

Günther Sandner

Die Politik des Kulturellen: Cultural Studies in Wien und in Birmingham

2002

<https://doi.org/10.25969/mediarep/13182>

Veröffentlichungsversion / published version

Sammelbandbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Sandner, Günther: Die Politik des Kulturellen: Cultural Studies in Wien und in Birmingham. In: Rainer Winter, Lothar Mikos, Udo Göttlich (Hg.): *Die Werkzeugkiste der Cultural Studies. Perspektiven, Anschlüsse und Interventionen*. Bielefeld: transcript 2002, S. 201–222. DOI: <https://doi.org/10.25969/mediarep/13182>.

Erstmalig hier erschienen / Initial publication here:

<https://doi.org/10.14361/9783839400661-010>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Creative Commons - Namensnennung - Nicht kommerziell - Keine Bearbeitungen 3.0/ Lizenz zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/>

Terms of use:

This document is made available under a creative commons - Attribution - Non Commercial - No Derivatives 3.0/ License. For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/>

Die Politik des Kulturellen:

Cultural Studies in Wien und in Birmingham

GÜNTHER SANDNER

DIE BRITISCHEN CULTURAL STUDIES UND DIE POLITIK DES KULTURELLEN

Basiert die deutschsprachige Tradition der Kulturwissenschaften eher auf einem ästhetischen Kulturbegriff, so stützt sich die angelsächsische stärker auf einen anthropologischen, der Kultur als Lebensweise definiert (Burns 1995: 1). Als repräsentativ für den angelsächsischen Kulturbegriff gilt die 1958 von Raymond Williams geprägte Formulierung, der Kultur als »the whole way of life of a group of people« (Williams 1958: xvi) definierte. Die damit gleichermaßen korrespondierende und weiterführende Formel prägte Williams in einem gleichnamigen Essay: *Culture is ordinary*. E.P. Thompson führte mit seinem Ansatz einer »Geschichte von unten« eine konflikttheoretische Komponente ein, indem er kulturelle Ausdrucksformen der Arbeiterklasse als Bestandteil gesellschaftlicher Hegemoniekonflikte interpretierte. *Culture as a whole way of struggle* definierte Kultur als politisch umkämpften Ort. Damit positionierte Thompson die Cultural Studies in einer Theorietradition des britischen Marxismus und grenzte sich gegenüber einer traditionellen Lesart des Marxismus ab, der in einem allzu schematischen Basis-Überbau-Modell Kultur im Wesentlichen aus den Produktionsverhältnissen ableitete. Bei Thompson erschien das kulturelle Feld als eines, das die Herrschaftsverhältnisse einer Klassengesellschaft nicht nur spiegelt, sondern das Macht gleichermaßen

produziert. In nahezu allen relevanten Analysen der Geschichte der Cultural Studies werden ihre Vorläufer im Arbeiter- und Erwachsenenbildungsmilieu der britischen Gesellschaft der 1930er, 40er und 50er Jahre verortet. Dort waren auch die späteren Protagonisten der Cultural Studies, also Raymond Williams, Richard Hoggart und E.P. Thompson aktiv (vgl. Steele 1997). Wie Raymond Williams festgestellt hat, sind die Cultural Studies und ihre Entstehung deswegen nicht mit einem Kanon grundlegender Texte gleichzusetzen, sondern diese sind letztlich als Produkt eines kulturpolitischen Prozesses aufzufassen:

»Cultural Studies was extremely active in adult education. It only got into print and gained some kind of general intellectual recognition with these later books« (Williams 1989: 154).

Sie entstanden also nicht im universitären Milieu, ihre Adressaten waren nicht so sehr Studierende aus dem bürgerlichen Milieu, sondern Angehörige der Arbeiterklasse, deren Lebenswelt auf zweifache Art präsent war. Zum einen durch ihre Resonanz im Bildungsprozess, zum anderen weil insbesondere Raymond Williams oder Richard Hoggart selbst aus der Arbeiterklasse kamen und als *cultural hybrids*, als Grenzgänger zwischen den Kulturen, agierten (vgl. Lindner 2000), gewissermaßen beide Welten kannten und diese Erfahrung in ihrer wissenschaftlichen und pädagogischen Arbeit einfließen lassen konnten. Damit ist auch eines der zentralen Anfangs- und Ausgangsthemen der Cultural Studies bestimmt, nämlich die Arbeiterkultur, die in verschiedene Richtungen hin analysiert wurde: historisch-genetisch, literaturkritisch und gegenwartsbezogen-politisch im Sinne ihrer gesellschaftlichen Funktion. Diese Aktivitäten in der Erwachsenenbildung entspringen aber durchaus nicht nur der Not der *outsider* der akademischen Welt, sondern sie spiegeln vielmehr den politischen Anspruch, Bildung und Kultur zu demokratisieren. Deswegen verstanden sich die Cultural Studies als politisches Projekt. Ihr sozialer Ort war weniger das institutionalisierte akademische Leben, sondern die Schnittpunkte zwischen der Gelehrtenwelt und dem, was Stuart Hall als die *»dirty world outside«* bezeichnet hat, bestimmten ihre Themen: Die niedergehende Arbeiterkultur, die Kultur der Massen und die Populärkultur wurden auf der Basis eines Kulturbegriffs erforscht, der das Kulturelle, Kulturproduktion und Kulturkonsumtion, in seiner Wechselwirkung und in seinen Verbindungslinien zu

Ökonomie und Politik interpretierte; der Gegenstandsbereich der Cultural Studies konnte somit mit der Gramsci-Formel der »Politik des Kulturellen« umrissen werden. Könnte die Vergegenwärtigung dieser Frühgeschichte der britischen Cultural Studies den Blick dafür schärfen, das, was im Folgenden als austromarxistisches *cluster* bezeichnet wird, als Bestandteil einer Geschichte der Kulturwissenschaften wahrzunehmen? Kann ein komparativer Ansatz ein scheinbar dem Vergessen überantwortetes Kapitel der österreichischen Kultur- und Politikgeschichte gewissermaßen neu kontextualisieren? Der Gründungsmythos der Cultural Studies in Großbritannien erschien lange Zeit unangefochten, ein stabiler Abschnitt der Wissenschaftsgeschichte. Doch jede hegemoniale Geschichtsschreibung ist der Kritik, dem Versuch, Gegengeschichte zu konstruieren, ausgesetzt. Dies führte dazu, aus unterschiedlichen Blickwinkeln die Ursprungsgeschichte der Transdisziplin, die im Centre for Contemporary Cultural Studies an der Universität Birmingham im Jahr 1964 institutionalisiert wurde, zu hinterfragen, alternative Wissenschaftstraditionen anzuführen. »If cultural studies started with progressive adult literacy«, fragt Handel K. Wright (1998: 42), »doesn't that mean it started in Denmark?« Und wie war das in Österreich?

