

Claudia Honegger

Karl Mannheim und Raymond Williams

Kultursoziologie oder Cultural Studies?

»Kultursoziologie *oder* Cultural Studies?« Es ist wohl klar, daß es das *oder* im Titel ist, welches am meisten irritiert, aber wahrscheinlich auch am meisten interessiert. Bevor ich jedoch zu diesem *oder* kommen kann, muß ich zunächst die beiden intellektuellen Projekte einzeln und dann auch die möglichen Zusammenhänge und Gemeinsamkeiten zwischen den beiden kurz darstellen. Und erst zum Schluß werde ich das ominöse *oder* erörtern.

Zunächst jetzt aber so etwas wie eine kultursoziologische Analyse von Entstehung und Entwicklung erstens der deutschen Kultursoziologie und daran anschließend zweitens der angelsächsischen Cultural Studies.

I

Die Formierung der deutschen Kultursoziologie geht von Anfang an einher mit einer Krisen-Diagnose. Das Interesse an Kultur war mit der Überzeugung verbunden, daß die alten kulturellen Inhalte überholt und leblos geworden seien. Die kultursoziologisch-analytische Perspektive sollte dazu beitragen, den Kulturpessimismus, wie er sich ab 1900, verstärkt dann im und nach dem Ersten Weltkrieg verbreitete, zu überwinden. Exemplarisch für eine eher resignative Haltung zum Problem der Kultur sind sicher die Schriften von Georg Simmel. Bei ihm klingt an, was dann von Freud 1930 auf den Punkt gebracht wird: »Das Unbehagen in der Kultur«. Die Menschen seien unglücklich in der modernen Kultur, sie fühlten sich nicht heimisch, was zu der verbreiteten Kulturfeindlichkeit beitrage.¹ Während bei Freud die Feindschaft aus notwendiger

1 Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, Wien 1930.

Triebsublimierung entsteht (weil Kultur auf Triebverzicht aufgebaut wird, macht sie nicht unbedingt glücklich), steht bei Simmel der Gegensatz von Seele und Kultur im Zentrum. Nach Simmel besteht das »Paradoxon der Kultur« darin, daß Kultur entsteht, »indem zwei Elemente zusammenkommen, deren keines sie für sich enthält: die subjektive Seele und das objektiv geistige Erzeugnis«. Die von Simmel diagnostizierte »Tragödie der Kultur« ist die »verhängnisvolle Selbständigkeit, mit der das Reich der Kulturprodukte wächst und wächst, als triebe eine innere logische Notwendigkeit ein Glied nach dem andern hervor, oft fast beziehungslos zu dem Willen und der Persönlichkeit der Produzenten«.

Es ist diese »immanente Logik der Kulturformungen der Dinge«, welche die Entwicklung zu bestimmen scheint, gleichsam losgelöst von menschlichen Akteuren oder eben von der Seele, wie das bei Simmel noch heißt: »Der Mensch wird jetzt der bloße Träger des Zwanges, mit dem diese Logik die Entwicklungen beherrscht und sie wie in der *Tangente* der Bahn weiterführt, in der sie wieder in die Kulturentwicklung des lebendigen Menschen zurückkehren würden. Dies ist die eigentliche Tragödie der Kultur«, das tragische Verhängnis. »So entsteht die typische problematische Lage des modernen Menschen: das Gefühl, von einer Unzahl von Kulturelementen umgeben zu sein, die für ihn nicht bedeutungslos sind, aber im tiefsten Grunde auch nicht bedeutungsvoll.« Die Menschen reicher und überladener Kulturen haben alles und besitzen nichts.² Der Mensch bezahlt so die Selbstvollendung in der kulturellen Objektivation durch eine subjektive Entfremdung von der Kultur. Mit dem Beginn des Ersten Weltkriegs wächst dieses Bewußtsein einer »Krisis der Kultur« (Gertrud Bäumer) ins Unermeßliche, oft ergänzt durch leidenschaftliche Diagnosen der Kulturfeindlichkeit des modernen bürgerlich-männlichen Lebens. Während in der alten Frauenbewegung oft gerade die Weiblichkeit als neue Kulturform gegen die zerstörerische männliche Zivilisation beschworen wurde,³ suchten viele männliche Intellektuelle den Ausweg in einer existentiellen Hinwendung zum Marxismus. Exemplarisch ist hier Georg Lukács in seiner Suche nach einem

2 Georg Simmel, »Der Begriff und die Tragödie der Kultur«, in: ders., *Philosophische Kultur* (1911), Neuausgabe Berlin 1983, S. 183–207.

3 Vgl. Claudia Honegger, »Weiblichkeit als Kulturform«: Zur Codierung der Geschlechter in der Moderne«, in: Max Haller u. a. (Hgg.), *Kultur und Gesellschaft*, Frankfurt am Main / New York 1989, S. 142–155.

wesentlichen Leben, nach der Kultur als »Einheit des Lebens«, welche nur gerettet werden könne durch die soziale Revolution.⁴

Dagegen waren die frühen kultursoziologischen Überlegungen gleichsam bescheidener: die analytische Perspektive sollte durch bewußte Wiederaneignung der objektiven Kultur zur Kulturvermittlung beitragen. Vermittlung zwischen objektiver und subjektiver Kultur schien notwendig, aber auch möglich zu sein. Karl Mannheim (1893–1947) hat 1918 in einer Vorlesung über »Seele und Kultur« an der sogenannten Freien Schule der Geisteswissenschaften in Budapest dieses Programm entfaltet.⁵ Da der Abstand zwischen dem einzelnen Individuum und der objektivierten Kultur immer größer geworden sei, müsse der Kulturentfremdung durch eine vertiefte Kulturanalyse begegnet werden. »Unter objektiver Kultur verstehen wir die gesamten Objektivationen des Geistes, die in ihrer historischen Entwicklung zum menschlichen Vermächtnis geworden sind. Hierzu gehören die Religion, die Wissenschaft, die Kunst, der Staat und die Lebensformen.« Anstatt also zu verzweifeln, soll – so der junge Mannheim, der vor dem Ersten Weltkrieg bei Georg Simmel in Berlin studiert hatte – versucht werden, »die geschichtsphilosophisch gegebene Chance zu nutzen und das Gefüge der entaktualisierten Kulturgebiete aufzuhellen und zu verwerten«.⁶ Daraus ergibt sich die Notwendigkeit einer »Strukturanalyse einzelner Kulturabschnitte«, die er der vor ihm in der Freien Schule der Geisteswissenschaften versammelten Generation zur Aufgabe macht. Georg Lukács (der dann im Herbst 1918 der kommunistischen Partei beitrug) sollte die Ästhetik respektive die Literatursoziologie vorantreiben, Béla Balász die »Entwicklung der lyrischen Empfindsamkeit« erörtern, Arnold Hauser den »Dilettantismus in der Kunst« untersuchen und Béla Bartók die Volksmusik mit der modernen Musik vergleichen. Sich selbst verschrieb Mannheim die Strukturanalyse der erkenntnistheoretischen Systeme – ein Programm, aus dem sich später seine Form der Wissenssoziologie entwickeln sollte.⁷

4 Vgl. Ernst Keller, *Der junge Lukács: Antibürger und wesentliches Leben*, Frankfurt am Main 1984.

5 Vgl. Karl Mannheim, »Seele und Kultur«, in: ders., *Wissenssoziologie*, hg. von Kurt H. Wolff, Neuwied / Berlin 1964, S. 69 f.

6 Ebd., S. 77.

7 Vgl. Éva Karádi / Érszébet Vezér, *Georg Lukács, Karl Mannheim und der Sonntagskreis*, Frankfurt am Main 1985.

In zwei späteren Aufsätzen aus den zwanziger Jahren, nachdem er Ungarn verlassen mußte und in Heidelberg unter anderem bei dem Kulturosoziologen Alfred Weber studiert hatte, kreist Mannheim das Problem weiter ein, warum und wie denn nun die Kultur genau zu analysieren sei. Er betont, daß die Entstehung der Kulturosoziologie verbunden gewesen sei mit einer Krise der Kultur: »Die Kulturproblematik entstand nicht dadurch, daß jemand dieses Problem ausklügelte, sondern weil die Kultur selbst problematisch wurde.« »Nur in diesem Stadium, wo das Bewußtsein durchbricht, daß Kultur nicht so sehr der Natur wie der Werk-sphäre zuzurechnen ist – also einer Sphäre, in der man nicht einfach steht und sich mit ihr abfindet, sondern sie selbst gestaltet – erst dort sind Kritik und Problematischwerden möglich.«⁸ Historisch gesehen gibt es also zuerst ein unproblematisches, gleichsam natürliches Hinnehmen der Kultur, später werden kulturelle Gebilde als einsame Schöpfungen großer Einzelner gedeutet (paradigmatisch: das Originalgenie des 18. Jahrhunderts). Dieser extrem-individualisierenden Deutung folgt nun eben eine neue Art der sozialen Situierung, eine angemessenere Berücksichtigung des gesellschaftlichen Kontextes.

Dazu bedürfe es einer neuen Einstellung, die Mannheim die historisch-soziogenetische Perspektive nennt. Wichtig sei die Einsicht in die Tatsache, »daß die Kulturwissenschaften selbst ein Teil jenes Prozesses sind, den sie beschreiben, daß also in diesem Fall *Subjekt und Objekt dieser Wissenschaft* in einem gewissen Sinn zusammenfallen«. Daher sei »das Subjekt der kulturwissenschaftlichen Erkenntnis nicht bloß das erkenntnistheoretische Subjekt, sondern der *ganze Mensch*«. Das bedeutet aber, »daß man die *geistigen Realitäten nicht dinghaft auffassen und nicht die auf sie sich beziehende Erkenntnis bei der methodologischen Betrachtung durch Analogien aus den Naturwissenschaften* (die unsere Reflexion mehr oder weniger ausgesprochen beherrschen) *verfälschen darf*«. ⁹ Man kann und soll also nicht die Methoden der Naturwissenschaft den Kulturwissenschaften aufzwingen. Daraus entsteht »nur eine positivistische Blindheit gegenüber den einfachsten Faktizitäten des Geistigen: Man trachtet danach, alle jene Methoden und Zugänge, die

die alltägliche Erfahrung so reichlich im lebendigen Kulturleben ausgebildet hat, zum Schweigen zu bringen. Die Naturwissenschaften haben in der Tat mit Ausnahme der technischen Einstellung völlig die Einstellung aufgegeben, die das alltägliche Leben zu den Naturdingen hat: dies ist aber den zu verstehenden Kulturgebilden gegenüber eine Unmöglichkeit.«¹⁰ Vielmehr obliegt es gerade der Kulturosoziologie, »das Phänomen der sogenannten ›vorwissenschaftlichen Erfahrung‹« als eine »noch nicht zur Wissenschaft gewordene, rudimentäre Art des Erkennens« zu berücksichtigen. Denn die soziogenetische Betrachtung der Kulturgebilde ist eigentlich nur eine Verlängerung der »alltäglichen Lebenserfahrung« oder der »allgemeinen Welterfahrung« (beides Ausdrücke von Wilhelm Dilthey), und diese Basis kann und soll auch gar nicht verlassen werden. Dieser vorthoretische Ursprung der soziogenetischen Erkenntnis ist keineswegs ein Verdikt zur Unexaktheit. Vielmehr folgt daraus, »daß nicht nur Recht, Sitte, Lebensformen, Kunst, Religion usw. auf ihre soziogenetische Funktionalität hin untersucht werden können, sondern daß auch der Prozeß des Denkens und Erkennens, daß die Struktur der Denkgebilde sowie der konkrete Ideengehalt eines Zeitalters in ihrem soziogenetischen Funktionsbezug erfaßt werden können.« Diese Funktionalität kann in mehrfacher Hinsicht untersucht werden: »einmal als Funktion umfassenderer seelischer Konstellationen, als Funktion der Weltanschauung des jeweiligen Einzelindividuums, das andere Mal als Funktion des Strebens der Gruppen nach wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Macht.«¹¹ Marx war derjenige, der nicht nur als erster die Beziehung zwischen Kulturobjektivität und Gesellschaftsstruktur klar gesehen hat,¹² er hat auch als erster die Probleme von kultureller Hegemonie und Relativismus benannt. In *Das Elend der Philosophie* heißt es: »Dieselben Menschen, welche die sozialen Verhältnisse gemäß ihrer materiellen Produktionsweise gestalten, gestalten auch die Prinzipien und die Ideen, die Kategorien gemäß ihren gesellschaftlichen Verhältnissen. Somit sind diese Ideen, diese Kategorien, ebensowenig ewig wie die Verhältnisse, die sie ausdrücken. Sie sind *historische, vergängliche, vorübergehende Produkte*.«¹³ Das gilt dann auch für die Marxschen Ideen, die

8 Karl Mannheim, »Eine soziologische Theorie der Kultur und ihrer Erkennbarkeit«, in: ders., *Strukturen des Denkens*, hg. von David Kettler / Volker Meja / Nico Stehr, Frankfurt am Main 1980, S. 155–322, S. 311 f.

