

Wolfgang Fritz Haug

Gramsci und die Politik des Kulturellen¹

Für C.H.Hermansson

Vorbemerkung

Der fünfzigste Todestag Antonio Gramscis ist in der bürgerlichen Öffentlichkeit Deutschlands mit Schweigen übergangen worden. Die linksalternative *Tageszeitung* aber gab einem der >reuigen Marxisten² für folgende Botschaft das Wort: Gramscis, des >italienischen Nationalphilosophen< Leben lasse >sich kaum besser begreifen denn als Hunger nach erleuchteter Religion<. Dazu die Losung: >Gramsci lesen -- statt ihn zu zitieren!³ Sie wird alsbald überführt in den Vorschlag⁴, >lieber mit Benedetto Croce anzufangen [...], eine(r) Art Mischung aus Dilthey und Thomas Mann< (Kallscheuer 1987). Croce statt Gramsci, der liberale Hegelianer statt des marxistischen Erneuerers: Zeit der Zurücknahme. In der *Prokla* veröffentlichte Elmar Altvater einen Überblick über die deutsche Gramsci-Rezeption, den er für die *Rinascita* geschrieben hatte. Er teilte mit, dass es der Redaktion >nicht gelingen wollte, einen kompetenten Autor zu finden, um eine Würdigung Gramscis anlässlich seines 50. Todestags zu verfassen<. Noch

¹ Auf deutsch zuerst in: *Das Argument* 167, 30. Jg., 1988, H. 1, 32-48; überarb. Fassung in: LAKS (Hg.), *Kulturarbeit und Ästhetik*, Pforzheim 1992, 62-80. 1988 war die kritische Ausgabe der *Gefängnishefte*, deren erster Band dann bereits 1991 erschienen ist, noch in ungewisser Ferne. Die Übersetzungsfragen sind noch im Stadium der Vor-Überlegungen.

² Im katholischen Italien, das einen Sinn für reuige Sünder hat, spricht man von *marxisti pentiti*.

³ Nicht nur über Gramsci zu reden, sondern ihn vor allem zunächst einmal zu studieren, wäre ein guter Vorschlag. Sobald wir uns darüber verständigen, was wir von ihm lernen können, werden wir ihn zu Wort kommen lassen, also zitieren.

⁴ Der Vorschlag wird in die Begründung gekleidet, die Lektüre sei angesichts der Übersetzungslage >hierzulande immer noch ein Ding der Unmöglichkeit<. Aber es geht um einen Horizontwechsel. >Ein neuer libertärer Umgang mit Gramsci wird darum auch um den alten Croce, der Gramsci als 'einen der unsren' ansah, nicht herumkommen.< Das >Wir<, das uns unversehens zu umfassen anspricht, indem es Gramsci als >einen der unsren< ausspricht,

wenige Jahre zuvor war Gramsci Modethema gewesen. Dabei ist in der Sache nichts veraltet. Noch immer gilt: Indem man von Antonio Gramsci lernt -- vor allem von seinen Aufzeichnungen aus dem faschistischen Gefängnis -- bekämpft man das Sektierertum im Marxismus zugleich mit seinem komplementären Gegenteil, dem Utopieverlust in der Sozialdemokratie und der bloßen Betriebsamkeit.

Noch immer fehlt eine zusammenhängende und verlässliche deutsche Übersetzung.⁵ Aber das ist nicht das einzige Übersetzungsproblem. Mit Gramsci geht es wie mit allen historischen Toten. Aus wachsender Entfernung müssen sie in die neuen Verhältnisse übersetzt werden. Eine politische Kultur, der sie wichtig sind, verständigt sich darüber, was sie zu sagen haben. Auch Marxisten brauchen ihre Hermeneutik. Freilich keine des Zurück. Denn für sie hat sich die Wahrheit noch nie voll ereignet. Zwischen den gegenwärtigen Auseinandersetzungen suchen sie in der Vergangenheit die Erinnerung an eine unfertige Zukunft.

An der Abschaffung der Zukunft wird nun aber heute eifrig gearbeitet.

>Vormals linke Katastrophenphilosophen arbeiten rechten Ideologieplanern in die Hände< (Schirmmacher 1986). Wenn es nach ihnen ginge, blieben nichts als Märkte und Mächte der Herrschenden, kulturelle Hegemonie des Kapitals, solide verwurzelt in der Lebensweise und im gesunden Menschenverstand. --

>Kulturelle Hegemonie des Kapitals< -- fällt diese Begrifflichkeit unter Altvaters leichtfertiges Verdikt vom >Hegemonie-Abraakadabra<? Es ist Zeit für eine neue Lektüre. Und über die Übersetzung, ersten wie zweiten Grades, müssen wir uns verständigen.

ist das liberale Bildungsbürgertum.

⁵ Zwei Jahre, nachdem dies geschrieben war, gründete sich das Deutsche Gramsci-Projekt, das sich die Übersetzung der *Gefängnishefte* zum Ziel gesetzt hat. Die Ausgabe, die 1991 mit zwei

1. Zutritt nur für Übersetzer

Unter den sprachlichen Übersetzungsproblemen steht das mit dem Ausdruck *società civile* verbundene an erster Stelle. >Bürgerliche Gesellschaft< zu sagen, ist verwehrt durch die in den lateineuropäischen und slawischen Sprachen völlig anders als im Deutschen vorgegebene Verteilung der Bedeutungen auf Wortfelder.⁶ Wo im Deutschen der >Bürger< in falscher Eindeutigkeit steht, tritt im Französischen der *citoyen* dem *bourgeois* gegenüber⁷ wie im Russischen der

Bänden begonnen hat, soll 10 Bände umfassen und 1995 abgeschlossen sein.

⁶ Manfred Riedel beginnt 1974 seinen Artikel in Joachim Ritters *Historischem Wörterbuch der Philosophie* in aller Selbstverständlichkeit mit der Behauptung: >Der Ausdruck 'bürgerliche Gesellschaft' ist von Aristoteles in die Sprache der Philosophie eingeführt worden.< Aber Aristoteles handelt von der Polis als *koinonía politiké*, und das liegt strukturell auseinander, die Differenz umfasst die Geschichte des Abendlands. -- Nachdem Riedel die bürgerliche Gesellschaft in die griechische Sklavenhaltergesellschaft zurückprojiziert hat, entzieht er dem Begriff das Recht für die Gegenwart. Nur die >Globalideologien< werden ihn benutzen. >Er ist nicht nur unvereinbar mit den komplexen Strukturen der Klassen- und Gruppenbildung innerhalb der modernen Industriegesellschaft, sondern widerspricht bei theoretisch reflexionsloser und unkritischer Anwendung der Bildungsstufe jenes geschichtlich aufgeklärten gesellschaftlichen Bewusstseins, das vom Ende des 'bürgerlichen' Zeitalters weiß.< -- Es war Joachim Ritters schulgründende Leistung in der Nachkriegszeit, den antiken Polis-Begriff zu verbürgerlichen, um die neu einzurichtende bürgerliche Herrschaft von Aristoteles her philosophisch zu begründen. Das Prinzip der *polis*, erklärt er, >liegt darin, dass sie sich aus Bürgern zusammensetzt; sie ist ein bürgerlicher Staat, weil ihre Teile und Glieder Bürger sind. Bürger (*polítes*) ist derjenige, der als politisch vollberechtigtes Mitglied zur Stadt gehört [...] 'Politik treiben' (*politenein*) heißt 'als Bürger handeln'. Das 'politische Leben' (*bíos politikós*) ist die Lebensweise des Bürgers; der 'Politiker' (*politikós*) ist der 'Bürgerliche'< (Ritter 1977, 72). Das sind keine historisch oder gar ethnologisch zu nehmenden Aussagen, sondern hier geht es um die Festlegung eines Codes, eine systematische Übersetzung über den historischen Abgrund hinweg, der die schon zur Zeit des Aristoteles im Untergang befindliche Sklavenhalterpolis von der Bundesrepublik trennt. Entsprechend wird auch die herkömmliche Lesart der aristotelischen Definition des Menschen als des *zoon politikón* im Sinne des politischen oder gesellschaftlichen Tiers verworfen. Die Bestimmung liest sich mit Ritter so, >dass der Mensch das in der Stadt lebende Wesen ist< (ebd. 75). Nun kann gesagt werden, dass einzig >die freie bürgerliche Gesellschaft< (76) der menschlichen Natur gemäß ist. >Dieselbe Vernunft, durch die sich die menschliche Natur von der Natur aller übrigen Lebewesen unterscheidet, unterscheidet auch die bürgerliche Gesellschaft als Stadt von allen übrigen Formen der Vergesellschaftung.< (76) Usw.