DAS AUSTROMARXISTISCHE »CLUSTER« IN DEN KULTURWISSENSCHAFTEN

Der Begriff Austromarxismus bezeichnet insbesondere die politische Theorie der österreichischen Sozialdemokratie von der Jahrhundertwende bis 1933/34. Als Austromarxisten im engeren Sinn gilt eine Kerngruppe politischer Theoretiker und Philosophen (Glaser 1981: 18). Genannt werden in der Regel Otto Bauer, Karl Renner, Max Adler und Friedrich Adler. Als theoretische Strömung manifestierte sich der Austromarxismus in bestimmten Schriftreihen und Publikationen. Hier sind insbesondere die von Max Adler herausgegebenen *Marx-Studien* und das unter anderem von Otto Bauer editierte Theorieorgan *Der Kampf* zu nennen. Schon die Aufzählung dieser Namen verweist auf die Heterogenität des Phänomens. Liest man die teils erbitterten und polemischen Auseinandersetzungen zwischen Max Adler und Karl Renner nach, so kann man vermuten, dass beide wenig Freude an der Vorstellung hatten, zu einer Gruppe oder gar Schule zusammengefasst zu werden. Trotzdem gibt es freilich Gemeinsamkeiten:

So unterschied den Austromarxismus etwa von der deutschen Sozialdemokratie die stärkere Betonung marxistischer Systemtranszendenz, darüber hinaus die Betonung des subjektiven Faktors. Damit verbunden war eine relativ hohe Relevanz von Phänomenen wie Ethik oder Kultur für die austromarxistische Theorie und die Emphase für eine politische Bewegung als Erziehungsinstanz. Dies sollte grundsätzlich vereinbar mit der marxistischen Theorie sein, der die geistige und ethische Dimension quasi eingeschrieben sei, wie sich Max Adler überzeugt gab (vgl. Adler 1928). Vom Bolschewismus trennte ihn ganz klar das Bekenntnis zu einer parlamentarischen Strategie, zu einem friedlichen Weg der Machtergreifung, auch wenn die Rute der defensiven Gewalt und der Diktatur des Proletariats folgenscher dem politischen Gegner im Linzer Programm von 1926 ins Fenster gestellt wurde. Für die österreichische Sozialdemokratie als Kulturbewegung engagierten sich zahlreiche Wissenschaftler und Intellektuelle, mit starkem Überlappen in den liberalen und bürgerlichen Bereich, wie jene berühmte »Kundgebung des geistigen Wien«, ein Wahlaufzug zahlreicher prominenter Persönlichkeiten des so genannten geistigen Lebens für die Wiener Sozialdemokratie aus dem Jahr 1927, demonstriert (Pfosser 1980: 179). Nicht selten waren unter diesen Wissenschaftlern aber auch jene, die Randfiguren im herrschenden Wissenschaftsbetrieb waren, sich nicht an der Universität verankern konnten, die politisches Engagement und wissenschaftliche Aktivitäten verbinden wollten. Gemeinsam mit den kulturtheoretischen Reflexionen der genannten Kerngruppe des Austromarxismus sollen diese im Bildungswesen der österreichischen Sozialdemokratie wirkenden Persönlichkeiten als austromarxistisches *cluster* bezeichnet werden. Dass sich im Rahmen dieses *clusters* in politischer Hinsicht höchst unterschiedliche Persönlichkeiten finden, hängt auch mit dem Stellenwert und dem Begriff von Wissenschaft im Austromarxismus zusammen. Zwar wären wohl nur wenige dem geradezu fortschrittseuphorischen Verdikt von Karl Kautsky gefolgt, wonach

»kein Triumph [...] stolzer, erhabener und reiner sein [können] als der der wissenschaftlichen Eroberer, keine Tätigkeit beglückender als die, in ihrem Gefolge zu kämpfen« (Karl Kautsky, zitiert nach: Küenzlen 1997: 84),

doch ein gewisser Abglanz dieser Fortschritts- und Wissenschaftsemphase beseelte den Austromarxismus. Denn auch im Austromarxis-

mus hatte die Wissenschaft generell den Charakter einer objektiven Schlichtungsinstanz gesellschaftlicher Konflikte und eines Garanten von politischem und sozialem Fortschritt. Vielfach wurde der Marxismus als wissenschaftliche Methode, nicht als Weltanschauung interpretiert, wie insbesondere Karl Renners feinsinnige Unterscheidung zwischen einem ideologischen (d. h. abzulehnenden) und einem wissenschaftlichen Marxismus unterstrich (vgl. Renner 1928a). Diese Sichtweise schloss keineswegs aus, dass die herrschende Wissenschaft als bürgerliche, d. h. als an Besitzinteressen gebundene, wahrgenommen wurde. Gerade Käthe Leichters Reflexionen über ihren Lehrer Max Weber zeugen von intensiver Auseinandersetzung mit der Rolle des Wissenschaftlers in der bürgerlichen Gesellschaft (vgl. Leichter 1926). Gleichzeitig wurde versucht, den progressiven Gehalt bürgerlicher Wissenschaft herauszuarbeiten – und an dem Anspruch einer wertfreien Wissenschaft zumindest als Idealbild festzuhalten. Für den für die Sozialdemokratie engagierten Philosophen Otto Neurath waren wissenschaftliche Weltauffassung und Sozialismus quasi gleichbedeutend (vgl. Neurath 1981a). Die Rekonstruktion eines austromarxistischen kulturwissenschaftlichen *clusters* bedeutet nun nicht unbedingt, dass die Wissenschaftler als Gruppe oder Forscherteam zusammengearbeitet haben – auch Hoggart, Williams und Thompson haben das nicht oder nur bedingt. Vielmehr geht es darum, gemeinsame Strukturmerkmale und kulturtheoretische Grundannahmen zu analysieren.

DER AUSTROMARXISMUS UND SEIN GEGENTEIL

Die Cultural Studies werden unter anderem durch das Prinzip der Kontextualisierung näher bestimmt (vgl. Grossberg 1997). Diesen Anspruch auf ihre Geschichte selbst anzuwenden, bedeutet zumindest, das Kräftefeld zu veranschaulichen, in dem sich die austromarxistischen Kulturdiskurse bewegten, die Widerstände und Gegenbewegungen zu umreißen, kurz: den Austromarxismus mit seinem Gegenteil zu konfrontieren. Die Erste Österreichische Republik war geprägt von der Existenz unterschiedlicher politischer Lager, die bereits in der Historiographie der 1950er Jahre definiert wurden und in der aktuellen zeitgeschichtlichen Politikforschung mit dem Begriff der *Politisch-kulturelle(n) Integrationsmilieus und Orientierungslager in einer polarisierten Massengesellschaft* bezeichnet worden sind (vgl. Lehnert

