

Wolfgang Fritz Haug

## STANDPUNKT UND PERSPEKTIVE MATERIALISTISCHER KULTURTHEORIE

### I.

„Kultur ist, wie der Mensch lebt und arbeitet.“ Diese Formel hat sich vor einigen Jahren im Deutschen Gewerkschaftsbund durchgesetzt. Sie ist hilfreich gegenüber Orientierungen auf „höchstes [...] Kulturgut“ zwecks „Verklärung“ der Arbeitnehmer und „ihrer Erhebung auf eine höhere Ebene des menschlichen Seins“ (Sabais 1971, 17; zit.n. Maase 1978, 24). Sie hält denkbar, dass gewerkschaftliche Kulturaktivität etwas anderes sein kann als ein Sonderangebot bürgerlicher Kunst für Arbeitnehmer.

Wenn eine Einheitsgewerkschaft solche Formeln prägt, geht dem ein Ringen zwischen ihren verschiedenen Richtungen voraus, und jede Formel, soll sie die Einheit nicht gefährden, muss Kompromissformel sein. Dies ist unvermeidlich. Andererseits wird kein vernünftiger Mensch verlangen, wissenschaftliche Begriffsbildung ähnlichen Kompromisszwängen zu unterwerfen. Wir werden deshalb die Formel unbefangen auf ihre analytische Tauglichkeit prüfen. Solche Analyse kann wiederum dazu beitragen, kulturpolitische Handlungsfähigkeit zu erhöhen.

„Kultur ist, wie der Mensch lebt und arbeitet“ — die Formel lebt davon, dass man sie stillschweigend ergänzt und man ein „Und nicht nur“ hinzudenkt. Zum Beispiel: „Und nicht nur, wie er im Sonntagsstaat in die Oper geht“, „und nicht nur, wie er die Freizeit verbringt, sich geistig Höherem zuwendet“ usw. Ohne diese und ähnliche stillschweigenden Ergänzungsaktivitäten verliert die Formel ihren Sinn. Auf den bloßen Wortlaut beschränkt, zieht sie

sich zusammen auf die alte pauschale Unterscheidung: Was ohne Zutun des Menschen vorhanden ist, nennen wir Natur; was der Mensch hervorgebracht hat, nennen wir Kultur. „Kultur“ — diesen Namen gibt dann die Menschheit der Gesamtheit dessen, was sie hervorgebracht hat. Und sie hat *sich* — auf Grundlage einer von den Primaten geerbten prähumanen Natur — *selbst hervorgebracht*. Frühmenschliche Formen von Arbeit und Vergesellschaftung bedingten einen Schub der Evolution des biologischen Substrats. Mit der spezifisch menschlichen Natur war eine genetische Ausstattung erreicht, die das Überleben des Einzelwesens abhängig machte von seiner Teilhabe am nicht mehr biologisch, sondern gesellschaftlich tradierten Ensemble menschlicher Wesenskräfte und Beziehungen. In diesem Sinn ist die *biologische Natur* des Menschen in ihrer genetisch „letzten“ Schicht durch Werkzeugherstellung und Sprachbildung ermöglicht, wie sie ihrerseits diese Entwicklung unterstützt. Das *gesellschaftliche Entwicklungssubstrat* jedoch, die akkumulierten Geräte, Fähigkeiten, Wissens Elemente, Vergesellschaftungsformen, kurz, das „ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ ist das „menschliche Wesen in seiner Wirklichkeit“, ist also — diese Entdeckung machte Revolution auf dem Gebiet der Wissenschaft vom Menschen — nicht mehr zu fassen „als ›Gattung‘, als innere, stumme, die vielen Individuen *natürlich* verbindende Allgemeinheit ..“ Dieser oft zitierte, oft auch missverstandene Gedanke von Marx (6. Feuerbachthese, MEW 3,6) vollzieht den Bruch mit der seinerzeit fortgeschrittensten Gestalt des noch in der philosophischen Ideologie hängenden Materialismus.

„Kultur ist, wie der Mensch lebt und arbeitet“ — werden wir nun das „ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“, die Gesamtheit menschlicher Produktionen, „Kultur“ nennen? Nennen heißt unterscheiden. Wenn es für irgend etwas nützt, Menschenwerk von „allem übrigen“ zu unterscheiden, dann mögen wir so sprechen und das eine „Kultur“, das andere „Natur“

nennen.<sup>1</sup> Vielleicht wird die ökologische Katastrophendrohung dieser Unterscheidung einen neuen Sinn geben. Denn die „Natur“ in diesem Sinn ist Substrat und zeit-räumliche „Umgebung“ der „Kultur“. Die Kultur muss naturverträglich sein, um überlebensfähig zu sein. Und „Kultur“ in diesem bisher definierten pauschalen Sinn enthält keine Wertung, umfasst nicht nur das Brot, sondern auch die Ausbeutung, nicht nur die Stadt, sondern auch das Konzentrationslager, nicht nur die Lebensweisen, sondern auch die Tötungsweisen, nicht nur die Vermenschlichung von Natur, sondern auch die Zerstörung von Natur. — Für die meisten Zwecke, bei denen wir von „Kultur“ sprechen, ist die pauschale Fassung des Begriffs sinnwidrig.

Warum interessiert uns, „wie der Mensch lebt und arbeitet“? Es interessiert uns, weil Fronten mitten durch das Menschenwerk hindurchlaufen, zwischen Mensch und Mensch, sogar mitten durch Menschen und ihre Tätigkeiten. Zu den Humanprodukten gehört die „Inhumanität“. Diese Unterscheidung machen und praktisch durchsetzen zu können, wird so wichtig wie die Verteidigung unserer Würde, unserer Grundrechte. Nicht „wie Vieh“ behandelt, nicht gefoltert zu werden, keinen „höheren“ Zwecken geopfert. So stand die Frage für den fünfundzwanzigjährigen Marx:

„Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, dass der *Mensch das höchste Wesen für den Menschen* sei, also mit dem *kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“ (MEW 1, 385)

Diese notwendige Unterscheidung, die wahrhaft revolutionär ist - werden wir sie mit dem Begriff der „Kultur“ artikulieren? Werden wir Kultur als Humanität bestimmen? Aber nun sind wir auf einem ganz anderen Terrain als

---

<sup>1</sup> Vgl. den Exkurs zum Kulturbegriff des DDR-Lehrbuchs *Historischer Materialismus* von 1976.

bei der Unterscheidung Natur/Kultur. Von allen Seiten kreuzen sich die Anklagen und Rechtfertigungen namens der Unterscheidung Humanität/Inhumanität. Hier kommt die „Wertung“ ins Spiel. Werden wir das „Kulturelle“ mit dem „Wertvollen“ gleichsetzen? Werden wir das Kulturelle am Leben und Arbeiten der Menschen als „Wertaspekt“ fassen und sagen: „Er ist die eigentliche Kulturtatsache“ (Hillgärtner 1980)? Werden wir folglich „Kulturtheorie als Theorie der Werte“ (ebd.) auffassen?<sup>2</sup> Kultur erscheint allerdings nicht unbestritten, sondern als „ein bewegliches *Verhältnis konkurrierender Wertperspektiven*, in dem sich die objektiv zukunftssträchtigste auf die Dauer am ehesten durchsetzt“ (ebd.). Was dem einen ein Uhl, ist dem andern ein Nachtigall. Werden wir nun Uhl oder Nachtigall als „Kultur“ bestimmen? Oder, weil wir dabei kein Glück hätten, die Tatsache der Konkurrenz von Uhl/Nachtigall-Unterscheidungen? Bauend darauf, dass, was sich durchsetzt, eben damit bewiesen hat, dass es das Durchsetzungssträchtigste war? Werden wir Kulturgeschichte vom Standpunkt der Sieger schreiben? Aber dadurch würden wir unsere eigene Absicht verhöhnen, die uns zur Unterscheidung der In/Humanität anhält. Brauchen wir eine marxistische Ethik (Metscher 1980), um diese Unterscheidung begründen zu können? Werden wir uns den Gegenstand der Kulturtheorie von der Ethik bestimmen lassen? Werden wir folglich „kulturell“ den in diesem Sinn ethisch wertvollen Aspekt des Lebens und Arbeitens der Menschen nennen? Aber damit ist das Problem nur verlagert. Fänden wir uns in der Verlegenheit, eine Wertung vornehmen zu müssen, um den Erkenntnisgegenstand „Kultur“ zu konstituieren, so haben wir jetzt das Problem bloß auf ein anderes Gebiet,

---

<sup>2</sup> Lothar Kühne (1978, 27) fragt nach der Beziehung marxistischer Kulturtheorie zum historischen Materialismus. Er warnt, m.E. vollkommen zurecht, vor einer Überhöhung des Wertungsaspekts: „Die Überhöhung des Aspekts des Wertes und der Bewertung und die Übersetzung allgemein gesellschaftstheoretischer Bestimmungen in eine entsprechende Terminologie ist problematisch, weil so nur der Schein eines neuen theoretischen Inhalts und immer die Möglichkeit der Verklärung eines bereits gefassten erzeugt werden kann.“

genannt Ethik, verschoben. Werden wir, derselben Problemlogik folgend, von dort auf das Gebiet des Rechts, schließlich der Politik ausweichen? Dann wären wir nach einigen Umwegen zu unserem Ausgangspunkt zurückgekehrt. Wir beziehen uns auf eine politische Kraft, je nach Sympathien die Gewerkschaft, die Vereinten Nationen, eine Partei oder ein Staatswesen, lassen uns von dort die politischen Kompromissformeln vorgeben, mit denen diese Institutionen ihre „Kulturpolitik“ orientieren, oft nur legitimieren. Aber dabei landen wir (vgl. dazu Bircher 1980 am Beispiel von UNESCO, Europarat und Schweizer Kulturgesetz) wieder in einem Gebiet, in dem das formulierte Resultat notwendig Resultate sich durchkreuzender Machtbeziehungen ist. So können wir keine wissenschaftliche Theorie bilden.