⁷ Peter Glotz konnte daher Eugen Kogon in einem Nachruf dafür rühmen, gemeinsam mit

*grasshdanin*⁸ dem *bursbua*, und so gewiss man in der *Marseillaise* nicht singen könnte *aux armes, bourgeois!*, so gewiss lässt sich *citoyen* nicht problemlos mit >Bürger< übersetzen. Im deutschen Gemeinsinn schätzt es der Bourgeois, der *homo oeconomicus* des Privateigentums, beim *homo politicus*, dem Staatsbürger, im selben Ausdruck unterzuschlüpfen. Denn die bürgerliche Gesellschaft ist eine mit beschränkter Haftung, was die Hauptsache angeht, und die Bourgeoisie ein Herr, der nicht genannt sein will. Unter solchen linguistischen Umständen verdient sich der Erwerbsbürger, auch wo er, wie in Devisenspekulationen, sich parasitär bereichert, stets die >Bürgerkrone<, wie Karl Marx gespottet hat. In andern Sprachen hat es die Bourgeoisie nicht so leicht. Für die Italiener fallen *civiltà* und *borghesia* auseinander. Das Stichwortverzeichnis der kritischen Ausgabe der *Gefängnishefte* verzeichnet unter *borghesia* fünfundzwanzig Unterstichworte auf anderthalb Spalten. Gramsci analysiert etwa die deutsche Reichsgründung von 1871 als kompromisshaften Verschlingung der halbherzigen >Lösungen< zweier Fragen: der nationalen Frage und des Klassengegensatzes zwischen Bürgertum und Aristokratie. Und da es nie schaden kann, der deutschen Erinnerung auf die Sprünge zu helfen, sei zitiert:

>Die Bourgeoisie (*borghesia*) erhält die ökonomisch-industrielle Regierung, aber die alten Feudalklassen verbleiben als regierende Schicht des politischen Staates, mit weitreichenden korporativen Privilegien im Heer, in der Verwaltung und im Grundbesitz (*sulla terra*).< (Q 19, 2032, <Risorgimento italiano>, 1934-35)

Es führt in einen auswegslosen hermeneutischen Schlamassel, den Unterschied von *borghese* und *civile*, von Bereicherung und Bürgersinn usw., der sich bekanntlich bis zum feindlichen Gegensatz steigern kann, in dem einen Ausdruck

Walter Dirks sei es ihm darum gegangen, >zwei Generationen bürgerlicher, christlicher Intellektueller [...] mit der Arbeiterbewegung zusammenzubringen und vom Bourgeois zum Citoyen zu erziehen< (FAZ, 30.12.87).

⁸ Reiman (1987) spricht daher von >Bürgergesellschaft< im Unterschied zur bürgerlichen

>bürgerlich< verschwinden zu lassen. Dies tun aber z.B. Sabine Kebir (1983) und Guido Zamis (1980), wie vor ihnen der Pionier der deutschen Gramsci-Übersetzung, Christian Riechers (1967). Kebir erläutert einleitend, Gramsci habe nicht den Marxschen Begriff der bürgerlichen Gesellschaft⁹ rekonstruiert, sondern >er bezeichnet mit 'bürgerlicher Gesellschaft' den Teil des Überbaus, der Schule, Kirche, Kultur usw., also das ganze System der kulturellen Überbauten enthält und den freiwilligen Konsens erzeugt.< (11, Fn 2) -- Aber nein! Gramsci bezeichnet das mit *società civile*, und in Frage stand ja gerade, wie dies auf deutsch wiederzugeben war. An der Aufzählung der Gehalte, die Sabine Kebir der *società civile* zuschreibt, fällt auf: >Kultur< figuriert neben Kirche usw. als Teil des >Systems der kulturellen Überbauten<. Das wirft mehrere Fragen auf. Erstens: Was soll es für einen Sinn haben, Kultur als Teil ihrer selbst

Gesellschaft.

⁹ Für den Marx des *Kapital* ist das Bürgerliche vom Privateigentum her bestimmt. >Für die bürgerliche Gesellschaft ist aber die Warenform des Arbeitsprodukts [...] die ökonomische Zellenform.< (MEW 23, 12) -- Schon in den Feuerbachthesen erscheint die bürgerliche Gesellschaft der Privateigentümer als etwas, das es aufzuheben gilt zugunsten einer >menschlichen Gesellschaft< ohne Klassen, und aus diesem Bruch mit der bloß *bürgerlichen* Gesellschaft gründet sich der >neue Materialismus<. >Der Standpunkt des alten Materialismus ist die bürgerliche Gesellschaft, der Standpunkt des neuen die menschliche Gesellschaft oder die gesellschaftliche Menschheit.< (10. These) Im selben Notizheft artikuliert Marx als >bürgerlich< die Welt des *homo oeconomicus* des Privateigentums: >Verdoppelung aller Elemente in bürgerliche und in Staatswesen<, heißt es in einer Eintragung, welche >die *Entstehungsgeschichte des Modernen Staats* oder die *französische Revolution*< zum Gegenstand hat (MEW 3, 537). Die so beginnenden Notizen enden mit dem Punkt: >Das *Wahlrecht*, der Kampf um die *Aufhebung* des Staats und der bürgerlichen Gesellschaft.< -- Im selben Kontext findet sich der Ausdruck >politische Zivilisation<. -- In der *Deutschen Ideologie* verwendet Marx den Ausdruck einmal formbestimmt, dann wieder, dem bürgerlichen Sprachgebrauch folgend, unspezifisch. In der Sache aber herrscht keine >Aporie<, wie Riedel (1974) meint, sondern eine leicht behebbare terminologische Inkohärenz. Marx: >Das Wort bürgerliche Gesellschaft kam auf im achtzehnten Jahrhundert, als die Eigentumsverhältnisse bereits aus dem antiken und mittelalterlichen Gemeinwesen sich herausgearbeitet hatten. Die bürgerliche Gesellschaft als solche entwickelt sich erst mit der Bourgeoisie; die unmittelbar aus der Produktion und dem Verkehr sich entwickelnde gesellschaftliche Organisation, die zu allen Zeiten die Basis des Staats und der sonstigen idealistischen Superstruktur bildet, ist indes fortwährend mit demselben Namen bezeichnet worden.< (MEW 3, 36) Gemeint ist natürlich: Nachdem es den Namen gab, hat man auch vorbürgerliche Gesellschaften so bezeichnet, wie es ja auch Riedel noch immer tut.

aufzufassen? Zweitens: Ist >Kultur< als >Überbau< zu begreifen? Was wird dann aus der Alltagskultur oder aus der Arbeitskultur? Ist da, gegen Gramsci, >Kultur< wieder einmal auf so etwas wie Oper oder höhere Bildungsanstalt eingeengt? Drittens: Ist es richtig, *ideologische Mächte* (Engels) oder *ideologische Staatsapparate* (Althusser) ohne weiteres mit >Kultur< zu identifizieren? Kriecht nun, nachdem der Bourgeois beim Staatsbürger Unterschlupf gefunden hat, die Ideologie bei der Kultur unter? Oder löst sich die Kultur in der Ideologie auf? Kurz: die Frage nach der Übersetzung der *società civile* bei Gramsci führt zur Frage nach der Auffassung der Kultur. Und das ist keineswegs zufällig. Man muss sich nur das Problem vom Standpunkt jener Sprachen aus ansehen, die den Unterschied von Zivilität und Bourgeoisie, zwischen ziviler und bourgeoiser Gesellschaft machen.

Norberto Bobbio etwa erklärt, bei Gramsci gehöre >civil society [...] not to the structural moment, but to the superstructural one< (1979, 30), also nicht zur ökonomischen Struktur, sondern zum Überbau. Darin liege ein ausdrücklicher Unterschied zwischen Gramsci und Marx. Er bemerkt nicht, dass der Zusammenhang mit dem deutschen Sprachgebrauch nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden konnte. Nur wenn man Marx' Rede von der >bürgerlichen Gesellschaft< mit *civil society* übersetzt statt mit *bourgeois society*, kann man sagen, dass Marx und Gramsci denselben Term benutzten für unterschiedliche Gehalte, den Unterschied im Sprachgebrauch zur gegensätzlichen Sachauffassung steigernd. Dasselbe Objekt scheint dann für Marx zur Basis, für Gramsci zum Überbau zu gehören, und Kallscheuer erklärt uns, warum das so sein muss: Gramscis >Hunger nach Idealismus< verwandelt Basis in Überbau. -- Es ist Zeit, in Gramscis nachgelassene *Gefängnishefte* hineinzulesen, um etwas vom

Zusammenhang und von den Begriffen zu vergegenwärtigen, in denen er von *società civile* und >Kultur< spricht.¹⁰

2. *Società civile* und Hegemoniefrage

Den Ökonomismus bekämpft man, indem man den Hegemoniebegriff entwickelt. So haben wir es von Gramsci gelernt (vgl. dazu PM 1, 127 ff). Das Konzept *società civile* taucht in den *Gefängnisheften* genau in diesem Zusammenhang auf. Verknüpft sind die Überlegungen in der Frage nach der Revolution im Westen, d.h. in den >industriell und (civilmente) fortgeschrittensten Staaten< (Q 860). Gemeint ist, dass diese eine völlig andere Form von Revolution als das zaristische Russland hervorbringen müssen. >Civilmente< wird man hier schwerlich mit >bürgerlich< übersetzen können.

