



Zwischen Grundriss und Bilderverbot

Zur Kritischen Theorie der Utopie

Alexander Neupert-Doppler

Zitation: Neupert-Doppler, Alexander (2021): Zwischen Grundriss und Bilderverbot – Zur Kritischen Theorie der Utopie, in: Kritiknetz – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft

© 2021 bei www.kritiknetz.de, Hrsg. Heinz Gess, ISSN 1866-4105

In einem Interview mit mir meinte die Autorin Bini Adamczak 2018: „Ich halte das anti-utopische Bilderverbot für erledigt“.¹ Ihr Grund: „Wir können uns nach einem Jahrhundert Staatssozialismus schlechterdings nicht mehr darauf herausreden, von der anvisierten Welt ließen sich keine Bilder anfertigen“ (Adamczak/Neupert-Doppler 2018: 25). In der Tat erscheint die optimistische Annahme von Marx und Engels aus dem 19. Jahrhundert, die Menschen würden während der Revolution schon herausfinden, wie der Sozialismus gestaltet werden kann, im 21. Jahrhundert geradezu naiv. Auch ihre Annahme, die proletarische Situation und kapitalistische Krisen trieben objektiv zur Emanzipation an, unterschätzt subjektive Faktoren, im schlimmsten Fall deutsche Ideologie. In Ernst Blochs erster Exilschrift 'Erbschaft dieser Zeit' von 1935 lesen wir zu diesem Problem: „Millionen Deutsche glauben an einen jüdischen 'Fürsten der Verbannung' und seinen 'Auftrag an alle Juden, die Herrschaft Israels mit allen Mitteln zu errichten“ (Bloch 1935/1985: 180). Das Verhängnis des Antisemitismus mag günstige Bedingungen finden in Wirtschaftskrise, unverstandenem Kapitalismus und autoritären Charakterstrukturen. Um dagegen vorzugehen, braucht es aber nicht nur den marxistischen Kältestrom, der Kapital und Krisen besser erklärt, sowie Aufklärung über pathische Projektion, sondern auch den utopischen Wärmestrom der Befreiung. Dies ist die antifaschistische Pointe der konkreten Utopie als Impfstoff gegen „Mystizismus. Von diesem lebten die Nazis, doch sie konnten eben nur deshalb so ungestört mit ihm betrügen, weil eine allzu abstrakte (nämlich zurückgebliebene) Linke die Massenphantasie unterernährt hat“ (ebd.: 149). Gegen das ideologische Versprechen nationalsozialistischer Volksgemeinschaft, auch gegen das ideologische Versprechen stalinistischen

¹file:///C:/Users/ALEXAN~1/AppData/Local/Temp/3-89657-199-0.pdf

'Sozialismus in einem Land', hilft die tätige Hoffnung auf „ein Multiversum von Weltrepublik“ (Bloch 1923/1985: 333).

Blochs Ansatz ist auch heute noch aktuell. So heißt es 2013 in dem Sammelband 'etwas fehlt': „Gegen die neoliberalen Versprechen individueller Partizipation und die islamistischen oder faschistischen repressiven Sozialprojekte muss die Linke eine utopische Offensive setzen“ (Adamczak/Kirsten 2013: 27). Neoliberalismus verspricht Glück durch individuellen Erfolg, Islamismus und Faschismus versprechen Glück durch Gemeinschaft. Sozialutopie hingegen setzt, schon in Thomas Morus' Roman-Utopie von 1516, auf die Ermöglichung von individuellem Glück durch die vernünftige Einrichtung der Gesellschaft. Welche Beiträge finden wir in der Kritischen Theorie, die zur Entfaltung dieser Perspektive beitragen? Im Folgenden geht es um Utopie als Motivation bei Max Horkheimer (1.), um Utopie als Konkretion des Möglichen bei Theodor W. Adorno (2.) und Utopie als Artikulation von Bedürfnissen bei Herbert Marcuse.

1. Utopie als Motivation – Die Kontroverse zwischen Karl Mannheim und Max Horkheimer

Max Horkheimer (1895-1973), der 1922 in Frankfurt am Main promoviert worden war und sich dort 1925 habilitiert hatte, wurde 1930 sowohl Ordinarius für Philosophie an der Frankfurter Universität als auch Direktor des dortigen Instituts für Sozialforschung. Noch im selben Jahr erschien sein Buch 'Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie', in dem er sich um einen kritischen Utopiebegriff bemüht. Dieser Versuch ist auch als eine Antwort auf Karl Mannheim zu verstehen. Karl Mannheim (1893-1947), der sich ebenfalls 1925 habilitierte, wurde 1930 Professor für Soziologie in Frankfurt am Main. Mannheim und Horkheimer waren Kollegen, die an gemeinsamen Kaffeekränzchen teilnahmen, aber auch Konkurrenten. 1929 hatte Mannheim sein Werk 'Ideologie und Utopie' publiziert, auf das Horkheimer 1930 indirekt antwortet.

