problem *multikulturalnosti* izkaže za problem pravilnega razmerja med *kulturno* samobitnostjo posameznih skupin prebivalstva in njihovim *civilizacijskim* vključevanjem v politične, administrativne in tehnološke strukture oblikovanja življenja, če so te etično fundirane v racionalno utemeljivih načelih individualne svobode in človekovega dostojanstva, v strpnosti, pravni državni ureditvi in vzajemni odgovornosti. Tudi problem *globalizacije* gospodarstva se čedalje bolj razumeva kot problem pravilnega razmerja med ekonomsko-tehnološko racionalnostjo in preudarno solidarnostjo z ozirom na obstoječe strukture, regionalne posebnosti, vezanosti na domača okolja itn., pri čemer se pri njuni karakterizaciji bržkone vselej posega tudi po delu domače kulture kot prednosti vsakokratnega gospodarskega prostora. Tudi za naraščajoče nacionalne in regionalne pomisleke proti *evropskemu združevanju* se delno zdi, da izhajajo iz nekega nelagodja, ki meni, da se tradicionalne in ustvarjalne posebnosti žrtvuje na oltarju političnega in gospodarskega združevalnega uma, in svari pred monolitnostjo evropske povprečne kulture z navsezadnje ameriško standardizacijo kulturnih in potrošniških potreb. Še posebej pa je z našo pojmovno dvojico mogoče kategorialno osvetliti sedanje razprave o *samorazumevanju Zahoda*. Po obdobju imperializma in kolonializma, ko so ideologiji in kolonialne sile razširjanje civilizacije po zemeljskem planetu imele za svojo nesporno nalogo, po obdobju gospodarsko-tehničnega neokolonializma pod vodstvom ZDA in po obdobju hladne vojne med dvema smrtno sovražnima ideologijama napredka, skratka, po obdobjih optimistično-univerzalističnih teženj in neusmiljenega hegemonističnega stremljenja je kriza v samozavesti Zahoda privedla do novih nacionalističnih tonov v ZDA. Tako Samuel P. Huntington Zahodu ne svetuje zgolj opustitve njegovega »absolutizma«: »Predstava, da moramo drugim kulturnim krogom nasilno vsiljevati svoj zahodni sistem vrednot, svoje institucije, je napačna in nemara nemoralna.« S tem postulatом povezuje drug, v neonacionalistično preobleko zavrit postulat: Da bi se lahko Amerika oborožila za bodoči »boj kultur«, se mora umakniti iz ekstremnih pozicij, revidirati mora idejo multikulturne družbe, zaustaviti imi-

grantske tokove in se zavédeti lastne kulture, lastnih posebnosti in lastnih političnih načel.²⁶

V vseh teh primerih gre torej za problem pravilnega razmerja med *racionalnostjo* 'umnih' ureditev in ukrepov na državnem, političnem, gospodarskem in tehnološkem področju ter *inkomezurabilnostjo* večjih vrednostnih in pomenskih sovisij, v katerih se konstituirata identiteta in solidarnost narodov, slojev, manjšin, skupin itn. in ki se oblikujejo z zgodovinskimi, regionalnimi, jezikovnimi, religioznimi, institucionalnimi in drugimi podobnostmi ter izkurnimi možnostmi. Če formalno strukturo te razčlenjenosti označimo kot »kulturo«, pri tem še ne uporabljamo čisto deskriptivno-morfološkega pojma, s katerim operira, denimo, etnologija ali sociologija kulture kake družbe in z njim razume celoto vseh tipičnih življenjskih oblik. Nasprotno, ta pojem kulture s tem, da ostaja antitetično povezan s pojmom civilizacije, dobi element emfatično-normativnega pojma, v katerem se poleg inkomezurabilnosti izraža tudi potreba po varstvu vsakokratne kulture, ne da bi se »organsko kulturo« v stilu tradicionalne kritike kulture nujno izigravalo proti »mehanski civilizaciji«.