1995). Dabei handelte es sich um eine Polarisierung, die in latenter wie in manifester politischer Gewalt ihren Ausdruck fand und gerade an den Schnittpunkten von Kultur und Politik virulent wurde. Diese Lager-Dichotomie bedingte, dass es zwischen den stark abgeschotteten Milieus nur zu relativ wenig Austausch – etwa im Sinne von Wählerfluktuation – gekommen ist. Damit war auch eine gewisse Abtrennung der Lebenswelten, der Sphären des Alltags und der Freizeit, verbunden. So konnte es zur parallelen Existenz verschiedener Kulturen im Sinne von Lebensweisen, zur Ausbildung von dominanten Kulturen und Gegenkulturen kommen. Diese schroffe Gegenüberstellung wurde durch die Dichotomie eines ab 1920 bürgerlich regierten Staates und der sozialdemokratisch dominierten Hauptstadt verstärkt. Sie führte zu unverhüllter Aggression des deutschnationalen und katholischkonservativen Lagers gegen das »rote Wien«. Kulturpolitische Konflikte prägten das Klima dieser Ersten Republik, doch während die konservative Hegemonie in den Bundesländern wenig Dissonanz zuließ, entzündeten sich in der Hauptstadt Wien zahllose Kontroversen. Dies zeigte sich etwa in der Auseinandersetzung um die Aufführung von Arthur Schnitzlers Stück *Der Reigen* in Wien 1921. Der sozialdemokratische Bürgermeister genehmigte die Aufführung, der christlichsoziale Innenminister setzte jedoch ein Aufführungsverbot durch. Zuvor hatte die katholische Kirche in Hirtenbriefen gegen das Stück Stimmung gemacht. Bei einer Veranstaltung vor Wiener Katholiken fand Bundeskanzler Seipel klare Worte:

»Das sittliche Empfinden unseres bodenständigen christlichen Volkes wird fortgesetzt auf schwerste verletzt durch die Aufführung eines Schmutzstückes aus der Feder eines jüdischen Autors« (zit. n. Pfoser 1980: 193).

Ein Akt der »Selbsthilfe junger christlicher Männer«, wie die katholische Reichspost es formulierte, erzeugte schließlich jenes öffentliche Ärgernis, das zur Absetzung des Stückes vom Spielplan führte (ebd.: 194). Dabei dürfte das wissenschaftliche, intellektuelle und künstlerische Klima der Zeit eher durch betonte (Partei-)Politikferne bei gleichzeitiger Virulenz einer konservativ traditionalistischen Statusquo-Orientierung der geistigen Eliten bestimmt gewesen sein. Das weitgehende Fehlen manifester gesellschaftsverändernder Impulse aus dem Kulturbereich wurde jedenfalls häufig diagnostiziert (vgl. Pfoser 1980: 175–190). Doch für das klerikale und konservative wie für

das nationale Lager verkörperte der in der furchterregenden Gestalt der österreichischen Sozialdemokratie auftretende Marxismus – austauschbar in den zeitgenössischen Kontroversen auch als Bolschewismus bezeichnet – gerade im kulturellen Bereich eine ernst zu nehmende Bedrohung der herrschenden Ordnung und Wertestruktur. Die proletarische Körperkultur signalisierte Sittenverderbnis, die Kulturvereine der Sozialdemokratie, ob Freidenker, ob Naturfreunde, ob Bildungsvereine, standen stellvertretend für Materialismus und Atheismus, die Massenveranstaltungen der Arbeiterkulturbewegung erschienen als anmaßende Gegeninszenierung zu den Manifestationen des politischen Katholizismus. Diese kulturpolitische Konfliktkonstellation entlud sich in aufsehenerregender Gewalt, aber auch in einem Kulturkampf in Permanenz. Aufsehenerregend waren etwa die Ermordung des unter Pornografieverdacht stehenden Schriftstellers Hugo Bettauer im Jahr 1925 oder die gewalttätigen Auseinandersetzungen um den Remarque-Film *Im Westen nichts Neues* im Jahr 1931, die zu wahren Straßenschlachten führten. Die Sozialdemokratie distanzierte sich sowohl von Arthur Schnitzler als auch von Hugo Bettauer, die als mehr oder minder dekadente Repräsentanten eines bürgerlichen Kulturbegriffes gesehen wurden; gegen Zensurbestrebungen, die von den Christlichsozialen und Deutschnationalen mit ungeheurer Vehemenz artikuliert wurden, trat sie aber auf.

AUSTROMARXISTISCHE KULTURTHEOREME: OPPOSITIONEN UND BRÜCHE

Nach E.P. Thompson muss jede Kulturtheorie die dialektische Spannung zwischen Kultur und dem, was nicht Kultur ist, berücksichtigen. Diese Kontrastierung des Kulturellen mit dem Nichtkulturellen, die Verbindungen und Überlappungen von Kultur mit Politik und Ökonomie, die Verhandlungen darüber, was Kultur und was nicht Kultur ist, bestimmten die austromarxistischen Kulturdiskurse. An drei Beispielen soll dies veranschaulicht werden.

Kultur und Macht

Das Linzer Programm der österreichischen Sozialdemokratie von 1926 analysierte, dass die politische Herrschaft der Bourgeoisie nicht mehr auf politischen Privilegien beruhe, sondern darauf,

»dass sie mittels ihrer wirtschaftlichen Macht, mittels der Macht der Tradition, mittels der Presse, der Schule und der Kirche die Mehrheit des Volkes unter ihrem geistigen Einfluss zu erhalten vermag« (Linzer Programm 1926, zit. n. Frei 1991: 15).

Die politische Relevanz kultureller Macht hatte Otto Bauer schon zwei Jahre davor in seiner 1924 veröffentlichten Schrift *Der Kampf um die Macht* formuliert, in der er einerseits die Befreiung der Arbeiterklasse »von der Hegemonie des Bürgertums« (Bauer 1924: 19) postulierte und andererseits die Herstellung klassenübergreifender Bündnisse zum Kampf gegen die Großbourgeoisie forderte. Verzahnt mit der Frage der politischen Macht tauchen zwei Dimensionen des Kulturbegriffes auf. Kultur als Bildungskultur und Erziehung erscheint als politisches Instrument der geistigen Befreiung und somit als Voraussetzung der (politischen) Machtübernahme, als emanzipatorisches wie als antizipatorisches Moment gleichermaßen. Politische Macht wird dabei nicht nur in ihrer institutionellen Dimension gesehen, sondern auch als kulturelle Hegemonie. Besonderen Ausdruck fand dieses Verständnis von kultureller Macht im Bildungswesen der Sozialdemokratie, insbesondere im Wien der Zwischenkriegszeit. Vor allem die Verbindung aus Wissenschaftsvermittlung und -popularisierung in der Arbeiter- und Erwachsenenbildung mit politischem Engagement ist hier von Bedeutung. Bei den Wissenschaftlern im Umfeld des Austromarxismus spielte auch ein gewisses akademisches *outsider*-Dasein eine Rolle. Nicht selten hatten diese durch ihr außeruniversitäres politisches Engagement wie auch durch ihren wissenschaftlichen Nonkonformismus mit Widerständen und erbitterter Gegnerschaft an der Universität zu rechnen. Dies fiel mit dem Anspruch zusammen, das Erwachsenenbildungswesen zu einem Ort der Demokratisierung von Wissenschaft zu machen. Aufgrund der ungleichen Verteilung von Bildungs- und Lebenschancen in der österreichischen Gesellschaft der Zwischenkriegszeit barg dieser Anspruch eine gewisse soziale Sprengkraft. Bemerkenswert dabei war sowohl das Vorhaben, Bildungs- und Kulturfragen mit Fragen der Lebenswelt zu verknüpfen als auch die Interpretation der Wissensproduktion als kollektiver und sozialer Prozess. Über diese Dimension des Kulturbegriffs hinaus wurde Kultur als Lebensweise – nämlich als Lebensweise der Arbeiterschaft – konzeptualisiert. Zu Recht wird dabei zwischen der organisierten Arbeiterkulturbewegung und der Arbeiterkultur an sich unterschieden. Die Sozialdemokratische Partei anerkannte die Funk-

