

Hans-Otto Dill

Kultur vs. Zivilisation – Genesis zweier anthropologischer Grundbegriffe

Vortrag im Plenum der Leibniz-Sozietät der Wissenschaften am 10. März 2011

„Kultur“ gilt oft als sich wissenschaftlicher Deutung entziehende irrationale Erscheinung, als nicht weiter hinterfragbare *ultima ratio*. Sagt man „Kultur“, bedarf es keiner weiteren Argumente. Manche Sozial- und Naturwissenschaftler glauben, in ihrem mysteriösen Bereich sich die wildesten Spekulationen über linguistische und philologische Sachverhalte unter Ignorieren der Erkenntnisse dieser Kultur-Fachwissenschaften erlauben zu können. Stattdessen werden häufig Alltagsvorstellungen, die diese Wissenschaftler in ihren eigenen Disziplinen nie zulassen würden, unreflektiert reproduziert.

Das liegt auch daran, dass „Kultur“ als wissenschaftlicher Gegenstand und Kulturologie als Corpus diesbezüglicher Wissenschaften und Diskurse relativ rezente Phänomene sind, die sich erst gegen die etablierten Disziplinen durchsetzen mussten. Moses Mendelssohn schrieb noch 1783: „Die Worte *Aufklärung, Kultur, Bildung* sind in unserer Sprache noch junge Ankömmlinge“ (zitiert nach Bahner 1985: 130). Heute steht Kulturologie im Kernbereich der Sozialwissenschaften auf Augenhöhe mit Ökonomie und Geschichte. Die „kulturelle Wende“ in den Sozialwissenschaften, vorzüglich der Geschichte und Soziologie, ist u. a. Reaktion auf die Erschütterung der meist nationalkulturell organisierten, nur politisch, sozial und ökonomisch interpretierten Welt durch die supra- und transkulturelle Globalisierung. Dabei treten begriffsgeschichtlich vor allem folgende miteinander zusammenhängende, doch semantisch unterschiedliche Binome auf: Menschliches vs. Natürliches; Kultur vs. Natur; Zivilisation vs. Natur; Zivilisation vs. Barbarei; Zivilisation vs. Kultur. Besonders letzteres Begriffsgespann ist in jüngster Zeit in den Mittelpunkt der Kulturologie gerückt und wird unter völkerpsychologischen, sprachvergleichenden und wissenschaftskulturellen Aspekten untersucht, so in Banse/Grunwald (Hrsg.): *Technik und Kultur Bedingungs- und Beeinflussungsverhältnisse*, in Parodi/Banse/Schaffer (Hrsg.): *Wechselspiele; Kultur*

und Nachhaltigkeit (in beiden verdienstvollen technikphilosophischen Publikationen wird dem Verhältnis Kultur-Technik großer Raum gewidmet); Wehler: *Die Herausforderung der Kulturgeschichte* (mit besonderem Eingehen auf das Verhältnis Kultur-Sozialgeschichte); Gipper/Klengel (Hrsg.): *Kultur Übersetzung Lebenswelten Beiträge zu aktuellen Paradigmen der Kulturwissenschaften*.

Historisch war „Kultur“ aber kein Gegen-, und noch weniger der Komplementärbegriff zu „Zivilisation“. Es gab bis in die Neuzeit kein Begriffspaar *Kultur-Zivilisation*, wohl aber die anderen obengenannten Binomien.

1. Mensch vs. Natur

„Kultur“ wird als ein rein menschliches Phänomen in Opposition zu „Natur“ definiert. Der Mensch war ursprünglich selber zur Gänze Teil der Natur und wurde erst im Laufe der Menschwerdung zu ihrem Komplement und Widerpart. Natur ist das Nichtmenschliche, das Menschliche ist das Nichtnatürliche. In frühgeschichtlichen Zeiten war der Mensch reines Naturwesen, der als Jäger und Sammler direkt von und aus der Natur lebte. Im Naturzustand lebende brasilianische Waldindianer und schwarzafrikanische Völkerschaften werden von Wissenschaftlern wie von den Steinen, Humboldt u. a. als „Naturvölker“ bezeichnet, denen damit „Kultur“ im engeren Sinn abgesprochen wird.

Im Laufe der Hominisierung vermenschlichte sich der Pitecanthropos, indem er sich von der Natur differenzierte und diese gleichzeitig „vermenschlichte“. Diese Vermenschlichung der Natur begann mit dem Ackerbau als bewusster Reproduktion des eigenen Lebens, denn es ist der Mensch, der den nichtmenschlichen Acker samt Flora und Fauna seinen Bedürfnissen anwendet. Diese Kette der Vermenschlichung geht weiter zum Übergang vom Verschlingen roher Naturnahrung zu ihrer Verwandlung in Speise durch Kochen und Garen, wie dies der belgische Ethnologe Claude Lévi-Strauss an dem brasilianischen Waldindianerstamm der Bororo in seiner Arbeit mit dem treffenden Titel *Le cru et le cuit* (Lévi-Strauss 1971) als Unterschied zwischen dem „Rohen“ und dem „Gekochten“ nachwies. Die vermenschlichte Natur legt sich als Errichtungen, Artefakte und Technik wie ein materialer Cluster nach dem vierten Tag der Genesis über die Natur.

Doch bedeutsamer als diese kulturelle Objektveränderung ist der Wandel, den der Mensch als Subjekt selber durchmacht, indem er seine natürlich-naturhaften Eigenschaften, seine Tätigkeiten, Fähigkeiten, Bedürfnisse, Religion, Ritualien, Produktions-, Konsumtions- und Kommunikationsweisen

kultiviert. Seines Unterschieds zur Natur wurde er sich in dem Maße, in dem er seine Eigenschaften denaturierte, bewusst. Ein Selbstbewusstsein *qua* Mensch in seinem Anderssein zur (übrigen) Natur und seiner Besonderung als *humanus* gegenüber allen anderen Wesen und Erscheinungen schrieben alle Völker in ihren Ursprungsmythen fest, die sich als geistig-narrativer Cluster über die materiale Artefaktenwelt legten. Eine solche immaterielle Kultur überzieht laut Lévi-Strauss (1971), der als Ethnologe die Kultur des brasilianischen Waldindio Stammes der Bororo studierte, in einem einzigen riesigen Cluster von 200 sich überlappenden, von Kap Hoorn bis Grönland reichenden Teilmythen den ganzen amerikanischen Kontinent. Ähnlich legt sich die geistige Weltkultur von heute als medialer Cluster, als semiotisch aufgeladene, „bedeutende“ Welt geistiger Artefakte über die *materiellen* Artefakte, die materielle Kultur. Dies erfolgte am konsequentesten in der biblisch-jüdischen Genesis, in der sich der Mensch die Aufgabe stellt, sich das Erdreich, also alles Nichtmenschliche, untertan zu machen und es somit zu „kultivieren“, ein Denken, das bis hin zur Zerstörung der Natur, bis zur antiökologischen Wende sich erstreckt. Doch muss heute auch die unberührte Natur als Kultur behandelt werden, insofern sie als solche, als *oecologicum*, vor dem *homo oeconomicus* unter Schutz gestellt werden muss.

2. Kultur vs. Natur

Wie der Verweis auf die *cultura agri*, als primigene „Kultur“ nahelegt – lat. *cultura* bezeichnet bebaute Natur – könnte man „Kultur“ mit dem „Menschlichen“ gleichsetzen, das Binom Mensch-Natur als Synonym des Binoms Kultur-Natur betrachten. „Kultur“ würde so definiert als Gegenbegriff zur *Natur*, aus der sie herauswuchs, also als Nichtnatürliches, und alles Nichtnatürliche als Menschliches (mit Ausnahme des „Übernatürlichen“). Deshalb wurde der Ackerbau bereits in der Antike als *cultura animae* (Cicero) zum Symbol und Metaphernspender *par excellence* für Kultur.

Doch nicht alles „Menschliche“ ist Kultur. Der Mensch vollführt viele Tätigkeiten, die irgend den Kulturbereich tangieren, jedoch nach ihren Zwecken dominant in die Wissenschaft, die Wirtschaft, die Religion, das Gesundheitswesen u. a., aber nicht in die Kultur gehören. Laut Mühlberg (1990) ist eine Reduktion des Kulturbegriffs auf „das Menschliche“ inoperabel, weil sie die Begrifflichkeit in der Abstraktion aufhebt.

Kultur konstituiert, im Gegenteil, nur eine Teilklasse des Menschlichen bzw. des Nichtnatürlichen, nämlich das, was direkter Ausdruck der Verselbständigung des Menschlichen vom Natürlichen ist, sei es in den Objekten

menschlicher Tätigkeit, sei es im menschlichen Subjekt selber, in seinen Eigenschafts- und Persönlichkeitsveränderungen. Alle diese Phänomene sind von gewisser Konsistenz und Dauerhaftigkeit und Ergebnis langer Schöpfung und Aneignung über viele Generationen hinweg, weshalb „Kultur“ stets ein Moment der Tradition anhaftet.

So hat der Mensch von Natur aus kein Gewissen, weder ein gutes noch ein schlechtes. Als solches ist es ein Ergebnis jahrhundertelanger mental-kultureller Arbeit der Christenheit durch ständiges Predigen, Beichten und Internalisieren durch Gläubige und Kleriker, sowie durch Errichtung eines imaginären inneren und individuellen Richters statt eines alttestamentarischen strafenden Weltenrichters.

Kulturalien sind also nicht bloße Mittel zum Zweck wie die wissenschaftlichen oder die praktischen Tätigkeiten, sondern relativ frei von Funktionalitäten, haben mehr symbolischen Charakter, signalisieren die (relative) Freiheit von Natur- und Lebensnotwendigkeiten. Aus dem nach Pierre Bourdieu's Definition nachhaltigen Freiheitsgewinn gegenüber den Natur- und Lebensnotwendigkeiten, den die Kultur bedeutet, resultiert ihre Semiosis, ihre *differentia specifica* als Zeichensystem, das auf die menschliche bzw. menschheitliche *Bedeutsamkeit* der jeweils bezeichneten Phänomene verweist, eine Bedeutsamkeit, die, wie man im Anschluss an den estnischen Kulturphilosophen Juri M. Lotman (Lotman 1981: 34f.) formulieren könnte, in der Sicherheit gegenüber existentiellen Risiken besteht. Kultur hat relativen Selbstwert im Progress menschlicher Emanzipation. Aus der Separierung des Kultürlichen vom Natürlichen ergibt sich auch die theoretische Trennung der Kultur-Wissenschaften von den Naturwissenschaften.