30

Na drugi strani naše dihotomije se za smiselno izkaže označevanje formalne strukture racionalnih, k napredku usmerjenih in mednarodnih delovanskih sovisij (npr. na področju komunikacij in prava) kot »civilizacijske«, ne da bi se s tem povezovalo univerzalistično-emfantični (ali pa – nasprotno – slabšalni) pojem civilizacije. Vendar pa antitetični odnos do pojma kulture tudi tu omogoča ohranjanje tistega izvornega vrednostnega občutja, ki ga z ozirom na dosežke moderne na področju pravne države in tehnike ne smemo izgubiti izpred oči in v katerem še vedno zazveneva izvorno nasprotje civilizacije in barbarstva.

Neproduktivni dualizem tradicionalne kulturne kritike bi se torej moral spremeniti v razmerje *komplementarnosti* kulture in civilizacije, s čimer se povezuje iskanja vedno novih možnosti umnega ravnovesja med obema stranema. Tako bi moralo načelo multikulturalnosti zadeti ob svoje meje tam, kjer so ogrožene liberalne institucije in norme mirnega in svobodnega sožitja, ki so se izoblikovale skozi stoletja civiliziranja.²⁷ Prav tako bi morala neobrzdana glo-

²⁶ Prim. Spieglov intervju s S. P. Huntingtonom: »Und dann die Atombombe«. Der Spiegel 48/1996, str. 178–186, tu: str. 185 isl.

²⁷ V tej zvezi prim. tudi K. Acham: *Historismus – Multikulturalismus – Kommunitarismus*, v: G. Scholtz (izd.): *Historismus am Ende des 20. Jahrhunderts. Eine internationale Diskussion*, Berlin 1997, str. 155 isl.

balizacija imeti svoje meje tam, kjer ekonomsko-tehnološka racionalnost zamenja ali uničuje »zrasle« kulturne strukture. O (nemalokrat vprašljivi) birokratski racionalnosti v procesu evropskega združevanja bo z vidika inkomenzurabilnosti posameznih »domovin« potrebnih še veliko razprav. Huntingtonova odpoved univerzalizmu najvišjih dosežkov zahodne civilizacije v prid okrepitev obrambnih sil Zahoda z vidika »boja kultur« se – spričo naših pojmovnozgodovinskih razmislekov – zdi kot neposredni pendant defenzivno agirajoči, nemško-nacionalni kulturni ideologiji. Tako kot se je nekdaj zoper zmagoslavni pohod zahodne civilizacije insceniralo militantno priseganje na lastne kulturne vrednote (npr. v nemški vojni propagandi iz leta 1914), se zdaj v nadejanem umiku k pravzaprav amerikaniziranim vrednotam za nekdaj kozmopolitsko-liberalno razsvetljenstvo zdi, da se mora v tekmi z drugimi velesilami skrčiti na nacionalno kulturo.

In slednjič se antagonizem džihada in McWorlda, iz katerega smo izhajali, v luči naše antiteze kaže kot dualizem degeneracijskih oblik kulture in civilizacije. »Dialektika razsvetljenstva«, ki sta jo Adorno in Horkheimer diagnosticirala v mnogih nedolžnih pojavih, je v McWorldu s spreminjanjem racionalnosti v iracionalno izvajanje oblasti dosegla svoj nadaljnji vrhunec. V džihadu pa se na novo oglašča iracionalizem nacionalnih kulturnih ideologij.