Mannheim war 1929 ein Durchbruch gelungen, was Formen und Funktionen von Utopien angeht. Er lässt die klassischen Formen, nämlich die literarische Roman-Utopie seit dem 16. Jahrhundert und die sozialistische Siedlungs-Utopie des 19. Jahrhunderts, hinter sich (Vgl. Neupert-Doppler 2015). Anknüpfen kann er dafür an Gustav Landauer, wenn er jegliche Utopie - „für einen Augenblick mit Landauer“ (Mannheim 1929/1995: 170) als Vorstellung ihrer Zeit dechiffriert. Die Kanalisation auf der von Thomas Morus 1516 beschriebenen Insel Utopia sagt uns etwas über den Gestank im damaligen London. Ähnlich argumentiert auch Horkheimer in seinem Buch von 1930. „In der Tat hat die Utopie zwei Seiten; sie ist die Kritik dessen, was ist, und die Darstellung dessen, was sein soll. Die Bedeutung liegt wesentlich im ersten Moment beschlossen. Aus den Wünschen eines Menschen kann man auf seine wirkliche Lage schließen; durch das glückliche Utopien des Morus scheint der Zustand der Massen in England hindurch, deren Sehnsucht der humane Kanzler gestaltet hat“ (Horkheimer 1930/1971: 64).

Erstens teilt Horkheimer hier mit Mannheim die historische Relation von Utopien auf Situationen. Zweitens hebt er das Moment der kritischen Negation als Grundlage utopischen Denkens hervor. Drittens geht er mit, was die Trennung von Inhalt und Form des Utopischen angeht. Zwar verwendet Morus die literarische Form der Roman-Utopie, ihr Inhalt aber ist eine Sozial-Utopie. Solcherlei Inhalt

ist auch dort erkennbar, wo die klassischen Formen des Utopischen fehlen. So kann Mannheim neben Thomas Morus (1478-1535), unter Rückgriff auf Ernst Bloch (Vgl. Mannheim 1929/1995: 185), auch den Bauernführer Thomas Münzer (1489-1525) als utopischen Denker anerkennen: „*Omnia sunt communia*“ (Münzer, zitiert nach Bloch 1921/1985: 35), also 'Alles für Alle', meint in diesem Sinne die chiliastische Sozial-Utopie der aufständischen Bauern, die sich von ihren kirchlichen und adligen Herren befreien wollen, um Freiheiten und Zugriffsmöglichkeiten auf Wald, Weide, Wild, Gewässer und Feld zu erhalten. Die Negation der Leibeigenschaft ist hier das zugrundeliegende Motiv für die Utopie des bäuerlichen Gemeinwesens.

Dieses Beispiel zeigt aber auch, dass sich die Utopie nicht in der kritischen Negation erschöpft. Mannheim geht es in seiner Wissenssoziologie, wie er später im Exil schreibt, um geistige Formen. „*Sie sind 'ideologisch', wenn sie der Absicht dienen, die bestehende soziale Wirklichkeit zu verklären oder zu stabilisieren; 'utopisch', wenn sie kollektive Aktivität hervorrufen, die die Wirklichkeit so zu ändern sucht, daß sie mit ihren die Realität übersteigenden Zielen übereinstimmt*“ (Mannheim 1935/1986: 115f.). Utopien, die einer bestehenden Wirklichkeit entspringen, sind also erstens Ausdruck ihrer Negation und zweitens Motivation zur Veränderung. Worin besteht nun die Differenz zwischen Wissenssoziologie und Kritischer Theorie?

Horkheimer scheint im Jahre 1930 die Definition Mannheims von 1929 zu teilen. „Bewirkt die Ideologie den Schein, so ist dagegen die Utopie der Traum von der 'wahren' und gerechten Lebensordnung. Sie spielt dem Sinne nach in jede philosophische Beurteilung der menschlichen Gesellschaft mit hinein. Ideologie und Utopie wollen als Haltungen gesellschaftlicher Gruppen aus der gesamtgesellschaftlichen Wirklichkeit begriffen sein“ (Horkheimer 1930/1971: 9). Was auf den ersten Blick ähnlich anmutet, enthält doch die Differenz zwischen zwei Frankfurter Schulen. Mannheim erklärt ideologische und utopische Gedanken aus ihrer Funktion für soziale Schichten. Gegenüber der feudalistischen Ideologie des Adels war der Liberalismus des Bürgertums Utopie. In der bürgerlichen Gesellschaft wird der Liberalismus Ideologie, weil der Warenfetischismus Freiheit zur Gewerbefreiheit und der Staatsfetischismus Gleichheit zur Rechtsgleichheit formalisiert (Vgl. Neupert 2013). Nun würde der Sozialismus die leitende, motivierende Utopie. Horkheimer geht diese Analyse nicht weit genug. Mannheims bloße „Entsprechung“ (Horkheimer 1930/1987: 286) zwischen der Lage sozialer Schichten und bestimmten Ideologien oder Utopien erkläre nicht die wirklichen Zusammenhänge und „der Glaube, man könne ohne Heranziehung der materiellen Entstehungs- und Daseinsbedingungen, also durch lediglich innergeistige Untersuchungen geistiger Gebilde eine Weltanschauung verstehen, ist idealistischer Wahn“ (ebd.: 288). Mannheims Verbindung von Utopie/Ideologie mit gesellschaftlichen Gruppen teilt Horkheimer, aber über Aufstieg und Niedergang sowohl der Ideen wie der Gruppen entscheidet soziale Wirklichkeit. Zunächst fußt diese Kritik der Kritischen Theorie an der Wissenssoziologie auf dem Marxismus. Die Sozialutopie des Gemeinwesens, ob 1516 in Morus' Roman oder 1525 in Münzers Predigt, sei in der gesamtgesellschaftlichen Wirklichkeit des 16. Jahrhundert keine umsetzbare Utopie gewesen, sondern „Ausdruck ohnmächtiger Sehnsucht“, während die Individuen „leiden an einer für den Fortschritt notwendigen Periode der geschichtlichen Entwicklung“ (Horkheimer 1930/1971: 67). Für den Horkheimer von 1930 war das Gemeineigentum nicht 1525, sondern erst nach dem Durchgang durch das kapitalistische Privateigentum eine konkrete Utopie. Was wir von Mannheim und Horkheimer lernen können: Utopien sind Utopien ihrer Zeit, Utopien sind Motivation sozialer Gruppen und Utopien sind nicht zu 'verbieten', sondern sozialwissenschaftlich zu untersuchen.