9 Karl Mannheim, »Über die Eigenart kulturosoziologischer Erkenntnis«, in: ders., *Strukturen des Denkens*, hg. von David Kettler / Volker Meja / Nico Stehr, Frankfurt am Main 1980, S. 33–154, S. 54.

10 Ebd., S. 83.

11 Ebd., S. 89.

12 »Wir verneinen die Theorie des Überbaus, aber das aufgeworfene Problem ist auch für uns, jenseits der marxschen Lösung, akut.« – schrieb Mannheim bereits 1918 in »Seele und Kultur« (wie Anm. 5).

13 Zitiert nach Mannheim (wie Anm. 9), S. 89 f.

Mannheimischen Kategorien und alle anderen geistigen Produkte und wissenschaftlichen Prinzipien. Mannheim betont: »Sätze von analoger Struktur wird eine jede Soziologie der Erkenntnis aufstellen müssen, denn wenn man auch nicht wie Marx die ideologischen Momente letzten Endes stets aus den Produktionsverhältnissen wird ableiten wollen, so wird doch eine jede soziologische Untersuchung in irgendeiner Form darauf hinauslaufen, die theoretischen Zusammenhänge aus außertheoretischen Konstellationen ableiten zu wollen.«¹⁴

Die Kultur- und Wissenssoziologie erfordert den zu analysierenden Gehalten gegenüber eine doppelte Einstellung: Die Soziologie betont die Funktionalität des Denkens, unterzieht es also einer Betrachtung von außen, einer nicht-immanenten Betrachtung. Es ist aber auch möglich, sich auf die theoretische Sphäre immanent auszurichten. In dieser Doppelheit der Einstellungen gegenüber Kulturgebilden ganz allgemein besteht die kultursoziologische Paradoxie, die freilich ausgehalten und nicht aufgehoben sein will. »Es ist eben das Wunder einer jeden geistigen Objektivation, erlebnis-jenseitig und erlebnishaft zugleich zu sein, was die vielen Arten sowohl der immanenten wie der genetischen Betrachtungen ermöglicht.«¹⁵ Mit anderen Worten: Ich kann ein Gedicht von Heinrich Heine lieben, es immanent analysieren und dennoch in der Lage sein, seine Entstehung aus historischen Konstellationen und zeit-spezifischen Erfahrungen heraus zu erklären.

Die Aufgabe der Kultursoziologie ist nicht eine immanente Betrachtung der Kulturgebilde, sondern die Analyse der dahinterstehenden sozialen Erlebniszusammenhänge. Prototyp dieser Art der kultursoziologischen Analyse ist *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* von Max Weber. Die »imponierende Exaktheit« dieser Untersuchungen besteht nach Mannheim darin, »daß von Schritt zu Schritt nachgewiesen wird, wie dieselbe Lebenshaltung (bzw. ein Moment ihrer), die die protestantische Religiosität charakterisiert (die innerweltliche Askese), mit dem Geist des aufsteigenden Kapitalismus im Zusammenhang steht.«¹⁶

¹⁴ Ebd., S. 90.

¹⁵ Ebd., S. 93.

¹⁶ Und weiter: »Auch hier wird aus dem objektiven Gebilde der Religion bzw. deren Ethik ein Moment herauskristallisiert und der dahinterstehende Erlebniszusammenhang, der mit dem Ausdruck »innerweltliche Askese« bezeichnet wird, herausgestellt, um dann von der anderen Seite, von der wirtschaftlichen Struktur her, in deren Geist den selben Erlebniszusammenhang aufzufangen.« Ebd., S. 104.

»Die theoretische Leistung des Soziologen besteht also darin, daß er diese zunächst völlig untheoretisierbar erscheinende Sphäre der Erlebniszusammenhänge ihrer Struktur nach durchzudringen versucht. Kultursoziologische Analyse ist also nicht Analyse der Kulturgebilde, nicht Analyse der sozialen Formationen, sondern Analyse der Struktur der einzelnen Weltanschauungen daraufhin, welche Erlebniszusammenhänge in ihnen kohärent zusammen aufzutreten vermögen.«¹⁷

So wird die »Konstellation« zu einer Grundkategorie der sozio-genetischen Betrachtung kultureller Gebilde, aber sie ist nicht einfach als soziale Lage zu fassen. Um zur Struktur von Erlebniszusammenhängen vorzudringen, muß das gesamte Gefüge von kulturellen Gebilden in seiner Wechselwirkung rekonstruiert werden. Je nach Zeit, sozialer Lage, Generationenlagerung, religiöser Tradition, geschlechtsspezifischen Biographiemustern, aber auch berufstypischen Erfahrungen wird die Aneignung konkreter kultureller Gebilde (Kunstwerke, »Ideologien«, Fernsehsendungen) eine ganz andere Bedeutung gewinnen. Konstellation ist nur als relativ einheitliches »Lebenssystem« zu fassen. Mannheim verweist immer wieder auf das geisteswissenschaftliche Programm von Wilhelm Dilthey, einzelne Gebilde aus einer Weltanschauung heraus verstehen zu wollen. Die Kultursoziologie aber will darüber hinaus die Weltanschauungstotalitäten auf das dahinter liegende soziale Sein und damit auf die soziologische Begriffsebene beziehen. Das kann weder eine Variablensoziologie noch eine reine Ideengeschichte leisten. »Erklärt man nicht Einzelfakten aus anderen Einzelfakten, Einzelereignisgruppen aus anderen Einzelereignisgruppen, sondern aus der hinter ihnen stehenden Totalität (die man unter anderem Weltanschauung nennen kann), so schreibt man keine Ereignisgeschichte mehr, sondern soziologisch-genetische Sinndeutung.«¹⁸ Nur in einer solchen dynamischen Perspektive lassen sich Strukturwandel, Verselbständigung oder Zerfall kultureller Muster rekonstruieren. Hegemoniale Kulturen können inaktuell werden (zum Beispiel wenn der Adel gegenüber dem Bürgertum zurücktritt), die Volkskultur kann an Bedeutung verlieren, aber beide verschwinden nicht einfach spurlos. Auch kann es zu Veränderungen kommen, wenn Kulturgebilde von fremden Kulturträgern übernommen werden: »Welch typischer Formwandel der Gebilde ist hierbei zu beobachten?«¹⁹ – hat

¹⁷ Ebd., S. 105.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd., S. 148.

Mannheim in seinen programmatischen Aufsätzen aus den zwanziger Jahren gefragt und diese Frage in verschiedenen materialen Studien zu beantworten versucht. Vor allem in seiner Untersuchung des deutschen Altkonservatismus hat er die Genese des konservativen Denkstils als »Gegenlogik« zur »jakobinischen« naturrechtlichen Denkweise« nachgezeichnet, dabei auf soziale Lagen und Generationen sowie auf die Erfindung von Tradition und die Konkurrenz politischer Ideen verwiesen.²⁰

Nach dem Erscheinen von *Ideologie und Utopie* im Jahre 1929 kommt es zu einem heftigen Streit um die Wissenssoziologie. Mannheims Vorschlag, nach einer Phase der atomisierten Konkurrenz verschiedener Weltdeutungen nun ein synthetisches Bewußtsein zu entwickeln, stößt sowohl bei Konservativen, bei »echten« Geisteswissenschaftlern wie bei Marxisten auf vehemente Abwehr, während der Positivismus in der deutschen Debatte noch kaum eine Rolle spielt.

Nach seiner Berufung nach Frankfurt etabliert Mannheim in Lehre und Forschung seine Vision einer empirischen Kultur- und Wissenssoziologie. Diese schlägt sich in interdisziplinären Seminarien (etwa dem gemeinsam mit Adolf Löwe und Paul Tillich veranstalteten Liberalismus-Seminar) ebenso nieder wie in den von ihm oder seinem Assistenten Norbert Elias betreuten Dissertationen. Diese sind unterschiedlichen Themen gewidmet: etwa dem Pressewesen,²¹ der männlichen, aber auch der weiblichen Intelligenz um 1800,²² der Emigration nach der Französischen Revolution,²³ der weiblichen Sozialarbeit,²⁴ der Sozio-

20 Karl Mannheim, *Konservatismus: Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens* (Habilitationsschrift von 1925), hg. von David Kettler / Volker Meja / Nico Stehr, Frankfurt am Main 1984, S. 54. Vgl. auch Karl Mannheim, »Das Problem der Generationen« (1928), in: ders., *Wissenssoziologie*, hg. von Kurt H. Wolff, Neuwied/Berlin 1964; vgl. auch ders., »Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen« (1929), in: ebd.; auch in: Volker Meja / Nico Stehr (Hgg.), *Der Streit um die Wissenssoziologie*, 2 Bände, Frankfurt am Main 1982.

21 Wilhelm Carlé, *Weltanschauung und Presse*, Frankfurt 1931.

22 Hans Gerth, *Bürgerliche Intelligenz um 1800. Zur Soziologie des deutschen Frühliberalismus*, hg. von Ulrich Herrmann, Göttingen 1976; Natalie Halperin, *Die deutschen Schriftstellerinnen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, Quakenbrück 1935.

23 Nina Rubinstein, *Die französische Emigration nach 1789: Ein Beitrag zur Soziologie der politischen Emigration* (Manuskript Frankfurt 1933, Promotion Frankfurt 1989), Graz/Wien 2000.

24 Käthe Truhel, *Sozialbeamte: Ein Beitrag zur Sozioanalyse der Bürokratie*, Sagan 1934.

logie der Hausarbeit,²⁵ der Theatergesellschaft²⁶ oder der Photographie im 19. Jahrhundert.²⁷ Diese Arbeit der später weltberühmt gewordenen Gisela Freund war eine der wenigen, die an einer anderen Universität (hier der Sorbonne) abgeschlossen werden konnten, nachdem Mannheim 1933 seinen Lehrstuhl verloren hatte und an die London School of Economics gegangen war.