Bei der *società civile* geht es um die Ermöglichung von Politik gegen zwei Fronten: den bürgerlichen Ökonomismus der Liberalen¹¹ und den links-spontanen Ökonomismus (vgl. PM 1, 134ff u. 143ff). Bei letzterem ist der Angelpunkt, dass eine subalterne Klasse (noch) nicht die Perspektive ergreift, >sich zur Phase ethisch-politischer Hegemonie in ihrer *società civile* und zur Dominanz im Staat zu erheben< (1590; *Noterelle sul Machiavelli*). Die Frage stellt sich also stets so: ethisch-politische Hegemonie einer Klasse in ihrer Kultur (*società civile*) -- oder:

¹⁰ Für andere Zwecke mag man den >ganzen Gramsci< betonen; für die Zwecke dieser Untersuchung ist es der Gramsci der *Gefängnishefte*, der zu befragen ist. Claudia Mancini hat im Vorwort zu Gruppi (1977, 14) auf die Brüche in Gramscis Denkentwicklung hingewiesen. Der Hegemoniebegriff wird in den *Gefängnisheften* >ganz anders als in der *Südtaliesischen Frage* oder im Kampf gegen Bordiga benutzt<.

¹¹ Der auf >Deregulation< zielende Liberalismus verkennt die Unterscheidung von *società civile* und *società politica*, >che da distinzione metodica viene fatta diventare ed è presentata come distinzione organica< (1590; *Noterelle sul Machiavelli*). Das ist zugleich eine Form der Verteidigung bürgerlicher >Supra-Alternität< -- bei Subalternität der Lohnabhängigen, deren Gesellschaftlichkeit die Privatsache der Unternehmer ist.

Subalternität! (1590f) Was auf dem Spiele steht, ist >die Umformung der untergeordneten Gruppe in die herrschende< (la trasformazione del gruppo subordinato in dominante).

Die Hegemoniefrage (>quistione egemonica<) verlangt von der Arbeiterbewegung, eine eigene Intellektuellenschicht herauszubilden. Die spontaneistische Linke versteht eine entsprechende Politik daher als etwas, >was die hegemoniale Klasse unterordnet< (>come un fatto che subordina il gruppo¹² egemone<, 1591), und in der Tat hat die Arbeiterbewegung mit ihren Intellektuellen und Politikern immer ambivalente Erfahrungen gemacht. Der spontaneistischen Antwort hält Gramsci entgegen: Wenn die Hegemoniefrage nicht gestellt wird, bleibt es bei der Subalternität. Frank Deppe hat bei der West-Berliner Volksuniversität von 1985 die Hegemoniefrage mit der *Machtfrage* identifiziert (vgl. dazu PM 1, 186 ff.). Die Hegemoniefrage stelle sich zur Zeit in der Bundesrepublik nicht, erklärte er folglich. Im Marxismus der Zweiten Internationale hat diese Vertagung der Frage der kulturellen Hegemonie Tradition, und nicht die schlechteste. Rosa Luxemburg erklärte 1903 den >theoretischen Stillstand< im Marxismus mit der strukturellen Unmöglichkeit der sozialistischen Arbeiterbewegung, >ihrer politischen Herrschaft die intellektuelle Herrschaft *vorauszuschicken*<, also der bürgerlichen Kultur >eine eigene, neue Wissenschaft und Kunst entgegenzustellen< (GW 1/2, 367). Kategorisch erklärte sie: >Innerhalb dieser Gesellschaft und solange ihre wirtschaftlichen Grundlagen bestehen, kann es keine andre Kultur geben als *bürgerliche*.< (Ebd.)¹³ Rosa Luxemburg erwartete die endliche Veränderung von

¹² Gruppo< bedeutet im Kontext zumeist >Klasse<.

¹³ Vor der Revolution sei die Arbeiterbewegung bestenfalls in der Lage, >die Kultur der Bourgeoisie vor dem Vandalismus der bürgerlichen Reaktion zu schützen und die gesellschaftlichen *Bedingungen* der freien Kulturentwicklung zu schaffen.< Ihre >geistig führenden Ideologen< können einzig in der >Gesellschaftswissenschaft< schöpferisch sein, weil die Bewegung von dort etwas benötigt, und zwar >die geistigen Waffen zu ihrem

einem Zusammenwirken der ökonomischen Entwicklung und der Massenspontaneität. Man versteht, dass Lenin in seiner Kritik des Ökonomismus, als es um die Öffnung politischer, kultureller und geistig-moralischer Aktivitätsräume ging, mit ihr zusammenstoßen musste (vgl. PM 1, 134ff). Auch Gramsci zufolge ist die Verwechslung der Hegemonie- mit der Machtfrage fatal für die Arbeiterbewegung und die Linke insgesamt. Nichts an eigener Kultur und Politik ist sinnvoll möglich, ohne die Hegemoniefrage zu stellen. In die Auseinandersetzung um kulturelle Hegemonie einzutreten heißt natürlich nicht, sie jederzeit und auf allen Feldern für sich entscheiden zu können. Unter allen Umständen aber geht diese Anstrengung als Kraft in die konkreten Kräfteverhältnisse ein.

Auf der andern Seite wird die Hegemoniefrage bei Peter Glotz (vgl. dazu Baratta 1987) in die politische Abstraktion eingeschlossen, der es um Einflussgewinnung im Blick auf Wahlen geht. Dieser handfest pragmatischen Verengung der Frage stellt Habermas das Modell einer >dritten Arena< zur Seite, in der es um kulturelle Hegemonie gehe. Zuerst präsentiere sich die i.e.S. politische Arena; unterhalb derselben eine zweite Arena, in der >eine Vielzahl anonymer Gruppen und kollektiver Akteure< gegeneinanderstießen oder koalitierten im Gerangel um >den Zugang zu Produktions- und Kommunikationsmitteln<. In der dritten Arena werde >nicht unmittelbar um Geld oder Macht, sondern um Definitionen gestritten<, und zwar gehe es hier darum, dass >schwer greifbare politische Kommunikationsströme die Gestalt der politischen Kultur bestimmen und mit Hilfe von Realitätsdefinitionen um das, was Gramsci kulturelle Hegemonie genannt hat, wetteifern< (Habermas 1985, 159). Es entfremdet aber Gramscis Vorstellungen, wenn man einerseits den Bruch mit der herrschenden Ideologie

Befreiungskämpfe< (GW 1/2, 367). -- Dass es damit bei Rosa Luxemburg nicht sein Bewenden hat, versuche ich zu zeigen in dem Kapitel >Über die Linie Gramsci-Luxemburg< (PM 3).

und die Arbeit an einer anderen Kultur weglässt¹⁴, andererseits die mit der Hegemoniefrage verknüpfte Wendung gegen den Ökonomismus als Absehen vom Ökonomischen fasst. Ökonomie und Hegemonie sind keine einander ausschließenden Problematiken, denn >wenn die Hegemonie ethisch-politisch ist, kann sie unmöglich nicht auch ökonomisch sein, nicht ihr Fundament in der entscheidenden Funktion haben, welche die führende Klasse (gruppo dirigente) im entscheidenden Kernbereich der ökonomischen Aktivität ausübt< (1591). Der Führungsanspruch der Arbeiterbewegung ging ja von der Basisfunktion der Arbeiterklasse in der kapitalistischen Industrie aus und artikulierte sich in der Perspektive der Selbstvergesellschaftung der assoziierten Produzenten. Die Frage steht zwar: Ökonomismus *oder* Hegemonie; aber letztere umfasst auch das Wirtschaftsleben. Zugleich ist sie es, die zwingend auf die Frage nach der Kultur führt. Diesem Hinweis gilt es nun zu folgen. Vielleicht wird dann auch die Frage nach der Übersetzung des Begriffs *società civile* eher beantwortbar.

3. Der Kampf für eine neue Kultur oder Lebensweise

Wir wenden uns Heft 23 der *Gefängnishefte* (1934) zu, das auf das Heft über *Amerikanismus und Fordismus* folgt und sich eingehend mit Fragen der Literaturkritik befasst. Der theoretische Rahmen, der zu Beginn entwickelt wird, befasst sich aber mit Kultur, genauer: mit dem *Kampf um eine neue Kultur/Lebensweise*, >lotta per una nuova cultura, per un nuovo modo di vivere< (Q 2190), eine Formulierung, die sich als Leitmotiv durch die Seiten zieht.

¹⁴ Habermas (1985, 159), der das Arenen-Modell von Offe entlehnt, domestiziert die Auseinandersetzungen folgendermaßen: >Es geht um die Unversehrtheit oder Autonomie von Lebensstilen, etwa um die Verteidigung traditionell eingewöhnter Subkulturen oder um die Veränderung der Grammatik überlieferter Lebensformen.< All das mag zwar mit im Spiel sein, verfehlt aber den Sinn dessen, worum es Gramsci bei der >kulturellen Hegemonie< ging.