## II.

„Wie der Mensch lebt und arbeitet“ — das klingt nach allem, damit haben wir noch nichts Besonderes gefasst. Immerhin haben wir Einengungen ausgeschlossen, haben insbesondere angemeldet, dass die Arbeit dazugehört, dass nicht gelten darf die Formel „Kulturbereich = Freizeit“, erst recht nicht „Kultur = Sache derer, die andere für sich arbeiten lassen“. *Arbeit* gehört in den Mittelpunkt jedes Begriffs vom menschlichen Leben; die Entwicklung der Arbeit bezeichnet den grundlegenden Strang der menschlichen Entwicklung (vgl. PAQ 1978). Jede individuelle Persönlichkeit ist entscheidend bestimmt durch ihre Teilhabe an den gesellschaftlich akkumulierten Fähigkeiten, durch ihre Qualifikation, und durch ihre Teilnahme an der gesellschaftlichen Arbeit. „Wie der Mensch lebt“, ist von Arbeit durchdrungen. Die Arbeitsbedingungen sind die entscheidenden Lebensbedingungen.<sup>3</sup> Nur weil in

---

<sup>3</sup> Kühne unterscheidet Arbeitsbedingungen und Lebensbedingungen und hält beide für entscheidend für die Ausbildung der Lebensweise. Dabei ist wichtig, dass Arbeitsbedingungen nicht gleich Produktionsverhältnisse sind. „Auf der Grundlage

unserer auf Interessengegensätzen beruhenden Gesellschaft Arbeit zum Fluch werden kann — übertroffen aber noch von Arbeitslosigkeit —, weil für die Betroffenen deshalb „das Leben erst nach Feierabend anfängt“, weil der Lohnarbeiter in dieser Hinsicht, wie der junge Marx sagte, in der Arbeit außer sich und außer der Arbeit bei sich ist, muss die gewerkschaftliche Formel so redundant sein, eben keine theoretische Definition, sondern eine Formel, die auf Umgangssprache und verbreitete Vormeinungen Rücksicht nimmt, um verstanden zu werden.

„Wie der Mensch lebt (und das schließt ein, wie er arbeitet)“ — wo ist daran nun jenes Besondere, dem wir den Namen „Kultur“ geben und dessen Bestimmung uns befähigen soll, eine Front von Ansprüchen und Unterscheidungen durch die gesellschaftlichen Lebensbedingungen zu ziehen? Das tatsächliche Wie des Lebens ist es ja, was uns gerade *nicht* genügt, was verändert werden soll. Wäre der Begriff „Kultur“ gleichgültig gegen dieses Ungenügen und gegen die notwendige Änderung, dann könnten wir getrost auf ihn verzichten. Werden wir als Kultur eine Richtung bezeichnen, in der die Weise, „wie der Mensch lebt (und das schließt seine Arbeit ein)“, *verändert* werden muss? Werden wir Kultur als Kampfbegriff fassen, unter dem vorenthaltene Lebensqualität (und das muss immer auch heißen: Qualität des Arbeitslebens) eingeklagt wird? Wir müssen zwei Probleme auf einmal lösen: Das Besondere des Kulturellen begreifen *und* das Kämpferische, Fordernde begründen. Geht das wissenschaftlich? Oder verfangen wir uns dabei in einem Geflecht aus subjektiven Entscheidungen und politischen Rücksichtnahmen?

Gesucht ist also „die parteiliche (= wissenschaftliche!) Fähigkeit, Alltag als historisches Ergebnis von Arbeitsteilung, kultureller Herrschaft und

---

gleichartiger Arbeitsbedingungen können unterschiedliche, nicht beliebige, Produktionsverhältnisse realisiert werden.“ (37) Im Übrigen sind die Bedingungen im Unterschied zu den Verhältnissen nur zum Teil gesellschaftlich produziert (36).

Entleerung, also unter der notwendigen Perspektive seiner *Veränderung*[...] zu untersuchen“ (Maase 1980). Werden wir kurzerhand unsere Parteilichkeit = Wissenschaftlichkeit behaupten? Werden wir mit Werner Rügemer entschlossen die Kultur als „nur aus der historischen [...] Aufgabe der Arbeiterklasse“ entwickelbar verkünden? Denn so berichtet er tatsächlich aus dem von ihm geleiteten Arbeitskreis einer Tagung über Arbeiterkultur:

„Erst im Laufe der Diskussion und z.T. erst nachträglich schälte sich die Auffassung heraus, dass die Kultur nur aus der historischen und gesellschaftlichen Aufgabe der Arbeiterklasse und der Arbeiterbewegung, nämlich aus dem Kampf um die umfassende kenntnismäßige Aneignung und gesellschaftlich-staatliche Leitung des Produktionsprozesses und aus den Traditionen und Bedingungen dieses Kampfes zu entwickeln ist“ (Rügemer 1978, 167).

„Parteilich (= wissenschaftlich!)“ ?

„Einen Menschen aber, der die Wissenschaft einem nicht aus ihr selbst (wie irrtümlich sie auch immer sein mag), sondern von außen, ihr fremden, äußerlichen Interessen entlehnten Standpunkt zu akkomodieren sucht, nenne ich ›gemein‹.“ (MEW 26.2, 112) Werden wir Marxisten uns dies von Marx noch sagen lassen oder uns „akkomodieren“ (den Mächten auf der jeweils „richtigen“ Seite, versteht sich)? Wie begründen wir unsere Kulturwissenschaft als *Kritik*, in der Perspektive notwendiger Veränderungen? Wenn wir Marx folgen, werden wir weder von „Werten“ ausgehen, noch von anderen möglichen Arten zu verwirklichender Ideale und auch nicht von Partei- oder Gewerkschaftsbeschlüssen. Denn wenn Marx Recht hat, dann bilden wir nur so eine Wissenschaft aus, auf die sich die Arbeiterbewegung, ihre Parteien und Gewerkschaften, wirksam stützen können. Die kulturelle Unterscheidung dürfen wir nicht von außen an unser Objekt herantragen — werden wir sie *im Objekt* finden?

„Die Voraussetzungen, mit denen wir beginnen, sind keine willkürlichen, keine Dogmen, es sind wirkliche Voraussetzungen, von denen man nur in der Einbildung abstrahieren kann. Es sind die wirklichen Individuen, ihre Aktion und ihre materiellen Lebensbedingungen, sowohl die vorgefundenen wie die durch ihre eigne Aktion erzeugten.“ (MEW 3, 20)

Finden wir als „Aktion der wirklichen Individuen“ die *kulturelle Unterscheidung*, d.h. das Machen des Unterschieds zwischen „Kulturellem“ und „Nicht-kulturellem“, eines Unterschieds, der das Ensemble der Bedingungen und Formen betrifft, in denen die Individuen leben (und das schließt ihre Arbeit ein)?

### III.

Genau dies war der Sinn meiner Versuche, den kulturellen Aspekt „unmittelbar von den Lebenszwecken her zu bestimmen, wie die wirklichen Menschen sie setzen; soweit Individuen oder Gruppen etwas von diesem Standpunkt aus behandeln, sollten wir vom ›kulturellen Aspekt‹ sprechen, also soweit sich Menschen als Selbstzweck setzen.“ (Haug 1979a, 347)<sup>4</sup> „Die Dimension der Ausbildung und des einverständigen Lebens von Gruppenidentität, Lebensformen, in denen Individuen, Gruppen oder Klassen das praktizieren, was ihnen lebenswert erscheint und worin sie sich selber als Sinn

---

<sup>4</sup> Bis zu einem gewissen Grade ist diese Bestimmung der kulturellen Spezifik verwandt mit der Unterscheidung von Lucien Sève, in dessen Persönlichkeitstheorie konkrete von abstrakten Anteilen geschieden werden. „Und als konkrete Aktivität werden wir die ganze unmittelbar auf das Individuum selbst bezogene persönliche Aktivität bezeichnen, so z.B. die Handlungen zur unmittelbaren Befriedigung persönlicher Bedürfnisse, das Erlernen von neuen Fähigkeiten, die nichts mit der Ausübung und den Erfordernissen der gesellschaftlichen Arbeit zu tun haben.“ (1972, 345) Wenn man unter „gesellschaftlicher Arbeit“ präziser die antagonistische gesellschaftliche *Form* der Arbeit, Lohnarbeit zu sein, versteht, kann man den „konkreten Persönlichkeitsanteil“ auch als kulturellen Persönlichkeitsanteil interpretieren.