Zum zweiten Mal seiner Sprache und Kultur beraubt, versuchte Mannheim dennoch, an seinem aufklärerischen kultursoziologischen Programm festzuhalten. Trotz seiner prekären Position (erst 1946, ein Jahr vor seinem Tod, erhält er eine ordentliche Professur für Erziehungswissenschaft am Institute of Education der Londoner Universität) und trotz Sprachproblemen ist er weiterhin publizistisch tätig. In England gibt es so gut wie keine Soziologie, keinen Marxismus,²⁸ sondern vor allem Naturwissenschaft und Literaturkritik (sowie Ökonomie und Theologie). Dem fremden Publikum das intellektuelle Abenteuer seiner Wissenssoziologie näher bringen zu wollen, erscheint beinahe aussichtslos. Dennoch bereitet er mit der Hilfe von Louis Wirth, einem bekannten Soziologen aus Chicago, eine englische Ausgabe von *Ideologie und Utopie* vor, zu der dieser ein vermittelndes und ausgesprochen wohlwollendes Vorwort beisteuert:

»In letzter Instanz gibt es eine Gesellschaft, weil die Individuen in ihr in ihren Köpfen eine Art Bild dieser Gesellschaft tragen. Unsere Gesellschaft jedoch ist in dieser Zeit genauester Arbeitsteilung, äußerster Heterogenität, tiefster Interessenkonflikte in einen Zustand geraten, in dem ihr Bild undeutlich, ja unangemessen ist. [...] Die Welt ist aufgesplittert in zahllose Bruchstücke atomisierter Individuen und Gruppen. Dem Bruch in der individuellen Erfahrung korrespondiert die Auflösung der Solidarität in Kultur und Gesellschaft. Beginnen die Grundlagen einheitlichen kollektiven Handelns schwach zu werden, dann tendiert die Struktur der Gesellschaft auseinanderzubrechen und einen Zustand zu bilden, den

25 Margarete Freudenthal, *Gestaltwandel der städtischen, bürgerlichen und proletarischen Hauswirtschaft* (1933), Frankfurt/Berlin 1986.

26 Vgl. Ilse Seglow, »Work at a Research Programme«, in: Peter R. Gleichmann u. a. (Hgg.), *Human Figurations: Aufsätze für Norbert Elias*, Amsterdam 1977, S. 16–22.

27 Gisèle Freund, *La photographie en France au dix-neuvième siècle: Essai de sociologie et d'esthétique*, Paris 1936.

28 Vgl. Perry Anderson, »Großbritannien: Soziologische Gründe für das Ausbleiben der Soziologie«, in: Wolf Lepenies (Hg.), *Geschichte der Soziologie*, 4 Bände, Frankfurt am Main 1981, Band 3, S. 413–442.

Emile Durkheim *anomie* genannt hat, eine Situation, die als eine Art gesellschaftlicher Leere beschrieben werden kann. [...]

Neben dieser Unfähigkeit, einander zu verstehen, besteht ein weiteres Hindernis für die Herstellung eines Consensus darin, daß die Partei-gänger sich geradezu obstinat weigern, die Theorien ihrer Gegner zu beachten und ernst zu nehmen, bloß weil diese zu einem anderen geistigen oder politischen Lager gehören. Dieser entmutigende Zustand der Dinge wird noch ärger dadurch, daß die Welt des Geistes keineswegs frei vom Kampf um persönlichen Rang und Macht ist. Elende Krämerticks sind auf diese Weise in das Reich der Ideen hineingeraten und haben zu der Lage geführt, daß selbst Wissenschaftler lieber recht behalten als recht haben wollen.«²⁹

Louis Wirths Vorwort endet mit der hoffnungsfrohen Passage:

»In Ideologie und Utopie stellt Karl Mannheim nicht bloß die Umrisse einer neuen Disziplin dar, die ein neues und tieferes Verständnis des sozialen Lebens zu geben verspricht, sondern bietet auch eine überaus notwendige Klärung einiger Hauptprobleme der politischen Moral in dieser Zeit. In der Hoffnung, daß es zur Lösung von Problemen beitragen möge, mit denen es vernünftige Leute in der englisch sprechenden Welt heute zu tun haben, ist dieses Buch übersetzt worden.«³⁰

Auch Mannheim selbst hat der englischen Ausgabe ein erläuterndes, einer antizipierten feindlichen Rezeption gleichsam vorausseilendes erstes Kapitel beigelegt. In einem Brief an Louis Wirth vom 15. Februar 1936 schreibt er zur Situation in England und zu seinem Versuch, der angelsächsischen Welt die Wissenssoziologie nahebringen zu wollen: »Die große Sekurität, die in diesem Lande herrscht, hat nicht einmal den klarsten Köpfen der hier lebenden Intelligenz die Problematik der soziologischen Hintergründe des Bewußtseins erschlossen. Den meisten würde das alte Buch einfach wie ein Dokument aus einer ihnen unzugänglichen Welt vorkommen. Diese Schwierigkeiten versuchte ich durch historische Analogien mit den Sophisten und Sokrates [...] zugänglicher zu machen.«³¹ Es ist mehr als fraglich, ob er damit die Zugänglichkeit

29 Louis Wirth, Vorwort zu: *Ideology and Utopia* (1937), zitiert nach der neuen deutschen Ausgabe: *Ideologie und Utopie*, Frankfurt 1969, S. XXI f.

30 Ebd., S. XXXVII.

31 Zitiert nach Reinhard Laube, »Mannheims ›Kategorie der Bürgerlichkeit‹: Bürgerlichkeit und Anti-Bürgerlichkeit im Spiegel der Suche nach der ›wirklichen Wirklichkeit‹,«

tatsächlich erhöht hat. Während die Rezeptionsgeschichte in den USA ziemlich verschlungen ist,³² wurde Mannheim in England entweder als deutscher Sophist ignoriert, oder er war als positivistischer Elitentheoretiker verschrien. Dennoch ließ Mannheim nicht nach in seinen Bemühungen, die Wissenssoziologie zu vermitteln. Er publizierte noch mehrere Werke auf englisch,³³ unterrichtete an der London School of Economics sowie am Institute of Education der Universität London und figurierte als Herausgeber der International Library of Sociology and Social Reconstruction. In dieser Reihe erschienen viele Bücher von deutschen Emigranten,³⁴ von Klassikern der Soziologie,³⁵ aber auch einige Dissertationen.

An der Rezeption der Arbeit von Viola Klein, die bei Mannheim eine wissenssoziologische Dissertation über verschiedene Weiblichkeitstheorien (Freud, Weininger, Havelock Ellis und andere) geschrieben hat, läßt sich ganz gut das prinzipielle Mißverständnis verdeutlichen, dem eine Kultursoziologie deutscher Provenienz in der englischen Rezeption ausgesetzt war. *The Feminine Character: History of an Ideology*, 1946 publiziert mit einem Vorwort von Karl Mannheim,³⁶ wurde nicht als eine wissenssoziologische und explorative Studie unterschiedlicher ideologischer Konstrukte wahrgenommen. Vielmehr wurde sie gleichsam

in: Martin Endreß / Ilja Srubar (Hgg.), *Karl Mannheims Analyse der Moderne*, Opladen 2000, S. 263–292, S. 268. Damit hat Mannheim den reichlich problematischen Versuch unternommen, das ihm von Karl Jaspers in *Die geistige Situation der Zeit* (1931) angeheftete Etikett des »modernen Sophisten« positiv zu wenden. Später sollte auch noch Tenbrucks Kritik an den Irrwegen Mannheims sich äußerst negativ auf diese Form der Sophisterei berufen. Vgl. Friedrich H. Tenbruck, »Zur Soziologie der Sophistik«, in: *Neue Hefte für Philosophie* 10 (1976), S. 51–77.

32 Vgl. Robert K. Merton, »Karl Mannheim and the Sociology of Knowledge«, in: ders., *Social Theory and Social Structure*, New York 1968, S. 543–562; Brian Longhurst, *Karl Mannheim and the Contemporary Sociology of Knowledge*, Basingstoke 1989.

33 *Essays on the Sociology of Culture; Essays on Sociology and Social Psychology; Man and Society in an Age of Reconstruction; Freedom, Power and Democratic Planning; Diagnosis of Our Time*. Posthum erschien: *An Introduction to the Sociology of Education*.

34 So gleich mehrere Bücher von Werner Stark.

35 Max und Alfred Weber, Wilhelm Dilthey, Emile Durkheim und Ferdinand Tönnies.

36 Mannheim betont den explorativen Charakter der Kleinschen Studie, von der er hofft, daß sie von anderen aufgegriffen und verfeinert werde: »Dr. Viola Klein's study undoubtedly starts from a set of significant problems and, apart from collecting new facts, tries to co-ordinate results drawn from various fields of knowledge in order to raise new problems and stimulate further research. In this sense her study is entirely tentative, and exploratory, and she would be the last to claim more.« Karl Mannheim, »Foreword«, in: Viola Klein, *The Feminine Character: History of an Ideology* (London 1946), London 1971, S. XIV.

ungebrochen als Beitrag zu einer Theorie der weiblichen Persönlichkeit gelesen,³⁷ obwohl Mannheim im Vorwort deutlich auf die Quintessenz des Buches hingewiesen hatte: »Neuere Veränderungen in der sozialen Situation von Frauen, ihre zunehmende Teilnahme am öffentlichen Leben, die Art, wie sie bislang unerwartete psychologische Eigenschaften zeigen, haben unsere Vorstellungen von den sogenannt ewig-weiblichen Charakterzügen in Frage gestellt. [...] Über Jahrhunderte wurden diese als selbstverständlich hingenommen und als Tatsachen betrachtet, bis ein plötzlicher Wandel ihre irrationale und ideologische Natur enthüllte.«³⁸ Im Vorwort zur zweiten Auflage von 1971 hat Viola Klein selbst sich zu dem Buch, seiner Intention und Rezeption geäußert: »Ursprünglich war die Arbeit gedacht als eine Anwendung der wissenschaftlichen Prinzipien auf die Untersuchung eines spezifischen, klar abgegrenzten Sachverhalts: Ihre zentrale Absicht war es aufzuzeigen, daß Gelehrte – egal wie ehrlich sie sich um reine Wahrheit und Objektivität bemühen – intellektuell abhängig sind vom sozialen, kulturellen und historischen Klima ihrer Zeit.« Aber genau als das wurde das Buch nicht wahrgenommen. Die Rezeption war vielmehr ein einziges großes Mißverständnis. Die Autorin resümiert im Rückblick: »Das Publikum war mehrheitlich nicht bereit, ihr zu glauben, daß das Buch sich mit der Analyse von vorhandenen Theorien über weibliche Psychologie befaßte und nicht selber eine psychologische Studie von Frauen war. Die Intentionen der Autorin wurden so gründlich mißverstanden, daß einige Kritiker ihr vorwarfen, »Sekundärquellen« verwendet, statt Primärforschung betrieben zu haben, wo doch in Tat und Wahrheit die Analyse eben dieser Quellen der Witz der ganzen Übung war.«³⁹

Das englische Publikum wollte »wahre« Aussagen über den weiblichen Geschlechtscharakter lesen, keine reflexiv-wissenschaftliche Analyse unterschiedlicher Theoriekonstruktionen über Weiblichkeit. Weder Viola Klein noch ihrem Doktorvater gelang es so, dem angelsächsischen Publikum die Notwendigkeit von Analysen der soziologi-

37 *The Feminine Character* findet sich später sogar in der International Library of Sociology and Social Reconstruction unter der Rubrik: Approaches to the Problem of Personality. Viola Klein, auch sie eine Emigrantin, ist bekannt geworden durch das gemeinsam mit Alva Myrdal ebenfalls in dieser Reihe publizierte Werk: *Women's Two Roles: Home and Work*, London 1956.

38 Mannheim (wie Anm. 36), S. VII (Übersetzung: C. H.).

39 Viola Klein, »Preface to the Second Edition«, in: dies. (wie Anm. 36), S. XV (Übersetzung: C. H.).

schen Hintergründe von Bewußtsein und Theorien klar zu machen. Die Kulturosoziologie war in der angelsächsischen Welt beinahe ebenso radikal gescheitert wie in Deutschland nach 1933.

II

Wenn wir nun daran gehen, die Cultural Studies einer genetischen Strukturanalyse zu unterziehen, so finden wir Karl Mannheim wieder, gespiegelt freilich in der Auseinandersetzung von Raymond Williams mit T. S. Eliot und dessen Mannheim-Rezeption.