Die Kulturwerdung des Naturwesens Mensch bedeutet nichts anderes als die Ausdifferenzierung seiner ursprünglich vorhandenen natürlichen *Eigenschaften: Bedürfnisse, Fähigkeiten, Tätigkeiten*, sowie seiner *Beziehungen* zu anderen Individuen als soziale Wesen *qua* Subjekt der Kooperation und des Austauschs ihrer Produkte, Kenntnisse und Wertungen. Diese Beziehungen realisieren sich durch interindividuelle Kooperation und Kommunikation mittels Sprache – oral, skriptural, elektronisch – auf der Grundlage der Fähigkeit zu und des Bedürfnisses nach Kommunikation, das sich vom bloß zweckhaften „natürlichen“ Informationsbedürfnis verselbständigt. Kulturelle Haupteigenschaften sind auch solche, die der Mensch selber im Laufe seiner Entwicklung gesellschaftlich erzeugte, jedoch individuell angeeignet werden: Sitten, Gewohnheiten, Geschmack, Emotionen, Lebensstil, Mentalität.

3. Kultur und Kulturen

Kultur als das *humanum* gilt für alle Völker und die Individuen aller Epochen, meint das Allgemeinmenschliche und findet sich in allen Mythen.

Doch die Menschheit entwickelte sich aus terrestrischen – geographischen, spatialen, natürlichen, ökonomischen und historischen – Gründen auf der riesigen, von großen Ozeanen zertrennten Erdkugelkruste nicht einheitlich, sondern zerfiel in verschiedene, über den Erdball verteilte distinkte Stämme, die von den jeweiligen, oft keine anderen Kollektivitäten näher kennenden Stammesmitgliedern für die Menschheit als solche gehalten wurden (weshalb oft der Stammesname nichts anderes als „Mensch“ bedeutet). Infolge dieser Verschiedenheit, der die Kulturologen lange Zeit nicht genauer nachgingen, betrachteten die Menschen die Individuen anderer Völker nicht als Mitglieder der Spezies Mensch, sondern als animale Populationen, was den exogenen Kannibalismus erklärt: Angehörige anderer Stämme wurden laut Humboldt für Wildbret gehalten, gejagt und verzehrt, solange nicht ein allgemeinmenschlicher und gesamtterrestrischer, über den Stammesbegriff hinausgreifender Gattungsbegriff entwickelt ist, dessen Herausbildung gewiss eine der größten Kulturleistungen des abendländischen Denkens darstellt (Humboldt 1995: 309f.).

Hauptbindemittel jeder dieser Kollektivitäten ist ihre gemeinsame Sprache, die nicht nur Kommunikationsmittel, sondern auch Kulturgut ist, als Zeichensystem einer Geheimsprache gleicht, die ganz nur den diese Kommunität bildenden Individuen gemeinsam und bekannt ist, sie vereint und somit deren Kollektiv-Identität ausdrückt. Solche kulturellen Symbolsysteme sind sowohl die natürlichen (National- oder Regional-)Sprachen als auch die Sprachen der jeweiligen *Dingwelten*, d. h. die Artefakte der natürlichen wie der soziokulturellen Umgebungen der jeweiligen Populationen, die den Gemeindegliedern aus alltäglichem Umgang vertraut und daher über ihre dinglichen Bezeichnungsfunktionen hinaus quasi nichtkausale Symbole ihres ihre Sicherheit bedeutenden Gemeinwesens sind. Zu den partikulären Identitätsmerkmalen einer Gesellschaft gehört die auch gemeinsame Geschichte, zuerst, in der traditionellen Gesellschaft, in oralen Mythen, sodann, in der Moderne, in verschriftlichten Historiographien. Kultur hält die Kollektivitäten auf den verschiedensten Abstraktionsebenen – von der Familie bis zur Weltgesellschaft – zusammen.

Infolge ihrer unterschiedlichen Existenzbedingungen arbeiten die vielen regionalen und nationalen Kulturen je andere Sprachen, Sitten, Rituale, Religionen, Mentalitäten, Lebensstile, Produktionsweisen, Bedürfnisse und

Kommunikationsweisen heraus. Die Ausdifferenzierung nach einzelnen Populationen erfolgte primär im Luhmannschen Sinn, geographisch-terrestrisch, horizontal, in parallelen nachbarschaftlichen Räumen. Sekundär kam es zur vertikal-temporalen Ausdifferenzierung, so dass Populationen mit unterschiedlichen Entwicklungsniveaus, die verschiedenen Kulturepochen von der Urgesellschaft bis zur Postmoderne zugehören, in Zeitgenossenschaft koexistieren, wie dies in Südamerika bereits von Humboldt bemerkt und in den Romanen des Kubaners Alejo Carpentier als Zusammenleben von Vertretern der Moderne des 20. Jahrhunderts mit Menschen der Steinzeit gestaltet wurde. So teilt sich die Menschheit in regionale und nationale Kulturen auf.

Diese Differenz führt axiologisch zum Denken in den Kategorien von Superiorität und Inferiorität, geographisch zur Überlegenheit des Nord(westens) über den Süd(osten), historisch, unter Rückgriff auf die Evolutionstheorie, von Hegel und Marx bis Heinrich August Winkler und Jürgen Habermas, zur Behauptung der Überlegenheit und Höherwertigkeit des Späteren, Modernen über das Frühere, Traditionelle, Archaische, angeblich Minderwertige. In dieser evolutionistischen Perspektive erscheint der Okzident, weil das Spätere, auch als das Höhere. Auch ist der Westen infolge seiner politischen und wirtschaftlichen Vormachtstellung in der Welt der Weltdistributor der Kulturen und insoweit Urheber ihrer unterschiedlichen Entwicklungspfade.

Zum Verständnis dieser Differenzierungen wäre eine Kultursemiotik zu erlernen, die Lotman schon um 1970 als semiotische Differenz der Nationalkulturen, als national unterschiedliche Codes bzw. *Bedeutungssysteme* in der Sprache der lebensweltlichen Phänomene selbst bezeichnete. Letztere interiorisieren die Einheimischen per Sozialisation, wodurch sie ihre nationale Lebenswelt geistig aneignen. Ausländer verstehen also nicht nur die Landessprache, sondern auch die fremde Kultur-Semiotik schwer. Erst deren extralinguale Übersetzung in den eigenen Kulturcode ermöglicht eine interkulturelle Hermeneutik.

4. „civilisation“ als urbaner Lebensstil, soziale Verhaltenskultur und Kommunikationsweise

Zum Begriff „Kultur“ gesellt sich in der Wissenschaftsgeschichte der sowohl konträre als auch komplementäre oder gar synonyme der „Zivilisation“, wobei die auf der Hand liegende ontisch-historische Differenz zwischen beiden Begriffen von der Forschung wenig berücksichtigt wird: Zivilisation“, von lat. *civitas*, Stadt, hängt mit dem Gegensatz zwischen Stadt und Land zusam-

men, ist *Verbegrifflichung* der Stadtkultur als Folge der Arbeitsteilung Stadt-Land. Demgegenüber haftet dem Begriff Kultur, und sei dies etymologisch, stets die Herkunft vom Acker, vom Lande an.

Es findet sich in der Sekundärliteratur (Janich 2010: 93) viel Illusionäres und Politisches in Bezug auf die hehre progressive, republikanische Herkunft des Begriffs „Zivilisation“, was mit dessen wahrer Geschichte indes nur *cum grano salis* zu tun hat. In Frankreich kulminierte der kulturelle Unterschied zwischen Stadt und Land in dem Gegensatz zwischen der metropolitanen Hauptstadt Paris und der ländlichen Provinz, was sich in zunehmend unterschiedlichen Lebensweisen und -stilen, Sitten und Verhaltensweisen und vor allem in „feinem“ Benehmen und gepflegten Umgangsformen – dem Bourdieuschen „feinen Unterschied“ – äußerte. Damit wurde eine tiefgreifende kulturelle Differenz zwischen beiden Menschengruppen, den Hauptstädtern und den Provinzlern, mit subsequenter Diskriminierung bzw. Inferiorisierung letzterer durch erstere, hergestellt. Der gebildete Pariser war *citoyen*, Stadtbürger, (und zunächst keineswegs „Staatsbürger“, wie oft kurzschlüssig ideologisierend deutsche Kulturologen annehmen), Bürger der *Polis* Paris und daher *policié* und voller *politesse*, also von höflich-höfischem städtischem Benehmen und Auftreten, Kenner feiner Speisen und Getränke, mit standardisierten Begrüßungsritualen und aufwendigen häuslichen Residenzen. Als sich die Bezeichnung „police“ (Polizei) für städtische Büttel durchsetzte, wurde „policié“, um jedwede diskriminierende Identifizierung zu unterbinden, durch „civilisé“ = zivilisiert (von lat. *civitas*=griech. *polis*) ersetzt. Das Wort *civiliser* stammt aus der Juristensprache und bedeutete bis Mitte des 18. Jahrhunderts, ein Gerichtsverfahren aus dem Strafprozess in den Zivilprozess überführen, es „zivilisieren“, hatte also ursprünglich nichts zu tun mit der von Kulturologen strapazierten volksetymologischen Ableitung vom republikanischen „citoyen“.

Die Worte *citoyen* und *civilisé* haben eine eher feudale Herkunft, denn der Pariser Stadtbürger übernahm die Hofetikette, die *Höflichkeit* (*courtoisie*), entsprechend dem absolutistischen Bündnis Hof-Bürgertum von *la cour et la ville*. Hieraus entspross ein hauptstädtischer Hochmut gegenüber den tollpatschigen Provinzlern, was sich leicht an der belletristischen Literatur nachweisen lässt, an Werken Molières, Dumas', Maupassants oder sogar noch an *Madame Bovary*, dem Provinzroman von Gustave Flaubert. Daraus resultierte die Monosemierung von lat. *villanus*, Dörfler, zu frz. *vilain* als „Schuft, Tölpel, Gauner (malpropre, grossier, malhonnête, méprisable)“ bzw. zu span. *villano*, Dörfler, im Unterschied zum Adligen oder Hidalgo, in der Bedeutung

von *rústico, grosero* (grob, grobschlächtig, ungehobelt, übel nach Knoblauch stinkend), zu ital. *villano* Bauer, Flegel, und zu engl. *vile*= gemein, abscheulich, ähnlich der Semantik der altgriechischen Vokabel „barbarisch“.