und Zweck ihrer Lebenstätigkeit fassen, können wir als die *kulturelle Dimension* bezeichnen.“ (PIT 1979, 184) „Als kulturellen Aspekt der Lebenstätigkeit der Massen fassen wir alle Formen (mitsamt den dazu erforderlichen Fähigkeiten und Gebrauchswerten), in denen sie ihre Identität einverstanden kultivieren und das ›Lebenswerte am Leben‹ vergegenwärtigen.“ (Haug 1979b) „So herangehend entdecken wir, dass Kultur [...] nicht ein Sachkomplex ist, sondern ein Aspekt in der Gesamtheit der Beziehungen, und zwar der Aspekt, insofern Menschen sich ihre Aktivitäten als sinnvoll und sinnlich genießbar einrichten.“ (Haug 1979a, 349) Noch etwas anders ausgedrückt, „erfasst der Begriff des Kulturellen die Umsetzung der gesellschaftlichen Lebensbedingungen in erfüllte Lebensweise. Im engsten Sinn umfasst Kultur dann das am Leben der Massen (oder der Nationen, Klassen, Gruppen usw.), was nicht in fremdem Interesse oder für einen außer diesem gegenwärtigen Leben liegenden Zweck geschieht.“ (Haug 1979b, 36) — Immer wieder hebe ich hervor, dass dies analytische Zugriffsversuche sind, und dass empirische Phänomene, wie wir seit Marx wissen können, über die Zusammenfassung vieler Bestimmungen im Denken zu rekonstruieren sind (*Grundrisse*, 21ff) „Empirische Phänomene von Kultur und Gegenkultur resultieren aus den konkreten Kräfteverhältnissen und Überlagerungen der beteiligten Instanzen.“ (Haug 1979, 36; vgl. PIT 1979, 184)<sup>5</sup> — Dieser analytische Definitionsversuch

---

<sup>5</sup> Bernd Jürgen Warneken (1980) zeigt, wie in der Kompromissform der „Soziokultur auf Stadtfesten“ die Momente von Selbsttätigkeit und ihrer Blockierung einen unaufhebbaren Widerspruch herrschender Kulturpraxis auf diesem Feld und damit eine Handlungsmöglichkeit der Progressiven darstellen. Er zeigt, „dass partizipatorische Stadtfeste in die massenhafte Indienstnahme der städtischen Topologie für die Meinungskundgabe von Bürgern einüben. ›Plakatieren verboten‹ und ›Weitergehen bitte gerät tagelang in einer Weise außer Kurs, dass Habitualisierungen nicht auszuschließen sind.“ Obwohl Warneken m.E. den „kulturellen Nulltarif“ überschätzt, warnt er zurecht davor, dass „Selbsttätigkeit“ auch als legitimatorische Verkleidung des Einsparens von Ausgaben beschworen werden kann. — Im Übrigen steht eine Analyse von Veranstaltungen wie der Westberliner „Volksuniversität“ oder dem „Gesundheitstag“ unter kulturtheoretischen Gesichtspunkten an. Denn hier werden soziokulturelle Handlungsmöglichkeiten der Linken sichtbar, die wachsende Bedeutung erlangen können.

bestimmt das Kulturelle im Gegensatz zu jeder Unterwerfung unter fremde Zwecke. Ergänzt wird er durch eine Theorie des Ideologischen, die dieses als entfremdete Gemeinschaftlichkeit fasst, als ideelle Vergesellschaftung-von-oben, und es damit jeder Form der *Selbstvergesellschaftung* entgegensetzt. Begriffe wie „kulturell“ und „ideologisch“ bezeichnen nicht bestimmte Objekte, sondern gesellschaftliche Beziehungen; dasselbe Phänomen kann kulturell vom Standpunkt der einen Klasse, ideologisch vom Standpunkt einer andern Klasse fungieren. „Herrschende Kultur mag kulturelle Bedeutung im hier definierten Sinn für eine herrschende Klasse haben, ideologische jedoch für die beherrschten Klassen oder Völker.“ (PIT 1979, 184) Im Anschluss hieran ist eine Theorie kultureller *Identität* auszuarbeiten zusammen mit einer Theorie *kultureller Handlungsfähigkeit*. Diese Begriffe sind zugleich Elemente einer Theorie der *Persönlichkeit* (vgl. die Skizzen in: Haug 1979b, 40f u. 6f)

#### IV.

Sind unsere Probleme damit der Lösung näher gebracht? Erlaubt der hier skizzierte Kulturbegriff, die kritisch-anspruchsvolle kulturelle Unterscheidung durch das Leben (einschließlich des Arbeitslebens) der Menschen zu legen? Ermöglicht er es, das Kulturelle als „wertenden“ Anspruch in seiner Besonderheit zu fassen, ohne besondere „Werte“ von außen heranzutragen? — Die Menschen machen in allen ihren Lebenstätigkeiten diese kulturelle Unterscheidung selbst. Auch bedürfen wir dabei nicht der Annahme aparterer „Werte“, von denen sie bei kulturellen Unterscheidungen ausgehen. Es genügt, dass sie sich in Beziehung auf Objekte oder Handlungen als Selbstzweck setzen. Wir bedürfen nicht nur *nicht* der „Werte“, um diese Dimension zu beurteilen, sondern finden genau in dieser Selbstzweck-

---

Warneken wäre ein Analytiker und Chronist, wie man ihn sich für diese Bewegung nur wünschen kann.

beziehung ein scharfes Kriterium zur Beurteilung von „Werten.“ Wir können also deren Entstehung und Funktion rekonstruieren. Lässt sich damit eine wissenschaftliche (unparteiische) Parteilichkeit in der Kulturtheorie begründen?

Nicht, wenn man den Einwänden stattgeben muss, die von mehreren Seiten erhoben worden sind.

Auf den Vorschlag, von den Lebenszwecken auszugehen, „wie die wirklichen Menschen sie setzen“, erwidert Maase: „Eine völlig subjektive Bestimmung des Lebenszwecks.“ (1978b, 352) Und weil wir von Lenin gehört hätten, dass „den Arbeitermassen [...] wissenschaftliches Bewusstsein »nur von außen gebracht werden« (352) kann<sup>6</sup>, sei dieser Ansatz „zur Begründung einer praktisch orientierten Kulturauffassung der Arbeiterklasse denkbar ungeeignet“ (ebd.). Ins Zentrum einer sozialistischen Kulturpolitik gehöre nämlich „die Förderung von Bewusstsein“. „In der Frage der Bewusstheit liegt der wesentliche Differenzpunkt zu den Auffassungen von Haug, der die Elemente von Spontaneität und Selbstzweckhaftigkeit im Kulturprozess verabsolutiert.“ (350) „Das Konzept der Kultur als des Selbstzweckhaften erweist sich als äußerst missverständlich; es tendiert dazu, Kultur aus den Klassenkämpfen unserer Tage herauszulösen, Bewusstheit und Organisiertheit als grundlegende Tendenzen der Kultur der Arbeiterklasse in sozialistischer Perspektive« (Haug) auszuklammern und die Untersuchung der realen Entwicklungsbedingungen der Proletarier durch die Beschwörung der abstrakten Wahrheit zu ersetzen, dass die Massen das historische Subjekt seien (Haug).“ (353) „Fetischisierung“ (353) von Selbsttätigkeit und Selbstzweckhaftigkeit also! Herauslösung des Kulturellen aus den Klassenkämpfen,

---

<sup>6</sup> Zur tragikomischen Konsequenz aus Kautskys (von Lenin übernommenem) Satz vom notwendigen Hineintragen des wissenschaftlichen Klassenbewusstseins von außen in die Arbeiterklasse (verengt interpretiert bei Maase 1978, 352), vgl. die Episode von der unterdrückten Rede einer Arbeiterin in: Volker Braun 1979, 22ff.

Ablehnung von wissenschaftlicher Bewusstheit und Organisiertheit! - Aber da muss ein Missverständnis sein. Schließlich beziehen sich diese Angriffe auf einen Redebeitrag, in dem es heißt:

„Die Bedeutung der Organisation und ihrer Öffentlichkeit für diesen Prozess kann gleichwohl nicht hoch genug eingeschätzt werden! Von ihr hängt es ab, ob die verstreuten Ansätze (demokratischer und sozialistischer Kultur) wieder zurücksinken oder ob sie sich stabilisieren können, ob sie der Integration in »Kultur der Monopole« gegebenenfalls widerstehen, ob sie ein Bewusstsein von ihrer historischen Situation ausbilden“ (Haug 1979a, 344).

Im Kontext geht es um die Frage nach der Möglichkeit einer „Hegemonie der Arbeiterklasse im Kulturellen“, wie sie Gramsci vorschwebte (345).<sup>7</sup> Der Hauptgedanke dabei ist der einer sorgfältig zu beachtenden Dialektik der Beziehung von zentralen und dezentralen Aktivitäten, von Organisation und Basis, von Kulturellem und Politischem.<sup>8</sup> Selbstverständlich ist es unumgänglich — wie dies auch Todtenberg und Schwab u.a. für die gewerkschaftliche Kulturarbeit hervorheben (1978, 188f) —, kulturelle und ästhetische Praxen für politische Zwecke zu instrumentalisieren. Und selbstverständlich hat Karl Schwab recht, wenn er für die Gewerkschaft erklärt: „Also: Kultur und Kunst als reiner Selbstzweck und als reine

---

<sup>7</sup> Sobald man komplexere kulturelle Formationen betrachtet, zeigt es sich als hemmend, „Kultur“ umstandslos als Klassenformation zu betrachten. Wie die bürgerliche Kultur hegemonial nur werden konnte, indem sie übergreifend und sich von der unmittelbaren Klassengrundlage entfernend ausgebildet wurde, so die proletarische, die daher ihre Hegemoniefähigkeit als sozialistische und demokratische Kultur gewinnt, intellektuelle und bäuerliche Elemente einbezieht und so zur sozialistischen Volkskultur wird.