Raymond Williams, 1921 geboren, veröffentlichte 1958 das berühmt gewordene Buch *Culture and Society*. Es ist die Zeit, in welcher der Physiker C. P. Snow mit einem Vortrag in Cambridge (1959) über »The Two Cultures and the Scientific Revolution« Furore machte. Für Snow stehen die Naturwissenschaftler für die Zukunft, den Fortschritt und die Modernität, während die Literaten abzudanken hätten als restlos veraltete, konservative und reaktionäre Leute. Der Literaturkritiker F. R. Leavis sah sich zu einer Antwort genötigt und griff »nicht nur die Überheblichkeit des Naturwissenschaftlers, sondern auch das literarische Establishment Englands an. Snow verfügte in Leavis' Augen über keinerlei intellektuelle Disziplin; der Vulgarität seines Stils entsprach die Nichtigkeit seiner Argumente, und man hätte ihn ganz einfach vernachlässigen können, wenn dieser »geistige Sohn von H. G. Wells« nicht wie ein böses Omen auf die drohenden Konsequenzen des gegenwärtigen Kulturverfalls hingewiesen hätte.«⁴⁰ »Wechselseitig« – so kommentiert Wolf Lepenies – »sprach der Naturwissenschaftler Snow und der Literaturkritiker Leavis einander die Fähigkeit ab, die industrielle Revolution und die Gesellschaft der Gegenwart zu verstehen: sie stritten damit um ein Erklärungsprivileg, das seit der Mitte des 19. Jahrhunderts die Soziologie für sich beanspruchte.«⁴¹ Nur eben nicht in England, wo es kaum Lehrstühle für Soziologie gab und Mannheim eine Episode der Geistesgeschichte geblieben war, die allerdings auf sehr verschlungenen Pfaden weiter wirkte.

40 Vgl. Wolf Lepenies, *Die drei Kulturen: Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft*, München/Wien 1985, S. 185–236, hier S. 187.

41 Ebd.

Culture and Society 1780–1950 sind »Studien zur historischen Semantik von ›Kultur‹«⁴² – allerdings nur von britischer Kultur. Beginnend mit Edmund Burke werden die Schriften von Denkern und Dichtern wie William Wordsworth, Lord Byron, John Stuart Mill, Matthew Arnold, D. H. Lawrence, T. S. Eliot und F. R. Leavis sowie der Schriftstellerinnen Elizabeth Gaskell und George Eliot chronologisch auf den Bedeutungswandel des Kulturbegriffs im Verlauf von Industrialisierung, Demokratisierung und Klassenbildung hin befragt. Williams hat die von ihm rekonstruierte Entwicklung seit dem 18. Jahrhundert so zusammengefaßt: »Wo *culture* einst den Zustand oder die Gewohnheit eines Geistes meinte oder die Gesamtheit des intellektuellen und moralischen Vermögens, bedeutet *culture* jetzt auch eine ganze Lebensweise.«⁴³ »Culture as a whole way of life« – diesen Ausdruck übernimmt Williams zustimmend von T. S. Eliot, der als Konservativer Fragen aufgeworfen habe, die auch jene zu beantworten hätten, die politisch anderer Meinung seien. Williams bezieht sich auf die von T. S. Eliot angesprochene »Krise des Fühlens«, wie sie bereits in *The Idea of a Christian Society*⁴⁴ diagnostiziert wurde. Eliots Definition von Kultur als einer ganzen Lebensweise sei nützlich und bedeutsam. Williams zitiert dann eine Zusammenstellung von Eliot: Kultur »impliziert all die für ein Volk charakteristischen Tätigkeiten und Interessen: Derby Day, Henley Regatta, den 12. August, ein Cup-Finale, die Hunderennen, das Anschlagbrett, die Dart-Zielscheibe, Wensleydale Käse, in Streifen geschnittener gekochter Kohl, Rote Beete in Essig, Gotische Kirchen aus dem 19. Jahrhundert und die Musik von Elgar.« Und kommentiert: »Diese gefällige Miszelle ist evidentermaßen engstirniger als die ihr vorangegangene allgemeine Beschreibung« – »Sport, Ernährung und ein bißchen Kunst – eine charakteristische Beobachtung englischen Müßiggangs.«⁴⁵ Das müßte natürlich ergänzt werden. Dennoch lobt Williams den Zugang von Eliot, weil dieser eben Kultur nicht nur als Hochkultur (wie von den Literaten angenommen), sondern als »ganze Lebensweise« erfasse. Eliot habe zudem drei Bedeutungen von Kultur hervorgehoben, je nachdem ob »wir die Entwicklung eines Individuums, einer Gruppe oder Klasse oder die einer

42 Vgl. die deutsche Übersetzung: Raymond Williams, *Gesellschaftstheorie als Begriffsgeschichte: Studien zur historischen Semantik von ›Kultur‹*, München 1972.

43 Ebd., S. 20.

44 T. S. Eliot, *The Idea of a Christian Society*, London 1939.

45 Williams (wie Anm. 42), S. 281 ff.

ganzen Gesellschaft vor Augen haben«. Zentral sei auch Eliots Unterscheidung von Elite und Klasse und seine Kritik an Mannheims »Theorie der Substitution von Klassen durch Eliten«.⁴⁶ Diese unterstelle eine »atomistische Sicht der Gesellschaft«. Williams notiert:

»Das Gegenteil von atomistisch ist organisch, ein Wort, auf das sich Eliot (ohne es mehr als üblich zu definieren) weithin verläßt. Hier hat sein Instinkt recht. Die Theorie der Eliten ist im wesentlichen lediglich eine Verfeinerung des sozialen *laissez-faire*. Die Doktrin der günstigen Gelegenheit in der Erziehung ist bloße Silhouette der Doktrin des ökonomischen Individualismus mit der Betonung von Wettbewerb und ›Weiterkommen‹. Die Lehre der Chancengleichheit, die dies zu qualifizieren scheint, war in ihrer Konzeption großzügig, doch ist sie in der Praxis dem gleichen gesellschaftlichen Ziel verpflichtet.«⁴⁷

Wird Kultur als gemeinsame Lebensform konzipiert, läßt sie sich nicht auf formale Bildung beschränken. Deshalb betont Williams seine Übereinstimmung mit der konservativen Kritik an dieser Sorte von »Liberalismus«. Erziehung respektive die Illusion der Chancengleichheit individualisiere das einzelne Arbeiterkind, während die Klasse als ganzes im Elend belassen werde. Die Entwicklung des Kulturbegriffs sei immer eine Kritik an dem gewesen, was der bürgerliche Gesellschaftsbegriff genannt wurde. Kultur sei nicht planbar: »Der Begriff der Kultur beruht auf einer Metapher: das Streben nach natürlichem Wachsen.«⁴⁸ Das Buch von Raymond Williams endet mit folgender Passage:

»Die menschliche Krise ist immer eine Krise des Verstehens: was wir wirklich verstehen, das können wir auch tun. Ich habe dieses Buch geschrieben, weil ich glaube, daß die Tradition, über die es berichtet, einen wichtigen Beitrag für unser aller Verständnis und ein wichtiges Inzitaliment für ihre unbedingt notwendige Erweiterung darstellt. Es gibt Ideen und Denkweisen, die den Keim des Lebens in sich tragen, und es gibt vielleicht tief in uns andere mit dem Keim des allgemeinen Todes. Unser Erfolg, sie beide zu erkennen, sie beim Namen zu nennen und ihre allgemeine Entlarvung zu ermöglichen, mag buchstäblich der Maßstab für unsere Zukunft sein.«⁴⁹

46 Ebd., S. 288.

47 Ebd., S. 289.

48 Ebd., S. 402.

49 Ebd., S. 405.

Das erinnert in seiner apokalyptischen Stimmung an die von Freud in *Das Unbehagen in der Kultur* beschworene Hoffnung, der »ewige Eros« werde sich im Kampf mit seinem »ebenso unsterblichen Gegner« zu behaupten wissen.⁵⁰ Vor allem aber ist es auch reinsten T. S. Eliot. Wie läßt sich das erklären?

Karl Mannheim hatte sich in den späten dreißiger Jahren auf die Empfehlung von Paul Tillich hin dem sogenannten Moot-Kreis angeschlossen, dem neben Theologen, eher konservativen Gelehrten und Politikern auch T. S. Eliot angehörte.⁵¹ Thomas Stearns Eliot (1888–1965) hatte bereits 1922 in *The Waste Land* das todähnliche Leben im wüsten Land der Riesenstädte und Menschenmassen beschrieben und sich als Konservativen selbst erfunden und stilsicher präsentiert. Geboren in Neuengland als Amerikaner englischer Abstammung, streng puritanisch erzogen, kam er nach dem Studium in Harvard, Oxford und an der Sorbonne nach London, arbeitete zunächst als Bankbeamter, dann als Dichter, Publizist und Kritiker. 1928 konvertierte er zum Anglikanismus. Seine Selbstbeschreibung lautete: »ein Anglikaner in der Religion, ein Klassizist in der Literatur, ein Royalist in der Politik«. Zu den Gedichten T. S. Eliots meinte der Literaturkritiker Ernst Robert Curtius, im Streit um die Wissenssoziologie⁵² der Weimarer Zeit einst der schärfste Antipode Mannheims von seiten der traditionellen Geisteswissenschaften: »Der emotionale Gehalt einer gespannten individuellen Geistigkeit«.

Im Vorwort des 1948 erschienenen Buchs *Notes Towards the Definition of Culture* hält T. S. Eliot fest: daß er »den Büchern des jüngst verstorbenen Karl Mannheim viel verdanke«. »Meine Dankeschuld« ist

⁵⁰ »Die Schicksalsfrage der Menschheit scheint mir zu sein, ob und in welchem Maße es ihrer Kulturentwicklung gelingen wird, der Störung des Zusammenlebens durch den menschlichen Aggressions- und Selbstvernichtungstrieb Herr zu werden. [...] Die Menschen haben es jetzt in der Beherrschung der Naturkräfte soweit gebracht, daß sie es mit deren Hilfe leicht haben, einander bis auf den letzten Mann auszurotten. Sie wissen das, daher ein gut Stück ihrer gegenwärtigen Unruhe, ihres Unglücks, ihrer Angststimmung. Und nun ist zu erwarten, daß die andere der beiden »himmlischen Mächte«, der ewige Eros, eine Anstrengung machen wird, um sich im Kampf mit seinem ebenso unsterblichen Gegner zu behaupten.« Freud (wie Anm. 1), S. 136.

⁵¹ Vgl. Sigrid Ziffus, »Karl Mannheim und der Moot-Kreis: Ein wenig beachteter Aspekt seines Wirkens im englischen Exil«, in: Ilja Srubar (Hg.), *Exil, Wissenschaft, Identität: Die Emigration deutscher Sozialwissenschaftler, 1933–1945*, Frankfurt am Main 1988, S. 206–223.

⁵² Vgl. Ernst Robert Curtius, »Soziologie und ihre Grenzen« (1929), in: Meja/Stehr (wie Anm. 20), Band 2, S. 417–426.