Außerhalb dieses Ausgreifens nach einer neuen Kultur hat der Begriff bei Gramsci keinen Sinn. Als wichtigster Anschlussbegriff zur Kultur gilt darum auch die *Kritik*. Eine Leitfrage ist für Gramsci -- und das bezeichnet seine Methode --, welcher Typ von *Kritik* (im Hinblick auf Literaturkritik) sich für den Marxismus eignet (1, Q 2185). Ihren vollen Sinn erhält die Frage von daher, dass >jeder einzelne Kritiker< begriffen wird als informell zugehörig >zu einer Organisation von Kultur, die als Zusammenhang wirkt; was dem einen entgeht, wird von einem andern 'entdeckt' und öffentlich gemacht usw.< (Q 2231). An dieser Kultur des Kritisierens als einem wichtigen Lebenselixier politischer Kultur arbeitet Gramsci mit seiner Frage nach dem richtigen Typus von Kritik. Wenn der Faschist Gentile das *Zurück zu De Sanctis* propagiert, so zögert Gramsci nicht, dies durchzudenken. Schließlich geht er (mit scharfer Wendung gegen Croce) voran mit De Sanctis.

Andare al popolo, sich dem Volk zuwenden -- diese Losung des Populismus am Ende des 19. Jahrhunderts war von De Sanctis aufgenommen worden in einer Situation, die Gramsci durch Verweis auf den Niedergang der 1848er Demokratie und den Aufstieg der Arbeiterklasse infolge der Industrialisierung in den Städten charakterisiert. Er geht aus von einem Satz von De Sanctis, der, sehr frei übersetzt, folgendermaßen lautet: >Kein Standhalten ohne Überzeugung. Und keine Überzeugung ohne Kultur.< Gramsci hakt ein mit der Frage: Was heißt hier Kultur? Und so artikuliert er seine Antwort: Bei der Kultur geht es um eine >kohärent, einheitlich und national verbreitete 'Auffassung vom Leben und vom Menschen', eine 'laizistische Religion', eine Philosophie, die eben genau zur 'Kultur' geworden ist, d.h. sich eine Ethik, eine Lebensweise, ein ziviles und individuelles Verhalten (*una condotta civile e individuale*) erzeugt hat.< Das aber habe zur Zeit von De Sanctis vor allem die Vereinigung der >gebildeten Klasse< (>classe colta<) erfordert -- und genau daran sieht Gramsci De Sanctis arbeiten:

Gründung eines >Philologischen Zirkels<, der alle >colti e intelligenti< zusammenbringen sollte, vor allem aber eine neue Einstellung zu den Volksmassen verlangte, einen Begriff des Nationalen, der nicht so exklusiv und >polizeilich< war wie der Nation-Begriff der historischen Rechten. -- Im folgenden Paragraphen benützt Gramsci eine ähnlich lautende Formulierung Pirandellos, um den Gegensatz zu einer Position zu markieren, die im *individuellen* Rahmen verbleibt, statt den Zusammenhalt des Volkes, das >National-Populare< zu meinen.

Der dritte Paragraph ist überschrieben: Die Kunst und der Kampf für eine *nuova civiltà* (2187). Ähnlich wie in Paragraph 6 (*Arte e cultura*) geht es hier darum, Kunst und Kultur analytisch streng auseinanderzuhalten. Das Künstlerische (*artistico*) der Werke ist von ihrem Inhalt (der z.B. eine Politik widerspiegelt) streng zu trennen. Der notwendige Inhaltsbezug hat sein Recht auf einem andern Terrain, dem der >politischen Kritik, der Kritik der Gewohnheit (*costume*), im Kampf um die Zerstörung und Überwindung bestimmter Strömungen des Fühlens und Glaubens, bestimmter Haltungen gegenüber dem Leben und der Welt< (ebd.). All das ist natürlich noch keine Kunstkritik. Verwechselt man es damit -- und hier spielt Gramsci vermutlich auf die stalinistische Kunstreglementierung an --, kommt es zur >Stagnation der wissenschaftlichen Begriffe< und zum Konfusionismus; >die dem Kulturkampf inhärenten Ziele< (2187) würden so auf jeden Fall verfehlt.

Das wird in Paragraph 6 vertieft (2192): Vom Standpunkt der Politik geht es um den >Kampf für eine neue Kultur< und nicht für eine neue Kunst.¹⁵ Letzteres zu erreichen, gäbe es für politische Akteure keinen direkten Weg, denn dazu

¹⁵ Es versteht sich, dass Gramsci mit dieser Unterscheidung nicht die Künstler und ihre Bedeutung für die Schaffung einer neuen Kultur abwertet, sondern eine Grenze für die politischen Akteure zieht. Nur die Künstler können die neue Kunst schaffen, die

müssten sie ja künstlich Künstler schaffen. Und dann entfaltet Gramsci noch einmal die Begriffsfamilie, mit der er Kultur denkt: >Man muss vom Kampf für eine neue Kultur sprechen, das heißt für ein neues moralisches Leben, wobei es ausgeschlossen ist, dass dieses nicht eng verknüpft ist mit einem neuen Lebensgefühl, bis daraus eine neue Weise des Empfindens und Sehens der Wirklichkeit wird und folglich eine Welt, die in sich die 'möglichen Künstler' und die 'möglichen Kunstwerke' enthält<. Die >neue kulturelle Welt< erzeugt sich ihre neuen Künstler, >indem sie Leidenschaften und menschliche Wärme hervorbringt<. >Eine neue gesellschaftliche Klasse (gruppo), die ins geschichtliche Leben mit einer hegemonialen Haltung eintritt<, wird auch ihre eigne Ausdrucksweise hervorbringen.

>Lotta per una nuova cultura, per un nuovo modo di vivere< und >lotta per una nuova civiltà< fungieren offenbar als Synonyme. Liegt es dann nicht nahe, die Linie von der Kultur über die *civiltà* zur *società civile* zu ziehen? Dann erhält auch die Formel von den >Staaten, die industriell und civilmente weiter fortgeschritten< sind, ihren Sinn, nicht anders die Rede von der >condotta civile e individuale< als Bildungselement der Kultur. Das alles läuft darauf hinaus, dass *società civile* nicht mit bürgerliche Gesellschaft übersetzt werden sollte. Sondern als die Dimension der Zivilität, der Bürgertugenden, des Bürgersinns, des *Citoyen*, überhaupt der zivilisierten Gesellschaft, der Zivilisation in einem Sinn, der auch Fragen der Lebensgestaltung, Gewohnheiten, Empfindungs-, Seh- und Ausdrucksweisen der Wirklichkeit usw. umfasst. Im Deutschen nimmt >Kultur< den Kreuzungsplatz ein, den in den Nachfolgesprachen des Lateinischen -- und das infolge der französischen Eroberung linguistisch überlagerte England gehört in dieser Hinsicht dazu -- der Begriff der *società civile*, der *civil society* einnimmt. Im Deutschen zieht >Kultur< die angrenzenden semantischen Bahnen in sich

gesellschaftlichen Gruppen aber schaffen kulturelle Voraussetzungen dafür.

zusammen. Die >Zivilität<, die es allenfalls zum Status einer gerade noch geduldeten Asylanterin der Sprache gebracht hat, das mehr auf die Kleidung bezogene Eigenschaftswort >zivil<¹⁶, das als Schimpfwort im Munde der Militärs geläufige >Zivilist<, die von den Nazis und ihren Vorläufern als >Syphilisation< verunglimpfte Zivilisation, selbst die gerühmte >Zivilcourage< stehen leider, zur Sprache sei's geklagt, aufgrund der von Norbert Elias skizzierten revolutionslosen Sonder- und Spätentwicklung des deutschen Bürgertums, ziemlich dumm herum. Ihnen fehlt der integrierende Zusammenhang. Jörg Fisch, der in der *Frankfurter Allgemeinen* (3.6.1987) Elias der erwähnten These wegen angriff, überhörte sorgfältig den Klassen- und Revolutionsbezug und behauptete, Elias habe gemeint, >Kultur< sei im Deutschen nationalistisch gefasst.¹⁷

Einen Ausweg scheint der späte Engels anzubieten, wenn er definiert: >Die Zusammenfassung der zivilisierten Gesellschaft ist der Staat< (MEW 21, 170), was sich auf Gramscis Gedanken vom *integralen Staat* (der aus der *società civile* und

¹⁶ Helmut Fleischer spricht vom >Projekt einer zivilen Gesellschaft<, die >als bürgerliche, d.h. durch und durch zivile Gesellschaft zu etablieren< sei (1987, 28). In einem neuen Manuskript spricht er von >(zivil-)bürgerlicher Gesellschaft<. Aber das >Bürgerliche< liegt fest in seinem Ausdruck. Darin sedimentierten sich Jahrhunderte deutscher Geschichte. Diese Sprachverhältnisse lassen sich nicht willkürlich umgestalten. Am Ende droht das Projekt einer >zivilgesellschaftlichen< Reformulierung des Bürgerlichen die Reform zu verbürgerlichen.