Kulturideal der Pariser war das feine Benehmen der *mondains*, der Höflinge des Sonnenkönigs, im Kontrast zum steifen Benehmen der universitären Gelehrten – der *doctes*. (In Deutschland hingegen verkörperten für Bourdieu nicht die „mondains“ der Höfe, sondern – laut Immanuel Kant, dem er sich anschließt – die „doctes“ der Universitäten das bürgerliche Kulturideal). Noch bis ins 20. Jahrhundert hinein war das Benimmbuch der Spanier das *Manual de urbanidad*, das Handbuch für städtisches Benehmen. Adolph Freiherr von Knigges *Über den Umgang mit Menschen* entstand im selben 18. Jahrhundert als Versuch, die Normen der neuen zivilen Gesellschaft für die wechselseitige Kommunikation der Vertreter aller Schichten als „zivilisierte“ Umgangskultur zu normieren.

Mit anderen Worten wurden hier zwei unterschiedliche Kulturen im selben Land, in der bürgerlich-aristokratischen Hauptstadt und der bäuerlichen Provinz, kodifiziert, von denen die höhere, spätere und hauptstädtische den Namen „Zivilisation“ erhielt. Die Kenntnis des zivilen Codes verbürgte die Zugehörigkeit zur neuen städtischen Gesellschaft und zementierte zugleich die Abgrenzung zu Landleben, Provinz und Bauernschaft, zu den *vilains*. Diese Benehmenkultur entwickelte sich auf der Basis der neuen geistigen und materiellen, *Zivilisation* genannten Lebensweise. Diese umfasste die materielle Produktion: Manufaktur, Industrie und Handel, ferner das Gesamt der modernen bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaftskultur, sowie die geistige und kommunikative Kultur, wie sie sich seit der Renaissance herausgebildet hatte: die administrativen und rechtlichen Institutionen, Volksbildung, Hochschulwesen, Schrifttum, Künste, Städte, Architektur, Theater usw.

5. „Civilisation“ als Euphemismus für Kolonialismus

Diese nationsinterne kulturelle Zweiteilung, die Inferiorisierung der Nicht-hauptstädter und Superiorisierung der Bewohner der Metropole, wurde nicht nur gesteigert, sondern zu ihrer eigentlichen Vollendung mit der Kolonialisierung geführt. Diese verlagerte die kulturelle Opposition von innerhalb nach außerhalb der Landesgrenzen, zwischen zwei Gruppen höher- bzw. minderwertiger Populationen, denen der Metropolen und denen der Kolonien. Die erste geballte Verwendung des Terminus Zivilisation in England und Frankreich fiel deshalb nicht zufällig mit dem Aufstieg der Länder Westeuropas als Kolonialmächte zusammen, als nämlich Abgesandte Spaniens, Portu-

gals, Frankreichs, Englands, der Niederlande und Belgiens auf ihren Entdeckungsreisen und Eroberungsfeldzügen mit den Bewohnern außereuropäischer, exotischer Gebiete zusammenstießen, die gewaltigen kulturellen Unterschiede zwischen diesen und sich selber mit Staunen registrierten und aus dem Vergleich den Rückschluss auf die eigene Überlegenheit und die Minderwertigkeit der Nichteuropäer zogen. „La mise en présence des ‚civilisés‘ et des ‚primitifs‘ crée une situation particulière – la situation coloniale“ (Das Gegenüber der „Zivilisierten“ und der „Primitiven“ schafft eine besondere Situation, die Kolonialsituation), schreibt der guadeloupesische Kulturwissenschaftler Roger Toumson (1981: 445).

Der Terminus „Zivilisation“ ist eine im Dienst der politischen Bevormundung, ökonomischen Ausraubung und kulturellen Diffamierung der Kolonialvölker geprägte und damit reichlich diskreditierte Selbstbezeichnung der westeuropäischen Kolonialmächte. Er hatte daher anfangs in Staaten ohne Kolonien, in Mitteleuropa, Skandinavien und dem Balkan, keine *fortune*.

Der Zusammenhang von Zivilisation und Kolonialismus wird meist in kulturologischen Untersuchungen ignoriert, weder in die Genesis noch in den Begriffsumfang von „Zivilisation“, und sei es als Konnotation, einbezogen. Stattdessen wird „Zivilisation“ als synonyme Konkurrenzbeziehung zu „Kultur“ behauptet. Einzig der *Brockhaus* in seinen jüngeren Nachkriegseditionen verweist auf diesen Kontext: „Seine zweite Bedeutungsdimension erhielt der Begriff Z im Zuge der kolonial. und ethnol. Auseinandersetzung mit Menschen und Kulturen in Afrika, Asien und Lateinamerika. Im 19. Jahrhundert etablierte sich die Vorstellung von „unzivilisierten“ außereuropäischen Gesellschaften, die kolonialistische Maßnahmen unter dem Signum zivilisatorischer „Missionen“ legitimierten.“ Diese Missionen waren vorzugsweise Kriege, wie noch jüngst die Enzyklopädie der *Real Academia Española* schreibt: „Die beiden großen Elemente der Zivilisation und Kommunikation zwischen den alten Völkern waren die Kriege, die Eroberungen und die Expeditionen (...) Heute ist der Krieg nicht mehr nötig für die Erreichung solcher Ziele, außer in begrenzten Ausnahmefällen wie in Afrika“ (sic! HOD).

Dieser Sachverhalt besagt allen blauäugigen Beteuerungen mancher deutscher Kulturologen zum Trotz, dass weniger der *citoyen* als vielmehr der Kolonialist zum „Zivilisierten“ avancierte. Schon Napoleon erklärte zur Eröffnung des 19. Jahrhunderts, dass Frankreich an der Spitze der Zivilisation marschiere, unternahm einen blutigen Ägyptenfeldzug und kartätschte mit einem monströsen Expeditionsheer unter General Leclerc die schwarzen Haitianer, die unter Berufung auf die Erklärung der Menschenrechte ihre Freiheit

errungen hatten, mit rassistischer Begründung mit gewaltigen Massakern in die Sklaverei zurück. So begann die kolonialistische Zivilisation.

Dieser Terminus wurde daher in der Epoche der kolonialistischen Hauptexpansionen Frankreichs und Englands zum hauptsächlichen Selbstcharakteristikum beider Länder durch ihre prominentesten Historiker, die nicht mehr schlicht nationale Geschichte, sondern nationale Zivilisationsgeschichte schrieben und damit erheblich zur Herausbildung einer entsprechenden Massenmentalität der Bewohner beider Länder beitrugen, ohne welche die kolonialistische Herrschaft in der Karibik, in Afrika und Asien nicht möglich gewesen wäre. Diese Zivilisationsapologie wurde eingeleitet vom Hauptwerk des prominentesten französischen Historikers François Guizot mit dem bezeichnenden, in der bisherigen Buchtitelerei ungewohnten Namen *Histoire de la civilisation en France*. Sein britischer Kollege Henry Thomas Buckle verfasste die *History of Civilization in England*. Bereits 1828 hatte Guizot die *Histoire de la civilisation en Europe depuis la chute de l'Empire romain jusqu' à la Revolution française* (Geschichte der Zivilisation in Europa seit dem Fall des Imperium romanum bis zur französischen Revolution) publiziert.

Diese Selbstidentifikation der Hauptkolonialländer mit der „Zivilisation“ implizierte die menschlich-kulturelle Degradierung und Inferiorisierung der „unzivilisierten“ Afrikaner, Asiaten und Indianer. Der Name Afrika fällt in diesem Zusammenhang häufig, denn der schwarze Kontinent war Zentrum der westeuropäischen Kolonisierung. Letztere wird, obgleich sie Dekulturierung war, meist mit dem Euphemismus „Zivilisieren“ bedacht. Im französischen *Petit Larousse illustré* steht nicht zufällig unter dem *explicandum* „Civiliser un peuple“ der Hinweis: „La civilisation des peuples de l'Àfrique.“ Diese Zentrierung auf Afrika ist typisch. Seit 500 Jahren „zivilisieren“ die Kolonialmächte die afrikanischen Barbaren *sive* Berber von Algier bis Kapstadt, was so viel heißt wie dass sie sich deren Naturreichtümer aneigneten und sie mit militärischen Mitteln bis hin zum Genozid unterdrückten. In keinem Fall wird von den Autoren der abendländische Kolonialismus als Schuldiger oder Mitschuldiger, milder ausgedrückt als Verursacher oder Mitverursacher afrikanischer „Nullzivilisation“ (Huntington) in Erwägung gezogen.

Im Volksbewusstsein der Briten zumal, in ihrer Mentalitätskultur, wurde die Seefahrt, die der überseeischen Rekogniszierung zwecks Eroberung diente, durch launige Matrosengeschichten von Defoes *Robinson Crusoe* über Stevensons *Gold bug* und Coopers *Lederstrumpf* bis zu den „Erzählungen für die Jugend“ von Captain Marryatt (*Jack, der lustige Seekadett*) als Symbol

imperialen und kolonialen Politik interiorisiert. Joseph Conrad, der aus Begeisterung für diese romantisch-verklärenden Marineromane Seefahrer wurde, schrieb aus seiner Enttäuschung über die Realität Texte tiefsten Abscheus über die Untaten der britisch-französischen (und belgischen) Kolonialisten in Afrika. Er taufte in *An outpost of progress* ironisch eine britische Handelsniederlassung in Afrika auf den Namen *Great Civilizing Company* mit der Devise: die Zivilisation (sic!) folgt dem Handel auf dem Fuße.

Im Gegensatz zu dieser britischen anticolonialistischen Belletristik nahm die französische Kolonialliteratur erst mit dem Vietnam- und Algerienkrieg im 20. Jahrhundert eine kritische Grundierung an. Lange trugen die gefälligen, populären, exotistischen Kriegs- und Reiseromane des Marinemilitärs Pierre Loti, die idyllisierenden nordafrikanischen Gemälde von Eugène Delacroix, der als Maler den marodierenden Kolonialtruppen auf dem Fuße folgte, die apologisierenden Südseegemälde seines Landmanns Paul Gauguin, die Phantasietafeln des Zöllners Rousseau, die faszinierenden Südamerikalandschaften der deutschen Maler Rugendas und Bellermand zur Verharmlosung des Kolonialismus bei.