»viel größer, als sie nach der einen Stelle, an der ich seine Theorie erörtere, zu sein scheint.«⁵³ Tatsächlich bezieht sich Eliot häufig positiv auf die Soziologie, die er zur Analyse der grundlegenden Kultur einer Gesellschaft für geeignet hält. Während sein deutscher Kollege Curtius einst die deutsche Jugend vor der in der Tradition des »europäischen Nihilismus« stehenden Mannheimschen »Tendenzsoziologie« warnte und die »Autonomie des Geistes« beschwor, ist die Argumentation bei Eliot vordergründig soziologischer. Für ihn steckt die Kultur im »Gesamtorganismus der Gesellschaft«. Kultur und Religion sind nur verschiedene Aspekte derselben Sache bzw. Kultur ist gewissermaßen die »fleischgewordene Religion eines Volkes«. Von einem – wie er es explizit nennt – soziologischen Standpunkt aus betrachtet, »erscheint eine Religion als *die Gesamtform, in der ein Volk lebt* – von der Geburt bis zum Grabe, vom Morgen bis in die Nacht und selbst im Schlaf –, und diese Lebensform ist auch seine Kultur.«⁵⁴ Alltagskultur und Alltagsreligiosität durchdringen sich so wechselseitig: »Dann müssen wir mit dem seltsamen Gedanken Ernst machen, daß das, was ein Teil unserer Kultur ist, auch ein Teil unserer *gelebten* Religion ist.«⁵⁵ Im Anschluß an diese Überlegungen kritisiert dann Eliot Mannheim: Dieser fasse Kultur ganz anders, seine Lehre von den Eliten atomisiere das Bild der Gesellschaft. Er zitiert hier eine Passage aus *Man and Society in an Age of Reconstruction*⁵⁶ »Eine soziologische Betrachtung der Kultur im liberalen Gefüge hat von der Lage derer auszugehen, die Kultur schaffen (der Kulturproduzenten), das heißt von der Intelligenzschicht und ihrer Stellung innerhalb der Gesamtgesellschaft.« In scheinbarem Gegensatz dazu betont Eliot, daß die Kultur einer Gesellschaft immer die Schöpfung des Gesamtorganismus sei. Die Kultur sei das, »was die Gesellschaft zur Gesellschaft macht«.⁵⁷

Worin besteht nun aber der angebliche Gegensatz Eliots zu Mannheim?

Eliot fährt fort und betont, daß die Kultur nicht die Schöpfung irgendeines Teiles der Gesellschaft sei. »Der Teil, den Mannheim die

⁵³ T. S. Eliot, *Beiträge zum Begriff der Kultur*, Frankfurt am Main 1949, Vorwort.

⁵⁴ Ebd., S. 37.

⁵⁵ Ebd., S. 38. »Aber daß Bischöfe ein Teil der englischen Kultur sind und daß Pferde und Hunde zur englischen Religion gehören, ist ein logisches Ergebnis unserer Überlegungen.«

⁵⁶ Karl Mannheim, *Man and Society in an Age of Reconstruction*, London 1940; dt. *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*, Darmstadt 1958.

⁵⁷ Eliot (wie Anm. 53), S. 46.

kulturschaffenden Gruppen nennen würde, hat nach meiner Darstellung vielmehr die Funktion, für eine weitere Entwicklung der Kultur in der Weise zu sorgen, daß alle Teile organisch miteinander verbunden sind; was diese Gruppen pflegen, ist Kultur auf der Ebene höheren Bewußtseins, aber immer noch dieselbe Kultur. Wir müssen uns eine Art zyklischer Bewegung der Kultur vorstellen; die höhere Kulturebene ist in sich wertvoll und bereichert gleichzeitig die niederen Ebenen; und jede Klasse nährt zugleich die andern Klassen.«⁵⁸ Mannheim gehe es um Eliten, nicht um *die* Elite, und er verwechsle zudem Eliten mit Klassen. Für Eliot gibt es organische Kollektive, die über unterschiedliche kulturelle Traditionen verfügen und sich dennoch zu einem harmonischen Ganzen zusammenfügen (sollen).

Die Argumentation in Mannheims *Mensch und Gesellschaft*, auf die hier Bezug genommen wird, bezieht sich auf den Teil II über »Die gesellschaftlichen Ursachen der gegenwärtigen Kulturkrise«, also Ende der dreißiger Jahre. Mannheim erörtert hier die »Schwierigkeiten, die auftreten, wenn man die Rolle der gesellschaftlichen Faktoren im Kulturleben heraus arbeiten will«. Gesellschaft und Kultur seien nicht einfach getrennte Bereiche: »Das Leben der Gesellschaft ist jedoch in der Kultur stets gegenwärtig, auch dann, wenn es unsichtbar arbeitet. Die Frage ist eigentlich schon falsch gestellt, wenn man Kultur und Gesellschaft auseinanderreißt, sie als voneinander völlig unabhängige Sphären betrachtet und dann nachträglich aufeinander wirken läßt. [...] Es ist deshalb falsch, nur Wirtschaft und Politik als ›Gesellschaft‹ oder als den Unterbau der Gesellschaft anzusprechen und lediglich dann von einer Soziologie der Kultur zu reden, wenn diese beiden Sphären auf die Kultur einwirken.« Mannheim unterscheidet in der Folge zwei Zugänge zur Analyse der gesellschaftlichen Einflüsse auf die Kultur. Erstens könne man »das freie und nicht regulierte Gesellschaftsleben« betrachten, »das durch seine spontanen Zusammenschlüsse das geistige und kulturelle Leben mitgestaltet«. Zweitens gebe es die Institutionen. »Wir denken hier an die Beeinflussung des geistigen und kulturellen Lebens durch Kirchen und Schulen, Universitäten und Forschungsstellen, durch Presse und Radio und jede Form von organisierter Propaganda.« Während in modernen Massengesellschaften liberaler Prägung die ungestalteten gesellschaftlichen Einflüsse im Vordergrund stünden, dominierten in Diktaturen die Auswirkungen der Institutionen. Er konzentriert sich

zunächst auf liberale Gesellschaften und deren nicht organisierte Bereiche, die scheinbar regellos ablaufen. »Sieht man aber genauer zu, merkt man, daß in den nicht-ökonomischen Gesellschaftsbereichen der liberalen Gesellschaftsordnung ähnliche Vorgänge wie zum Beispiel in der freien Marktwirtschaft am Werk sind, nur daß diese Vorgänge im kulturellen Bereich in einer anderen Richtung wirken und mit anderen Maßstäben gemessen werden müssen.« Und hier fügt sich dann der von Eliot zitierte Satz an: »Jedenfalls muß eine soziologische Betrachtung der Kultur in der liberalen Gesellschaftsordnung von der Lage der ›Kulturproduzenten‹ ausgehen, das heißt von der Intelligenzschicht und ihrer Stellung innerhalb der Gesamtgesellschaft.«⁵⁹ Der Zugang über die soziale Lage der Intellektuellen ergibt sich also aus einem genau bestimmten Erkenntnisinteresse: in liberalen Gesellschaften *zunächst* die nicht unmittelbar von den Institutionen ausgehenden Einflüsse auf das kulturelle Leben zu untersuchen. Zu diesem Zweck unterscheidet Mannheim dann auch die folgenden Elitetypen: die politischen und die organisierenden (höhere Beamte, leitende Finanzmänner, Industrielle), die intellektuellen und die künstlerischen, die moralischen und die religiösen Eliten.

Genau diese »Einteilung der Eliten nach Fachbezirken« wird von Eliot beklagt.

Seine Frage ist nicht die der Soziologie nach den (irreversiblen) Folgen einer zunehmenden Arbeitsteilung, Professionalisierung und Ausdifferenzierung der Wertesphären und sozialen Felder, sondern eher: Wie läßt sich ein Zustand (wieder) herstellen, in dem es *eine* Elite gäbe, aber alle sich an einer gemeinsamen Kultur organisch beteiligen könnten? Nach einer Kritik an einer Elitenselektion, die nur nach dem Leistungsprinzip funktionieren würde, behandelt Eliot das Problem der Kulturübermittlung, als deren zentrale Instanz er die Familie bezeichnet:⁶⁰ »Das Haupt-Strombett für die Übermittlung der Kultur ist die Familie: was ein Mensch sich an Kultur in seiner früheren Umwelt angeeignet hat, dem entwächst er nie völlig, mag er auch längst eine höhere oder andere Kultur erworben haben.«⁶¹ Diese dem Habitus-Begriff ent-

59 Mannheim (wie Anm. 56), S. 91 ff. Mannheim beklagt unmittelbar an die obige Stelle anschließend und unter Verweis auf Vilfredo Pareto, Charles Maurras, Julien Benda u. a., daß die Soziologie der Intelligenzschicht noch in ihren Anfängen stecke.

60 Eliot (wie Anm. 53), S. 50 f. Eliot behauptet hier auch, daß Mannheim auf das Problem der Kulturvermittlung nicht näher eingegangen sei, was in Anbetracht seiner Vorträge im Moot-Kreis und seiner englischen Publikationen zur Sociology of Education etwas merkwürdig anmutet.

61 Ebd., S. 53.

sprechende Einsicht, die sicher soziologisch von niemandem bestritten würde, hat bei Eliot aber noch eine andere Funktion. Soll die Kultur nicht »minderwertiger« werden, muß die Familie die Aufgabe übernehmen, Vergangenheit und Zukunft zu vermitteln. »Wenn diese Ehrfurcht gegenüber Vergangenheit und Zukunft nicht im Heim gepflegt wird, kann sie in der Gemeinschaft nie mehr sein als eine konventionelle Vokabel. [...] Eine regierende Elite, in der man den natürlichen Trieb, Macht und Ansehen an die Nachkommen weiterzureichen, nicht künstlich hemmt, wird dazu neigen, sich als Klasse festzusetzen, – diese Metamorphose hat wohl zu dem Versehen geführt, das mir bei Mannheim vorzuliegen scheint.« Dieser habe angenommen, daß die Funktionen der Klassen von Eliten übernommen werden könnten.⁶² Für Eliot läßt sich das Problem nicht über eine allgemeine »Bildung« lösen. »Worauf es ankommt, ist eine Gesellschaftsstruktur, in der es von »oben« nach »unten« eine kontinuierliche Abstufung kultureller Ebenen gibt; die oberen aber [...] sind nicht als Ebenen anzusehen, die *mehr* Kultur besitzen als die unteren, sondern als Bereiche einer bewußteren und stärker spezialisierten Kultur. [...] Die Kulturebenen können auch als Machtebenen gesehen werden, in dem Sinne, daß eine kleinere Gruppe auf einer höheren Ebene gleiche Macht hat wie eine größere Gruppe auf einer tieferen Ebene; denn man kann geltend machen, daß vollständige Gleichheit allgemeine Verantwortungslosigkeit bedeutet; und in einer Gesellschaft, wie sie mir vorschwebt, würde jeder Mensch je nach der Stellung in der Gesellschaft, die er ererbte, größere oder geringere Verantwortung gegenüber dem Gemeinwesen ererben, – jede Klasse würde eine etwas andere Verantwortung haben. Eine Demokratie, in der alle Menschen in allem die gleiche Verantwortung hätten, würde die Gewissenhaften bedrücken und für die übrigen Zügellosigkeit bedeuten.« Eine höhere Zivilisation ist nur möglich, wenn es diese verschiedenen Kulturebenen gibt, und die wiederum sind nur möglich, wenn es »Gruppen von Familien gibt, die von Generation zu Generation in derselben Lebensform weiterbestehen.«⁶³ Konsequenterweise betont Eliot die Bedeutung einer regional gewachsenen Mannigfaltigkeit von Kulturen und mokiert sich über den Zeitgeist mit seinem Enthusiasmus für Bildung. Diese mache die Menschen nicht glücklicher. Gerade »Aufsteiger« gerieten dadurch in einen Zwiespalt, in der Bildung zur Belastung werde. Mit dem »Bil-

62 Ebd., S. 55.

63 Ebd., S. 61 ff.

dungs-Jakobinertum« sei das Dogma von den gleichen Chancen verbunden, das die Ordnung der Familie mißachte. Es sei ein Wahn zu glauben, »die Krankheiten des modernen Lebens ließen sich durch ein Unterrichtssystem kurieren.«⁶⁴ Das Bildungswesen sei nur ein Teil der Kultur. Es zu überschätzen, bedeute zu meinen, Kultur ließe sich lenken. Aber Kultur sei nie ganz bewußt.