tion der Arbeiterkulturbewegung und versuchte, sie als politisches Instrument zu nutzen. Sie hatte aber letztlich ein ambivalentes Verhältnis zu ihr. Insbesondere in der Gründungsphase vieler Vereine und Verbände waren die Beurteilungen der Parteiführung mitunter skeptisch bis ablehnend, ein Wildwuchs an Organisationen rief parteioffiziellen Vereinheitlichungswillen hervor. Die Kräfte sollten gebündelt, Multifunktionen verhindert werden, zentralistische Ausschüsse die Kulturarbeit steuern. Doch mit diesen Bestrebungen hatte die Sozialdemokratie wenig Erfolg – die Frage, ob die Kulturbewegung der Machtgewinnung dienlich war oder die Zersplitterung der Kräfte beschleunigte, blieb letztlich kontrovers.

Kultur und Masse

Über die Frage, was die Intellektuellen zum Sozialismus treibe, machte sich der politisch äußerst wendige Soziologe Robert Michels schon in den 1930er Jahren seine Gedanken. Es könne durchaus die unbewusste oder auch bewusste »Spekulation auf das glänzende Rohmaterial sein, das die proletarischen Massen jedem politischen Ehrgeizling« böten (Michels 1987: 195 f.). Mit dieser Masse und ihrem Verhältnis zur Kultur hatten sich die sozialdemokratischen Kulturtheoretiker auseinander zu setzen. Sie tauchte letztlich in zweierlei Gestalt in ihren Diskursen auf. Zum einen tatsächlich als jene rohe Masse im Sinne von Michels, die es zu bearbeiten oder besser zu erziehen gelte – deren tatsächliches Kulturverhalten freilich einer strengen Kritik und entschiedenem Tadel unterzogen wurde; zum anderen als disziplinierte, politisch erzogene Masse, die nun selbst wieder zum kulturellen und zum politischen Faktor wurde. Das Verhältnis von Kultur und Masse im Austromarxismus ist also ebenfalls gebrochen: Einerseits ist es gerade das Massenhafte, das kulturelle Macht symbolisieren soll; andererseits wird die »reale« Kultur der Massen zum Angelpunkt der Kritik – zumal das Proletariat ja ursprünglich, wie Max Adler ausführt, »eine rohe Masse darstellte, undiszipliniert und vertiert durch die Ausbeutung des Kapitalismus, sodass man mit dieser Masse damals keinen Freiheitskampf hätte anfangen können« (Adler 1928a: 26). Es war also erst die dirigierte, paternalistisch präformierte Kultur der Massen, die für den Austromarxismus die beiden Begriffe miteinander versöhnte.

Kultur der Masse. Die Bereiche, in denen die Kulturvorstellungen führender Sozialdemokraten und das Verhalten des kulturpädagogisch anvisierten Proletariats einander widersprachen, waren zahlreich. An den Entlehnstatistiken der Arbeiterbibliotheken wurde der Konsum von Trivialliteratur abgelesen und getadelt, das Unproletarische bei Arbeiterfesten kritisiert, der Alltag der Kulturorganisationen als »Verspießerung« wahrgenommen. Bemerkenswert daran ist zum einen eine gewisse grundsätzliche Feindschaft gegenüber dem Populären, das zum quasi naturgemäßen Agenten des Kapitalismus erklärt wurde; zum anderen aber, dass die Grenzen zwischen Kitsch und Schund auf der einen Seite und dem echten Kunstwerk auf der anderen meist implizit vorausgesetzt wurden, also auf einem stillschweigend akzeptierten Kanon basierten, der den Gedanken an die Fragwürdigkeit oder zumindest an die Durchlässigkeit dieser als stabil gedachten Grenzen erst gar nicht aufkommen ließ. Wenn ein sozialdemokratischer Kulturtheoretiker mit dem schillernden Namen Richard Wagner über die vermeintlich verbürgte Tatsache räsonierte, dass Kitsch und Schund auf die überwiegende Mehrzahl der Menschen schlichtweg stark wirkten, während dies Kunstwerke nicht vermöchten, so waren die diesem Urteil zugrunde liegenden Kategorien gewissermaßen prädiskursiv und wurden auch kaum herausgefordert (Wagner 1927: 129). Dies mag zum Teil erklären, dass die Sozialdemokratie mit großer Skepsis und bisweilen Ablehnung auf die beiden großen Massenmedien der damaligen Zeit, auf Kino und Radio, reagierte und es bei Projekten bewenden ließ, deren Konsum durch Arbeiter zu steuern.

Die Masse als Kulturbewegung. Die kulturell geformte, pädagogisch disziplinierte Masse hingegen war eine Zielperspektive sozialdemokratischer Politik; die Masse sollte zur Kulturbewegung werden. Symbolische Manifestationen von kultureller Macht, eine Fahnen- und Massenromantik, eine gewaltige ästhetische Formierung prägten eine mitunter pompöse Fest- und Feiernkultur, von Sängerfestivals bis zur legendären Arbeiter-Olympiade 1931. Eine Massenästhetik entwickelte sich auf der Basis von Massenpsychologie, die strategisch bewusst eingesetzt wurde. Um dem politischen Gegner Macht zu demonstrieren, um Zusammenhalt zu vermitteln, aber eben auch, wie der Sozialdemokrat Jacques Hannak meinte, um »gefährliche(r) Massentriebe« einzudämmen. Das Arbeiter-Turn- und Sportfest wurde für Hannak zur eindrucksvollen Manifestation der Beherrschung und Disziplinie-

rung gefährlicher Körperinstinkte und Leidenschaften, die durch proletarische Körperkultur sublimiert und in eine Gemeinschaftskultur übergeführt werden sollten: »Wenn ein einzelner Mensch die Last seiner Kleider abwirft, so sperrt man ihn in ein Irrenhaus«, formulierte Hannak, »wenn es die Massen tun, so wird eine Kulturbewegung daraus« (Hannak 1926: 273 f.).