Dennoch kommt diesen Autoren und Künstlern das Verdienst zu, die Nichteuropäer zwar kulturell als unzivilisiert (als sogenannte Primitive), jedoch moralisch, in Sitten und Gebräuchen und in ihrem kommunikativen Umgang als menschlich ebenbürtig darzustellen. Sie wurden sogar von zivilisationsmüden Reisenden romantisch überhöht als moralisch höherwertig, weil gastfreundlich, altruistisch und eigentumslos, positiv-romantisierend stilisiert. Diese Idealisierung findet sich auch bei vielen deutschen Aufklärern.

Kolonialismus ist nicht nur als Ausbeutung der Bodenschätze und Arbeitskräfte ein wirtschaftliches, und als Bevormundung der „Eingeborenen“ ein politisches, sondern eben durch die dekulturierenden Folgen dieser „nur“ politisch-ökonomischen Zwänge ein kulturelles Problem. Die europäischen Kolonialländer schafften sich mit Hilfe und auf Kosten der Kolonien die Rohstoffe für die Industrialisierung und den notwendigen sachlichen wie auch monetären Reichtum, das heißt, das Surplus für die Einrichtung, den Unterhalt sowie den personellen Bestand ihrer kulturellen bzw. Bildungsinstitutionen heran, für Universitäten, Forschungseinrichtungen, Volksschulen, Akademien, Bibliotheken, Museen, Verlage, Verkehrs- und Kommunikationsmittel, die Künste einschließlich der luxuriösen Opernhäuser, und bildeten ein entsprechend kultiviertes und zahlungskräftiges Publikum heraus, kurz sie schafften alles das, was als „Zivilisation“ über den bloßen Naturmenschen hinausgeht.

Den Kolonien wurde dagegen dieses Surplus entrissen und sie damit unfähig, entsprechende Bildungs- und Kulturinstitutionen zu errichten, höhere Bildungsinstitute und ein Volksbildungswesen mit gebildeter Bevölkerung aufzubauen sowie proportional dazu eine pädagogische, künstlerische und wissenschaftliche Intelligenz heranzuziehen, wie sie für die europäische Zivilisation konstitutiv ist. Alexander von Humboldt schrieb treffend, dass in der Kolonie „Gewerbefleiß, die Aufklärung sich nur bis zu einem bestimmten Punkt entwickeln dürfen, jenseits dieser Grenze würde sich eine zu starke, wirtschaftlich zu selbständige Kolonie unabhängig machen.“ (Humboldt 1999: 121) Somit wurden durch die Kolonisatoren per strukturellem Zwang die sogenannten „Naturvölker“ auf ihrem traditionellen präskripturalen Kulturstand ohne jede zivilisatorische Entwicklungsmöglichkeit belassen (dies betrifft auch, wenngleich in mindermem Grad, die außereuropäischen Hochkulturen des Orients und des Mittleren sowie Fernen Ostens, wenn sie nicht gar wie die Inka-, Maya- und Aztekenreiche von den spanischen Conquistadoren vernichtet bzw. auf elementare Volkskulturen reduziert wurden).

6. „Zivilisation“ als weißer Rassismus

Der Dekulturierung der außereuropäischen Gebiete durch die Europäer, als welche der brasilianische Anthropologe Darcy Ribeiro (1992) den Kolonialismus charakterisiert, dient der weiße Rassismus, der sich nicht auf sachliche Objekte, sondern direkt auf und gegen die Bevölkerung richtet. „Ein Land mit Kolonien ist stets ein rassistisches Land“, so der Kolonialismusforscher Franz Fanon (1986: 143). Der Gegensatz „weiße Rasse“ vs. „Wilde“ im spanischen *Pequeño Larousse* ist kein Zufall, wenn es heißt, zivilisieren sei „Sacar del estado salvaje: La raza blanca ha civilizado gran parte del mundo“ (Zivilisieren heißt aus dem Zustand der Wildheit reißen: die weiße Rasse hat einen Großteil der Welt zivilisiert).

Der der kulturellen Inferiorisierung der Eingeborenen dienende Rassismus beruht darauf, dass die außereuropäischen Völkerschaften sich in Gesichtszügen, Gliedmaßen, Haar- und Hautfarbe und Sprache vom Indoeuropäischen unterscheiden. Die physische Andersartigkeit wurde als kulturelle Minderwertigkeit zur Rechtfertigung des Kolonialismus benutzt.

Die geographische Verbreitung des Begriffs „Zivilisation“ außerhalb Europas, in Nord- und Südamerika, Australien, Neuseeland und Südafrika funktionierte nur über diese Brücke der weißrassistischen Komponente. Nur die gemeinsame Zugehörigkeit zur europäisch-kaukasischen Rasse gestattet, von

einer kollektiven „westlichen“ Kultur in allen diesen teilweise weit voneinander entfernt liegenden, ganz verschiedenen Kulturen angehörenden Gebieten, die noch dazu kaum gegenseitigen Beziehungen pflegen, zu sprechen.

Der diskriminierende Ausschluss aus der Zivilisation bezieht sich also nicht *grosso modo* auf die außereuropäischen Länder, sondern nur auf deren *indigene* Bevölkerungen. In den asiatischen und orientalischen Hochkulturen, in denen die europäischen Kolonialisten nur die Rolle militärischer Unterdrücker, politischer Agenten und Beschaffer von Wirtschaftsgütern für die Mutterländer spielten – von Elfenbein über Gold bis zu Erdöl und billiger Arbeitskraft –, zogen sich diese mit der Dekolonisierung der 1960er Jahre ohne gravierende kulturelle Wunden zu hinterlassen in ihre Heimatländer zurück.

Doch es gab eine Reihe Gebiete Asiens, Afrikas und Amerikas, in denen die „kreolisierten“ Europäer sich fest angesiedelt hatten, eine führende politische Rolle spielten und die wirtschaftliche Macht innehielten. Sie beherrschten kraft ihrer europäischen Kultur und Provenienz die Angehörigen „farbiger“ Rassen. Nicht der Gegensatz Europa-Außereuropa, sondern der zwischen den Rassen wurde entscheidend. Der Rassismus dekretierte die Inferiorisierung der nichteuropäischen Rassen. Die Zugehörigkeit zur weißen Rasse verbindet kulturell und verbündet politisch-ideologisch die europäischen mit den überseeischen „Okzidentalern“.

Der weiße Rassismus entstand zeitlich parallel zu den kolonialen Eroberungen und Kriegen Frankreichs und Englands unter Bezug auf das ethnische Material der neu eroberten Kolonien und unter Berufung auf die gerade (1859) publizierten Darwinschen Theorien vom Kampf ums Dasein und dem Sieg der fittesten Spezies, unter welcher die kaukasische Rasse verstanden wurde, während den Nichteuropäern eine durch ihre Physis begründete mangelnde Kulturfähigkeit nachgesagt wurde. Die einflussreichsten Rassentheoretiker waren Vertreter der Kolonialländer, die Franzosen Ernest Renan und Graf Gobineau und der Engländer Houston Stewart Chamberlain (die von ihnen beeinflussten Deutschen Carus, Bülow, Wagner und Förster/Nietzsche hingen mehr dem verhängnisvollen Antisemitismus an).

Der Pariser Orientalist Renan, Autor einer Vielzahl rassistischer Schriften, entwickelte eine spezielle Theorie der Inferiorität der Afrikaner, der Bewohner jenes Kontinents, auf den sich damals die Hauptkolonialexpansion Frankreichs richtete. Er schrieb 1860 über die „sauvages de l’Afrique“: „Physische Ursachen verurteilen Afrika auf immer, einen minderen Rang in der Geschichte der Zivilisation einzunehmen (...) Was die wilden Rassen betrifft, diese traurigen Überlebenden einer Welt der Kindheit, so kann man ihnen

nichts weiter wünschen als einen milden Tod.“ (Zit. nach Toumson 1981: 599)

Zur „Zivilisierung“ der Afrikaner empfahl Renan nach Napoleons Vorbild, der außer Militärs auch Wissenschaftler und Großkaufleute auf seine Kriegsexpedition nach Ägypten mitgenommen hatte, die Kooperation von Armee, Wissenschaft und Wirtschaft. Renan, wegen oder trotz seines Rassismus zum Akademiemitglied gewählt und als solches von großem Ansehen, trug durch diese Ratschläge sowohl zur rassistischen Mentalität als auch zur kolonialistischen Praxis Frankreichs bei. Beides war lange Zeit Teil der französischen Kultur, zumal nur wenig Selbstkritik am Kolonialismus geäußert wurde, im Gegenteil noch heute offizielle Lobpreisungen von dessen zivilisatorischen Wohltaten erscheinen.

Der originäre Zusammenhang zwischen Beginn des westeuropäischen Kolonialismus und Rassismus und Entstehen des modernen Zivilisationsbegriffes in England und Frankreich reicht bis zur Synonymität von „Kolonisieren“, „Rassismus“ und „Zivilisieren“. Das erklärt die anglo- und frankophone Vorliebe für den Terminus „Zivilisation“ im Unterschied zum anderswo bevorzugten Kulturbegriff. Beide Länder waren unter allen europäischen Staaten die aktivsten Verbreiter kolonialistischer Zivilisation. Ihren Rechtfertigungsrassismus würde ich in Analogie zum Sozialdarwinismus „Kulturdarwinismus“ nennen.

Was die nicht-indigenen Bevölkerungen der „Dritten Welt“ betrifft, so fungierten sie zumeist als innere Kolonisatoren mit einem weit verbreiteten und tief eingewurzelteten Rassismus, der infolge der Rassenkohabitation oft stärker war als der der Westeuropäer, weshalb sie sich kulturell zum Abendland, nicht zur Dritten Welt bekannten. Benjamin Franklin ist der Vormann der Kultur-Ideologie der weißen Kreolen in den späteren USA: er berichtete in seiner Autobiographie, nachdem er einen Indiostamm vor einem Vertragsabschluss über einen Bodenkauf durch das Versprechen einer großen Lieferung Rum günstig gestimmt hatte, hätten sich diese unmäßig betrunken. Seine Schlussfolgerung: wenn die Vorsehung die Absicht hatte, diese Wilden auszurotten, “be the design of Providence to extirpate these savages, in order to make room for cultivators of the earth (Franklin war natürlich Physiokrat, HOD), it seems not improbable that rum may be the appropriated means. It has already annihilated all the tribes who formerly inhabited the sea coasts.” (Franklin 1905: 376). Der USA-Rassismus ist laut *Meyers Großes Taschenlexikon* von 1989 (Art. Rassismus) eine Lehre, „um die Ausrottung der Indianer, die Versklavung der Schwarzen sowie die soziale Diskriminierung orientali-

scher und südeuropäischer Einwanderungsgruppen (durch die herrschende WASP-Population = **W**hite, **A**nglo-Saxon, **P**rotestant, **H**OD) zu legitimieren.“ Gleiches ließe sich von der Diskriminierung und Marginalisierung der australischen und tasmanischen *Aborigines* und der südafrikanischen Ureinwohner durch ihre weißen Landsleute sagen.