»Die eigentliche Kultur ist das, was das Handeln all der Menschen lenkt, die sich mit dem befassen, was sie Kultur *nennen*. So läuft denn alles auf diese Lehre hinaus: Je mehr Verantwortung das Bildungswesen sich anmaßt, desto systematischer übt es Verrat an der Kultur. [...] Denn indem wir uns Hals über Kopf darauf stürzen, jedweden zu bilden, senken wir unweigerlich das Niveau, geben wir immer mehr das Studium der Dinge auf, durch die das Wesentliche unserer Kultur vermittelt wird – soweit sie sich durch Bildung vermitteln läßt; und wir zerstören unsere altehrwürdigen Bauwerke, um den Boden freizumachen, auf dem die barbarischen Nomaden der Zukunft in ihren motorisierten Wohnwagen kampieren werden.«⁶⁵

Die ganzen Überlegungen von T. S. Eliot sind kaum verständlich, wenn sie nicht als fiktiv-posthumer »Dialog« mit Mannheim gelesen werden. Dieser hatte dazu aufgefordert, über Bildung, Erziehung und Elitenrekrutierung zu forschen: Wer kommt in welchen Bereichen und sozialen Feldern nach oben? Welche Herkunftsmilieus und Habitusformationen prädestinieren etwa zu Spitzenpositionen in Wirtschaft oder Kirche oder Politik oder Wissenschaft? Darin sind die Debatten um Chancengleichheit von Arbeiterkindern, wie sie dann in den sechziger und siebziger Jahren geführt wurden, bereits angelegt. Darin enthalten ist aber auch die noch immer virulente Problematik der geschlechtsspezifischen Segregation des Arbeitsmarktes und der Ungleichverteilung von Spitzenpositionen, das heißt des gebremsten Aufstiegs weiblicher Eliten. Ein solcher Zugang ist Eliot zu analytisch, zu fragmentarisch. Und obwohl der Bezug von Kultur und Gesellschaft bei Eliot und Mannheim gleichermaßen umfassend ist, ist die dahinterliegende Emphase höchst unterschiedlich. Eliot vertraut auf ein organisches Wachstum, das nicht durch Eingriffe gestört werden darf. Arbeiterkultur, weibliche Kultur –

64 Ebd., S. 126 ff., hier S. 140.

65 Ebd., S. 144 ff. Auf englisch noch schöner: »destroying our ancient edifices to make ready the ground upon which the barbarian nomads of the future will encamp in their mechanised caravans«. T. S. Eliot, *Notes Towards the Definition of Culture*, London 1948, S. 108.

alles in harmonischer Vielfalt, wobei die Mannheimschen »Kulturproduzenten« höchstens die Funktion haben, eine »weitere Entwicklung der Kultur in organischer Komplexität« herbeizuführen: »Kultur auf einer bewußteren Stufe, aber noch immer dieselbe Kultur.«⁶⁶

Die *Notes* enden mit der vehementen Warnung vor der Vorstellung, die vorwiegend unbewußte Kultur ließe sich irgend planen und lenken; sie müsse vielmehr wachsen und gedeihen:

»Denn wenn wir eines vermeiden müssen, so ist es das ausnahmslos verallgemeinernde Planen; und wenn wir uns über eins klar sein müssen, so über die Schranken, die dem Planen gesetzt sind. Darum ist meine Untersuchung dem Sinn des Wortes *Kultur* nachgegangen; ich wünschte, daß jeder, ehe er das Wort gebraucht, wenigstens prüfend erwägt, was es für ihn bedeutet – allgemein und in jedem besonderen Zusammenhang. Wenn dieses bescheidene Ziel erreicht würde, so ergäben sich vielleicht schon daraus Folgen für Gehalt und Gestalt unserer »kulturellen« Unternehmungen.«⁶⁷

Keine verallgemeinernde Bildungs- und Kulturpolitik, sondern Wachstum einer allgemeinen, allen gemeinsamen Kultur durch semantische Reflexion. Das ist freilich auch das Anliegen von Raymond Williams, dessen Begriffsgeschichte gleichsam eine Ergänzung der Eliotschen Überlegungen »von unten« darstellt: »Indessen kommen wir zunehmend zu der Erkenntnis, daß unser Vokabular, die Sprache, in der wir Aktionen untersuchen und über sie verhandeln, kein nebensächlicher Faktor, sondern ein praktisches und radikales Element in sich selbst ist. Eine Bedeutung aus der Erfahrung herzuleiten und sie zu aktivieren zu versuchen, ist in der Tat unser Prozeß des Wachsens.«⁶⁸ Jetzt wird jener ominöse Satz von Williams verständlicher: »Was wir wirklich verstehen, das können wir auch tun.« Wenn alle über die Bedeutung von Kultur nachdenken, wird das zu ihrem Wachstum beitragen. Es ist eine Art Beschwö-

66 Da die deutsche Übersetzung unpräzise ist, zitiere ich nach der englischen Ausgabe: »The function of what Dr. Mannheim would call the culture-creating groups, according to my account, would be rather to bring about a further development of the culture in organic complexity; culture at a more conscious level, but still the same culture.« Eliot (wie Anm. 65), S. 37.

67 Eliot (wie Anm. 53), S. 146. Auf englisch ist auch diese Stelle prägnanter: »For one thing to avoid is a *universalised* planning; one thing to ascertain is the limits of the plausible.« Eliot (wie Anm. 65), S. 109.

68 Williams (wie Anm. 42), S. 405.

rungsformel: Wenn die Kultur gerettet werden soll, muß sie beim Namen genannt werden können.

Bei Eliot war es eine organisch gewachsene religiöse Kultur oder kulturelle Religion, entstanden in einer als Organismus konzipierten Gesellschaft, deren hierarchische Struktur die Voraussetzung für eine lebendige Kultur bildet. Diese sollte weder durch politische noch durch erzieherische Maßnahmen beeinflusst werden. Als Grundlage der abendländischen Kultur galten ihm Christentum und Antike, deren Erbe er gepflegt sehen wollte. Aber nicht auf eine bewußte, individualistische oder individualisierende Weise, sondern durch die kollektive Anerkennung der fundamentalen Unterschiede zwischen Familien, Klassen, Regionen und selbstverständlich der beiden Geschlechter, auch wenn sie selten explizit erwähnt wurden. Bei Williams verschiebt sich der Akzent von Familien und Regionalkulturen auf die Klassen unter ebenso selbstverständlicher Vernachlässigung der Geschlechterfrage. Der primäre Unterschied der Klassen müsse in der »gesamten Lebensweise« gesehen werden, vor allem in den »alternativen Ideen über die Natur der gesellschaftlichen Beziehungen«. Bourgeois sei deswegen »ein bezeichnender Terminus, weil er jene Version einer gesellschaftlichen Beziehung bezeichnet, die wir normalerweise Individualismus nennen, das heißt eine Vorstellung von einer Gesellschaft als einer neutralen Ära, in der jedes Individuum frei seine eigene Entwicklung und seine eigenen Fortschritte als sein natürliches Recht verfolgen kann.« Mit der Arbeiterklasse werde eine kontrastierende Vorstellung assoziiert, welche »die Gesellschaft weder als neutral noch als beschützend betrachtet, sondern als das positive Mittel für jede Art von Entwicklung einschließlich der individualistischen. Entwicklung und Fortschritt werden nicht individuell, sondern allgemein interpretiert. Die Versorgung mit Hilfsmitteln des Lebens wird wie in der Produktion und Distribution kollektiv und wechselseitig sein. Eine Vervollkommnung wird nicht in der Möglichkeit, aus einer Klasse zu entfliehen oder Karriere zu machen, erstrebt, sondern in dem gesamten und kontrollierten Fortschritt aller.«⁶⁹

Williams kennt so nur eine »Weltanschauung« der Arbeiterklasse, deren Fundament der Kollektivismus ist, und eine bürgerliche Weltanschauung, basierend auf der Idee des Individuums. In seinem Schema kommt der Konservatismus nicht vor. Hätte er Mannheims frühe Studie über den

69 Ebd., S. 389 ff.

Altkonservatismus gekannt, wäre er vielleicht auf den Stellenwert seiner Anleihen bei Eliot aufmerksam geworden. Immer wieder hat Mannheim betont, daß es *zwei* »Spielarten ›nicht individualistischen‹ Sehens der Geschichte« gebe. »Daß solche, die Zeit eigentlich durchbrechende, raumartige, körperhafte Einheiten zum Substrat der Geschichte gehoben werden, ist ein Zug, den das konservative Denken mit späterem proletarischem und sozialistischem Denken gemeinsam hat.« Der Unterschied liegt darin, »daß der Konservative zumeist von organischen Kollektivverbänden aus (deren Urbild die Familie ist) das historische Leben konstruiert, während für das proletarische Denken die neueren Formen der Kollektivverbände von Ausschlag sind, die zunächst, wenn auch nicht ausschließlich, so doch der Hauptsache nach agglomerativen und nicht organischen Charakter haben: die Klassen. Wo im konservativen Denken Familie und Korporation stehen, steht im sozialistischen Denken die Klasse, wo dort Grund und Boden, stehen hier Betriebs- und Produktionsverhältnisse.« In Mannheims Analyse der deutschen Entwicklung im frühen 19. Jahrhundert steht das ›bürgerliche Denken‹ gleichsam in der Mitte und »konstruiert die Gesellschaft vom isolierten Individuum aus«⁷⁰ – also durchaus ähnlich wie bei Williams.

Beider Intention zielt auf die fundierenden ›Weltanschauungen‹. Bei Mannheim sollte die wissenssoziologische Aufklärung das Bewußtsein für die Konkurrenz der verschiedenen politischen Anschauungen schärfen und dadurch zu einer möglichen Synthese der atomisierten Standpunkte beitragen. Zur Überwindung der Kulturkrise sollte die Erziehung respektive die Bildung neuer Eliten eine zentrale Rolle spielen, etwa durch die Förderung von Arbeiterkindern oder von Frauen.⁷¹ Mannheim ging davon aus, daß eine Kulturerneuerung stattfindet, wenn Angehörige anderer Schichten, Geschlechter oder Ethnien in die ›Elite‹ aufsteigen, weil sie die Kulturgebilde aus einer anderen Perspektive anschauen und gestalten werden. Bei Raymond Williams, der als Kind aus der Arbeiterklasse als sogenannter *scholarship boy* sein Studium absolvierte, dürfte diese Diagnose ja durchaus zugetroffen haben.

70 Mannheim (wie Anm. 20), S. 123.

71 Beide Begründer der Cultural Studies, Raymond Williams und Richard Hoggart (*The Uses of Literacy*), sind Kinder aus der Arbeiterklasse, sogenannte *scholarship boys*, die aus solchen Überlegungen heraus gefördert worden waren, wie sie Mannheim in seiner *Sociology of Education* seit den dreißiger Jahren gefordert hatte.

Als Mannheim kurz nach Antreten einer Professur für Erziehungswissenschaften 1947 in London stirbt, gilt er den einen als Erzliberaler, Positivist und Anti-Marxist, während er von anderen als Erzfeind einer offenen Gesellschaft hingestellt wurde.⁷² Raymond Williams seinerseits hat in den nächsten Jahrzehnten viele Suchbewegungen der alten Kultursociologie nochmals wiederholt, um nach der Rezeption von Antonio Gramsci, vor allem aber auch von Georg Lukács und Lucien Goldmann⁷³ ebenfalls bei so etwas wie einer genetischen Strukturanalyse der hinter den Kulturgebildeten liegenden gemeinsamen Weltanschauungen anzukommen.⁷⁴

Auf die weitere Entwicklung und Ausdifferenzierung der Cultural Studies kann hier nicht mehr eingegangen werden, auch nicht auf deren Adaptationen formalistischer Theoriemodelle nach dem Strickmuster des Althusser-Marxismus oder der Semiotik.