<sup>8</sup> Eberhard Dähne kritisiert „eine häufige Unsitte“ seiner Partei, der DKP, „jede Geschichte, die wir anpacken, am Schluss immer noch mit einem politischen Schwänzchen zu versehen; als wenn es überhaupt nichts gäbe, was wir wegen der Sache selbst unternehmen.“ (1978, 181) Ich verstehe diese Kritik als Vorschlag einer glücklicheren Balance in der Instrumentalisierung des Antiinstrumentellen (d.h. dessen, was wir wegen der Sache selbst unternehmen, und das Höchste für den Menschen ist letztlich der Mensch selbst) und in der Organisation der Selbsttätigkeit.

Freizeitgestaltung — das ist [...] nicht unsere Aufgabe.“ (188). Aber erstens ist dabei die große Frage, *wie* man das tut, um die politischen Ziele auch wirklich zu erreichen; und zweitens darf man die Funktionalisierung von Kulturellem durch eine Organisation der Arbeiterbewegung nicht mit einer kulturtheoretischen Aussage verwechseln. Zur Frage des Wie der Instrumentalisierung von Kulturellem für politische Zwecke schlage ich vor:

„Kultur sollte man nicht mit Propaganda gleichsetzen; man sollte stets beachten *die Dialektik der Instrumentalisierung dessen, was sich selbst als Selbstzweck gilt*, oder um es anders zu sagen: Das Kulturelle ist das, was sich als das Nicht-Instrumentelle auffasst, was sogar antiinstrumentell auftritt; bei seiner Instrumentalisierung stößt man auf eine Dialektik, der man nicht ausweichen kann.“ (Haug 1979a, 350)

Ich hatte also eine dialektische Linie vorgeschlagen. Gegen das *erfolglose Anstreben bestimmter Erfolge*<sup>9</sup> hatte ich vorgeschlagen, in der Politik das objektive Gesetz zu beachten, dass die Massen letztlich stets - sei es auch in entfremdeten Formen und unausweichlichen gesellschaftlichen Individualitätsformen wie z.B. der Lohnarbeit (vgl. dazu Sève 1972, 284) - *selbsttätig* sind. Die Organisationen und ihre Politik können — was ungeheuer wichtig ist — Bedingungen vorgeben, Möglichkeiten bereitstellen, Vorschläge machen, mit Nachdruck bestimmte Akzente setzen, — aber ob die Massen diese Bedingungen in erfülltes Leben umsetzen, ist ihre eigne Sache. Dies zu missachten, heißt — allen vollmundigen Losungen zum Trotz — erfolglos

---

<sup>9</sup> Der sowjetische Autor Alexander Gelman führt die falsche Vorsicht mancher Künstler oder Kulturfunktionäre beim Umgang mit Konfliktstoffen auf ein solches erfolgloses Anstreben von Erziehungserfolgen zurück: „Zugleich aber wollen sie, dass Stücke und Filme bei der Erziehung des Menschen helfen sollen. Fest steht aber, ein »vorsichtiges« Stück ist ein schlechter Erzieher.“ Und als hätte er unsere Kulturdiskussion verfolgt, fährt er fort: „Was ist denn Erziehung? Jede Erziehung ist letzten Endes Selbsterziehung. Der Mensch muss es wollen, besser zu werden. Solange er dies selbst nicht will, ist überhaupt nichts zu machen.“ (Gelman 1979)

Erfolge anstreben. Edukationismus<sup>10</sup> und Administrationismus sind Schlagwörter, mit denen wir solche falsche, die Massen in ihrer Selbsttätigkeit missachtende und daher unter allseits bedrückenden Umständen *scheiternde* Politik bezeichnen.<sup>11</sup> Um politische *und* kulturelle Handlungsfähigkeit der Arbeiterbewegung zu erhöhen, ist es unbedingt notwendig, analytisch scharf zu scheiden zwischen den verschiedenen Instanzen der Zusammenhänge, in die wir dabei eingreifen. Wir sollten analytische Trennungen aber nicht mit empirischem Auseinanderreißen verwechseln. Die Theorie von Marx und das erfüllte Leben eines marxistischen Arbeiters gehören zusammen; um sie zu begreifen, müssen wir sie dennoch auseinanderhalten. In einer lebendigen Diskussionskultur wäre dies kein großes Problem, aber unter unsern mehrfach determinierten Diskussionsbedingungen lassen wir uns leicht versuchen, im Zweifelsfall immer das Übelste zu unterstellen. Aber lassen wir das! Auch wenn wir nichts hinein- und nichts hinweghören — die Analysen und Vorschläge bleiben immer noch unfertig und problematisch genug.

## V.

Vielleicht hat Gerhard Friedrich (1980) recht, wenn er vermutet, dass unsere Diskussion um die materialistische Kulturtheorie dadurch belastet und mystifiziert wird, dass in ihr z.T. zugleich „eine verschlüsselte Auseinandersetzung um das abstrakte Prinzip der Staatsraison des ›realen Sozialismus‹“ geführt wird. Wäre schon die verschlüsselte Form mit ihrem Andeuteln eine Belastung für eine wissenschaftliche Diskussion, so käme am

---

<sup>10</sup> Vgl. neuerdings den Eintrag „Edukationismus“ in HKWM 3, 1999, 12-19.

<sup>11</sup> Lothar Kühne führt Edukationismus und Administrationismus auf die ›kleinbürgerliche‹ Tendenz zurück, Gesetze und Notwendigkeiten „aus subjektivem Verwirklichungsanspruch heraus zu negieren“. „Die dieser Tendenz entsprechende subjektivistische Praxis kann sich in gegensätzlichen Erscheinungsformen, der Überhöhung pädagogischer und administrativer Maßnahmen oder als terroristisches Handeln, äußern.“ (1978, 34)

Ende noch die Unbewusstheit, mit der diese Überdeterminierung einer Diskussion praktiziert wird, hinzu. Die Fronten wären dann dadurch bestimmt, dass die eine Seite „das letztlich Instrumentelle der staatlich-politischen Sphäre gegenüber dem Unbedingten des konkreten Gesellschaftsprozesses“ akzentuiert, also dem Staat den Charakter eines nur transitorisch notwendigen Instruments zuerkennt und dies bei jeder Gelegenheit kritisch hervorhebt, während die andere Seite dies spontan verleugnet, weil sie in der *Einschränkung* der Notwendigkeit deren *Aberkennung* lauern sieht. Friedrichs Vorschlag zur produktiven Güte scheint mir für beide Seiten annehmbar. Aus den kulturpolitischen Kontroversen der Arbeiterbewegung der Weimarer Republik sollen wir lernen (und sie nicht bewusstlos wiederholen), „dass Politik und ›menschliche Emanzipation‹ auch in der Entwicklung revolutionärer Politik nicht unbesehen eins werden. Ihr Verhältnis gestaltet sich notwendig konfliktuell.“ (Ebd.)<sup>12</sup> In der Perspektive der kulturellen Selbsttätigkeit der Massen und im Widerspruch, den diese Perspektive im Namen des Staats und der Organisation hervorruft, komme embryonal die „konkret noch kaum fassbare Auseinandersetzung um eine klassenlose Gesellschaft“ zum Vorschein.<sup>13</sup> Der Grundwiderspruch sozialistischer Perspektive besteht, vorerst unauflösbar, darin: Die Entwicklung einer Kultur der Massen selbst, wie sie in der alten Forderung der proletarischen Kultur mitgemeint war, bedarf „existenziell der politischen Vorbereitung und Absicherung — und wird sich zugleich immer gegen das Politische [...] zu

---

<sup>12</sup> Zur Form der Verarbeitung solcher Konflikte in der Kunst vgl. auch meinen Versuch, gegensätzliche, obgleich innersozialistische, Positionen der Anordnung des Verhältnisses von Politik und Kunst darzustellen, nämlich eine ideologische und eine anti-ideologische Form („Brecht oder Aitmatow“, Haug 1980b).

<sup>13</sup> Lothar Kühne zeigt, dass „die bestimmte Methode der typologischen Idealisierung, wie sie Marx in seiner Kapitaltheorie beispielhaft entwickelt und angewandt hat“, der Bildung des „richtigen theoretischen Interesses“ für die empirische Wirklichkeit dient (1978, 48). Vor allem bedarf es nach seiner Einsicht einer Begriffsbildung in kommunistischer Perspektive, um die vorkommunistische Gesellschaft (insbesondere des „realen Sozialismus“) zu erforschen.

vollziehen haben.“ (Friedrich 1980) Um uns zu befähigen, diesen Widerspruch produktiv auszutragen, brauchen wir ein Denken, das Nichtidentisches im identischen Zusammenhang fassen kann, das z.B. den Zusammenhang von Individuum — Klasse — Arbeiterpartei — Staat im „realen Sozialismus“ so denken kann, dass der Zusammenhang als ständige Aufgabe begriffen und zugleich das unterschiedliche Eigenrecht der hier zu einem Ganzen gegliederten Instanzen respektiert wird.<sup>14</sup> Man muss zu Friedrichs Darstellung hinzufügen, dass in der Sowjetunion wie in der DDR solche Diskussionen im Hinblick auf die klassenlose Gesellschaft nicht mehr nur „embryonal“, sondern z.T. entwickelt und mit heftigen Kontroversen geführt werden, vor allem in den Bereichen von Kunst und Literatur. Hier wird vielfältig damit gebrochen, die Gesellschaft als „eine Instanz außerhalb der Bürger“ zu sehen, „die irgendwo über ihnen thront“. Volker Braun, von dem diese Formulierung stammt, schrieb sie nieder, nachdem auf dem 6. Schriftstellerkongress der DDR unwidersprochen gefordert worden war, „nicht mehr von ›Ansprüchen des Individuums an die Gesellschaft, zu reden, da es diese Ansprüche nicht zu geben habe.“ (Braun 1976, 64)

„Wird hier nicht einfach als Gesellschaft die Regierung gesehen und, zugleich, ein Interessenkonflikt zwischen Regierung und Bürgern behauptet? Als wenn die Bürger natürlicherweise nur unbillige, unverschämte Ansprüche stellten? Deutet also der Satz nicht auf eine überhebliche, feudale Haltung des Sprechers (für seinen Moment)? Ist sein Gestus etwa nicht die Arroganz? Ist das kein Obrigkeitsdenken? Und wird da nicht Untertanengeist verlangt? Ist das eine sozialistische Theorie oder Scholastik? Ja, ist die Hörigkeit, die da redet, nicht finsternes

---

<sup>14</sup> Kühne (1978, 31f) schärft ein, zwischen dem Individuum und der Klasse, zu der es gehört, sorgfältig zu unterscheiden. Die Aufgabe besteht darin, die Subjekthaftigkeit der Klasse im Leben wirklicher Individuen aufzufinden. Z.B. tritt eine Klasse nicht mit einer befreundeten Klasse in sexuelle Beziehungen.