Die als Gegenrassismus bezeichnete *Africanness* bzw. *Africanía* schwarzer Kulturtheoretiker sowie der von den schwarzen Lyrikern Aimé Césaire (Martinique) und Léopold Senghor (Senegal) geprägte Begriff *négritude* als Sammelbezeichnung für schwarze Kultur spielt nicht die Rolle des weißen Rassismus, und man wird trotz der respektiven Befürchtungen des peruanischen Nobelpreisträgers Mario Vargas Llosa und mancher westlicher Kulturologen noch Jahrhunderte warten müssen, bis die weiße von der schwarzen, braunen oder gelben Rasse unterdrückt wird. Bis heute ist jedenfalls das Gegenteil der Fall.

Africanness und *négritude* sind aus hilfloser Gegenwehr gegen den weißen Rassismus geboren und entbehren der wissenschaftlichen Grundlage. Es existieren kaum genuin kulturelle Bindungen zwischen Afrikanern, Afroamerikanern und schwarzer Diaspora, es sei denn, man sieht die sozialen, ökonomischen und psychischen Folgen der Diskriminierung als solche an. Es gibt meiner Ansicht nach weder eine schwarze noch eine weiße Kultur, nur europäische, französische, deutsche, schwarzafrikanische, kongolesische, afrokaribische (vgl. den das Dreieck Ethnologie, Soziologie und Kulturologie beleuchtenden Sammelband: Karl Kohut (Hrsg.): *Rasse, Klasse und Kultur in der Karibik*, 1989).

In dem ökonomisch unterentwickelten Lateinamerika, das dem direkten Vergleich mit der westlichen USA-Industriekultur auf demselben Kontinent ausgesetzt war, traten die weißen bzw. mestizischen Kreolen nicht nur in einen kulturellen Widerspruch zu den Indios bzw. Afrolateinamerikanern, sondern auch zu den weißen „Yankees“. Der uruguayische Kulturphilosoph José Enrique Rodó fasste zu Beginn des 20. Jahrhunderts diesen Widerspruch in den aus Shakespeares *The Tempest* bekannten Gegensatz Caliban-Ariel, wobei der erdige Arbeitssklave Caliban(=Karibe) die materialistische und utilitaristische USA-Industriekultur personifiziert, der Luftgeist, Künstler und Intellektuelle Ariel hingegen den zwar materiell armen, jedoch geistig-kulturell reichen Lateinamerikaner. Eine solche als *Spiritualismus* bezeichnete mechanisch-einseitige Gegenüberstellung beider Kulturen, die im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts von großem Einfluss auf das antiimperialistische Selbstverständnis der lateinamerikanischen Intelligenz war, stellte bei aller

berechtigten Kritik am kunstfeindlichen Zeitgeist nur eine die ökonomisch-soziale Unterlegenheit des Subkontinents wegeskamotierende bzw. kaschierende Kompensation auf kulturellem Gebiet dar. Der kubanische Kulturphilosoph Roberto Fernández Retamar hat in *Kaliban-Kannibale* (1988) den Spiritualismus umgedreht und den karibischen Indiosklaven Caliban statt mit den US-Amerikanern rechtens mit den Lateinamerikanern identifiziert, die für ihre okzidentalischen Herren die materielle Arbeit verrichten.

Die kulturelle Differenzierung innerhalb der lateinamerikanischen Länder, zwischen den ehemaligen indianischen Hochkulturen der Anden und Mexikos, den weißen Einwandererkulturen am Rio de la Plata und der karibischen Afro-Transplantationskultur, die die in Europa übliche homogenisierende Gleichsetzung dieser Kulturen unter der Rubrik Dritte Welt widerlegt, ist hervorragend von Darcy Ribeiro (1992) dargelegt worden.

7. Kolonialistisch-rassistische Kultur-Ethnologie im 19. und 20. Jhd.

Eine wichtige Begleiterscheinung von kolonialistisch-rassistischer Zivilisation ist die im 19. Jahrhundert begründete Ethnologie, die sich vorwiegend mit der Volkskunde der Kolonien befasste und durch bessere Kenntnis der „Eingeborenen“ wesentlich zur Effektivierung der Kolonialherrschaft beitrug, auch durch versuchten Nachweis der „Primitivität“ der Bevölkerung, wie etwa noch Lucien Lévy-Bruhl in seiner mentalitätsgeschichtlichen Schrift *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910, Die mentalen Funktionen in den inferioren Gesellschaften). Die bedeutendsten Vertreter der neugegründeten Ethnologie stammten aus Frankreich und Großbritannien, zumal sich ihnen in den jeweiligen Kolonien ideale Möglichkeiten für die Feldforschung boten. Bis heute ist daher die Bezeichnung „Ethnologie“ in den Exkolonien verpönt. Ihr wird der Terminus „Anthropologie“ vorgezogen.

Alle großen ethnologischen Werke des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts verweisen auf englische oder französische Kolonialgeographie, verwenden kaum die originären Eigennamen in den Sprachen der betreffenden Ureinwohner. So fand ich u. a. folgende Titel: *The Melanesians of British-New Guinea*; *L'Àfrique occidentale française*; *Studies in Religion, Folklore and Costums of British North Borneo*; *Among the Indians of British-Guiana*; *The Ila-speaking peoples of northern Rhodesia*. Diese europäisierende Onomastik ist symbolische Identitätsberaubung und Dekulturierung. Rhodesia wurde nach Cecil Rhodes, einem skrupellosen britischen Kolonisator, benannt. Sein deutsches Pendant war der Ostafrika-Kolonisierer Dr. Carl Peters, Begründer der Deutschen Gesellschaft für Kolonisation, als Reichs-

kommissar 1897 wegen „unwürdiger Behandlung der Eingeborenen“ (immerhin!) entlassen. Ihm bewahrt die Bundeshauptstadt Berlin ein ehrendes Gedenken mit der Peters-Allee als Hauptstraße des afrikanischen Viertels von Wedding.

Deutsche Linguisten übertrafen die Ethnologen der anderen Länder bei dieser symbolischen Beraubung der kulturellen Identität der Bewohner der deutschen Südsee-Kolonien mittels Umbenennungen, indem sie die lokalen Insularsprachen germanisierten in Arbeiten mit Titeln wie „Grundzüge der Grammatik der Neu-Pommerschen Sprache an der Nordküste der Gazellen-Halbinsel“ oder „Versuch einer Grammatik der Neu-Mecklenburgischen Sprache.“

8. „Zivilisation und Barbarei“

Im Zusammenhang mit Kolonialismus und Rassismus bildete sich das Wortpaar Zivilisation-Barbarei. Nicht „Zivilisation“, wohl aber „Barbarei“ ist ein in kulturellen Kontexten schon lange heimischer Begriff. „Barbaren“ nannten die Griechen alle Nachbarvölker mit unverständlicher Sprache und Sitte (Reimar Müller 1980), angeblich ohne herabwürdigende Intention, die erst bei den Römern aufgetreten sein soll. Von dieser linguistischen Definition der Barbarei ließ sich wohl Alexander von Humboldt (1995: 310) leiten, als er vom „Hass der Wilden fast gegen alle Menschen, die eine andere Sprache reden und ihnen als Barbaren von niedrigerer Rasse als sie selber scheinen“, schrieb. Doch Jakob Burckhardt (2002: 238) fand schon bei altgriechischen Autoren die Charakterisierung der Barbaren als Wesen mit „besonderer Grausamkeit, Treulosigkeit und Meineid“, als Fremdkultur ohne die Treue- und Eidespflicht des griechischen Gewohnheitsrechts, eine Charakteristik, die die in der antiken Literatur heimischen Pariser zunächst auf die französischen Provinzler und später auf die Bewohner der Kolonien anwendeten.

In beiden Fällen wurden zwei extrem unterschiedliche Kulturstufen gegenübergestellt: Die Naturvölker in den afrikanischen, asiatischen und amerikanischen Kolonien waren wie die Nichtgriechen der Antike institutionslos, gesetzlos und nomadisierend, weshalb sich als antike Reminiszenz „Barbar“ wieder einbürgerte. So benennt der spanische Renaissance-Staatsrechtler Vitoria aus Salamanca in seinem Hauptwerk *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra* (1538) unter Berufung auf Aristoteles' Diktum vom „geborenen Sklaven“ die „ungläubigen Indios“ in den spanischen und portugiesischen Kolonien als „Barbaren“, deren Resistenz gegen das Christentum die Spanier zum Krieg gegen sie berechtigte.