¹⁷ Vgl. Kap.1 bei Elias: >Zur Soziogenese der Begriffe 'Zivilisation' und 'Kultur'<. Elias geht aus von der Beobachtung, dass >der Begriff 'kulturell' [...] ins Französische und Englische unmittelbar nicht übertragbar< (3) war, eine Spezifik, die freilich seit Veröffentlichung dieser Studie (1936) verblasst ist. Im 18. Jahrhundert war mit dem Kulturbegriff eine ins Innerliche gedrängte, intensive Bedeutung von Geistigkeit verbunden worden, in der eine schwache bürgerliche Intelligenz in einem von absolutistischer Vielstaaterei zerspaltenen >Deutschen Reich< ihren Klassengegensatz im Verhältnis zur höfischen Gesellschaft lebte. >Die bürgerlichen Elemente sind abgedrängt von jeder politischen Betätigung. Sie durften allenfalls selbständig 'denken' und 'dichten'[...]< (21). Die höfische Kultur folgte dem französischen Vorbild, >Zivilisation< wurde daher zum doppelten Gegenbild des Fremden und der Klassenherrschaft. Später, vor allem dann bei industriekapitalistisch bedingter Machtteilung zwischen Bourgeoisie und Aristokratie, verschob sich die Bedeutung des Gegensatzpaares Kultur/Zivilisation ins Nationalistische des Franzosenhasses. >Aus einer vorwiegend sozialen wird eine vorwiegend nationale Antithese.< (38)

dem politischen Staat im engeren Sinn besteht) zubewegt. Aber bei Engels geht es in der Hauptsache darum, Zivilisation als auf der Knechtschaft der Produzenten gegründet zu fassen. Auch die >antibarbarische< Stoßrichtung des Begriffs >zivilisierte Gesellschaft< weist in eine andere Richtung.

Kann man die Sache so wenden, dass man *società civile* mit *Kulturgesellschaft*¹⁸ oder mit *kulturellem Leben* übersetzt? Oder mit *kulturellen Verhältnissen*? Oder, der Sprache etwas Neues beibringend -- aber wieviel Kraft gehörte dazu! -, als *zivile Gesellschaft* oder kurz *Zivilgesellschaft*?

4. Politik des Kulturellen

Vielleicht werden manche die Übersetzungsfrage beiseite schieben wollen, um endlich zur Sache zu kommen. Aber hat uns nicht gerade die Übersetzungsfrage zur Sache geführt? Jedenfalls sind wir auf eine strategische Vernetzung von Problematiken gestoßen. Das deutet auf die Schlüsselstellung der Hegemoniefrage bei Gramsci. Sie ist die konkretisierte Form der Befreiungsfragen, d.h. der Frage nach der Emanzipation aller durch die Klassenherrschaft von der Bestimmung über ihre gesellschaftlichen Lebensgrundlagen Ausgeschlossenen und insofern *subaltern* Gehaltene. Die Frage der Befreiung, konkret gestellt, führt nach Gramsci unweigerlich zunächst auf Kultur und Lebensweise, wo die Aufrichtung der Subalternen beginnt. Und dies beginnt keineswegs als kritiklose Aneignung der Kultur der Herrschenden,

¹⁸ >Kulturgesellschaft< in diesem Sinn darf nicht mit dem gleichlautenden Reizwort verstanden werden, das durch die Politik geistert. Der Programmtext der SPD von 1986 führt den Ausdruck >Kulturgesellschaft< in Anlehnung an >Kulturstaat< als wertenden Zielbegriff. Die Grün-Alternative Regenbogenfraktion im Europäischen Parlament wiederum, die 1987 den Ausdruck im Titel eines Kongresses führte, setzte ihn der >Arbeitsgesellschaft< entgegen.

sondern als Zurückdrängung von deren kultureller Hegemonie, indem die Hegemoniefrage im Kulturellen vom Standpunkt der Niedergehaltenen gestellt wird. Deshalb kann Gramsci den Prozess der antagonistischen Herausbildung einer befreienden Kultur als *politica culturale* fassen (in 7, 2193). Entscheidend ist dabei die kulturelle >Schöpfung<: >nicht zu verwechseln<, wie er einschärft, >mit der künstlerischen Schöpfung, sondern stattdessen in die Nähe der politischen Aktivitäten zu rücken, und genau in diesem Sinn<, fährt er fort, >kann man von einer 'politica culturale' sprechen< (2193). Dieser Begriff lässt sich mit *Politik des Kulturellen* übersetzen. Keinesfalls werden wir *Kulturpolitik* sagen. Denn von ihrem Standpunkt ist Kultur all dasjenige, welches der Staat unter Berufung auf den Kulturstatus subventioniert (oder subventionieren sollte).¹⁹

Im Kontext geht es um Weisen der Verständlichkeit verbaler im Unterschied zu nonverbalen Werken, Roman versus Film. Der bildliche Oberflächendiskurs des Filmes ist insofern kosmopolitisch (2994), als die Verständlichkeit der Bilder nicht an den Grenzen der Nationalsprache halt macht. Den Tiefendiskurs sieht Gramsci aber auch hier durch Spezifiken bedingt. Er analysiert unterschiedliche Schichten der Bildsprache, worunter immer die >national-populare< Stufe von Bedeutung ist, >und oft davor noch die Stufe des Provinziell-Dialekthaft-Folkloristischen<. Schließlich stößt er auf >die Stufe einer bestimmten 'Kultur' ('civiltà'), die sich empirisch von der religiösen Tradition herleiten kann<. Gramsci geht so weit, nach christlichen Konfessionen zu spezifizieren. Als letzte Determinante, die für >die moderne Welt< spezifisch sei, nennt er: >eine bestimmte 'kulturell-politische Strömung'<. Wie kommt es zu diesem Interesse

¹⁹ Die Tautologie (Kultur ist, was der Staat als >Kultur< definiert, weil finanziert) wird allenfalls an den Stellen aufgebrochen, wo aus der Gesellschaft >kulturelle< Initiativen auftreten. Die Resonanz in der >Öffentlichkeit< und die Kräfteverhältnisse der am politischen Prozess mitwirkenden Akteure entscheiden dann, was staatlich als >Kultur< sanktioniert wird.

für semiotische Schichten und Bedingungen der Filmwirksamkeit? Gramscis

Antwort:

>Um eine Politik der Kultur (*politica di cultura*) zu etablieren sind solche Beobachtungen unumgänglich; für eine Politik der Kultur der Volksmassen sind sie grundlegend.< (Q 2195)

5. Kultur, die Achse Intellektuelle-Volk und der historische Block

Eine Politik des Kulturellen vom Standpunkt der subaltern Gehaltene ist die erste Form, sich der Hegemoniefrage zu stellen. Subalternität heißt nichts anderes als ein soziales Dasein unter der ökonomischen und kulturellen Hegemonie einer privilegierten Klasse zu führen. Die weitere Verfolgung dieses Gedankens führt zu den Intellektuellen und zur Bildung eines historischen Blocks. Das kann hier nur angedeutet, nicht am Text vorgeführt werden. Als Schlüsselfrage sieht Gramsci das Verhältnis von Wissen-Begreifen, was für die Intellektuellen steht, einerseits, und Fühlen, was fürs >populare Element< steht, andererseits. Fallen die beiden auseinander, ist für die Linke Zerfall und Schwächung angesagt. >Die beiden Extreme sind deswegen die Haarspalterei (*pedanteria*) und das Philistertum auf der einen Seite und die blinde Leidenschaft und das Sektierertum auf der andern Seite.< (1505) Man muss sich nur überlegen, in welchen Gestalten die beiden Seiten dieser Selbstersetzung einer möglichen Linken heute vorkommen, um die Aktualität der Frage nach ihrem Zusammenhang zu spüren. Nichts ist so gefährlich wie das potenziell, in anderer Anordnung, Nützlichste. Die kombinierte Variante der leidenschaftlichen Haarspalterei ist nach Gramscis Einsicht noch schlimmer und lächerlicher und nicht weniger gefährlich als das Sektierertum und die entfesselte Demagogie.

Die Intellektuellen sind gefährlich, heißt es bei Brecht, >wie Zigarren, die man in die Suppe schneidet<. Zigarren waren ihm freilich unentbehrlich. Der Intellektuelle wird zum Problem, sagt Gramsci, >wenn unterschieden und abgehoben von Volk-Nation, d.h. ohne die elementaren Leidenschaften des Volkes zu fühlen, sie verstehend und daher in der bestimmten historischen Situation erklärend und rechtfertigend und dialektisch mit den Gesetzen der Geschichte verknüpfend, mit einer höheren, wissenschaftlich und kohärent ausgearbeiteten Weltanschauung, dem 'Wissen'; man macht keine Politik ohne diese Leidenschaft, d.h. ohne diese gefühlsmäßige Verknüpfung zwischen Intellektuellen und Volk-Nation.< (1505) Wo diese Beziehung fehlt, reduzieren sich die Verhältnisse Intellektuelle-Volk auf bürokratische und formalisierte Verhältnisse. Die Intellektuellen werden eine Kaste oder eine Priesterschaft. In Klammern fügt Gramsci hinzu: >cosí detto centralismo organico< (ebd.), grenzt sich also im Ansatz ab von dem, was aus dem Leninschen >demokratischen Zentralismus< geworden ist.