Mittelalter? Na also, ist das nicht dummes Geschwätz? — Und das wird gequasselt unterm stupiden Beifall des Auditoriums und sogleich mehrfach widergekäut. So schnell geht die Eskalation des Blödsinns.“ (Braun 1976, 64)

Dies als Kostprobe dafür, dass es wichtig ist, den Zusammenhang gleichwohl unterschiedener Instanzen in einem gegliederten Ganzen (hier: Individuen — Gesellschaft — Regierung) zu denken, um richtig handeln zu können. Vor allem aber ist diese kräftige Sprache kommunistischer Wahrheit ein Beleg dafür, was Heinz Plavius in Bezug auf die sowjetische Kunst- und Literaturdiskussion berichtet: „Heute setzt sich, ausgehend von den tiefgreifenden Demokratisierungsprozessen, die den realen Weg zum Kommunismus markieren, mehr und mehr eine Auffassung durch, die Kunst als Bestandteil und Beförderer (Katalysator) dieses Prozesses begreift.“ (Plavius 1980, 137) Hier wird ein neues Verständnis von der Kunst als Prozess und von der Funktion des Kunstprozesses im allgemeinen Gesellschaftsprozess ausgearbeitet, „wie Kunst mehr und mehr als Sozialakt, als Demokratiefaktor, als Organ geistig-praktischer Regulierung in den Händen der Gesellschaft wirkt“ (ebd.). Dies ist längst nicht mehr „embryonal“. Vor allem scheint zunehmend begriffen zu werden, dass der Konflikt aufeinanderstoßender Ansprüche — der individuellen Bedürfnisse, der staatlich organisierten Sicherheits- und Entwicklungsnotwendigkeiten, der kommunistischen Perspektive mit ihrer Beziehung auf Klassenlosigkeit und Staatsabbau, also auf eine historisch beispiellose Demokratisierung — nicht destruktiv, sondern lebensfördernd gefasst werden kann. Für die Diskussion um sozialistische Kulturtheorie und -politik, wie sie unter ganz anderen Bedingungen in unserer hochentwickelten kapitalistischen Gesellschaft stattfindet, in der zudem „die marxistische Arbeiterpartei und die klassenbewussten Kräfte überhaupt einen sehr viel geringeren Einfluss auf das

gesamte soziale und politische Leben“ als in den vergleichbaren westlichen Nachbarländern besitzen (Schleifstein 1978, 109), ist es doppelt wichtig, sich erst recht nicht durch diesen lebendigen Widerspruch des sozialistischen Prozesses lähmen zu lassen. Friedrichs Vorschlag scheint mir geeignet, die Diskussions-, Politik- und Praxisverhältnisse produktiver zu gestalten und von der lähmenden Überkreuzung externer Bedingungen zu emanzipieren:

„Indem die Kontrahenten um die historische Notwendigkeit und letztliche Progressivität ihres Konfliktes wissen, können sie für einander zu Produktivkräften werden. ›Die Politik‹ wüsste — sich selbst historisch relativierend — den fundamentalen Selbstzweck des konkreten Lebens zu akzeptieren. Kultur — Lebensweise — setzte sich nicht dualistisch gegen und statt Politik, wüsste diesen Widerspruch auszuhalten, stellte sich auch zur Disposition, solange das ›Leben‹ gegen seine klassengesellschaftlich organisierte Destruktion — um den Preis partieller Selbstentäußerung — noch der Politik bedarf.“ (Friedrich 1980)

## VI.

In der Selbstzweckbestimmung des Kulturellen befürchten einige der Diskutanten die Nähe zur „bürgerlichen“ Konzeption des bloßen „Spiels“ (z.B. Bircher 1980) oder zu einem Vorrang konsumtiven Genießens. Thomas Metscher versucht dagegen, die *Arbeit* ins Zentrum zu rücken. Da das menschliche Wesen selbstproduziert ist, erscheint dies notwendig. Metscher sieht, dass es phrasenhaft bleiben würde, angesichts der Ausbeutung und Degradation der Lohnarbeit unterschiedslos Arbeit als solche mit dem Kulturellen gleichzusetzen. Er benützt eine Vorarbeit aus den Grundrissen von Marx, um die kulturelle Unterscheidung durch die Arbeit zu legen. Marx

setzt sich dort (*Gr*, 512) mit Adam Smiths Weise, die Arbeit zu denken, auseinander. Smith bildet spontan zwei Äquivalenzketten, die er in Opposition zueinander stellt: Gutes = Ruhe = Freiheit = Glück; *dagegen* Preisfürs-Gute = Arbeit = Repulsion (Abstoßung) = Opfer. Marx räumt ein, „dass in den historischen Formen der Arbeit als Sklaven-, Fronde-, Lohnarbeit die Arbeit stets repulsiv, stets als *äußere Zwangsarbeit* erscheint und ihr gegenüber die Nichtarbeit als ›Freiheit‹ und ›Glück‹“. Marx fügt hinzu, dass dies nicht nur von der „gegensätzlichen“ (= antagonistischen, ausgebeuteten) Arbeit gilt, sondern auch, „was damit zusammenhängt, von der Arbeit, die sich noch nicht die Bedingungen, subjektive und objektive, geschaffen hat (oder [...] die sie verloren hat), damit die Arbeit travail attractif, Selbstverwirklichung des Individuums sei“.

Marx grenzt nun den Begriff der attraktiven Arbeit (Selbstverwirklichung des Individuums) scharf ab von der Konnotation, „dass sie bloßer Spaß sei, bloßes amusement, wie Fourier es sehr grisettenhaft naiv auffasst. Wirklich freies Arbeiten [...] ist grade zugleich [...] intensivste Anstrengung.“ (Ebd.) Damit Produktionsarbeit diesen Charakter erhalten kann, muss sie unmittelbar gesellschaftlich (vergesellschaftet) und auf wissenschaftlichem Niveau und zugleich bei allgemeiner Arbeit (also nicht im Gegensatz zu einer nichtarbeitenden Ausbeuterklasse) stattfinden können (vgl. dazu auch Haug 1973, 183f). Marx hebt den spezifischen Subjektcharakter der attraktiven Arbeit hervor. Sie ist „nicht Anstrengung des Menschen als bestimmt dressierter Naturkraft, sondern als Subjekt, das in dem Produktionsprozess nicht in bloß natürlicher, naturwüchsiger Form, sondern als alle Naturkräfte regelnde Tätigkeit erscheint.“ Nun vermag Marx die spontanideologische Gleichsetzung von Arbeit = Opfer usw. bei Adam Smith, sowie die Gegengleichsetzung von Nichtarbeit = Glück usw. aufzulösen und umzuorganisieren. „Was als Opfer der Ruhe, kann auch Opfer der Faulheit, der

Unfreiheit, des Unglücks genannt werden, d.h. Negation eines negativen Zustandes. „(514) Und er ergänzt die Struktur des Anzustrebenden: Neben die Ruhe setzt er das Bedürfnis nach ihrer Aufhebung; die Freiheit holt er herüber in die Arbeitslinie und artikuliert Arbeit als reale Freiheit, nicht als Opfer des Individuums, sondern als seine Selbstverwirklichung in der Verwirklichung selbstgesetzter Zwecke. Die entscheidende Bedingung ist: dass „die äußeren Zwecke den Schein bloß äußerer Naturnotwendigkeit abgestreift erhalten und als Zwecke, die das Individuum selbst erst setzt, gesetzt werden“ (512) Wir beobachten daran, dass Marx diese Umformung des Arbeitsbegriffs ohne Zuhilfenahme auch nur eines Atoms Moral oder sonstiger „Wertvorstellungen“ oder normativer Ideen durchführt. Er unterstellt nur volle Vergesellschaftungskompetenz der assoziierten Individuen, wodurch die Angst vorm Individualismus, die dem Griff nach Normen zugrunde liegen mag, gegenstandslos wird. D.h., Marx bestimmte nichts über die Arbeit, als dass die Arbeitenden sie selbst bestimmen müssen, und dies auf wissenschaftlichem Niveau, damit sie *attraktive Arbeit* wird.