Kultur und Natur

Als in der Tradition aufgeklärten Denkens stehende Kulturbewegung reflektierten die austromarxistische Theorie und die Diskurse in der Sozialdemokratie und ihren Verbänden eine Dichotomie des Naturbegriffs, die in eben jenem aufklärerischen Denken selbst angelegt ist. Die Rede ist von den Naturkonzepten von Voltaire und Rousseau. Denn die Diagnose der Korrumpierung der menschlichen Natur durch Gesellschaft und Zivilisation widersprach dem Deutungsmuster der Veredelung von Mensch und Gesellschaft durch die Lösung der durch die Natur auferlegten Fesseln. Natur wurde in den austromarxistischen Diskursen zur Projektionsfläche höchst divergierender politischer Vorstellungen und Konzeptionen, in deren Differenz sich jeweils das Kulturelle konstituierte. In evasionsistischen Diskursen erschien sie als ein Bereich der Auflösung von Widersprüchen, als Kontrastbild zur herrschenden Kultur, die das Versprechen der Auflösung repressiver gesellschaftlicher Verhältnisse in sich barg, die ein Stück Zukunft vorwegzunehmen schien; Natur war also eine Gegenkultur, die, als Norm konzeptualisiert, der Klassengesellschaft den Spiegel ihrer notwendigen Auflösung entgegenhielt. Gleichzeitig war es aber auch die Aneignung von Natur, die Gestaltung von Naturräumen, das Entziffern und Entschlüsseln ihrer Geheimnisse, die als Faktor jenes kulturellen Aufstiegs interpretiert wurden, der das Selbstverständnis und die Identität der Arbeiterkulturbewegung so wesentlich prägte. Kultur war folglich mit Fortschritt verknüpft, dessen Preis in der Unterwerfung und Disziplinierung von Natur – der menschlichen wie der äußeren Natur – bestand. Kultur wurde somit zur Gegennatur. Es waren die utopischen Konzepte, die hier die Auflösung der Widersprüche, die Zurückgewinnung der Einheit von Mensch und Natur, versprachen. Man denke an August Bebel's Sozialismus-Utopie (*Die Frau und der Sozialismus*), in der eine humanisierte Technik die friedliche Koexistenz von Mensch und Natur zu gewähr-

leisten schien, jene marxsche Vorstellung der umfassenden Entfaltung menschlicher Fähigkeiten und Bedürfnisse also nicht mehr an Schranken des Natürlichen stieß; oder im Falle des Austromarxismus an jenen neuen Menschen – eine Denkfigur, die, wie Gottfried Künzlen (1994: 94 ff.) nachgewiesen hat, originär mit utopischem Denken verknüpft ist –, der im dichten Netz sozialistischer Gegenkultur präformiert wird, um in einer neuen Gesellschaft, deren Konturen freilich sehr blass verblieben, zur vollen Entfaltung zu gelangen. Der neue Mensch lebte politisch bewusst, war durch Partei- und Gewerkschaftsarbeit erzogen, umfassend geistig gebildet, befand sich auf der Höhe der Wissenschaften seiner Zeit und schöpfte seine Kraft aus der Naturbegegnung: Er vermochte jene »durchdachte und rational nachvollziehbare Alternative« (Saage 1991: 3), die als Merkmal politischer Utopien gilt, bereits ein Stück weit im Hier und Jetzt zu verwirklichen.

AUSTROMARXISMUS UND KULTURWISSENSCHAFTEN EXEMPLARISCH: OTTO NEURATH UND EDGAR ZITSEL

Mit Otto Neurath und Edgar Zitel sollen nun zwei Persönlichkeiten ins Blickfeld geraten, die – beide dem linken Flügel des so genannten Wiener Kreises zugehörend – jene Intellektuellen im Umfeld des Austromarxismus geradezu idealtypisch verkörpern. Wissenschaftstheoretisch vertrat der Wiener Kreis das Programm einer »wissenschaftlichen Weltauffassung« und den Ansatz des Logischen Empirismus.

Politisch bestand die Absicht, die Alltagskultur der unteren Schichten, der Arbeiterklasse zu analysieren und zugleich zu reformieren, mit dem Ziel einer Demokratisierung der Gesellschaft. Neurath und Zitel waren politisch in der Sozialdemokratie und pädagogisch in der Arbeiterbildung engagiert, publizierten regelmäßig im austromarxistischen Theorieorgan *Der Kampf*; beide waren, obwohl gerade von der Nachwelt wissenschaftlich anerkannt, im Österreich der Zwischenkriegszeit eher *outsider* der akademischen Welt – und beide standen in einer gewissen Opposition zu den kulturpolitischen Vorstellungen wie sie Otto Bauer und insbesondere Max Adler vertraten.

Edgar Zinsel – Genieverehrung als Mengenverachtung

Edgar Zinsel wurde 1891 als Sohn eines Rechtsanwalts in Wien geboren. Er studierte an der Wiener Universität Philosophie, Physik und Mathematik. Als Lehrender fand er sein Betätigungsfeld jedoch vorrangig im Rahmen des Wiener Volkshochschulwesens. Sein 1923 unternommener Versuch, sich mit einer Arbeit zur Geschichte des Geniebegriffs an der Wiener Universität für Philosophie zu habilitieren, scheiterte am Widerstand der Fakultät. Als Sozialdemokrat wie als Jude waren die Voraussetzungen für eine solche Karriere auch alles andere als günstig gewesen, denn soziale Exklusion und Antisemitismus waren im universitären Bereich wesentliche Phänomene. Nach dem Februar 1934, der schließlich gewaltsamen Beendigung der Demokratie durch den Austrofaschismus, musste er seine Tätigkeit an den Volkshochschulen einstellen. 1938, nach dem »Anschluss« Österreichs an das nationalsozialistische Deutschland, emigrierte Zinsel mit seiner Familie zunächst nach London, dann in die USA. In der Emigration konnte er weder wissenschaftlich noch emotional und persönlich ein neues Zuhause finden; im März 1944 beging er Selbstmord. Edgar Zinsel setzte sich in seinen Schriften insbesondere mit zwei kulturgeschichtlichen Themen auseinander. Als Wissenschaftshistoriker thematisierte er die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaften. In mehreren Abhandlungen beschäftigte er sich darüber hinaus mit dem Geniebegriff. Die Grundannahme der von ihm so bezeichneten Geniereligion, dass die Menschheit kulturell betrachtet in zwei Kategorien zerfalle, nämlich in wenige Genies einerseits und die Menge andererseits, wird für ihn zum Ausgangspunkt einer Kritik am Persönlichkeitskult und an einem elitären Kulturbegriff. Zwischen die beiden zitierten Gruppen tritt nach Zinsel noch die kleine Gruppe jener, die das Genie erkennen und auf die deswegen ein gewisser Abglanz desselben fällt – die Priester der Geniereligion gewissermaßen. Für den Rationalisten und Materialisten Zinsel erscheint die Geniereligion als bloße Metaphysik, deren Grundannahmen der Prüfung durch die Vernunft nicht standhalten. Ihre Gefährlichkeit gewinnt sie durch die Kehrseite, die sie unablässig produziert: die Entmündigung der Menge und somit die Verhinderung der Selbstentfaltung und Autonomie der vom Kulturelismus verächtlich so genannten »Dutzendmenschen«. Bemerkenswert an dieser Schrift ist, dass Zinsel in seiner Auseinandersetzung eine der impliziten Vorausset-

zungen der austromarxistischen Kulturtheorie, nämlich das Vorhandensein eines gleichsam seichten Massengeschmackes, der sowohl mit dem bürgerlich-klassischen Erbe als auch mit den Manifestationen einer sozialistischen Gegenkultur kontrastiert und deswegen durch Erziehungsarbeit korrigiert werden müsse, konterkariert. »Der Schwärmer vermeint zuerst, die Welt sei aus den Angeln, wenn es den Operettenkomponisten besser ergeht als den Philosophen«, führt er dazu aus, »dann hält er es für moralischer, dass man Handwerker, die die ›Lustige Witwe‹ genießen wollen, ihr gutes Geld dafür ausgeben lässt, dass sie die Neunte Symphonie anhören müssen; und schließlich entrüstet er sich darüber, dass man ein Volk für Krämerinteressen in den Krieg ziehen lässt, statt für Goethe, Beethoven und Kant« (Zilsel 1990: 185). »Einer reinlichen Gesinnung«, fährt Zilsel fort,

»will es dagegen scheinen, dass sich die Handwerker für ihr Geld zunächst kaufen sollen, was ihnen Freude bereitet, dass Krämerinteressen die einzigen sind, für die man Krämer ihr Leben wagen lassen darf, und dass es keine gefährlichere und unmenschlichere Verblendung gibt, als seinen Mitmenschen Physisches zu nehmen um sie mit Metaphysischem zu bezahlen« (ebd.).