Za »kritični humanizem«,²⁸ katerega naloga bi moralo biti to, da v vedno novih naprežanjih uma ohranja labilno ravnovesje med kulturo in civilizacijo, ostaja zelo malo maneverskega prostora. Pri tem bi morala pojmovna usmeritev izhajati iz neke vsakokrat trojne razmejitev: Poleg tega, da sta kultura in civilizacija v že omenjenem komplementarnem odnosu, bi morala biti oba pojma vselej ostro ločena od svojih degeneracijskih pojavov, vendar pa tudi od njunih drugih vsakokratnih skrajnosti. Vztrajanja pri »kulturi« torej ne bi smeli zamenjevati z militantnim fundamentalizmom ali fašizmom, kar velja tudi takrat, ko gre za odločno zavračanje McWorlda. Na drugi strani pa vztrajanja pri »civilizaciji« ne bi smeli zamenjevati z zavzemanjem za brezmejni psevdoliberalizem, kar velja tudi takrat, ko gre za obrambo pred civilizaciji sovražnim fundamentalizmom. To konkretno pomeni, da je treba mobilizacijo zavračanja in upora proti niveliranju inkomenzurabilnosti kulturnih tradicij, ki se seveda lahko gibljejo le v okviru svobodne igre sil in tekmovanj (ne bojev!), niveliranju, ki

²⁸ Prim. piščevo delo *Provokation – Affirmation. Das Dilemma des Kritischen Humanismus*. Stuttgart 1970.

ga zagotavlja pravna država, priznavati kot legitimno potrebo.²⁹ Po drugi strani je treba kot legitimno potrebo priznavati tudi zarisavanje meje preobilju kulturne avtarkije, kritike modernosti in poudarjanja partikularnih solidarnosti, čkolikor ti grozijo izpodkopavati načela pravne države, svobode in enakosti. To se seveda ne sme dogajati s sredstvi profitno in oblastno usmerjenih strategij, ki se skrivajo za psevdorazsvetljenskimi argumenti racionalnosti in ideologijami svobode, temveč tako rekoč le v okviru živega pluralizma, ki ga zagotavlja pravna država. Antitetični odnos med kulturo in civilizacijo v smislu produktivne polarnosti oziroma napete komplementarnosti, ki ga je treba pri tem prestat, bi bil nemara še najprimernejši za teoretično osvetlitev zapadenja v skrajnosti džihada in McWorlda.

IV

32

Prizadevanje, da bi iz teh splošnih orisov problema prišli do konkretne zapolnitve glavnih pojmov, se bo seveda hotelo usmeriti v razmejitvena merila, s katerimi je mogoče natančneje razumeti to, kar se določa s pojmom »kultura« in »civilizacija«. Vendar pa se pri tem pokaže določena metodološka težava. Dosedanja razmejevanja se niso kar tako omejevala na poudarjanje in povezovanje določenih implikacij in konotacij, temveč so prišla tudi do trdnih definicij. Takšna ostro razmejujoča definicija pa vnaprej, v obliki *circulusa vitiosusa* določa to, kar je mogoče dobiti šele s previdno, v zgodovino pojmov in vsakdanjo jezikovno rabo usmerjeno analizo. Takšna definicija bi nas zavedla tudi k nadaljnjim korakom pri področnem razmejevanju in določanju nečesa kot pripadajočega kulturi, nečesa drugega pa kot pripadajočega civilizaciji, sledeč, denimo, banalnemu zlatemu pravilu, da Geothejev *Faust* v prtljagi pomeni kulturo, zobna ščetka pa, nasprotno, civilizacijo. In ravno takšen klasi-fikacijski interes je treba obrzdati, saj le bore malo koristil poudarjanju komplementarnega in ne antagonističnega razmerja med kulturo in civilizacijo.

Zato mora dosedanje razmejevanje obeh pojmov šteti kot hevristična smernica, ki se ne da še bolj zoževati in po kateri se torej skladno s (po možnosti s tradicijo in religijo določenim) simbolnim in izraznim svetom (kultura), ki ni vezan na noben vnaprejšnji smoter, postavlja področje spreminjanja družbe-

²⁹ Podrobnejši prikaz bi moral razlikovati med inter- in intrakulturnimi problemskimi ravnmi. Tu orisano razmerje produktivne komplementarnosti v prvi vrsti velja za intrakulturne odnose.

nega in tehničnega bivanja (civilizacija), katerega racionalni smoter meri v neskončno perfekcioniranje.