Gegen die eurozentristische Opposition Barbarei-Zivilisation opponierten Humanisten wie Michel de Montaigne frühzeitig. René Descartes zog im 17. Jahrhundert in seinem *Discours de la méthode* (1637) als Lehre aus vielen Auslandsreisen, „dass alle diejenigen, die zu den unsrigen sehr konträre Gefühle haben, nicht deshalb schon Barbaren oder Wilde sind, sondern dass manche von ihnen genauso oder noch besser als wir ihren Verstand gebrauchen. Wenn ich bedenke, dass ein und derselbe Mensch, der mit dem gleichen Geist seine Kindheit unter Franzosen oder Deutschen verbracht hat, zu einem ganz anderen wird als jemand, der immer unter Chinesen oder Kannibalen gelebt hat.“ (Descartes 1995: 30)

Der ebenfalls weitgereiste Humboldt lehnte den in modischen Amerika-büchern des 18. Jahrhunderts betonten Gegensatz Barbarei-Zivilisation auf Grund eigener empirischer Kenntnis als xenophob und unzutreffend ab, „denn sie nennen barbarisch jedes Stadium der Menschen, das sich vom Kulturtyp entfernt, den sie sich nach ihren eigenen System-Ideen gebildet haben. Für uns aber können solche tiefen Unterschiede zwischen barbarischen und zivilisierten Völkern nicht existieren.“ (Humboldt 1995: 113)

Endgültig setzte sich das Gegensatzpaar im kolonialistisch-rassistischen 19. Jahrhundert durch. Marx verwendet in seiner Analyse von Defoes *Robinson Crusoe* ungeniert das Binom Zivilisierte-Barbaren für das Begriffspaar Europäer vs. Eingeborene. In den 1857 verfassten „Grundrissen“ stellte er eine Antinomie zwischen „zivilisierten“ Nordamerikanern und „barbarischen“ Russen her: „Man könnte sagen, was in den Vereinigten Staaten als historisches Produkt ist (diese Gleichgültigkeit gegen die bestimmte Arbeit) – erscheint bei den Russen z. B. als naturwüchsige Anlage. Allein (...) vertuefelter Unterschied, ob Barbaren Anlage haben zu allem verwandt zu werden, oder ob Zivilisierte sich selbst zu allem verwenden.“ (Marx 1974: 25)

Die Trinität Wildheit, Barbarei und Zivilisation wurde Ende des 19. Jahrhunderts zur Hauptperiodisierung der Menschheitskulturgeschichte durch den USA-Forscher Lewis Henry Morgan in seinem heute, auch wegen seiner dubiosen Terminologie, als obsolet geltenden Werk *Ancient Society. Or Researches in the line of Human Progress from Savagery, through Barbarism, to Civilization* (1877). Morgan wertete die ihm bekannten Äußerungen antiker Schriftsteller zu Skythen, Slawen, Germanen und anderen „barbarischen“ Nachbarvölkern der Griechen und Römer aus, doch waren seine Hauptquellen eigene Feldforschungen am lebenden Material in den USA, den Irokesen, einem Stamm aus seiner Nachbarschaft im Staat New York. Diesen nahm er als Modell für vorzivilisierte Gesellschaften – eine wissenschaftlich bedenken-

liche Rückprojektion auf die Frühgeschichte der Menschheit. Insofern die nordamerikanischen Indianer als Folge der inneren Kolonisation der Vereinigten Staaten ein ähnliches Schicksal wie die südamerikanischen Indios, die Völker Schwarzafrikas oder die *Aborigines* Australiens erlitten – worauf er kaum eingeht –, war seine Theorie eine Extrapolation kolonialer Verhältnisse des 19. Jahrhunderts auf die Gattungskulturgeschichte der Menschheit. Beide zeitlich weit auseinander liegenden sukzessiven Kulturstufen lagen im Staat New York wie in Lateinamerika räumlich nebeneinander infolge des Zurückbleibens der indigenen Bewohner der (ehemaligen) Kolonien.

Geradezu modellhaft theoretisiert als Dienst an der Durchsetzung der „Zivilisation“ wurde der „weiße“ Rassismus von den unter starkem Einfluss des französischen Positivismus stehenden europastämmigen Kreolen Lateinamerikas im 19. Jahrhundert. Der Pädagoge, Schriftsteller und Staatspräsident Argentiniens José Domingo Sarmiento verfasste 1845 unter dem Einfluss von Auguste Comte das epochale, die gesamte Ideologieentwicklung des Subkontinents beeinflussende Werk *Facundo oder Zivilisation und Barbarei in der argentinischen Republik*, in dem er für die Modernisierung der subsistenten, wenig rentablen extensiven Pampa-Weidewirtschaft kämpfte. Er ging von der Stadt bzw. Hauptstadt Buenos Aires mit ihren wohlherzogenen, westlich befrackten europäischen-weißen Einwohnern als Hort der Zivilisation aus, wohingegen er die nomadisierenden Jäger und Sammler der unbestellten Pampa, die mestizischen Gauchos und Indios, als sittlich und ökonomisch unzivilisierte Rotten, als Repräsentanten der Barbarei, literarisch bekämpfte und später als Staatspräsident in mehreren Kriegen physisch vernichtete bzw. sie in unfruchtbare Regionen zugunsten von „zivilisierten“, von ihm ins Land gerufenen Deutschen, Schweizern und Italienern abdrängte. So wurden aus dem barbarischen indianischen Rio de la Plata die zivilisierten „weißen“ Länder Argentinien und Uruguay.

Das Binom Zivilisation-Barbarei blieb in Südamerika auch im 20. Jahrhundert ein herrschendes Ideologem, das 1928 der Venezolaner Rómulo Gallegos im Roman mit dem bezeichnenden Titel *Doña Bárbara* (1928) thematisierte. Seinen Roman *Canaíma* (1935) nennt die englische Literaturhistorikerin Lesley Wylie (2009: 27) „the reconciliation of culture and nature or (...) civilization and barbarism.“

Die jüngste Enzyklopädie Brasiliens, an dessen Bororo-Indios einst Lévi-Strauss die funktionale Gleichwertigkeit der Kultur der „Wilden“ mit der der „Zivilisierten“ bewies, bezieht ohne Erwähnung der Marginalisierung der Indios des eigenen Landes im 20. Jahrhundert das Binom Barbarei-Zivilisation

auf den Gegensatz Okzident-Dritte Welt: „Zivilisation ist ein hohes Niveau kollektiven Lebens im Gegensatz zum Leben, das die wilden und barbarischen Völker fristen (...) Mit den großen Entdeckungen wurden als Wilde die Völker benannt, die ein primitives Leben in den Urwäldern Asiens, Afrikas und Amerikas führten“ (Civilisacao e um nivel elevado de vida coletiva em oposicao a vida que levam os povos selvagens e bárbaros- (...) com as grandes descobertas passaram a denominar-se selvagens os povos que levavam vida primitiva nas selvas da Asia, Africa e América.)

Der Begriff „Zivilisation“ ist somit partiell auch Synonym für „Kultur der weißen Rasse“, wobei die Hautfarbe die Rolle des äußeren, biologischen Identitätszeichens für die historisch-kulturell gewachsene okzidentale Kultur, die jedoch nichts mit „Rasse“ zu tun hat, spielt.

Auch das Europa des 20. Jahrhunderts setzte den Kampf der Zivilisierten gegen die Barbaren bewaffnet wie begrifflich fort. Ende des 1. Weltkrieges schrieb der britische Kolonialminister Sir Winston Churchill: „Ich bin sehr dafür, Giftgas gegen unzivilisierte Stämme einzusetzen“. Im Algerienkrieg ging es den Franzosen laut Chomsky (2004: 90) darum, „die einheimische Bevölkerung auszurotten. Das gehörte zu ihrer zivilisatorischen Mission, wie andererseits die Ermordung von einhunderttausend Filipinos durch das US-Militär vor einhundert Jahren zur zivilisatorischen Mission der Vereinigten Staaten gehörte.“

Angesichts dieses makabren Gebrauchs der Vokabel „Zivilisation“ verwundert nicht, dass in der kritischen Literatur zum Thema, die es neben der offiziellen Apologetik durchaus gibt, „Zivilisation“ als Synonym für schlimmste „Barbarei“ betrachtet wird, so in Joseph Conrads Darstellung des belgischen Kolonialismus im Kongo: Sein Protagonist, der Franzose Kurtz, ist einem berüchtigten französischen Kolonisator Klein sowie dem englischen Major Edmund Musgrave Barttelot nachgestaltet, einem Veteranen der britischen Massaker in Afghanistan, dem nachgesagt wird, einen anthropophagen Stamm dafür gemietet zu haben, Kongolesen in einer Kannibalismus-Show in seiner Gegenwart zu verspeisen. (Walch 1979: 422)

Chomskys Landsmann Samuel Huntington (1993), der eine ernste Bedrohung des Westens durch die sechs restlichen „Zivilisationen“ (hier: Kulturkreise) sieht, spricht dem schwarzen Kontinent Afrika typischerweise als „Zivilisation Null“ jede Kultur ab (vgl. dazu Hummel/Wehrhöfer, Ragionieri und Schubert, alle 1996). Er tut dies, ohne die Folgen des Kolonialismus, die Armut in den afrikanischen Exkolonien und damit die mangelnde materielle Kulturausstattung, von der geistigen ganz zu schweigen, zu erwähnen, oder

wenigstens, wie der Schweizer Sozialdemokrat und ehemalige Mitarbeiter von Willy Brandt im Nord-Süd-Dialog, Jean Ziegler, zur Erklärung des kulturellen Widerstands der Dritten Welt gegen westliche Arroganz heranzuziehen. Diesen Kontext ignoriert auch der französische Mediziner von „Ärzte ohne Grenzen“, Rufin (1992), der, unter Rückgriff auf die antike Begriffsgeschichte, das zivilisierte Europa von den anbrandenden Drittwelt-Immigranten als „neuen Barbaren“ bedroht sieht.

Zivilisieren heißt eigentlich, eine stark arbeitsteilige, sozial-funktional im Luhmannschen Sinn ausdifferenzierte Zivilgesellschaft mit hoher geistiger und materieller Kulturausstattung erschaffen, wie sie mehr oder weniger vollkommen im Abendland existiert. Doch in keiner Kolonie geschah dies, sonst gäbe es keine „Unterentwicklung“.

9. Deutsch „Kultur“ und Franco-Britisch „Zivilisation“

Der marxistische Kulturologe Mühlberg (1983: 15 ff.) wiederholt den traditionellen Gemeinplatz mancher Kulturologen vom Gegensatz zwischen deutsch „Kultur“ und französisch „Zivilisation“ und hebt auf den Zusammenhang des Zivilisationsbegriffes in den romanischen Ländern, also Italien, Spanien, Lateinamerika, Rumänien und Frankreich, mit der „antiken politischen Bedeutung von *civis*“ ab. Auch er ignoriert die rassistische, kolonialistische, chauvinistische und eurozentristische Geschichte und Konnotation von „Zivilisation“, weist aber mit Recht darauf hin (ebd.: 14), dass sich heute die spezifisch deutsche Bedeutung von „Kultur“, besser: der deutsche Wortgebrauch international allgemein (gegen „Zivilisation“) durchgesetzt hat.