Metscher formt die Unterscheidung von Marx in eine explizit analytische um; d.h., er löst den Begriff der attraktiven Arbeit von der Fixierung an einen perspektivischen Endzustand. Er gewinnt damit die Möglichkeit, empirische Arbeit analytisch zu untersuchen, d.h., den Schnitt repulsive/attraktive Arbeit durch sie hindurchzulegen, Dominanz- und Kräfteverhältnisse zu unterscheiden. Dies ist der operative Sinn des von ihm eingeführten Begriffs vom *kulturellen Doppelcharakter der Arbeit*. Mit Hilfe dieses Begriffs lassen sich Selbstverwirklichungsaspekte von anderen Aspekten unterscheiden. Vergils *Vos, non Vobis* — ihr arbeitet, aber nicht für euch (vgl. Haug 1972, 184) — lässt sich so in Begriffe politisch-sozialer Handlungsfähigkeit übersetzen. Es ist nun nicht mehr nötig, oberlehrerhaft das bloße Mehrwertliefern ausgebeuteter Arbeit als ihren kulturellen Aspekt zu benennen, als wäre der

„Kulturwert“ etwas Absolutes, unabhängig vom sozialen Standpunkt. Was vom Standpunkt der herrschenden Klasse unabdingbar notwendige Nahrung ihrer Kultur, ist vom Standpunkt der Ausgebeuteten fremder Reichtum, Selbstentwirklichung, Mittel fremder Selbstverwirklichung.

Metscher übersieht nur, dass Marx dem Standpunkt der Arbeitenden nichts hinzufügt und sie nur in der Perspektive ihrer Selbstvergesellschaftung betrachtet. Marx bindet diese an keine weiteren moralischen oder sonstigen Maßstäbe. Es ist dies, wenn man die Logik der marxschen Theorie präzise untersucht, nicht nur nicht nötig, sondern es würde sie zerstören. Die Parteilichkeit der marxschen Begriffe leitet sich nicht von „Werten“ ab, sondern vom Handeln der Massen, die sich ihre Vergesellschaftungskompetenz angeeignet haben. Einzig in dieser zuerst von Marx im „Kapital“ methodisch entwickelten Beziehung von gesellschaftlichem Standpunkt und sozialistischer Perspektive (vgl. Haug 1973) lässt sich Maases umstandslose Unterstellung „parteilich (= wissenschaftlich!)“ verwirklichen. Metscher könnte befürchten, dass bei der marxschen Lösung antagonistische Selbstzwecksetzungen gleichrangig nebeneinanderstünden. In der Tat ist dies zunächst der Fall. Der griechische Sklavenhalter, der die andern zu Arbeitsvieh degradiert, feiert sich selbst als höchsten Zweck in den Produkten (vgl. dazu Peter Weiss 1975 und 1978). Aber es ist nicht kraft moralischer Maßstäbe, dass ihm die Produkte seiner Kultur entrissen werden, dass sie in einer Ästhetik des Widerstands angeeignet und durchdrungen werden von den Erben ihrer Produzenten. Es sind Klassenkämpfe selbst und der gesamtgesellschaftliche Zusammenhang, woraus der Standpunkt dieser Aneignung entwickelt wird. Nicht durch Aufnahme einer Zusatzbestimmung in den Begriff des Kulturellen lässt sich erreichen, dass der Sklavenhalter oder, moderner, der Playboy, ausgeschlossen werden. Ausgebeutete und Ausbeuter versuchen im Prinzip gleichermaßen, aber antagonistisch, sich kulturell selbst

zu verwirklichen. Marx hat die wissenschaftliche Entdeckung gemacht, dass die ganze Wertungsfrage auf der Klassengrundlage ruht und dass es genügt, die Verhältnisse vom unmittelbar gesellschaftlichen Standpunkt zu denken, dass, ohne jede äußere Hinzufügung von „Wertung“ —wissenschaftliche Wahrheit „parteilich“ wird. Wenn der Marxismus-Leninismus in seiner Auffassung von Parteilichkeit hinter diese marxsche Entdeckung zurückfällt, so drückt er damit die unbegriffene Überlagerung sozialistischer Institutionen im Systemgegensatz und zugleich im unvermeidlichen, durchaus produktiven Konflikt mit Selbsthandlungsansprüchen der Massen aus.

Metschers These vom kulturellen Doppelcharakter der Arbeit steht also keineswegs im Widerspruch zur Selbstzweckbestimmung des Kulturellen, sondern sie konkretisiert diese Bestimmung an der entscheidenden Instanz der Arbeit. Denn dies sind die kulturellen Elemente auch entfremdeter Arbeit: Die Elemente, in denen die Arbeitenden sich als Selbstzweck betätigen; und solche Elemente und Aspekte der Entwicklung und Identität arbeitender und kämpfender Individuen sind — mehr oder weniger — auch unter entfremdeten Arbeitsbedingungen wirksam, wenn auch oft nur in Keimform und niemals dominierend. Nur wenn man die Selbstzweckhaftigkeit — ähnlich wie Adam Smith — in die Äquivalenzenkette Nichtarbeit = Glück = Attraktion = Individualismus usw. einschließt, was im Zentrum der bürgerlichen, objektiv idealistischen Realität verbliebe, scheint der Bezug auf Arbeit besonders hinzugetan werden zu müssen. Die Probleme verschwinden mit der Entdeckung, dass die Fragestellung noch der bürgerlichen Selbstverständlichkeit verhaftet war. Dann wird auch eine andere Zwangsneurose von uns Marxisten behebbar, die man mit dem Schlagwort des *Produktivismus* umschreiben kann. Der Marxistenmoral scheint es spontan richtig, das Produzieren an die Stelle des Menschen zu rücken, es nämlich zu dessen höchstem Wesen zu erheben, kurz, es als Selbstzweck zu setzen. Eine

Moral der Produktion-um-der-Produktion-willen tritt dann auf. Dies ist unvermeidlich in einer unterentwickelten Gesellschaft, die sich unter kommunistischer Führung nachholend industrialisiert. Aber wie es in kapitalistischer Form das Höchste war, wozu es Bürger bringen konnten, die fetischistisch verselbständigte Produktion-um-der-Produktion-willen zu glorifizieren (vgl. MEW 23, 621), so zeugt auch die sozialistische Variante dieses Fetischismus noch immer davon, dass die Produktion den Menschen, nicht der Mensch die Produktion kontrolliert. Erst wenn Produktion und Akkumulation nicht um ihrer selbst, sondern um der Produzenten selbst willen betrieben werden, hat die Aneignung des menschlichen Wesens den Nervpunkt erreicht. Die Vorstellung des Kulturellen als eines „unendlichen Verwertungsprozesses“ (Hillgärtner 1980) scheint mir noch im Heroismus des Selbstzwangs befangen, wie er im Übrigen bei Trotzki nicht anders als bei anderen Vertretern des frühsowjetischen Heroismus konzipiert ist.

Da sich in unserer Situation heterogene, sogar ungleichzeitige Widersprüche überlagern — Arbeit, Arbeit in kapitalistischer Form, gewerkschaftliche und politisch antagonistische Arbeiterorganisationen, Systemkonkurrenz, demokratische und sozialistische Kulturelemente und „herrschende Kultur“, ideologischer Klassenkampf, innere Probleme des „realen Sozialismus“ usw. —, werden wir in der Kulturtheorie nur weiterkommen, wenn wir uns vom Empirismus lösen, d.h., wenn wir gelernt haben, Begriffe als Abstraktionen zu begreifen, mit denen wir im Denken das Konkrete als Gedankenganzes rekonstruieren. In der Realität existieren die Überlagerungen und Verschlingungen fort. Wir müssen lernen, dass theoretisch-analytische Unterscheidung von Aspekten nicht unmittelbar die Konsequenz hat, sich in praktisch-politische Scheidung umzusetzen. Wenn wir unsere Begriffe nicht zermanschen wollen, müssen wir das Kulturelle in seiner Spezifik scharf und für eine antikapitalistische Bewegung brauchbar fassen. Wir müssen es vom

Ideologischen scheiden, wie dieses vom Wissenschaftlichen, was leichter fällt, wenn wir gelernt haben, Parteilichkeit marxistischer Wissenschaft wie bei Marx zu begründen, so dass wir mit der Unterscheidung vom Ideologischen nicht die Parteilichkeit preisgeben müssen.<sup>15</sup> Wenn wir so im Kulturellen den Anspruch auf erfülltes Leben und die Formen, in denen er sich einzulösen beginnt, fassen gelernt haben, wird dieser Anspruch als Triebkraft der Befreiung entfesselt. Und wir erkennen, dass die materialistische Kulturtheorie erst angefangen ist, in vielem erst anfängt, als Aufgabe wahrgenommen zu werden. Wir bedürfen dazu einer Analyse der „kulturellen Herrschaft“ im Kapitalismus, die sich teilweise überdeckt mit einer Analyse der ideologischen Hegemonie der herrschenden Klasse; und wir bedürfen, auf gemeinhistorischer Grundlage nach Art der Kritischen Psychologie, einer

---

<sup>15</sup> Thomas Metscher missversteht die Ideologietheorie des PIT in einer Reihe von Punkten. Einer der wichtigsten ist folgender. Das PIT begreift das Ideologische in der Nachfolge von Marx und Engels als entfremdete ideelle Vergesellschaftung von oben, mithin kritisch, wie überhaupt der Marxismus vor allem die „erste ideologische Macht“ (Engels), den Staat, in der Perspektive seines Abbaus betrachtet. Metscher versteht nun, das PIT betrachte allen Überbau in der Perspektive seines Abbaus. Er insistiert auf der Notwendigkeit von „Überbau“ in der klassenlosen Gesellschaft. Nach unserer Auffassung hat er Recht. In den „Theorien über Ideologie“ schreiben wir: „Ist Ideologie an Überbau gebunden, so Überbau nicht an Ideologie. Eine klassenlose Gesellschaft, die alle Funktionen ihrer Vergesellschaftung in sich zurückgenommen hat, bei der also der Staat abgestorben ist, muss deshalb nicht sämtliche strukturellen Ausdifferenzierungen unterschiedlicher Praxen in den Abteilungen des Überbaus wieder einziehen. Sie verlieren nur ihre Staatsförmigkeit und damit ihre regelnde Überordnung.“ (PIT 1979, 183; ähnlich 12 u. 96)