Besonders provokant musste den austromarxistischen Erziehungstheoretikern dann die Schlussfolgerung erscheinen:

»Deshalb erscheint heute weit wichtiger als Mengenverachtung die Aufgabe, jenen ungezählten Mitmenschen, die von einem unklaren Enthusiasmus als Dutzendmenschen verhöhnt werden, Mut zu machen, auf dass wir Menschen wieder unseren (sic!) harmlosen und heiteren Vergnügungen leben können – und wären sie auch spießbürgerlich –, auf dass vor allem die sachlichen Menschen sich wieder hervorwagen, ohne den Vorwurf der Seichtheit fürchten zu müssen« (ebd.: 190).

Ohne Zweifel kündigt sich hier eine gewisse Opposition zur kulturpädagogischen Haltung Max Adlers an, die dieser insbesondere in seinem Werk *Neue Menschen* entwickelte. Sie entlud sich letztlich auch in einer Kontroverse zwischen den beiden in der Zeitschrift *Der Kampf*, in der Max Adler Zilsels Forderungen nach einer populären Lesart des Materialismus als unzulässige »Akkomodation an das Massenunverständnis« (Adler 1931: 130) und als Zugeständnis an eine »zur Denkfaulheit geneigte(n) Menschennatur« (ebd.: 126) bewertete. Auch wenn Zilsels kühl-rationalistische Argumentation bisweilen auf ihre

Art wieder anachronistisch anmutet, so ist das eigentlich Interessante daran der Bruch mit der im austromarxistischen Mainstream dominanten Vorstellung der wertlosen Massenvergnügungen. Verwiesen sei darauf, dass viele dieser Argumentationslinien Zilsels sich auch bei Raymond Williams in *Culture and Society* finden, in seinem Eintreten eben gegen jede dirigistische Kulturpolitik, der Linken wie der Rechten, der Einsicht, dass Kultur (im Wesentlichen) nicht planbar ist – und der gegen diese Planungs- und Normierungstendenzen leicht resignativ formuliert:

»Wir handeln so als Konservative und versuchen, alte Formen zu verlängern; wir handeln so als Sozialisten und versuchen, den neuen Menschen vorzuschreiben« (Williams 1972: 403).

Otto Neurath – Kultur als (proletarische) Lebensweise

Otto Neurath wurde 1882 geboren, begann 1901 in Wien sein Studium und setzte es in Berlin fort. Er engagierte sich politisch für die Bayrische Räterepublik, beschäftigte sich nicht zuletzt in diesem Zusammenhang mit Fragen der Sozialisierung und mit der Kriegswirtschaft und ihren Applikationsmöglichkeiten in Friedenszeiten. Als die Bayrische Räterepublik Anfang Mai 1919 blutig zerschlagen wurde, kam Neurath in Haft und wurde wegen Hochverrats verurteilt, nach einer Intervention österreichischer Sozialdemokraten allerdings nach Österreich abgeschoben. Im Wien der Zwischenkriegszeit wirkte er in der Volks- und Arbeiterbildung. 1924 wurde in Wien das Gesellschafts- und Wirtschaftsmuseum gegründet, dessen Direktor Neurath bis zu dessen Auflösung im Jahr 1934 blieb. 1934 musste Neurath in die Niederlande flüchten, um einer Verhaftung in Österreich zu entgehen. 1940 flüchtete er vor den deutschen Truppen nach England. 1945 verstarb er dort im Exil. Wissenschaftstheoretisch ist er dem Logischen Empirismus zuordenbar, als dessen »big locomotive« er von Rudolf Carnap bezeichnet worden ist (Hegselmann 1993: 15). In Otto Neuraths Schriften wird Kultur einerseits als Ausdruck der sozialen und politischen Lebensverhältnisse begriffen, andererseits auch als Instrument, diese Lebensverhältnisse neu zu gestalten. Am wahrscheinlich deutlichsten hat er dies in einer 1928 veröffentlichten Schrift mit dem Titel *Lebensgestaltung und Klassenkampf* zum Ausdruck gebracht. In ihr wird die sozialistische Gemeinschaftskultur mit der individua-

listischen Kultur der bürgerlichen Gesellschaft kontrastiert. Die Entdeckung neuer Lebens-, Ausdrucks- und Kulturformen und die Überwindung der Tradition – auch in geistiger Hinsicht – wird zur Voraussetzung gesellschaftlicher Veränderung. Von den Formen des Wohnens, der Architektur oder Fragen der Lebensreform ausgehend – hier wird etwa der in der Sozialdemokratie populäre Abstinenzgedanke entschieden ventiliert (vgl. Neurath 1981b) –, diskutiert Neurath die Perspektiven einer neuen Gemeinschaftskultur, die immer in Relation zur sozialen und politischen Ordnung gesehen wird:

»Wer die Wohnung, die Kleidung, die Feste, die Lektüre, das Liebesleben, die Geselligkeit, den Alltag wie den Feiertag, kurzum, das persönliche Leben ernsthaft ändern will, muss die Machtverhältnisse, die gesamte Gesellschaftsordnung ändern wollen« (Neurath 1981b: 236).

Der Grundgedanke von Otto Neurath, dass Lebensgestaltung und Weltanschauung, dass Kultur als Lebensweise wie auch Kultur als »Überbau«, eng mit der Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung verknüpft sind, innerhalb derer sie entstehen – jedoch nicht daraus abgeleitet werden kann – könnte mit einem wesentlich später geprägten Terminus als kultureller Materialismus bezeichnet werden. Neurath schrieb dem Kulturellen gesellschaftsveränderndes Potenzial, ein durchaus antizipierendes Moment und ein konfliktives *movens* zu. Doch gleichzeitig distanzierte er sich von Bestrebungen der Überreglementierung des Alltags durch die Vorgaben einer proletarischen Lebensreform. In diesem Kontext sind auch seine Bemühungen um eine Popularisierung von Wissenschaft zu sehen. Während Zilsel gegen das Elitäre der Geniereligion anschreibt – und damit gegen die Massenverachtung – rückt Neurath die Lebenswelten dieser Massen ins Zentrum wissenschaftlicher Betrachtung, verbunden mit wissenschaftlicher Aufklärung, für welche die von ihm entwickelte Methode der Bildstatistik beispielhaft stand. Statistische Zusammenhänge sollten visualisiert und in politisch-aufklärerischer Absicht eingesetzt werden – also Zusammenhänge zwischen sozialer Lage und Lebensqualität, zwischen Wohnverhältnissen und Säuglingssterblichkeit etwa. Entgegen einer rezenten Kritik vermittelte die Statistik für Neurath keineswegs ein reduktionistisches Menschenbild, sondern wies, ganz im Gegenteil, einen Weg zum Begreifen, zum Mitfühlen und

zum Verändern. »Die statistische Denkweise entfernt nicht vom lebendigen Menschen«, führt Neurath aus,

»sie führt zum lebendigen Menschen hin. Sie zeigt, wo der einzelne mitleiden kann, wo er sich mit zu freuen vermag. Sich mit den anderen als eine Gemeinschaft zu fühlen, kann man nur, wenn man lebhaft vor Augen sieht, wie die Gemeinschaft leidet und sich freut« (ebd.: 280).