III

Es gibt oder gab durchaus Gemeinsamkeiten zwischen Kultursociologie und Cultural Studies. Beide nahmen ihren Ausgang von der Diagnose einer Kulturkrise, beide legten Wert auf historische Semantik sowie auf die subjektive Aneignung und Weiterentwicklung kultureller Objektivationen. Auf den ersten Blick gibt es auch Gemeinsamkeiten in der Betonung von Situation und Kontext ebenso wie in der Ablehnung von Vulgärmaterialismus, reiner Geisteswissenschaft und Positivismus. Eine positivistische Zerstückelung von Kultur⁷⁵ und die Verwendung bloß

72 Exemplarisch für die ersten: Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin 1955; für die anderen: Karl Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bern 1957.

73 Goldmann selbst hat sich unter dem Einfluß von Lukács stets äußerst abschätzig über Mannheim geäußert. Vgl. Joseph Gabel, »Lucien Goldmann als Leser Karl Mannheims«, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* (Sonderheft »Wissenssoziologie«) 22 (1981), S. 384 ff.

74 Vgl. Raymond Williams, »Lucien Goldmanns Beitrag zur Literatursoziologie« sowie »Zur Basis-Überbau-These in der marxistischen Kulturtheorie«, beide in: ders., *Innovationen: Über den Prozeßcharakter von Literatur und Kultur*, Frankfurt am Main 1977.

75 Mannheim, von Marxisten gerne als Positivist etikettiert, hat bereits im 1. Kapitel zur englischen Ausgabe von *Ideologie und Utopie* vor solcher Entwicklung gewarnt: »Es ist möglich und wahrscheinlich, daß die Soziologie durch dieses Stadium hindurchgehen muß, in dem ihre Gehalte eine mechanistische Entmenschung und Formalisierung erleiden werden, wie es ja auch der Psychologie erging, so daß von dem Ideal pedantischer Exaktheit,

reduktionistischer oder »inventarisierender« Beschreibungsformen – wie Mannheim das genannt hat⁷⁶ – in den Sozial- und Geisteswissenschaften sind der Kultursoziologie wie den Cultural Studies gleichermaßen fremd. Kultur ist für beide nicht einfach eine Variable unter anderen.

Aber es gibt auch Unterschiede, die aus der jeweiligen Ausgangskonstellation herrühren, und deren Nachwirkungen um so stärker sind, je weniger sie durchschaut werden. Salopp ausgedrückt – und mit einer mündlichen Aussage Mannheims illustriert –, hat sich die Kultur- und Wissenssoziologie aus einer Verknüpfung von Marx mit Dilthey entwickelt.⁷⁷ Dilthey betonte die moderne Ausdifferenzierung der Kultursysteme, hinter welche keine noch so romantischen Sehnsüchte nach Einheit und Harmonie würden zurückführen können.⁷⁸ Die Cultural Studies hingegen sind eine Mischung aus Marx und T. S. Eliot. Wolf Lepenies hat sie als »Mischung aus Soziologie und Literaturkritik« charakterisiert,⁷⁹ aber es ist eine britische Sonderform von »Soziologie«, angereichert mit dem erfundenen Kosmos des Dichters T. S. Eliot, wobei von diesem eben nicht nur die Literaturkritik, sondern der ganze konservative Denkstil nachwirkt. Trotz der Dauerpräsenz der Machtmetapher sind die Cultural Studies noch immer versehen mit einem gehörigen

dem sie sich verschreibt, nichts übrig bleibt außer statistischen Daten, Tests, Surveys usw. und am Ende jede irgendwie bedeutsame Formulierung eines Problems ausgeschlossen sein wird.« *Ideologie und Utopie* (wie Anm. 29), S. 39.

76 »Wir können hier nur soviel dazu sagen, daß diese Reduktion auf eine meßbare bzw. inventarisierende Beschreibung einen ernsthaften Versuch darstellt, alles das zu bestimmen, was unzweideutig zu ermitteln ist, und ferner, daß wir zu durchdenken haben, was mit unserer geistigen und sozialen Welt geschieht, wenn sie auf rein äußerlich meßbare Verhältnisse reduziert wird.« Ebd., S. 39 f.

77 In der Diskussion im Anschluß an Mannheims Referat über »Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen« auf dem Zürcher Soziologentag 1928 resümiert Prof. Wilbrandt: »Nun ein Wort über das Verhältnis des Vortrages zum historischen Materialismus. Das eine Mal wurde Herr Mannheim verdonnert als wiedergekehrter historischer Materialist und das andere Mal mehr als freigesprochen von dieser Sünde: so etwas sei bei ihm absolut nicht zu finden. Nun hat Herr Mannheim, glaube ich, in einem Privatgespräch heute mittag davon gesprochen, daß bei ihm ein Einfluß Marxens vorliegt, aber, wie er sagt, mit Diltheyschem Geiste verknüpft.« in: Meja / Stehr (wie Anm. 20), Band 1, S. 381.

78 Prägnant hierzu: Alois Hahn, »Die Systemtheorie Wilhelm Diltheys«, in: *Berliner Journal für Soziologie* 1 (1999), S. 5–24.

79 »Die Disziplinen, die sich im England der Nachkriegsjahre herausbildeten, und die sowohl intellektuelle Auseinandersetzungen im Inneren wie im Ausland wesentlich beeinflussten, waren, durch Namen wie Richard Hoggart und Raymond Williams repräsentiert, die sogenannten »Cultural Studies«. Charakterisiert man kurz, worin ihre Besonderheit besteht, so gibt man einen Abriß der englischen Geistesgeschichte seit Matthew Arnold: sie sind eine Mischung aus Soziologie und Literaturkritik.« Lepenies (wie Anm. 40), S. 235 f.

FEATURES

- Comfortable carpeted carriages, most with panoramic windows, central heating and air conditioning
- Reclining airline-style seating and at-seat service
- Light meals, refreshment, soft drinks available for purchase
- Special meals can be ordered at the time of reservation (diabetic/wheat free/vegetarian) for purchase on-board
- Wake up calls can be requested to take the worry out of missing your stop
- Viewing carriage at rear of most trains
- Mobile phone available for hire

Connections

Southbound train connects at 9.30am with The Interislander ferry at Wellington. See page 22 for Throughfares.

TIMETABLE (Daily except Saturday)

Auckland – Wellington Train 0203	Wellington – Auckland Train 0202
Departs 8.40pm Auckland	Arrives 7.00am Auckland
9.00pm Middlemore (a)	6.41am Middlemore (b)
9.13pm Papakura (a)	6.25am Papakura (b)
9.29pm Pukekohe (a)	6.10am Pukekohe (b)
10.14pm Huntly	5.23am Huntly
10.50pm Hamilton	4.54am Hamilton
11.12pm Te Awamutu	4.24am Te Awamutu
11.30pm Otorohanga	4.04am Otorohanga
11.46pm Te Kuiti	3.47am Te Kuiti
1.08am Taumarunui	2.31am Taumarunui
2.07am National Park	1.31am National Park
2.35am Ohakune	1.02am Ohakune
2.58am Waiouru	12.37am Waiouru
3.45am Taihape	11.50pm Taihape
4.40am Marton	10.53pm Marton
5.05am Feilding	10.26pm Feilding
5.27am Palmerston North	10.09pm Palmerston North
6.03am Levin	9.27pm Levin
6.21am Otaki	9.06pm Otaki
6.44am Paraparaumu (b)	8.45pm Paraparaumu (a)
7.17am Porirua (b)	8.10pm Porirua (a)
Arrives 7.35am Wellington	Departs 7.50pm Wellington

(a) stops only to pick up passengers

(b) stops only to set down passengers

Note: Times shown for intermediate stations are approximate only. The train may depart these stations earlier if all booked passengers are on-board. Passengers are advised to be at all stations at least 20 minutes before the time shown.

浙 赣 线
Zhe Gan Line

鹰潭—南昌—株洲
Yingtan—Nanchang—Zhuzhou

怀 化	南 昌	广 州	广 州	长 沙	广 州	长 沙	南 昌	黄 阳	自 起 每 上 海 里 km	开 往 To	
										车次 T/No	站名 Station
227 直快 F. 怀	371 快客 F. 杭	267/ 270 直快 F. 穗	265 直快 F. 穗	263/ 262 直快 F. 穗	211 直快 F. 穗	209 直快 F. 穗	207/ 206 直快 F. 穗	179 直快 F. 穗	151 直快 F. 穗	694	鹰潭
15.40	4.28	9.31		13.57	20.36	8.57	10.04	2.16			
16.14	4.40	4.45		16.18	14.11	5.00	9.09	1.16			705 刘家
											715 余江
											724 抚溪
16.32	5.18	10.23		17.03	49.21.28	47	54	3.18			736 东乡
											742 寺前
											756 衙前
											761 下埠泉
											775 进贤
	5.05	11.03		18.02	22.13	10.26	38				783 张王庙
	6.05	09		12	23	30	44				794 温家圳
											802 梁家渡
											810 向塘
											837 南吕
											810 向塘
18.42				21.01	16.22	53	11.00	12.32	4.40		809 向塘西
19.28											840 丰城
20.06											869 樟树
21.14											941 新余
											972 分宜
22.33											1000 宜春
0.07											1066 萍乡
1.08											1103 醴陵
2.06											1148 株洲
											1199 长沙
接 165 页		接 150 页	接 150 页	接 150 页	接 150 页	接 150 页	接 170 页	接 165 页			

The Canadian

SCENIC DOME • DÔME PANORAMIQUE

STAINLESS STEEL STREAMLINER

VOITURES MODERNES EN ACIER INOXYDABLE

ITINÉRAIRE—TRANSCONTINENTAL—SCHEDULE

ALL SPACE RESERVED - NO EXTRA FARE

TOUS SIÈGES RÉSERVÉS SANS FRAIS ADDITIONNELS

For your added convenience, seats may be reserved for dinner in the deluxe Dining Room car.
 Pour plus de commodité, vous pouvez réserver vos sièges pour le dîner dans la voiture-restaurant.
 Montréal to /à Vancouver 72 hrs. 15 min. Vancouver to /à Montréal 71 hrs. 15 min.
 Toronto to /à Vancouver 68 hrs. 35 min. Vancouver to /à Toronto 67 hrs. 30 min.