Ein zweites Missverständnis betrifft die Parteilichkeit der Theorie. Metscher fürchtet, aus der Unterscheidung von Wissenschaft und Ideologie folge der Verlust an Parteilichkeit in der Wissenschaft. Er sollte sehen, dass wir zumindest versucht haben nachzuweisen, dass zwischen dem Ideologischen und der Parteilichkeit scharf getrennt werden kann und muss. „Ideologische Phänomene sind immer Verdichtung von Gegensätzen; antagonistische Parteilichkeiten überdeterminieren sich in ihnen in Abhängigkeit von den Kräfteverhältnissen. Und eine Theorie ist deswegen, weil sie parteilich ist, noch lange nicht ideologisch (vgl. dazu Haug 1972).“ (PIT 1979, 201) - Zur selben Frage hat neuerdings eine Autorengruppe in der theoretischen Zeitschrift der SEW, *konsequent*, eine Rezeption der PIT-Theorien veröffentlicht, die man nicht mehr durch Missverständnisse charakterisieren kann, weil sie groteske Verdrehungen enthält; als wäre die Gruppe daran interessiert, zu den bestehenden Auffassungsunterschieden möglichst viel unnötige Feindschaft hinzuzufügen. Vgl. dazu PIT 1980, 499ff.

Theorie der alltäglichen<sup>16</sup> Formen des Lebens kultureller Identität im Kapitalismus. Der praktische Nutzen der theoretischen Klärung zeigt sich in unserer Fähigkeit, eine dialektische Politik organisierter Selbsttätigkeit zu entwickeln, in der sich die produktiven Gegensätze zusammennehmen.

### **Exkurs**

Zum Kulturbegriff des DDR-Lehrbuchs *Historischer Materialismus* von 1976

Alfred Kosing stellt auf Seite 702 der *Grundlagen des historischen Materialismus* zunächst fest, dass der Kulturbegriff in diesem Buch bis dahin „keine wesentliche Rolle gespielt“ hat — was ein Licht auf das ebenso zufällige wie ungeklärte Verhältnis wirft, das dieser Begriff zu den Grundkategorien des Marxismus-Leninismus 1976 noch hatte. Dann verweist er auf die pauschalste Verwendung dieses Begriffs: „Im Kapitel II hatten wir die Entstehung der Kultur als Ausdruck der neuen Qualität der sozialen Bewegungsform der Materie charakterisiert. In diesem Sinne (gilt) der Begriff der Kultur [...] als Synonym für ›Gesellschaft‹, d.h. von der Natur [...] unterschieden.“ (Kosing 1976, 703) Wörtlich genommen, baut die Formulierung ziehharmonikaförmig ausziehbar oder nach Bedarf wieder zusammenschiebbare verbale Statthalter ohne festen Gehalt ein. Da gibt es die ›gesellschaftliche Bewegungsform der Materie‹ mit einer gegenüber primitiveren Bewegungsformen, ›neuen Qualität: als „Ausdruck“ dieser neuen Qualität wird nun die Entstehung der Kultur charakterisiert. Im nächsten Satz schon werden diese Zwischeninstanzen der *Ausdrucks-*Beziehung = inhaltsleer gesetzt; „Kultur“ ist jetzt diese neue Qualität selbst, drückt sie nicht mehr bloß aus. Wie Recht hat doch Althusser

---

<sup>16</sup> Man beachte den Kontext des Kulturbegriffs bei Lenin, wenn er einschärft, in der revolutionären Umgestaltung dürfe nur das als erreicht gelten, „was in die Kultur, in das Alltagsleben, in die Gewohnheiten eingegangen ist“ (LW 33, 475).

mit seiner Polemik gegen den ›Ausdruckismus‹ in der Lukács-Nachfolge! (Vgl. dazu PIT 1979, 51ff)

Im Folgenden fordert Kosing eine Einschränkung des Kulturbegriffs auf „ganz spezifische Aspekte“ (703), aber auf welche? Versuchsweise wird Kultur durch das schöpferische Wechselverhältnis zwischen (materiellen und geistigen) Produkten und Produzenten definiert um dann zu wiederholen, sie sei jedenfalls nicht als „separater Bereich“ anzusehen. „Sie ist vielmehr eine Seite des gesellschaftlichen Lebensprozesses in allen Bereichen der Gesellschaft“ (706). Beim anschließenden Aufzählen der Bestandteile scheint aber die Einschränkung auf einen „Aspekt“ oder eine „Seite“ vergessen: „Zur Kultur einer Gesellschaft gehören die materiellen Resultate der Arbeit, die Arbeitsmittel, die Technik, die Gebrauchsgüter, die Städte und Siedlungen, die Kultur-Landschaften mit den von Menschen gezähmten und gezüchteten Tieren und Pflanzen. [...] zählen die gesellschaftlichen Verhältnisse, die Lebensweisen und die Verhaltensformen, Sitten und Gebräuche der Menschen, [...] natürlich [...] auch die Errungenschaften der verschiedenen Formen der geistigen Tätigkeit der Menschen, wie sie in der Wissenschaft, der Weltanschauung, der Kunst, der Moral, dem Recht, der Religion, der Sprache usw. ihren Ausdruck finden und ebenso der Entwicklungsgrad der Fähigkeiten, Fertigkeiten und Bedürfnisse, der Bildung, des Geschmacks usw. (das Kulturniveau der Menschen).“ (706f) Zur Kultur gehört also auch das Kulturniveau. Kultur ist kein bestimmter Bestandteil (Bereich) der Gesellschaft, sondern „zur Kultur [...] gehören [...] zählen [...]“ — nun was? Schlechterdings alle Bestandteile der Gesellschaft. Dann zeigt das Ausdrucksdenken wieder, was es kann: „Recht“ z.B. ist nicht mehr, wie bei den marxistischen Klassikern, eine „ideologische Macht“, aus Klassenkämpfen geboren und von oben und mit Zwangsmitteln die zerrissene Gesellschaft durchregelnd (vgl. PIT 1979, 188f), sondern *Ausdruck* der

„geistigen Tätigkeit“, übrigens nicht anders als Sprache, die aus einer Grundbedingung geistiger Tätigkeit in deren bloßen Ausdruck verwandelt wird. — Verblüffenderweise hängt Kosing nun doch noch einen Funktionsbestimmungsversuch an: „Die Kultur ermöglicht [...] die soziale Vererbung“ (707), d.h. „die Weitergabe der Produktivkräfte, der Arbeitsmittel, der Technologie [...] usw.“ Nun wird „zugleich damit verbunden“ die weitere Funktion, „den Individuen [...] ein gemeinsames ›soziales Programm‹, gemeinsame Leitlinien und Normen des sozialen Verhaltens“ zu „verleihen“ (707), „Normen, Werte und Wertorientierungen“ (709). Schließlich bestehe „eine wichtige Funktion der Kultur [...] auch darin [dieses *Auch* ist neben dem *Ausdruck* ein wahres Patentmittel unsystematischer und untheoretischer Theoriebildung], die Individuen [...] mit einem gleichartigen Fundus an sozialer Information auszurüsten, so dass eine effektive Kommunikation möglich wird.“ (709) - Die kulturtheoretischen Diskussionen vor allem der *Weimarer Beiträge* stehen haushoch über derart hilflosen Versuchen, von denen verblüfft, dass sie die *Grundlagen* des historischen Materialismus darstellen sollen. Glaubt man diesem Kapitel, so ist der historische Materialismus auf Sand gebaut.

In der zweiten Ausgabe des *Kulturpolitischen Wörterbuchs* der DDR werden Konzeptionen, die „Kultur“ mit „dem Ganzen des menschlichen Lebens“ gleichsetzen, als bürgerlich abgewiesen und wird die besondere Qualität der kulturellen „Seite“ aller gesellschaftlichen Beziehungen folgendermaßen bestimmt: „Lebensbedingungen, Persönlichkeitseigenschaften und Formen (der) Lebensweise“, „eben als die jeweiligen sozialen Inhalte und Formen der Persönlichkeitsentwicklung“. Aber noch immer fungiert „Kultur“ als Mengengriff, in den man alles Mögliche, was in anderen Begriffen und Theorien gefasst wird, hineinstopfen kann, indem man versichert, dass es dazuzähle. Auch das wertende Besonderungskriterium schwankt. Wird das Kulturelle eben noch in den Bedingungen, Weisen und Persönlichkeitsformen des