Das mit Unterstützung der Stadt Wien und der regierenden Sozialdemokratie errichtete Museum für Gesellschaft und Wirtschaft sollte ganz im Dienste dieser Idee stehen (vgl. Mulley 1984).

RESÜMEE

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die für das deutschsprachige Einflussgebiet charakteristische Deutung des Kulturbegriffes, die Georg Bollenbeck als »semantischen Sonderweg« bezeichnet hat, in den Kulturdiskursen des Austromarxismus gebrochen wird. Die Trennung zwischen Ästhetik und Alltag, zwischen den Ebenen des Geistigen, des Emotionalen und Idealistischen einerseits, der materiellen Welt andererseits, wird zwar zum Teil aufgegriffen, gleichzeitig aber in Frage gestellt. Sie wird aufgegriffen in den Vorstellungen einer anzueignenden Bildungskultur und Wissenschaft, in deren bloßer Akkumulation schon politischer und kultureller Fortschritt gesehen wurde. Implizit in Frage gestellt wird sie durch die Verknüpfung dieser Konstruktion von Kultur mit dem Konzept einer Kultur als Lebensweise, in dem die materielle Existenz mit Kulturproduktion und Kulturkonsumtion verbunden wird. Damit war auch für die mit dem Austromarxismus verknüpfte Wissenschaft ein Feld abgesteckt, das äußerst innovative Impulse auf den kulturwissenschaftlichen Diskurs ausüben konnte: Phänomene wie Freizeit und Lebenswelt konnten unter kulturtheoretischen Gesichtspunkten analysiert werden, das Soziale und das Politische waren nicht mehr das Gegenteil des Kulturellen, sondern konnten zusammen gedacht werden. Relationen wurden hergestellt zwischen Kultur und Klasse, zwischen Kultur und politischer Macht, zwischen Kultur und der Spannung zu dem, was nicht Kultur ist. Gerade diese Verzahnungen und damit letztlich die Herausbil-

derung einer differenzierten Theorie politischer Macht und kultureller Hegemonie lassen erkennen, dass auch die politische Theorie des Austromarxismus nicht nur ideengeschichtlich relevant ist. Kulturtheoretische Fragen standen jedenfalls nicht getrennt von kultureller Praxis, wie insbesondere die Tätigkeiten der Kulturorganisationen und des sozialdemokratischen Bildungswesens zeigten. Hier sind auch die wesentlichen Überschneidungen mit der politisch-kulturellen Formation der *birmingham group* festzustellen: Kultur wird als (proletarische) Lebensweise, die im Kampf und in der Auseinandersetzung mit konträren Lebensweisen steht, begriffen. Damit geht eine beträchtliche Entgrenzung kulturwissenschaftlicher Thematiken einher, die nun gesellschaftliche Bereiche wie Freizeit und Konsum oder Populärkultur und Massenkultur umfassen. Auch die kulturellen Praktiken von Kulturorganisationen werden somit ins Blickfeld gerückt. Kulturelle Theorie und Praxis werden zu einer »Politik des Kulturellen« konzeptualisiert. Diese Verbindung von Kultur mit Politik und Ökonomie verbindet die Theorie und Praxis der *birmingham group* und des *austromarxistischen clusters*. Beide entstehen an jenen sozialen Orten, an denen die akademische Welt mit einem nicht-wissenschaftlichen Publikum zusammentrifft, wo sich alltägliche und wissenschaftliche Praktiken treffen. Die beiden Formationen differieren freilich erheblich in der Reflexion der eigenen Position, in der Bestimmung des Verhältnisses von Wissensproduzenten einerseits und »Wissenskonsumenten« andererseits. Durch die Heterogenität des Austromarxismus als politische Theorie, seine Offenheit gegenüber verschiedenen wissenschaftstheoretischen Positionen, konnte zwar ein weites diskursives Feld betreten werden, das zahlreiche Schnittpunkte mit einer Geschichte der Kulturwissenschaften aufweist. Gleichzeitig aber hatte die austromarxistische Theorie mit einem Widerspruch zu ringen, der nicht ohne Folgen für die Praxis bleiben konnte. Denn weil das aus der Sicht der austromarxistischen Kulturtheoretiker Nicht-Normierbare, nicht eindeutig politisch Instrumentalisierbare, sozusagen Nicht-Steuerbare unter den pauschalen Manipulationsverdacht einer bürgerlichen Unterhaltungsindustrie gestellt wurde, das Populäre oft *per se* abgelehnt wurde, ohne die für eine solche Ablehnung grundlegenden Kategorien überhaupt nur in Frage zu stellen, hinkten die kulturtheoretischen Vorstellungen oft den Praktiken der arbeitenden Bevölkerung und der sozialdemokratischen Kulturorganisationen hinterher. Dies führte, um in der Terminologie des Austromarxismus

zu bleiben, zu einer höchst bürgerlichen Kulturbetrachtung, die Mengenverachtung mit einschloss, die Vorstellung einer zu formenden rohen Masse, die nach den Vorstellungen der führenden austromarxistischen Theoretiker zur Kultur erzogen werden musste. Vorstellungen also, die – wie wir gesehen haben – von Persönlichkeiten wie Otto Neurath oder Edgar Zilsel zumindest partiell in Frage gestellt wurden. Dazu mag beigetragen haben, dass – übrigens im Gegensatz zu den Vertretern der *birmingham group* – die führenden Austromarxisten weniger die von Rolf Lindner analysierte Grenzerfahrung zwischen den Kulturen, der herrschenden und der Arbeiterkultur, gemacht hatten, sondern eine sozialisationsbedingte Kulturerfahrung in ihre politische Arbeit einfließen ließen, in der die Kultur der Massen letztlich etwas zutiefst Fremdes blieb, das nur unter dem Gesichtspunkt seiner notwendigen Umformung wahrgenommen wurde. Die starke Konzentration des Austromarxismus auf Kulturfragen, die ihn als politische Theorie in eine Tradition des so genannten kulturellen oder komplexen Marxismus einordnenbar erscheinen lässt, wurde in zahlreichen Analysen der 1970er und 80er Jahre zur Erklärung seiner politischen Schwäche und seines moralischen Versagens herangezogen. Die Behaglichkeit einer sozialistischen Gegenkultur habe, so heißt es, in der Sozialdemokratie Illusionen über die politischen Machtverhältnisse erzeugt und die Gefahren des aufkommenden Faschismus verdeckt. Die Politisierung der Kultur könnte funktional betrachtet vielmehr eine Kulturalisierung und Pädagogisierung von Politik innerhalb des eigenen Lagers ohne gesamtgesellschaftlichen Veränderungsimpuls gewesen sein (vgl. Negt/Kluge 1972), die letztlich zu jener realpolitischen Blindheit beigetragen hätten, die in der Februarniederlage von 1934 münden musste. Gleichzeitig war es aber genau jenes gegenkulturelle Milieu, das die Rahmenbedingungen eines austromarxistischen kulturwissenschaftlichen *clusters* definierte. So betrachtet könnte es paradoxerweise gerade seine politische Schwäche gewesen sein, die den Austromarxismus als Bestandteil einer Geschichte der Kulturwissenschaften wieder als aktuell erscheinen lässt.