Ohne Gefühl und Wissen ineinanderzuarbeiten, ist keine Kultur der sozialen Befreiung denkbar. Nur auf der Achse Intellektuelle-Volk >verwirklicht sich das Leben des Zusammenhangs (la vita d`insieme), das allein die soziale Kraft darstellt, bildet sich der 'historische Block'< (1506).

Was Gramsci meint, hat also nichts mit dem Kult des Volkstümlichen zu tun, auch nichts mit dem, was heute an dessen Stelle getreten ist: die Verklärung von Subkulturen. Er benützt Henri De Man als Kontrastfigur, um dies klar zu machen. Dieser >studiert< die Empfindungen des Volkes nur, >fühlt sie nicht mit, um sie zu orientieren und zu einer Katharsis moderner Kultur (civiltà) zu führen<, als ginge es dabei nur um Folklore und als hätte er Angst, die Moderne würde dieses sein Studienobjekt zerstören.

Muss man in Erinnerung rufen, dass >Intellektueller< bei Gramsci, dem Sprachgebrauch entgegen, nicht den Akademiker meint? Die so handeln, dass sie in emanzipatorischer Perspektive in der Bevölkerung, im Imaginären der Unteren, in der Alltagssprache, in Lebensweise und Ausdrucksformen arbeiten, nehmen dadurch Intellektuellenfunktionen wahr. Gramsci weiß genauer als viele von uns Heutigen, dass dem Verhältnis von Regieren und/oder Regiert-Werden nicht zu entkommen ist. Bloß vom Zugang >von unten< zu schwärmen, ohne Fähigkeit, ein gesamtgesellschaftliches Projekt auszubilden oder sich mit einem solchen zu verknüpfen und so in den Staat sich hineinzuarbeiten²⁰, ist nur eine auf Selbstbetrug hinauslaufende Art, in der Subalternität zu verharren.

Entsteht aber eine Verknüpfung der Subaltern-Gehaltenen mit Intellektuellen in der Perspektive des Hervorgehens aus der verordneten Unmündigkeit, >nur dann wird das Verhältnis eines der Repräsentanz und es kommt zum Austausch individueller Elemente zwischen Regierten und Regierenden, zwischen Geführten und Führenden< (1505f), und >dann entsteht die soziale Kraft des historischen Blocks, die den riesigen Block der Herrschaft, diesen historischen Findling, aus dem Weg zu schaffen vermöchte< (ebd.).

Kultur, die den Namen verdient, lässt sich nach Gramsci nicht denken und praktizieren, ohne diese historischen Dimensionen zu betreten. Lässt sich im Vergleich damit ermesen, wie groß der Utopieverlust der Gegenwart ist, wie sehr Leben und Denken und Politik geschrumpft sind? Oder kommen die Elemente nur anders vor?

²⁰ Regieren oder regiert werden -- unmittelbar ist diese Alternative wahr, verdeckt aber, dass die Emanzipation der subaltern Gehaltenen die Bedeutung von >Regiertwerden< verändert, ja, dass dieser Veränderungsprozess einen >utopischen< Fluchtpunkt hat, in dem dieser Begriff seinen Sinn verliert.

6. Elemente der 'geistigen Situation der Zeit'

Wäre der Traum aus? Ginge am Ende nur der falsche Traum weiter?

Lebensweise, Gefühl und gesunder Menschenverstand scheinen mehr denn je von kapitalistischer Kulturindustrie bestimmt, auch wenn es Hoffnung machende Vertrauenskrisen an den Rändern gibt. Die Akteure sozialdemokratischer Politik sind weithin von Utopieverlust geschlagen, nachdem sie sich im Verwalten kleinerer Übel verbraucht haben. Ihre Basis ist im Schwinden oder driftet auseinander. Die >Gemeinwirtschaft< ist -- in je unterschiedlicher Form in der Bundesrepublik, Österreich, Frankreich, Italien, England usw. -- mit dem Fordismus niedergegangen, dessen faschistisch überformte Heraufkunft der gefangene Gramsci einst analysiert hatte. Der Fortschritt wird als vergiftet empfunden, die Fähigkeit, zwischen fortschreitender Zerstörung und zivilisatorischem Fortschritt differenzieren zu können, ist wie gelähmt. Natürlich ist der am Kapitalprozess orientierte positivistische Fortschrittsbegriff zu Recht (und viel zu spät) zerbrochen. Walter Benjamins drei Jahre nach Gramscis Tod niedergeschriebene Thesen *Über den Begriff der Geschichte* hätten als Grabrede genügen können. Die Vernunft ist weithin diskreditiert nach so vielen Ratschlägen sei es aus technokratischem, sei es aus obrigkeitsstaatlichem Mund, >vernünftig zu sein<; die Fähigkeit, die Vernunft den Dienern des Kapitalfetischs und ihren Technokraten streitig zu machen, ist wie verwirrt. Vor allem droht der Begriff der *Arbeit* verloren zu gehen. Zuerst überließ man dem Kapital die Definition von >Arbeit<. Dann verschob sich unter kräftigem Mittun von links das Interesse von den Themen Arbeitslosigkeit und Arbeitszeitverkürzung auf >Sinnlosigkeit der Arbeit< und Verkürzung ihrer Bedeutung. Was dazu beitrug, war die Unfähigkeit, zwischen Lohnarbeit und gesellschaftlich nützlicher Arbeit analytisch zu unterscheiden (was nicht heißt, dass in der Form der Lohnarbeit nicht gesellschaftlich nützliche Arbeit geleistet

werden *kann*), die Verwechslung der auf dem Fließband basierenden fordistischen Produktionsweise mit der Industrie schlechthin, die Verwechslung der Massenarbeitslosigkeit, d.h. der von Marx im *Kapital* analysierten kapitalistischen >Reservearmee< und >Überbevölkerung<, mit dem >Ende der Arbeitsgesellschaft<, das Verwechseln der Ausdifferenzierung des Gesamtarbeiters auf dem Niveau der hochtechnologischen Produktivkräfte mit einem Übergang zur >Dienstleistungsgesellschaft< usw. Statt die Arbeit neu zu denken unter den Bedingungen der überlebensnotwendigen Umgestaltung der Mensch-Natur-Verhältnisse, auf dem Niveau der elektronisch-automatischen Produktionsweise mit dem von ihr heraufgeführten zumindest partiellen Zusammenbruch der alten fundamentalen Arbeitsteilung zwischen Handarbeit und geistiger Arbeit, damit auch der Geschlechterverhältnisse in der Arbeit, wurde dieses Terrain von vielen voreilig geräumt.

Was als >postmoderne Kultur< firmiert, erweist sich womöglich als die postkulturell gewordene Moderne. Die Herrschaft des jeweils Neuesten frisst ihre Kinder, um sie immer aufs Neue zu gebären. Es gibt kein Zurück zur Moderne, weil sich alles in ihr abspielt als ihre Metastasen. Jeder Frage geht in diesem Diskurs etwas Wesentliches abhanden, abstrahiert sie von der Frage nach sozialer Herrschaft und ihrer herrschenden Ideologie.

Gibt es noch eine Alternative zum dem, worin das Bürgerliche sich verwandelt hat? Ist die Problematik der Gefängniszeichnungen des Antonio Gramsci noch aktuell? Vermögen wir seine Gedanken ins Heutige zu übersetzen? Was wäre, wenn wir sie fallen ließen? Gäben wir sie auf, bliebe nur Konsumismus. In Meinung und Wahl, diesen Abstraktionen der bürgerlichen Gesellschaft, würden wir uns verzehren. Beides sind leere Freiheiten. Sind diese Freiheiten als leere auch nicht wertlos, so ist, Menschen auf Privateigentümer ihrer Meinung zu

reduzieren, doch eine Gemeinheit. Die Abstraktion der Meinung muss in konkretem Handeln aufgehoben werden, und damit stellt sich die Frage nach unserer Fähigkeit, gesellschaftlich relevant zu handeln. An diese Fähigkeit ist nicht einmal im Traum zu denken, wenn man sich nicht bewegen kann in den kulturellen 'Relevanzstrukturen'. Reale Freiheit bemisst sich daher immer auch in *kultureller Handlungsfähigkeit*. Die bloße Fähigkeit zu Wahl und Konsum selbst handverlesener Waren wäre nur ein goldener Schatten über der kulturellen Handlungsunfähigkeit. Bloße Unterhaltung ist nicht einmal unterhaltend. Die neue Realkarikatur vom Menschen und seiner Freiheit ist der Fernsehkonsument, der mit dem Infrarot-Fernbedienungsgerät zwischen den Programmen hin- und herschaltet -- nicht freilich jener andere Benutzer, der abschaltet, wenn die Werbung kommt, was die Werbeinteressenten so beunruhigt. Das ziellose *Umschalten* verstärkt noch die immer vorhandene Tendenz der kommerziellen Medien, über die Peter Weiss sagt:

>alles wird zu einem Quatsch, ohne Tiefe, ohne Analyse, nur herausgerissenes Zeug, nur irgendeiner Pointe wegen gebracht[...]<
(*Notizbücher 1971-80*, I, 16).