Lebens gefasst, dann wird es kurz danach auf solche „Ergebnisse menschlicher Lebenstätigkeit“ eingeengt, „die als Bedingungen für eine fortschreitende Entwicklung [...] wirken“. Dann wieder heißt es: „Zur Kultur gehören demnach: a) die durch die [...] Produktionsweise [...] und die daraus folgende sozialökonomische Struktur bedingte Qualität und Struktur des Ensembles der Lebensbedingungen der Mitglieder dieser Gesellschaft, durch die die Möglichkeiten [...] ihrer individuellen Entfaltung bestimmt sind; b) alle [...] von früheren Generationen u.a. Gesellschaften bewusst übernommenen [...] Voraussetzungen [...] der Persönlichkeitsentwicklung [...]. Sie bilden (zusammen mit der Kulturauffassung) den [...] Inhalt der Lebensbedingungen [...]. Das sind tradierte und neu geschaffene Resultate der [...] Produktion, Organisationsformen des Zusammenlebens, der Kooperation und Kommunikation, Institutionen der Bildung, Sozialisation und Erziehung, Sitten und Gebräuche.“ Dazu „gehört auch“ die „primär“ durch Reproduktionsnotwendigkeiten bedingte *Lebensweise*. „Sie sichert die Regelmäßigkeit und Normierung der individuellen Lebenstätigkeit und ist so eine wesentliche Form der Erhaltung und Weitergabe sozialer Erfahrungen; c) das Menschenbild und Persönlichkeitsideal [...] als geistiger Reflex und ideologisches Steuerungsinstrument der Sozialisations- und Aneignungsprozesse. Dies ist das Wertesystem der Gesellschaft, ihre Kulturauffassung, wie es in der Religion und Kunst, der Moral und Weltanschauung, im Recht und in der Politik, in der sozialen Psychologie [...] und Ideologie auf differenzierte Weise zum Ausdruck kommt; d) die [...] praktischen, theoretischen, moralischen und ästhetischen Bedürfnisse und Fähigkeiten der Menschen selbst.“

Kurz: Zur Kultur „gehören“ a) ökonomische Bedingungen, b) Gesellschaftsformen und Traditionen, einschließlich der Lebensweise; c) das ideologische System; d) „Bedürfnisse und Fähigkeiten der Menschen selbst“. — Der

Zusammenhang ist hier noch unbegriffen, wird nur aufzählend hergestellt, wobei das Aufgezählte z.T. wie Kraut und Rüben durcheinandergeht, z.T. mangels Trennschärfe der Unterscheidungen in mehreren Rubriken vorkommt. Die „Menschen selbst“ spielen nicht mehr die Rolle von etwas, wovon man ausgeht, sondern was noch hinzukommt. Das Einigende der Aufzählung scheint in der Vogelperspektive zu bestehen, aus der hier herabgeblickt wird. Die Ineinssetzung der Kulturauffassung jeder denkbaren Gesellschaft mit Religion, Recht usw., kurz, den Ideologiemächten, nimmt dem Kulturellen jeden kritischen Stachel. ›Das Leben, wie es ist und sein soll, weil Gott und das Recht etc. es anordnen‹. Anstelle des kritischen Stachels erscheint nunmehr die unsystematische, manchmal wieder vergessene, Akzentuierung auf *Entwicklung*. — Was noch ganz fehlt, ist eine eigenständige Kulturtheorie, mit Gegenstandsbestimmungen und Begriffen, die in ihrem Rahmen konstituiert sind. Man muss als Vergleich nur die Kritische Psychologie hinzuziehen um zu erkennen, dass die marxistische Kulturtheorie noch kaum begonnen hat.

### Literatur

Aktualisierung Brechts, *hgg. v. Wolfgang Fritz Haug, Karen Ruoff-Kramer und Klaus Pierrwoss. Argument-Sonderband AS 50, Berlin/W 1980*

Bircher, Urs, „Kultur in Theorie und Praxis — am Beispiel Schweiz“, in: *Materialistische Kulturtheorie 1980, 93-107*

Braun, Volker, *Es genügt nicht die einfache Wahrheit. Notate, Frankfurt/M 1976*

ders., *Unvollendete Geschichte, Frankfurt/M 1979 (zuerst in Sinn und Form 1975)*

Dähne, Eberhard, „Heimatgefühl“, in: *IMSF 1978, 181f*

Friedrich, Gerhard, „Zum historischen Ort der aktuellen Diskussion über Kultur der Arbeiterklasse“, in: *Materialistische Kulturtheorie 1980, 108-22*

Gelman, Alexander, „Was sagt Melpomene“, in: *Literaturnaja gaseta,*

12.12.1979 (z.n. Plavius 1980).

*Grundlagen: Grundlagen des historischen Materialismus*, hgg. v. Inst.f.Gesellschaftswissenschaften beim ZK der SED, Berlin/DDR 1976

*Grundrisse: Karl Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 42

Haug, Wolfgang Fritz, 1972: „Die Bedeutung von Standpunkt und sozialistischer Perspektive für die Kritik der politischen Ökonomie“, in: *Argument* 74/1972, 561-585 (zit.n. dem verbesserten Abdruck in: Haug 1973)

ders., *Bestimmte Negation. „Das umwerfende Einverständnis des braven Soldaten Schweijk“ und andere Aufsätze*, Frankfurt/M 1973

ders., „Zu einigen theoretischen Problemen der Diskussion über die Kultur der Arbeiterklasse“, in: *IMSF* 1978, 97-107 (zit. als 1979a in der verbesserten Fassung in: *Das Argument* 115, 1979, 342-51)

ders., *Ideologie / Warenästhetik / Massenkultur. Entwürfe zu einer theoretischen Synthese*, Argument-Studienheft SH 33, Berlin/W 1979b

ders., *Warenästhetik und kapitalistische Massenkultur (I): „Werbung“ und „Konsum“: Systematische Einführung in die Warenästhetik*, Berlin/W 1980a

ders., „Brecht oder Aitmatow? Positionen zur gesellschaftlichen Kompetenz/Inkompetenz von Literatur“, in: *Aktualisierung Brechts* 1980, zit. 1980b

Hillgärtner, Rüdiger, „Zum Gegenstand der materialistischen Kulturtheorie“, in: *Materialistische Kulturtheorie* 1980, 27-46

IMSF, *Kulturelle Bedürfnisse der Arbeiterklasse*, Materialien der gleichnamigen Tagung vom 22./23. Okt. 1977, hgg. v. Institut für marxistische Studien und Forschungen, München 1978

Kosing, Alfred, „Kultur und Wissenschaft im Leben der Gesellschaft“, Kapitel XV von: *Grundlagen* 1976, 702-40

Kühne, Lothar, „Zum Begriff und zur Methode der Erforschung der Lebensweise. Ansätze zur Bestimmung der Funktion der marxistisch-leninistischen Kulturtheorie“, in: *Weimarer Beiträge* 8/1978, 27ff

*Kulturpolitisches Wörterbuch*, 2., erw. u. überarb. Aufl., hgg. v. Manfred Berger, Helmut Hanke, Franz Hentschel, Hans Koch, Werner Kühn und Heinz Sallmon, Berlin/DDR 1978

LW: W. I. Lenin, *Werke*, 40 Bände, Berlin/DDR 1961ff

Maase, Kaspar, „Zur Diskussion über marxistische Kulturtheorie“, in: *Marxistische Studien. Jahrbuch des IMSF I*, Frankfurt/M 1978, 337-53 (zit. 1978a)

ders., 1978b: Arbeiterklasse, Reproduktion und Kultur im heutigen Kapitalismus, in: IMSF 1978, 8-53 (zit).

ders., „Gewerkschaftliche Kulturarbeit. Selbstverständnis — Praxisbereich — Perspektiven“, in: *Massen/Kultur/Politik*, 7-61 (zit. 1978c)

ders., „Bemerkungen zur Untersuchung kultureller Aspekte im Alltag der Lohnarbeiter“, in: *Materialistische Kulturtheorie* 1980, 137-50

*Massen/Kultur/Politik*, Argument-Sonderband AS 23, Red. K.-H. Götze u.a., Berlin/W 1978

*Materialistische Kulturtheorie und Alltagskultur*, hgg. v. Wolfgang Fritz Haug und Kaspar Maase, Argument-Sonderband AS 47, Berlin/W 1980

Metscher, Thomas, „Kultur und Ideologie“, in: *Materialistische Kulturtheorie* 1980, 47-74

MEW: Marx/Engels Werke, Berlin/DDR

PAQ (= Projekt Automation und Qualifikation), *Entwicklung der Arbeit*, Argument-Sonderband AS 19, Berlin/W 1978

Plavius, Heinz, „Positionsbestimmung“, in: *Weimarer Beiträge* 6/1980, 136-47

PIT (=Projekt Ideologie-Theorie), *Theorien über Ideologie*, Argument-Sonderband AS 40, Berlin/W 1979

PIT 1980: Manfred Behrens, Herbert Bosch, Wieland Elfferding, Jan Christoph Rehmann u. Eckard Volker (Projekt Ideologie-Theorie), „Klassencharakter und ökonomische Determination des Ideologischen. Ein Beitrag zur Diskussion“, in: *Das Argument* 122, 1980, 490-506

Rügemer, Werner, „Nachbemerkungen zum Arbeitskreis ›Arbeit und Kultur‹“, in: IMSF 1978, 167f

Sabais, Heinz Winfried (Hg.), *Auf dem Wege zu einer gesellschaftlichen Kultur — 25 Jahre Ruhrfestspiele*, Frankfurt/M 1971

Schleifstein, Josef, „Kultur und Organisation der Arbeiterklasse“, in: IMSF 1978, 108ff

Sève, Lucien, *Marxismus und Theorie der Persönlichkeit*, Frankfurt/M 1972

Todtenburg, Oswald, Karl Schwab, Fred Eckard, „Gespräch über gewerkschaftliche Kulturarbeit“, in: *Massen/Kultur/Politik* 1978, 187-92

Warneken, Bernd Jürgen, „›Soziokultur‹ auf Stadtfesten. Über die Möglichkeiten und Grenzen eines Reformmodells“, in: *Materialistische Kulturtheorie* 1980, 176-91

Weiss, Peter, *Die Ästhetik des Widerstands*, Bd. 1, Frankfurt/M 1975; Bd. 2,

Frankfurt/M 1978