Der Begriffsgegensatz von deutsch *Kultur* und französisch-englisch *civilisation-civilization* wurde im Umfeld des 1. Weltkrieges von den Nationalisten beider Länder, und danach von den Hitlerfaschisten chauvinistisch hochgespielt, was der Romanist Victor Klemperer 1946 in einem Kulturbundvortrag mit dem Titel *Barbusse und Plivier* angesichts dieser historischen Erfahrungen und voller Misstrauen gegen die Völkerpsychologie Wilhelm Wundts im unmittelbaren Nachkrieg kritisch untersuchte. Deutscherseits erschienen Klemperer zufolge zahlreiche Abhandlungen, die die teutsche „Kultur“ als Inkarnation des Humanen priesen, wohingegen sie der westlichen „Zivilisation“ nur äußerlichen und technischen Fortschritt zubilligten, was er am Buch *Esprit und Geist* des Berliner Lehrstuhlinhabers Eduard Wechßler festmacht, der dem oberflächlichen französischen Esprit den tiefgründigen deutschen Geist, der eiteln Katze als Lieblingsmaskottchen der Franzosen den treuen Hund als gemütvolles deutsches Lieblingstier ge-

genüberstellte. Die Franzosen wiederum sprachen laut Klemperer von *culture allemande* nur spöttisch in Anführungszeichen bzw. nannten die Deutschen schlichtweg Barbaren (setzten sie also mit Afrikanern und Indios gleich).

Diese nationalistisch aufgeheizte Debatte fiel, worauf auch Klemperer verweist, mit der damaligen Hochschul-Diskussion zusammen, ein Fach Kulturkunde, d. h. Landes- bzw. Realienkunde Frankreichs, Englands usw. neben Literatur- und Sprachwissenschaft in das Philologiestudium einzuführen, eine an sich fortschrittliche Modernisierung, wenn man bedenkt, dass die Studenten zwar viel über mittelalterliche Sprache und Literatur erfuhren, jedoch nichts über politische und wirtschaftliche Strukturen, Rechtswesen und Volkssystem. Ihre französischen und englischen Kommilitonen lernten dagegen diese Realien im Fach „deutsche, russische, französische usw. Zivilisation“ (*civilisation allemande*, German Civilization) kennen. Es handelt sich letzterenfalls um eine ganz spezielle Bedeutung des Terminus Zivilisation im Sinne von Landes- oder Kulturkunde, ist also kein Konterbegriff zu „Kultur“ und sollte aus der theoretischen Diskussion über das Binom Kultur-Zivilisation klugerweise völlig ausgeklammert werden.

Diese hochschulpolitische Polemik bedeutete im übrigen, trotz der damit bei den deutschen Nationalisten verbundenen antifranzösischen Inhalte, eine Annäherung an französische und englische Schul- und Hochschulpraxis und -methodologie. Nicht zufällig fand gleichzeitig eine Historikerdebatte über die von Max Weber, Lamprecht, Troeltsch und Simmel vorgeschlagene Modernisierung der Geschichts- und Sozialforschung durch Berücksichtigung kultureller, auch alltagskultureller Sachverhalte gegenüber traditioneller, auf politische Ereignischronik und Rankeschen Historismus fokussierter Geschichtsschreibung statt. Diese Theorie- und Methoden-Debatte war eigentlich eine deutsche Annäherung an die von den Franzosen, den Durkheim-Schülern Mauss und Halbwachs begründeten, von Cartier, Febvre, Bloch und den Annalisten weitergeführten mentalitäts- und alltagsgeschichtlichen Forschungen. Aber beides, Landeskunde wie Kulturgeschichte, standen unter dem ungünstigen Stern des Nationalismus. Der in der DDR betriebene Marxismus/Leninismus ignorierte wiederum weitgehend den tiefen und weittragenden Einfluss kultureller Phänomene auf die politische und Sozialgeschichte, auf die Basis-Mentalitätseinstellungen. Man fasste Kulturalien als eigenen, der „Basis“ angelagerten Bereich ohne Einfluss auf die „Kernbereiche“ Politik, Wirtschaft und soziale Verhältnisse.

Dorothee Röseberg hat die teilweise unterschiedlichen Wissenschaftstraditionen Deutschlands und Frankreichs in ihren bis heute vorfindlichen Spu-

ren in den Kulturologien beider Länder verfolgt (Französische Wege zur Kulturwissenschaft. Die verkannte Wirkung Émile Durkheims und seiner Schule, 2008). Das ist wichtig, denn damals wie heute wird meines Erachtens aus Unkenntnis ausländischer Sachverhalte deutscherseits oft der zweifellos bestehende Unterschied zwischen den nationalen Wissenschaftskulturen hypertrophiert. Wenn der Technikphilosoph Janich kritisiert, dass der gebildete Deutsche beim Wort „Kultur“ (Banse/Grunewald 2010: 93) zuerst an „Bach, Goethe und Dürer, also an die schönen Künste (was ich noch immer nicht für eine Schande halte, HOD); bei („technischer“) Zivilisation dagegen an „Asphaltstraßen, Zentralheizung und Wasserspülung denkt“, so erwartet man logischerweise zu erfahren, was der „ungebildete“ Deutsche, oder was der „gebildete“ nichtdeutschsprachige Ausländer (welch implizierendes Zusammenzwängen nichtzusammengehöriger Angehöriger heterogenster Sprachen und Kulturen!) beim Stichwort „Kultur“ einfallen würde.

Man fragt sich, was diese ins Leere stoßende Polemik soll. Die entrüstet gerügte Fokussierung der Deutschen auf „geistige Kultur“, bzw. auf Kunst und Literatur (die nebenbeigesagt leider gar nicht vorhanden ist), trifft ebenso auf die Italiener, denen im Lexikon als erstes Beispiel für „Kultur“ ein Sonett des Renaissancedichters Torquato Tasso gewidmet wird, und selbst auf die pragmatischen Engländer zu, denen in der *Encyclopedia Britannica* unter dem Stichwort *civilization and culture* als erstes ein Vers aus *Romeo and Juliet*, 1. Akt, 1. Szene angeboten wird. Die Definitionen von Kultur und Zivilisation im Deutschen und Französischen gleichen sich aufs Haar. Dieselbe alltagssprachliche Reduktion des Kulturbegriffs auf die geistig-intellektuelle bzw. sogar literarisch-künstlerische Produktion ließe sich am Französischen, Spanischen und Portugiesischen ebenso wie im Deutschen zeigen. In den romanischen Sprachen existiert wie im Deutschen, anders als im Englischen, eine begriffliche Trennung zwischen Kultur und Zivilisation. Im *Petit Larousse* steht unter dem Stichwort „culture“: „ensemble des connaissances acquises, „instruction“, und „culture!“ definiert sich eindeutig als „relatif a la culture intellectuelle“, also als „geistige“ Kultur. Span. „cultura“ bedeutet laut *Pequeño Larousse* „desarrollo intelectual y artístico“, also wie im Deutschen und Französischen geistig-künstlerische Kultur. „Zivilisation“ wird hingegen in demselben spanischen Nachschlagewerk auf den eigentlichen Ursprung und lange Zeit ausschließliche Verwendung des Verbuns „Zivilisieren“, auf das Begriffspaar *Zivilisation-Barbarei* zurückgeführt: „sie (die Zivilisation, HOD) ist fast auf der ganzen Welt an die Stelle der Barbarei ge-

treten“. In der *Encyclopedia Britannica* dagegen finden wir das gemeinsame Stichwort *Culture and Civilization*.

Im übrigen wird der Hauptakzent immer auf der geistigen Kultur liegen, zumal alle Kultur geistig geprägt ist, auch die materielle, wohingegen nicht alle Kultur materiell ist. Auch das Ingenieurwesen ist geistige Tätigkeit, und Technik resultiert wie alle materielle Kultur aus geistiger Arbeit.

10. Kultur und Globalisierung

Ich komme zum Ausgangspunkt zurück, zur Aktualität der Kulturfrage angesichts der Globalisierung. Die weltweite Verbreitung der Kulturgüter erfolgt entsprechend kapitalistischer Wirtschaftslogik mit propagierender Tendenz über alle Länder- und Kulturgrenzen hinweg. In der gegenwärtigen Terminologie der Literaturwissenschaft spiegelt sich ein entsprechender Paradigmenwechsel in Form neuer Begriffe wie *Intertextualität*, *Interkulturalität*, *Mestisage*, *Synchretismus*, *Hybridisierung*, *Eklektizismus*, *Heterogenität*, *Grenzüberschreitung* wider (vgl. dazu de Toro 2009) die den wechselseitigen Einfluss der Kulturen, ihr tendenzielles Zusammenfließen zur multiplen Weltkultur meinen.

Da die kapitalistische Zivilisation alle Verhältnisse in ökonomische und alle ökonomischen in Geldverhältnisse transformiert, verwandelt sie auch alle Kultur in Wirtschaftsgut, und Kultur und Kunst, wie Walter Steinmeyer euphemistisch statuiert, in „Kreativwirtschaft“. Bereits 1944 hatten Theodor W. Adorno und Max Horkheimer im USA-Exil diese Bewirtschaftung von Kultur „Kulturindustrie“ genannt. Diese handelt nur mit industriell verwertbaren, „rentablen“ Produkten, den sogenannten Kulturgütern. Sie zieht sich auf den Flügeln der modernen technischen Medien wie Radio, Fernsehen, Film und Internet mit der Globalisierung des Handels mit Wirtschaftsgütern, auch kulturellen, über die ganze Welt.

Diese für die weltweite Verbreitung der Künste und Kulturen förderliche Tendenz führt aber zum Abbau der europäischen Hochkultur, da die entsprechende Rezeptionsfähigkeit schulmäßig gelernt werden muss, aber man musische Schulfächer als nicht ökonomisch verwertbare Freizeitkultur zugunsten wirtschaftsnaher Berufsbildung reduziert.