Westward—Vers l'ouest				Eastward—Vers l'est			
The Canadian Daily Quotidian	Example	Miles	Altitude	Miles	The Canadian Daily Quotidian	Example	
No. 1	Fr. Ve.	0.0	110		No. 2	Mo. Lu.	
2.05 pm		0.0	110	Mo. Lu.	9.45 pm		
2.11 pm		2.06	152	2879.3	9.37 pm		
2.25 pm		4.7	152	2876.6	9.30 pm		
2.05 am		9.6	89	2871.7	9.19 pm		
2.05 am		109.4	214	2769.9	7.30 pm		
2.5.05 pm		143.0	450	2738.3	6.42 pm		
2.5.28 pm		166.4	410	2714.9	6.14 pm		
2.6.03 pm		184.7	366	2696.6	5.46 pm		
2.6.48 pm		219.4	381	2661.9	5.09 pm		
7.28 pm		241.2	523	2640.1	4.35 pm		
10.08 pm		358.5	662	2522.8	1.35 pm		
12.01 am	Sa. Sa.	437.5	857	2443.8	12.01 pm		
No. 11	Fr. Ve.	0.0	254		No. 12	Mo. Lu.	
5.45 pm		4.5	393	2703.6	6.00 pm		
6.00 pm		131.4	790	2699.1	5.40 pm		
8.43 pm		154.5	686	2572.2	3.00 pm		
9.19 pm		259.8	857	2549.1	2.23 pm		
11.40 pm				2443.8	12.05 pm		
No. 1	Sa. Sa.	437.5	857		No. 2		
12.45 am		471.5	378	2443.8	11.25 am		
1.35 am		607.8	412	2409.8	10.35 am		
4.45 am		665.8	397	2513.2	9.45 am		
6.34 am		731.8	225	2513.2	5.45 am		
8.56 am		759.0	250	2143.3	3.52 am		
9.48 am		800.8	703	2122.3	3.11 am		
1.16 am		848.0	896	2080.5	2.14 am		
1.30 am		856.1	996	2033.3	1.02 am		
1.02 pm		919.4	682	2025.2	12.40 am	Mo. Lu.	
1.11 pm		924.4	642	1961.9	11.10 pm	Su. Di.	
2.36 pm		984.6	614	1896.7	11.02 pm	Su. Di.	
3.00 pm		989.0	617	1896.7	9.45 pm		
5.07 pm		1136.2	1486	1896.7	9.30 pm		
6.21 pm		1199.5	1224	1745.5	9.15 pm		
8.08 pm		1282.4	1091	1681.8	7.15 pm		
10.35 pm		1408.7	672	1598.8	7.02 pm		
12.07 am	Su. Di.	1529.9	1225	1417.6	10.02 am		
1.47 am		1541.2	1204	1351.4	8.52 am		
2.42 am		1588.4	1451	1340.1	8.32 am		
4.25 am		1672.1	1968	1292.9	7.50 am		
6.12 am		1764.5	1896	1209.2	5.57 am		
7.17 am		1806.1	1779	116.8	3.35 am		
9.32 am		1916.5	2432	1075.2	2.36 am		
11.16 am		2063.9	2181	964.8	12.38 am	Su. Di.	
2.45 pm		2239.7	3439	817.4	8.30 pm	Sa. Sa.	
5.20 pm		2321.6	4534	641.6	4.55 pm		
6.30 pm		2356.6	5044	559.7	2.50 pm		
7.25 pm		2376.6	4672	525.0	2.05 pm		
7.49 pm		2411.1	2883	505.0	1.10 pm		
10.55 pm		2502.0	1494	470.0	10.36 am		
1.20 am		2565.4	157	379.3	7.05 am		
3.05 am	Mo. Lu.	2630.8	1159	315.9	5.18 am		
7.25 am		2752.3	493	250.5	3.30 am	Sa. Sa.	
9.26 am		2811.2	59	129.0	11.15 pm	Fr. Ve.	
10.04 am		2839.6	26	70.1	9.20 pm		
10.40 am		2864.8	39	41.7	8.40 pm		
				16.5	8.02 pm		
11.20 am		2881.3	18		7.30 pm	Fr. Ve.	

CAROLINIAN/PIEDMONT											
New York • Washington • Raleigh • Greensboro • Charlotte											
Piedmont	Carolinian	◀ Train Name ▶				Carolinian	Piedmont				
73	79	◀ Train Number ▶				80	74				
Daily		Daily		◀ Days of Operation ▶				Daily		Daily	
☑ ☒ ☓		☑ ☒ ☓		◀ On Board Service ▶				☑ ☒ ☓		☑ ☒ ☓	
Read Down		Mile	▼	Symbol	▲	Read Up					
	6 05A	0	Dp	New York, NY-Penn	☑ ☒	Ar	9 55P				
	R 6 24A	10		Newark, NJ-Penn	☑ ☒	D	9 32P				
	6 38A	25		Metropark, NJ	☑	D	9 17P				
	7 03A	58		Trenton, NJ	☑ ☒		8 53P				
	7 31A	91	Ar	Philadelphia, PA	☑ ☒	Dp	8 22P				
	7 43A		Dp	-30th St. Sta.	☑ ☒	Ar	8 18P				
	8 06A	116		Wilmington, DE	☑ ☒		7 57P				
	9 03A	185		Baltimore, MD-Penn	☑ ☒		7 08P				
	9 16A	196		BWI Airport, MD	☑ ☒						
	9 33A	216		New Carrollton, MD	☑		6 37P				
	9 50A	225	Ar	Washington, DC	☑ ☒	Dp	6 25P				
	10 20A		Dp		☑ ☒	Ar	5 55P				
	10 37A	234		Alexandria, VA	☑ ☒		5 25P				
	10 55A	250		Woodbridge, VA	●						
	11 07A	260		Quantico, VA	●		4 55P				
	11 25A	280		Fredericksburg, VA	●		4 35P				
	12 27P	334	Ar	Richmond, VA	☑ ☒	Dp	3 41P				
	12 37P		Dp		☑ ☒	Ar	3 31P				
	1 08P	362	Ar	Petersburg, VA	☑ ☒	Dp	2 55P				
	2 39P	460	Dp	Rocky Mount, NC	☑ ☒	Ar	1 30P				
	2 57P	476		Wilson, NC	☑ ☒		1 11P				
	3 26P	502		Selma-Smithfield, NC	●		12 42P				
	4 12P	531	Ar	Raleigh, NC	☑ ☒	Dp	11 57A				
	4 22P		Dp	(see below)	☑ ☒	Ar	11 49A	9 23P			
	7 05A										
	7 18A	4 36P	540	Cary, NC	● ☑		11 33A	8 55P			
	7 39A	5 03P	557	Durham, NC	☑ ☒		11 08A	8 32P			
	8 23A	5 48P	591	Burlington, NC	●		10 20A	7 52P			
	8 58A	6 34P	615	Greensboro, NC	☑ ☒		9 44A	7 18P			
				Winston-Salem (see below)							
	9 12A	6 48P	628	High Point, NC	● ☑		9 24A	7 02P			
	9 49A	7 29P	662	Salisbury, NC	● ☑		8 45A	6 26P			
	10 06A	7 46P	677	Kannapolis, NC	●		8 27A	6 08P			
	10 48A	8 21P	705	Charlotte, NC (ET)	☑ ☒	Dp	8 00A	5 40P			

AMTRAK THRUWAY MOTORCOACH CONNECTIONS										
Greensboro • Winston-Salem										
	☑	0	Dp	Greensboro, NC		Ar	9 20A			
	8 05P	30	Ar	Winston-Salem, NC	●	Dp	8 35A			
				-Old Salem Inn						

CONNECTING LOCAL SERVICE

Raleigh Transit Connection
 Capital Area Transit (CAT) provides service between the Amtrak station in Raleigh and the Moore Square Transit Station at 221 S. Wilmington St., daily except Sundays and holidays. Moore Square Station serves CAT routes throughout the Raleigh area. Pay

FLOR			
Charlo			
80	74		
Daily	Daily		
Read Down			
8 00A	5 40P		
8 45A	6 26P		
9 44A	7 18P		
10 20A	7 52P		
11 08A	8 32P		
11 57A	9 23P		
1 11P			
89	91		
5:15P			
	10 21P		
1 45A	7 46A		
	11 26A		
6 47A			
7 46A	12 48P		
D 10 13A	D 3 07P		
D 11 17A	D 4 00P		
12 07P	5 00P		

SERVICES

Coaches: Reserv
 Washington)
Carolina Club Serv
 music and video
Dinette: Sandwiches
Railfone public telep

SERVICES

Coaches: Reservati
Cafe Lounge: Tray r
Railfone public telep
Bicycles: Unboxed b
 ☑ Smoking is prohibi
Note—Above service
 Carolina Department
 discretion of each s
 financial support.

SERVICES

Coaches: Reservati
Sleeping Cars: First
 ● Amtrak's Metropoli
 and New Orleans fo
Dining Car: Full mea
Lounge: Sandwiches
Trails and Rails Pro
 Park Service, an inter
Smoking: Cigarette
 At certain times of th
 entirely non-smoking.
D Stops only to disc
R Stops only to rece
 * Stops only on sig

Überschuß an Romantik und imaginierten Kollektiven. Immer wieder taucht die Idee einer wahrhaft guten Kultur bzw. besserer Gegenkulturen auf. Daraus erklärt sich auch die andauernde Suche nach guten Kulturträgern, nach gleichsam wirklich kulturrevolutionären Subjekten: Zunächst waren es die Lads, männliche Jugendliche,⁸⁰ dann auch Angehörige fremder Kulturen und schließlich verdächtig häufig die Frauen schlechthin.

Die Cultural Studies haben sich entwickelt in der Fixierung auf eine akademische Welt, in der es nur die zwei Kulturen gab: Naturwissenschaft (*Science* – groß geschrieben) und Literaturkritik. Eine Reflexion auf kultur- und wissenssoziologische Traditionen wäre dringend geboten. Das gilt freilich auch für jegliche Variablensoziologie. Die Cultural Studies haben Themen und Fragestellungen der alten Kultursoziologie wieder aufgegriffen und bemühen sich um ein Sinnverständnis, statt sich mit meßbaren Daten und inventarisierenden Beschreibungen zu begnügen. Sie sind allerdings sozusagen wissenssoziologisch naiv. Ohne eine Reflexion auf die eigenen konservativ-romantischen Ursprünge und die Aneignung kultursoziologischer Instrumentarien dürften die dogmatischen und moralisierenden Züge, die dem Unterfangen Cultural Studies seit Raymond Williams' frühen Schriften anhaften, kaum verschwinden.

Aber auch die soziologische Zunft in der »post-parsonianischen Welt« (Jeffrey Alexander⁸¹) sollte sich darauf besinnen, daß bereits Max Weber die Soziologie als Kulturwissenschaft konzipiert hatte:

»Transzendente Voraussetzung jeder Kulturwissenschaft ist nicht etwa, daß wir eine bestimmte oder überhaupt irgendeine ›Kultur‹ wertvoll finden, sondern daß wir Kulturmenschen sind, begabt mit der Fähigkeit und dem Willen, bewußt zur Welt Stellung zu nehmen und ihr einen Sinn zu verleihen. Welches immer dieser Sinn sein mag, er wird dazu führen, daß wir im Leben bestimmte Erscheinungen des menschlichen Zusammenseins aus ihm heraus beurteilen, zu ihnen als bedeutsam (positiv oder negativ) Stellung nehmen. Welches immer der Inhalt dieser Stellungnahme sei, – diese Erscheinungen haben für uns Kulturbedeutung, auf dieser Bedeutung beruht allein ihr wissenschaftliches Interesse.«⁸²

80 Es ist kein Zufall, daß die ersten Untersuchungen der Cultural Studies sich auf Jugendkulturen bezogen: vor allem Paul Willis, *Spaß am Widerstand: Gegenkultur in der Arbeiterschule*, Frankfurt am Main 1979.

81 Jeffrey C. Alexander, »Das Versprechen einer Kultursoziologie: Technologischer Diskurs und die heilige und profane Informationsmaschine«, in: Dieter Bogenhold (Hg.), *Moderne amerikanische Soziologie*, München 2000, S. 149–175, S. 150.

82 Daher komme die »Bedingtheit der Kulturerkenntnis durch Wertideen«. Max Weber,

Diese Kulturbedeutung und allgemein die »Bedingtheit der Kulturerkenntnis durch Wertideen« im jeweiligen Fall zu rekonstruieren, ist eine empirische Aufgabe. Diese Form von Empirie aber ist ohne wissenschaftlich-reflexive Theorie nicht zu haben. Mit bestimmten Dingen, Ereignissen, Handlungen, Deutungen verbinden wir Sinn, denn nicht alles ist zu jeder Zeit für alle gleich bedeutsam. Eine solche Sinndeutung kann freilich nur aus einer historisch-soziogenetischen Perspektive heraus geleistet werden. Das ist der Anspruch der Kulturosoziologie, die damit zu jener Aufklärung beitragen will, die in den Cultural Studies allzu oft hinter einem normativen Übermaß an ahistorischer Moralisation zu verschwinden droht. Kultur ist nicht einfach gut oder schlecht, sie ist auch nicht eine alle gemeinsam umhüllende und einlullende Lebensform. Sondern – um mit der unübertroffenen Definition von Max Weber zu schließen – »Kultur« ist ein vom Standpunkt des Menschen aus mit Sinn und Bedeutung bedachter endlicher Ausschnitt aus der sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens.«⁸³

»Die ›Objektivität‹ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis«, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (1922), Tübingen 1988, S. 146–214, S. 180 f. 83 Ebd., S. 180.