To razlikovanje je v svoji čisti obliki mogoče le pri zelo redkih pojavih. Tako lahko eni strani precej enoznačno pripišemo, denimo, tisočletja stare rituale, kot so krst, obrezovanje, pogrebni kulti in kulti mrtvih, drugi pa področje prometa, ki se je skozi tisočletja razvijalo v čedalje večjo perfekcijo. In oba svetova se tu srečujeta tudi na drastičen način: Z naj sodobnejšimi tehničnimi aparaturnami opremljeni turist v najkrajšem času doseže najoddaljenejše konce sveta, kjer tradiciji zavezane družbe svoje življenjske oblike, ki jih civilizacija navidezno še ni uničila, prepuščajo njegovemu kakor koli že presojanemu sočustvovanju in radovednosti.

Težje bi bilo razčleniti široko polje stavbarstva, na katerem se, skladno z našimi razmejitvami, na zapleten način prežemajo »kulturni« in »civilizacijski« elementi. Medtem ko lahko tehnični napredek, denimo, na sanitarnem področju kot »zgoj« civilizacijski sorazmerno zlahka razlikujemo od kulturne aspiracije gradbenega stila, postanejo razmejevanja zapletenejša tam, kjer uporaba novih materialov in razvoj novih funkcij odpirata nove arhitekturne izrazne možnosti. Kultura ni preprosto »umetnost gradnje«, pri čemer naj bi povsem aditivno razmerje funkcionalne gradnje in dekoracije rabilo kot svarilo pred preveč preprosto uporabljanim shematizmom. Pojem »kulturni« postavlja pod vprašaj tudi določanje tradicionalno-folklorističnih norm gradnje za določene regije, ki so v mnogih turistično obiskovanih pokrajinah povzročile penetrantno domovinsko monotonijo. »Civilizacija« tu »kulture« ne požira neposredno s spreminjanjem tradicionalnega stavbarstva, temveč posredno z bohotenjem turizma in zanj potrebnih psevdovavstovnih množičnih nastanitvenih potencialov.

Razmejevanja in vrednotenja postajajo veliko nevarnejša in radikalnejša tam, kjer so kulturne življenjske oblike v svoji tradicionalistični in restavrativni aspiraciji napoti omiki razsvetljene svetovne družbe. Tu sploh ni potrebno opozarjati na množico s kulturno specifično pogojenih kršitev človekovega dostojanstva in človekovih pravic, kot jih je predstavlja, denimo, sežiganje vdov v Indiji, ki je izginilo med njenim »civiliziranjem«. Že enostavnejše oblike tradicionalnega zapostavljanja žena, otrok, ostarelih, hendikepiranih, manjšin, tujcev itn. danes izzivajo emancipacijske energije civiliziranih, torej razsvetljenih posameznikov in institucij, ki pa se vendarle pogosto soočajo s precejšnjimi problemi tehtanja med »kulturalističnimi« in »univerzalističnimi«

vrednotami. Tako je nekdanji nemški predsednik Roman Herzog v svojem odmevnem članku, ki je bil deležen kontroverznih razprav, previdno relativiral univerzalno veljavnost človekovih pravic in pozval k skrbnejšemu odnosu do tujih kultur ter njihovih vrednot in norm.³⁰ Po drugi strani je bil sklep šolske komisije v kalifornijskem Oaklandu, da se »črnski ulični žargon v prihodnje priznava kot poseben jezik ('ebonics'), ki mora biti deležen podpore«, ocenjevalo kot simptom vse mere presegajoče *political correctness*.³¹ Medtem ko se je tu načelo strpnosti – jedro zahodne civilizacije – v očeh »molčeče večine« prenapelo vse tja do sprevrženja v novo neenakost, nam na drugi strani, na primer, novi slovaški zakon o jezikih, ponuja drastični primer skorajda klasične nestrpnosti nazadnjaškega nacionalizma, ki nastopa v imenu kulturne avtarkije.