LLITERATUR

- Adler, Max (1920): *Der Kampf der geistigen Arbeiter*, Wien: F. Kainz.
- Adler, Max (1972 [1923]): *Neue Menschen. Gedanken über sozialistische Erziehung*, Wien/München: Verlag Jungbrunnen.
- Adler, Max (1928a): *Über psychologische und ethische »Läuterung« des Marxismus*, Berlin: E. Laub.
- Adler, Max (1928b): »Praktischer und unpraktischer Klassenkampf«. *Der Kampf* 21/5, S. 197–206.
- Adler, Max (1931): »Wozu schreibt man Bücher? Melancholische Betrachtung zu einer Buchbesprechung«. *Der Kampf* 25/3, S. 125–131.
- Albers, Detlev (1983): *Versuch über Otto Bauer und Antonio Gramsci. Zur politischen Theorie des Marxismus*, Berlin: Argument-Verlag.
- Bauer, Otto (1924): *Der Kampf um die Macht*, Wien.
- Bauer, Otto (1928): »Klassenkampf und Ideologie«. *Der Kampf* 21/7, S. 281–288.
- Bollenbeck, Georg (1994): *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*, Frankfurt a.M.: Insel-Verlag.
- Burns, Rob (Hg.) (1995): *German Cultural Studies*, Oxford: Oxford University-Press.
- Frei, Alfred Georg (1991): *Die Arbeiterbewegung und die »Graswurzeln« am Beispiel der Wiener Wohnungspolitik 1919–1934*, Wien: Braumüller.
- Glaser, Ernst (1981): *Im Umfeld des Austromarxismus. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des österreichischen Sozialismus*, Wien/München/Zürich: Europa-Verlag.
- Grossberg, Lawrence (1997): »Cultural Studies: What's in a Name? (One More Time)« (1995). In: Ders., *Bringing it All Back Home. Essays on Cultural Studies*, Durham/London: Duke University Press, S. 245–271.
- Hannak, Jacques (1926): »Die neue Großmacht: Sport. Zum Arbeiter-Turn- und Sportfest in Wien«. *Der Kampf* 19/7, S. 273–280.
- Hegselmann, Rainer (1993): »Otto Neurath, der Wiener Kreis und das Projekt einer empiristischen Aufklärung«. In: Ursula Apitzsch (Hg.), *Neurath – Gramsci – Williams*, Hamburg: Argument-Verlag, S. 13–36.
- Küenzlen, Gottfried (1997): *Der Neue Mensch. Eine Untersuchung zur*

- säkularen Religionsgeschichte der Moderne, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lehnert, Detlef (1995): »Politisch-kulturelle Integrationsmilieus und Orientierungslager in einer polarisierten Massengesellschaft«. In: Tálos, Emmerich et al. (Hg.), *Handbuch des politischen Systems Österreichs. Erste Republik 1918–1933*, Wien: Manz, S. 431–443.
- Leichter, Käthe (1926): »Max Weber als Lehrer und Politiker«. *Der Kampf* 19/9, S. 374–385.
- Lindner, Rolf (2000): *Die Stunde der Cultural Studies*, Wien: Wiener Universitätsverlag.
- Michels, Robert (1987 [1933]): »Historisch-kritische Untersuchungen zum politischen Verhalten der Intellektuellen«. In: Robert Michels, *Masse, Führer, Intellektuelle. Politisch-soziologische Aufsätze 1906–1933*, Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 189–213.
- Müller, Karl H. (1996): »Sozialwissenschaftliche Kreativität in der Ersten und in der Zweiten Republik«. *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 7/1, S. 9–43.
- Mulley, Klaus-Dieter (1984): »Demokratisierung durch Visualisierung – Zur Geschichte des Gesellschafts- und Wirtschaftsmuseums in Wien«. In: Helmut Konrad/Wolfgang Maderthaler (Hg.), *Neuere Studien zur Arbeitergeschichte*, Band III: *Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte*, Wien: Europa-Verlag, S. 747–763.
- Negt, Oskar/Alexander Kluge (1972): *Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Neurath, Otto (1981a [1929]): »Wissenschaftliche Weltauffassung«. In: *Otto Neurath. Gesammelte philosophische und methodologische Schriften*, Band 1, hg. von Rudolf Haller und Heiner Rutte, Wien: Hölder-Pichler-Tempsky, S. 345–347.
- Neurath, Otto (1981b [1929]): »Lebensgestaltung und Klassenkampf«. In: *Otto Neurath. Gesammelte philosophische und methodologische Schriften*, Band 1, hg. von Rudolf Haller und Heiner Rutte, Wien: Hölder-Pichler-Tempsky, S. 228–289.
- Pfoser, Alfred (1980): *Literatur und Austromarxismus*, Wien: Löcker.
- Renner, Karl (1928a): »Einige Erfahrungen praktischen Klassenkampfes«. *Der Kampf* 21/4, S. 142–153.
- Renner, Karl (1928b): »Ist der Marxismus Ideologie oder Wissenschaft!«. *Der Kampf* 21/6, S. 245–256.

- Saage, Richard (1991): *Politische Utopien der Neuzeit*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Steele, Tom (1997): *The Emergence of Cultural Studies. Adult Education, Cultural Politics and the »English« Question*, London: Lawrence & Wishart.
- Wagner, Richard (1927): »Welterleben und Kunsterleben«. *Der Kampf* 20/3, S. 129–138.
- Williams, Raymond (1958): *Culture and Society 1780–1950*, London: Lawrence & Wishart.
- Williams, Raymond (1972): *Gesellschaftstheorie als Begriffsgeschichte. Studien zur historischen Semantik von »Kultur«*, München: Rogner & Bernhard.
- Williams, Raymond (1989): »The Future of Cultural Studies«. In: Ders., *The Politics of Modernism. Against the New Conformists*, London: Verso, S. 151–162.
- Wright, Handel (1998): »Dare We De-Centre Birmingham? Troubling the ›Origin‹ and Trajectories of Cultural Studies«. *European Journal of Cultural Studies* 1/1, S. 33–56.
- Zilsel, Edgar (1990 [1918]): *Die Geniereligion. Ein kritischer Versuch über das moderne Persönlichkeitsideal, mit einer historischen Begründung*, herausgegeben und eingeleitet von Johann Dvorak, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.