Was für den unterprivilegierten konsumtiven *Umschalter* gilt, zeigt sich, mit einigen Umstandsbestimmungen, auch im Selbstbild jener Jungen Aufstiegsorientierten Städtebewohner, der JAS²¹, die unter dem amerikanischen Namen >Yuppies< beredet werden.

>Der neue Typus Mann ist der des selbstreflektierenden Mannes. Jay McInerney beschreibt ihn im Yuppie-Kultbuch 'Bright Lights, Big City':
'Du siehst dich als den Typ Mann, der sonntags früh aufsteht und

²¹ *Ja* war bis vor kurzem auch der Titel einer aufwendig lancierten Illustrierten. Dass sie bald eingegangen ist, zeigt, dass Affirmation des Konsums und Konsum der Affirmation eben doch

rausgeht, um die *Times* und Croissants zu holen. Der sich vom Kultur- und Freizeiteil inspirieren lässt und beschließt, sich eine Ausstellung anzusehen -- Kostüme des Habsburger Hofes im Met beispielsweise oder japanische Lackdosen aus der Muromachi-Zeit in der asiatischen Gesellschaft.'⁴ (Weinberger 1987)

Die Verbindung des Marktbegriffs *Angebot* mit dem der Kultur ist eines der verräterischen Symptome unserer Zeit. *Kulturelle Angebote*: Coca oder Pepsi, Lackdosen oder Hofkostüme... Nicht, dass der Begriff >kulturelle Angebote< nicht beschrieb, was tatsächlich formell gemacht werden muss. Was immer sich an andere richtet, über den engsten Kreis persönlich Verbundener hinaus, scheint dadurch teilzuhaben an einem Merkmal des Marktes. In der hier beschriebenen Haltung hat aber die Markt- oder Warenform die Kultur zu ihrem Trägermaterial degradiert, und der Strukturwandel der Öffentlichkeit ist dahin weitergegangen, dass den Programmzentralen der *Corporate identity* die Menschen als Hin-und-her-Schalter gegenüberstehen, denen privilegiertenfalls die *Programmzeitschrift* zum Paradigma von Öffentlichkeit geworden ist.

Den realen Vordergrund des Geschehens bildet die kapitalistische Massenkultur, und die Frage ist, wie weit sie die Muster der Entgegennahme und die Lebensweise des Kulturellen bestimmt. Wie ein Gleichnis liest sich das Schicksal der staatlichen Sexualmoral in den USA in Gestalt des *Pornographieberichts*, den der Justizminister 1986 der Öffentlichkeit übergab und worin einschneidende Maßnahmen gegen Schmutz und Schund gefordert wurden. Der Markt funktionierte den Bericht alsbald um. Trotz des hohen Preises von 35 Dollar war der Band beim Government Printing Office sofort vergriffen.

nicht so ohne weiteres zusammenfallen.

>Wer den Kauf eines einschlägigen Films oder Magazins erwägt, findet in dem amtlichen Dokument ein ebenso umfassendes wie zuverlässiges Nachschlagewerk. Nicht nur sind sämtliche vorhandenen Titel alphabetisch aufgeführt; auf 150 Seiten geben die Sachverständigen auch detaillierte Hinweise auf besonders pikante Stellen und abartige Szenarien. Kein Wunder, dass der Bericht inzwischen von einem Verlag in Tennessee als preiswertes Taschenbuch nachgedruckt wurde. 50000 Exemplare, so hört man, sind bereits verkauft.< (v.Uthmann 1986)

So holt der Markt die Moral ein, indem er ihren Verbotindex in einen Versandkatalog umfunktioniert. Wenn der bestimmende Zweck und das treibende Motiv nicht darüber hinaus sind, wird Kultur zum Witz. Aber was heißt darüber hinaus? Das Schicksal der Moral sollte warnen. Natürlich, da bietet sich an die Darüber-Hinausheit als solche, die gute alte Transzendenz, die Metaphysik als Metamarkt. Wenn aber mehr daran sein soll als Metaphysik des Todes und Warten auf Godot, dann rückt das Schicksal der vergesellschafteten Menschheit in ihrem prekären Naturverhältnis ins Blickfeld: Das Gemeinwesen, seine Sprachlosigkeit, seine Zersetzung, seine Entstellungen; seine Träume und Projekte; sein versteinertes Reichum; seine versprengten Akteure...

7. Lässt sich Gramsci in die neuen Verhältnisse übersetzen?

Das Gramsci-Problem besteht fort, ungelöst denn je. In den sozialistischen Ländern, vor allem der Sowjetunion, tritt es immer deutlicher auf die offizielle Tagesordnung²². Aber kann im Westen die Übersetzung von Gramscis Impuls

²² Vgl. dazu auch H. Fleischers Hinweis auf die Verknüpfung des Schicksals der sowjetischen Perestrojka mit der Entwicklung der >Grashdanstvennost<, d.h. der >zivilen Gesellschaft<. Zur Frage, ob im Zuge der Gorbatschowschen Reformen das Gramsci-Problem einer relativ

einer Politik des Kulturellen unter Bedingungen des transnationalen Kapitalismus noch gelingen? Kann sie es im >Videopoli< einer >verkabelten< Gesellschaft, deren Lebensweisen mediatisiert sind durch den integrierten kapitalistischen und staatlichen Apparat der >Massenkommunikation<? Kann sie es, obwohl hinsichtlich der Klassenstruktur die Rede vom Proletariat nicht mehr greift²³ und in der Politik >die Partei<, wie sie Gramsci noch vorschwebte, dieser eine Akteur, in dem die gesamten Fäden des historischen Blocks zusammenliefen und der die in ihm Organisierten zu organischen Intellektuellen machte, wohl der Vergangenheit angehört und neuen Formen des politischen Zusammenwirkens (und damit auch der Parteien, denn trotz gewandelter Form und Funktion bleiben sie politisch entscheidend) Platz machen musste? Andererseits stellt sich die Hegemoniefrage gnadenlos. Wenn sich keine alternative Kultur der Selbstbestimmung der Vielen herausbildet, bleiben sie subaltern -- in unsern privilegierten Bereichen zu zwei Dritteln mit dem Zusatz: Konsumenten.

Können die neuen sozialen Bewegungen etwas mit Gramsci anfangen? Begrenzte Politiken des Kulturellen haben diese Bewegungen in der Tat hervorgebracht, der Feminismus, die Friedensbewegung, die >Alternativen<, die >Instandbesetzer<, die >Geschichtswerkstätten< usw. In der Frauenbewegung haben viele begriffen, dass es darum geht, >eine Herrschaftskultur zu zerstören, die sie in Subalternität

eigenständigen Zivilgesellschaft als des Orts, wo sich die Hegemonie-Frage entscheidet, nun in seiner Spezifik für die sozialistischen Gesellschaften anerkannt zu werden beginnt, werde ich mich an anderer Stelle äußern. Einen ersten Ansatz habe ich versucht in der *Festschrift für Klaus Holzkamp* (Maiers/Markard 1987, 91-94). -- Nachtrag von 1992: Zwei Jahre später, 1989, erschien meine Studie *Gorbatschow -- Versuch über den Zusammenhang seines Denkens*. Ihr Schlussteil heißt >Die Entdeckung der Zivilgesellschaft< und sie mündet in die Frage, ob es der Sowjetgesellschaft gelingen werde, vom repressivstaatlichen aufs zivilgesellschaftliche Standbein >umzutreten<. Der Untergang der Sowjetunion, damals noch völlig undenkbar für mich, hat diese Frage verneint, aber sie dadurch als Lebensfrage sozialistischer Politik desto dringlicher gemacht.

²³ Obgleich heute erstmals die Lohnabhängigen eine riesige Mehrheit (in der BRD mehr als vier Fünftel) darstellen.

festhält [...] und der sie eine neue Kultur entgegensetzen müssen< (Frigga Haug 1987, 559). Die Arbeiterbewegung und ihre Intellektuellen stehen in dieser Hinsicht in vielen entwickelten kapitalistischen Industrieländern im Hintergrund, werden von den andern Bewegungen teils mitgezogen, teils gespalten. Lässt sich die Vernetzung dieser begrenzten Politiken des Kulturellen im Anschluss an Gramsci denken? Lässt Gramscis Fragestellung sich reformulieren in bezug auf ein plurales Feld von Kräften der Linken, in dem eine Partei, die mit dem Polyzentrismus dieses Felds umzugehen gelernt hätte, sich eine führende Rolle verdienen könnte, ohne die politische Kultur auf sich zu zentrieren? Oder werden wir Gruppi (1977, 118) darin folgen, >dass in Gramscis Verständnis kein Platz für die Auffassung einer antagonistischen oder alternativen Kultur ist<?²⁴ Wenn nein, wie kann eine entsprechend vorwärtsgewandte und praxisorientierte Gramscilektüre aussehen?