34

Spričo takih problemov, ki jih v bistvu lahko povežemo s formulo »kulturalizem – univerzalizem«, ne nameravamo preobremeniti tu predlagane sheme. Seveda nam ta ne more nuditi tudi podlage za reševanje velikih intra- in interkulturalnih konfliktov, ki izhajajo, denimo, iz poizkusov kulturalističnega legitimiranja številnih kršitev človekovih pravic in zločinov (npr. »etnično čiščenje«, ali rasistične »dokončne rešitve«) ali iz v profitno izkoriščanje usmerjenega izkoriščanja in uničevanja celotnih plemenskih območij v tretjem svetu. Ti razmisleki naj bi v svoji hevristični nameri spodbujali k razpravljanju in pretehtavanju medsebojnih omejevanj in dopolnjevanj znotraj napete sinteze kulture in civilizacije, pri čemer se morata to razpravljanje in pretehtavanje stalno gibati v diskurzu »tako – kot tudi«. Ta poizkus naj bo zatorej le navajanje k preudarjanju v smislu kritičnega humanizma, ki je po svojem bistvu obsojen, da stoji med vsemi frontami.

Prevedel Alfred Leskovec

³⁰ Prim. R. Herzog: *Die Rechte des Menschen*. Die Zeit 37/1996.

³¹ K. Harpprecht: *Keine Mehrheit unterm Regenbogen*. Die Zeit 4/1997.

LITERATURA

- Acham, K.: »Historismus – Multikulturalismus – Kommunitarismus«, v: G. Scholtz (izd.), *Historismus am Ende des 20. Jahrhunderts. Eine internationale Diskussion*, Berlin 1997.
- Adorno, Th. W.: »Résumé über Kulturindustrie«, GS 10, Frankfurt/M: 1979
- Barbe, B. R.: *Coca Cola und Hiliger Krieg. Wie Kapitalismus und Fundamentalismus Demokratie und Freiheit abschaffen*. Bern – München – Wien 1996
- Chamberlain, H. St: *Die Grundlagen des Neunzehnten Jahrhunderts*. 25. Izd. München 1985.
- Droysen, J. G.: *Erhebung der Geschichte zum Range einer Wissenschaft*, v: isti: Historik, izd.: R. Hübner, 7. izdaja, Darmstadt 1972.
- Elias, E.: *Über den Begriff der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, 2. izdaja, Bern 1969.
- Harppecht, K.: »Keine Mehrheit unterm Regenbogen«, *Die Zeit* 4/1997
- Herzog, R. : »Die Rechte des Menschen«, *Die Zeit* 37/1996
- Holz, H. H.: *Utopie und Anarchismus. Zur Kritik der kritischen Theorie Herbert Marcuses*, Köln 1968
- Horkheimer, M. / W. Adorno, Th. W. : *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt/M. 1969.
- Humboldt, W. v.: *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*. Akademie-Ausgabe, VII. zv., Berlin 1903–1906.
- Huntington, S. P.: *Kampf der Kulturen. Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München/Wien 1996.
- Huntington, S.P.: »Und dann die Atombombe«. *Der Spiegel* 48/1996, str. 178–186.
- Kaltenbrunner, G. Kl.: »Revolutionärer Eros. Der Denker Herbert Marcuse«, v: *Merkur*, zv. št. 236 (1967).
- Krannhals, P.: *Das organische Weltbild. Grundlagen einer neuentstehenden deutschen Kultur*, München 1936.
- Mann, Th. : *Betrachtungen eines Unpolitischen. Citirano po stockholmski izdaji zbranih del*, Frankfurt/M. 1956.
- Marcuse, H. : »Bemerkungen zu einer Neubestimmung der Kultur«, v: *Kultur und Gesellschaft* 2. Frankfurt/M. 1965.
- Marcuse, H.: *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*. Neuwied und Berlin 1967
- Rodi, F.: Artikel „Kultur“, v: *Theologische Realenzyklopedie (TRE)*, XX. zv., str. 177–178.
- Rosenberg, A.: *Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestalten-ämpfe unserer Zeit*, 28. izd., München 1934.
- Spengler, O.: *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, München 1918/1920.
- Weber, A.: *Prinzipien der Geschichts- und Kultursoziologie*, München 1951.