Die Volkskulturen der Dritten Welt werden unter triviale kommerzielle Massen- und Freizeitkultur subsumiert, was der spanische Philosoph Ortega y Gasset 1930 in *Der Aufstand der Massen* prognostizierte. Schon Herder (1994: 672) hatte die kulturzerstörerische Kolonisation durch den europä-

ischen Kontinent im Blick: dieser habe „nicht kultiviert, sondern die Keime eigener Kultur der Völker, wo und wie er nur konnte, zerstört.“

Das Schicksal der die Gesamtkultur der meisten Entwicklungsländer beherrschenden Volkskulturen im Gefolge der modernen Zivilisierung illustriere ein Vergleich zwischen der Seghers-Erzählung *Das wirkliche Blau* und einer empirischen Untersuchung des argentino-mexikanischen Kulturologen Nestor García Canclini: Bei Anna Seghers verkauft der Protagonist, ein indigener Töpfer, seine von ihm selber handwerksmäßig hergestellte Keramik direkt an seine ländlichen Kunden, die diese täglich in ihrem Haus selber benutzen. Wie García Canclini seinerseits, ohne Kenntnis der Seghers-Geschichte, statistisch untersetzt vorführt, wandeln sich mit der Globalisierung Publikum, Geschmack und die Beziehung Wirtschaft-Kultur: die frühere Dorfkundschaft kauft jetzt, statt der kunsthandwerklichen *poterie* beim einheimischen Kunsttöpfer in Tlaquemaque bei Guadalajara, billiges Gebrauchsgeschirr auf dem Supermarkt, während die autochthone Töpferware des mexikanischen Handwerkers nunmehr, statt von ihnen, von städtischen Mittelständlern und ausländischen Touristen gekauft wird. Letztere verwenden die folklorischen Keramiken jedoch nicht als Hausgeschirr, als Gebrauchswert, wie früher die Dorfbewohner, sondern ästhetisch als Wohnungs-Dekoration bzw. Urlaubssouvenir. Aus kommerziellem Grund wird diese aztekische Folklore mit Motiven von Picasso und Dalí verziert. Solche *Mélange* sehen manche Kulturologen als neue supranationale Weltkultur der Interkulturalität, als Synkretismus, Mestizierung, Hybridisation, Heterogenität.

Multikulturalität ist eine Utopie, aber Interkulturalität ist möglich. Die abendländische Zivilisation wird laut Habermas, der allerdings die ökonomischen Motivationen und Zwänge außer Betracht lässt und nur die Werbewirksamkeit einkalkuliert, infolge ihrer Vorbildwirkung auf alle anderen Kulturen zur Haupt-Weltkultur. Gleichgültig, ob die Entwicklung nun supranational im Sinne Luhmanns oder transnational wie Habermas will, verläuft: die Grundsubstanz dieser Mischkultur ist westlich, sogar US-amerikanisch, da die technisch vermittelnden Print- und audiovisuellen Medien, Film und TV, fast vollständig westlichen bzw. USA-Medien-Konzernen gehören: Über 90 Prozent der Übersetzungen und Filme kommen aus den USA, mit massiver Verbreitung entsprechender Lebensstile und Werte, die die Alltagskultur der Rezipienten entscheidend prägen.

Das euroimperiale Denken nennt sich selbst universal. Doch ist Kosmopolitismus keine essentielle Eigenschaft der Europäer. Ronald Daus zufolge

setzten sie durch koloniale Besitznahme und subseque[n]te Kenntnis der ganzen Welt „einen Trend zum Universalismus durch. Die Europäer glauben, stellvertretend für alle Menschen zu denken, da sie, als Folge des weltweiten Kolonialismus, die einzige Kultur besitzen, die in der Tat weltweit mit allen anderen Kulturen Beziehungen aufgenommen hat“. (Daus 1983: 471f.). Die westliche Zivilisation ist daher die Menschheitskultur, die Kultur der Gattung bzw. Spezies Mensch, was Georg Lukacs das „Gattungsgemäße“ nannte, und zwar nicht nur als Rezeption, sondern auch als Produktion: denn für sie leisteten alle Kulturen und Völker, wie oben beschrieben, ihren Beitrag, nicht nur der Okzident, der diese lediglich unter dem falschen Slogan „europäische Zivilisation“ okkupiert, vermarktet und verwaltet. Bezieht sich „Zivilisation“ in diesem Sinne auf die menschliche Spezies als Weltpopulation, so „Kultur“ auf das, was alle einzelnen Populationen zusammenhält, darunter auf die Nationalkulturen, die im sicheren Depot der Nationalsprachen noch für länger verwahrt bleiben.

Offenbar bezeichnen die Begriffspaare Kultur-Natur, Kultur-Mensch, Zivilisation-Barbarei, Zivilisierung-Kolonisierung, Kultur-Zivilisation kulturelle Sachverhalte, die einschneidend in die menschliche Gesellschaft und Geschichte intervenieren, denen also bei deren wissenschaftlicher Darstellung ein zentraler Platz gebührt.

Bibliographie

- Bahner, Werner: Aufklärung als europäisches Problem. Leipzig: Reclam 1985
- Banse, Gerhard/Armin Grunwald (Hrg.): Technik und Kultur Bedingungs- und Beeinflussungsverhältnisse. Karlsruhe: KIT Scientific Publishing 2010
- Burgkhardt, Jakob: Griechische Culturgeschichte. In: Ders.: Kritische Gesamtausgabe, Bd. 19. München-Basel: C.H. Beck/Schwabe 2002
- Chomsky, Noam: Power and Terror. Hamburg Wien: Europa Verlag 2004
- Daus, Ronald: Die Erfindung des Kolonialismus. Wuppertal: Peter Hammer 1983
- Descartes, René: Discours de la méthode. Les Passions de l'âme. Paris: Booking International 1995
- Eichhorn, Wolfgang/Wolfgang Küttler (Hrsg.): Was ist Geschichte? Aktuelle Entwicklungstendenzen von Geschichtsphilosophie und Geschichtswissenschaft. Berlin: trafo wissenschaftsverlag 2008
- Engels, Friedrich: Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats. Berlin: Dietz 1948
- Fanon, Frantz: Das kolonisierte Ding wird Mensch. Ausgewählte Schriften. Leipzig: Reclam 1986

- Fernández Retamar, Roberto: Kaliban – Kannibale. Essays zur Kultur Lateinamerikas. Übers. mit Anmerkungen von Martin Franzbach. München-Zürich: Piper 1988
- Franklin, Benjamin: The writings. Vol. 1 (Autobiography), ohne Verlag, ohne Verlagsort: 1905
- García Canclini, Nestor: Las culturas populares en el capitalismo. La Habana: Casa de las Américas 1981
- Gipper, Andreas/Klengel, Susanne (Hrsg.) (2008): Kultur Übersetzung Lebenswelten Beiträge zu aktuellen Paradigmen der Kulturwissenschaften. Würzburg: Königshausen und Neumann
- Herder, Johann Gottfried: Briefe zur Beförderung der Humanität. In: J.G. Herder: Werke, Bd. 7, Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag 1991
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor: Dialektik der Aufklärung. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch 1998
- Humboldt, Alexander von: Vom Orinoco zum Amazonas. Reise in die Äquinoktial-Gegenden des neuen Kontinents. Wiesbaden: Heinrich Albert Verlag 1995
- Ders. (1999): Über die Freiheit des Menschen. Auf der Suche nach Wahrheit (Hg. Manfred Osten). Frankfurt/Main /Leipzig: Insel Taschenbuch
- Hummel, Hartwig/ Wehrhöfer, Birgit: Geopolitische Identitäten Kritik der Ethnisierung einer sich regionalisierenden Welt. In: WeltTrends 12, (1996), 7-34
- Huntington, Samuel: The Clash of Civilizations? In: Foreign Affairs 72 (1993), 3, 22-49
- Janich, Peter: Das Technische in der Kultur, in Banse/Grunewald 2010: 89-102
- Klemperer, Victor: Barbusse und Plivier. In: Aufbau, Kulturpolitische Monatsschrift, Berlin (1946), H. 6, 635-645
- Kohut, Karl (Hg.): Rasse, Klasse und Kultur in der Karibik. Frankfurt: Vervuert 1989
- Levi-Strauss, Claude: Lo crudo y lo cocido. Bogotá (Revista de la Universidad Nacional, No. 98) 1971
- Ders.: Traurige Tropen. Leipzig: Reclam 1988
- Lotman, Yuri M.: Kunst als Sprache. Leipzig: Reclam 1981
- Marx, Karl: Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie. In: Ders.: Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie. Berlin: Dietz 1974 , 5-31
- Morgan, Lewis H.. Ancient Society. Or Researches in the line of Human Progress from Savagery, through Barbarism, to Civilization. London: MacMillan 1877
- Mühlberg, Dietrich: Artikel „Kultur“, in: Sandkühler, Hans-Jörg (ed.): Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften (1990)
- Ders.: Woher wir wissen, was Kultur ist. Berlin: VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften 1980
- Müller, Reimar: Hellenen und Barbaren in der griechischen Philosophie. In: Ders., Menschenbild und Humanismus der Antike. Leipzig Reclam 1980, 111-134.
- Ortega y Gasset, José: Ästhetik in der Straßenbahn. Essays. Leipzig Reclam 1987
- Parodi, Oliver/Banse, Gerhard/Schaffer, Axel (Hrsg.): Wechselspiele: Kultur und Nachhaltigkeit. Annäherungen an ein Spannungsfeld. Berlin: edition sigma 2010

- Ragioneri, Rodolfo: Der Widerstreit der Kulturen und die internationale Ordnung. In: WeltTrends (Globaler Kulturkampf) Nummer 12 (1996). 97-114
- Renan, Ernest: die meisten Zitate nach Roger Toumson: Trois calibans. La Habana: Casa de las Américas 1981, Troisième Partie, 498-638
- Ribeiro, Darcy: Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollodesigual de los pueblos americanos. Caracas: Biblioteca Ayacucho 1992
- Röseberg, Dorothee: Französische Wege zur Kulturwissenschaft. Die verkannte Wirkung Émile Durkheims und seiner Schule. In: Gipper/Klengel: Kultur Übersetzung Lebenswelten Würzburg: Königshausen & Neumann 2008, 51-86
- Rojo, Grínor/Salomone, Alicia/ Zapata, Claudia: Postcolonialidad y nación. Santiago de Chile: LOM Ediciones 2003
- Rufin, Jean-Christophe: Das Reich und die neuen Barbaren. Berlin: Volk und Welt 1991
- Schubert, Gunter: Die Universalität der Menschenrechte und die liberale Demokratie im „Kampf der Kulturen“. In: WeltTrends 12, (1996), 35-51
- Tomson, Roger: Trois calibans. La Habana: Casa de las Américas 1981
- Toro, Alfonso de (Hrsg.): Dispositivos espectaculares latinoamericanos: Nuevas Hibridizaciones – Transmedializaciones – Cuerpo. Hildesheim, Zürich, New York: Olms 2009
- Voltaire: Essai sur les moeurs et l'esprit des nations. Paris. Editions Sociales 1962
- Walch; Günter: Nachwort zu Joseph Conrad: Erzählungen. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung 1979, 405-428
- Wehler, Hans-Ulrich: Die Herausforderung der Kulturgeschichte. München: Beck 1998
- Wylie, Lesley: Colonial Tropes and Postcolonial Tricks. Liverpool: University Press 2009