Der Begriff einer *Politik des Kulturellen von unten* verliert nicht nur *nicht* mit den inzwischen verschwundenen Rahmenbedingungen linker Politik zur Zeit Gramscis seine Aktualität, sondern er wird gerade dadurch ausbaufähig und desto aktueller, dass ein neues Spiel von Akteuren und Instanzen sich herausbildet, deren Zusammenspiel noch zu lernen ist. Deshalb habe ich 1979 versuchsweise und zunächst beschränkt auf die Ebene des Kulturellen die Frage gestellt, ob es eine Hegemonie ohne Hegemon geben kann, und von *struktureller Hegemonie* gesprochen (vgl. *Pluraler Marxismus*, 1, 158-95). Das ist zunächst nur eine Frage, und es ist nicht heraus, ob hier die Stellung der Frage schon zu ihrer Beantwortung führt. Soviel aber steht fest: Für die versprengten Akteure

²⁴ Gruppi's Begründung lautet, dass >damit geschlossene und entgegengesetzte Kultursysteme unterstellt sind, was den dialektischen Charakter der neuen Kultur ausschließt, die sich durch den Vergleich und die kritische Auseinandersetzung mit der traditionellen Kultur herausbildet.< (118f) Aber heißt Dialektik nicht auch hier Kampf und Einheit der *Gegensätze*? Lässt sie sich schadlos auf bloßen >Vergleich und kritische Auseinandersetzung< herunter schleifen?

alternativer, emanzipatorischer Kulturen, in denen die Individuen nicht unter Ausnutzung ihrer Naschhaftigkeit nachhaltig vernascht werden, ist die Frage ihres gesellschaftlichen Zusammenhangs letztlich schicksalhaft, unabhängig davon, wie sehr sie sich heute amüsieren oder nicht, und unabhängig davon, ob sie es wissen oder nicht. Über die Kulturgesellschaft entscheidet die kulturelle Vergesellschaftungsarbeit. Dies ist auch der entscheidende Ort einer neuen Aufklärung, die ihre Dialektik gelernt hat und bei der es um das Sich-Herausarbeiten der subaltern Gehaltene aus ihrer Unmündigkeit geht. Darum dreht es sich in der Politik des Kulturellen. Freilich spreche ich so formulierend eine Sprache, die die bereits die historische Ferne im Verhältnis zu Gramsci anzeigt.

Dass die Volksuniversitäten und ihre Organisatoren Gramsci weiterwirkende Ideen verdanken, liegt auf der Hand. Mit welchen Einschränkungen, Akzentverlagerungen? Den Tendenzen einer neuen Lebensweise, einer neuen Kultur Artikulationsmöglichkeiten bereitzustellen, Durcharbeitung und Diskussion der verschiedenen Praxisfelder zu fördern, immer wieder von neuem die Kritik herrschender Ideologien zu leisten, Handlungsmöglichkeiten zu erkunden, der Subalternität entgegenzuwirken und die Bedingungen für die Entstehung eines neuen *common sense* und eines alternativen Lebensgefühls zu verbessern -- dies und ähnliches mehr sind Aufgaben der Volksuniversitäten. Die Perspektive einer *Politik des Kulturellen* stellt diese Aufgaben ins rechte Licht. Sie wirkt dem Utopieverlust entgegen, indem sie auf eine Kultur des Bruchs mit der Subalternität orientiert, ohne imaginäres Zurück zur alten Utopie; und sie zielt, bei aller Politik, auf das Feld des Kulturellen, auf *kulturelle Handlungsfähigkeit*.

Zunächst stößt man freilich auf die kommerzielle Kulturindustrie mit ihren transnationalen Kapitalverflechtungen und massenhaft verbreiteten Kulturwaren

und ihrer im Selbstlauf fast übermächtig sich geltend machenden Tendenz, den Konsum dieser Waren zum Inhalt von >Kultur< zu machen. Dass man sich daher nicht nur vom Staat, sondern vor allem auch von der Kulturindustrie, ganz zu schweigen von der Warenästhetik, >abstoßen< muss, um die Dimension kultureller Handlungsfähigkeit freizulegen, gibt einen Hinweis auf das Politikum eines Kulturellen, das diesen Namen vom Standpunkt der Gesellschaft verdient. Keine der Gruppen und Bewegungen vermag sich allein zu befreien. In dem Maße aber, in dem die alternativen Kulturinitiativen sich vernetzen, ihren Zusammenhang selber gestalten, entwickelt sich ihre Politik des Kulturellen.

Literatur

Albers, D., 1983, *Versuch über Otto Bauer und Antonio Gramsci. Zur politischen Theorie des Marxismus*, Berlin/W

Altvater, E., 1987, >Gramsci in der BRD: Eine Theorie wird gefiltert<, in: *Prokla* 66, 161-168

Baratta, G., 1987, >Gramsci befreien<, in: *Argument* 162, 236-249

Benjamin, W., 1961, >Über den Begriff der Geschichte<, in: *Gesammelte Schriften*, Band I.2, Frankfurt/M, 691-704

Bobbio, N., 1979, >Gramsci and the conception of civil society<, in: Mouffe, Ch. (Hg.), *Gramsci and Marxist Theory*, London

Elias, N., 1969, *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Bern-München (2. Auflage)

Fleischer, H., 1987, >Der lange Abschied der populistischen Linken<, in: *Kommune* 2, 28-30

Fleischer, H., 1988, >Die Perestrojka erreicht die Philosophie<, in: *Argument* 167, 9-31

Glitz, P., 1985, >Die Bedeutung Antonio Gramscis für eine neue Strategie der europäischen Linken<, Vortrag beim internationalen Kongress >Gramsci -- Luxemburg< in Hamburg (hekt. MS)

ders., 1987, >Der streitbare Linkskatholik. Zum Tode des politischen Publizisten Eugen Kogon<, in: FAZ, 30.12

Gramsci, A., *Quaderni del carcere*. Edizione critica dell'Istituto Gramsci. A cura di V.Gerratana. Turin 1975. (zit. Q)

Gramsci, A., *Gefängnishefte*, Hamburg 1991ff

Gruppi, L., 1977, *Gramsci. Philosophie der Praxis und die Hegemonie des Proletariats*, Hamburg (*Il concetto di egemonia in Gramsci*, Rom 1972)

Habermas, J., 1985, *Die neue Unübersichtlichkeit*. Kleine politische Schriften V. Frankfurt

Haug, F., 1987, >Frauenbefreiung als Männerwerk. Warum kollektive Erinnerungsarbeit von Frauen?<, in: *Argument* 164, 557-61

Haug, W. F., 1985, *Pluraler Marxismus*. Beiträge zur politischen Kultur. Band 1. Berlin/W – zit. PM 1

ders., 1989, *Gorbatschow. Versuch über den Zusammenhang seiner Gedanken*. Hamburg

Kallscheuer, O., 1987, >Hunger nach Idealismus<, in: TAZ, 29.4.87

Kebir, S. (Hg.), 1983, Antonio Gramsci, *Marxismus und Literatur. Ideologie, Alltag, Literatur* (Titel auf dem Umschlag: *Marxismus und Kultur*), Hamburg

Luxemburg, R., *Gesammelte Werke*. Berlin/DDR 1979-1981

Maiers, W., u. M.Markard (Hg.), 1987, *Kritische Psychologie als Subjektwissenschaft*. Klaus Holzkamp zum 60. Geburtstag. Frankfurt/New York

Marx/Engels, *Werke*. Berlin/DDR (zit. als MEW)

Puntscher-Riekman, S., 1987, >Zum fünfzigsten Todestag Antonio Gramscis<, in: *Argument* 162, 155

Riechers, Ch. (Hg.), 1967, Antonio Gramsci: *Philosophie der Praxis*. Eine Auswahl. Frankfurt/M

Reiman, M., 1987, *Lenin, Stalin, Gorbatschow. Kontinuität und Brüche in der sowjetischen Geschichte*. Hamburg

Riedel, M., 1974, >Gesellschaft, bürgerliche<, in: J.Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3.

Ritter, J., 1956, >Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks<, in: *Vierteljahresschrift für wiss. Pädagogik* 32, 60-94. -- Zit.n. ders., 1977: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*. Frankfurt/M, 57-105

Schirmacher, F., 1986, >Der neue Sündenfall. Das Bündnis von Katastrophenphilosophen und Ideologen<, in: FAZ, 14.11.

Uthmann, J.v., 1986, >Pornokraten<, in: FAZ, 22.11.86, 25

Weinberger, M.-L., 1987, >Von der Müsli-Kultur zur Yuppie-Kultur. Über den sozialen Wandel in innerstädtischen Revieren von Ballungsgebieten<, in: *Die neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte* Nr.4, 352-58

Weiss, P., 1981, *Notizbücher 1971-1980*. 2 Bände. Frankfurt/M

Zamiš, G. (Hg.), 1980, Antonio Gramsci: *Zu Politik, Geschichte und Kultur*. Ausgewählte Schriften. Leipzig und Frankfurt/M