2. Utopie als Konkretion – Der doppelte Utopiebegriff bei Ernst Bloch & Theodor W. Adorno

1930 schrieb Horkheimer, in seiner Kontroverse mit Mannheim, als strikter historischer Materialist. Gegen die Roman-Utopie seit der Renaissance, die aufständischen Real-Utopien der Bäuer*innen oder auch die Siedlungs-Utopien des 19. Jahrhunderts (Vgl. ausführlich Neupert-Doppler 2015) ergeht der Vorwurf der Voreiligkeit. *„Die Verwirklichung ihrer Phantasiegebilde hätte eine künstliche Unterbindung der Entwicklung bedeutet, die von der Entfaltung der schöpferischen Initiative der einzelnen in der freien Konkurrenz abhing“* (Horkheimer 1930/1971: 63). Damit hängt er, ähnlich wie Bloch, noch einem historischen Fahrplan an. Die bäuerliche Revolution von 1525 sei vergeblich, weil 1789 erst die bürgerliche Revolution und dann die proletarische anstehe. Sicherlich hätte ein bäuerlicher Kommunismus, wie die schwäbischen Bauern ihn 1525 in ihren 12 Artikeln in Memmingen skizzierten, anders ausgesehen als ein post-industrieller Kommunismus. Geschichte als lineare Stufenfolge zu denken, ist aber nichts anderes als eine Rückprojektion. Wo Horkheimer hingegen Recht hat, ist die Fragestellung, ob die subjektive Motivation einer Utopie auf objektive Ermöglichungsbedingungen trifft oder nicht. 1525 fehlte mindestens die Schlagkraft, die utopische Begeisterungsfähigkeit hingegen war vorhanden, insofern finden wir auch *„bei Münzer die ‚Kairós-Zeit‘, eine Zeit, die in sich einsteht“* (Bloch 1963/1985: 135). Die Verwirklichung eines agrarischen Kommunismus, die Utopie dieser Zeit, hätte gelingen können.

Die Russische Revolution von 1917 stellt utopietheoretisch eine paradoxe Situation dar. Geschult an der westlichen Sozialdemokratie strebte Lenin die Utopie eines industriellen Kommunismus an. Feststellen musste er allerdings: *„Die direkte kommunistische Verteilung konnten wir nicht einführen. Dazu reichten die Fabriken und Ausrüstungen nicht aus“* (Lenin, zit. n. Wagenlehner 1970: 144). Industrieller Kommunismus war für das halbfeudale Rußland eine abstrakte Utopie. Es bleiben zwei Alternativen: Entweder Anpassung der Utopie oder Anpassung der Bedingungen. Adamczak vertritt rückblickend die Position der bäuerlichen Räterepublik: *„Bäuerinnenräte. Mit ihnen [...] hätten politische statt militärische Lösungen gefunden werden können – wenn an einer Gesellschaft mit kommunistischer Selbstverwaltung Interesse bestanden hätte“* (Adamczak 2017: 90). Lenin und Stalin hingegen wollten ein industrialisiertes Land, was angesichts der militärischen Bedrohung verständlich ist, und setzten auf Industrialisierung, die in Staatskapitalismus umschlug.

Dieses Beispiel macht die Bindung des Utopischen an Möglichkeiten und Gelegenheiten deutlich (Vgl. Neupert-Doppler 2019). Horkheimer argumentiert, angesichts anderer Ermöglichungsbedingungen, 1940 im Exil ähnlich. *„Die materiellen Bedingungen sind erfüllt. Bei aller Notwendigkeit von Übergang, Diktatur, Terrorismus, Arbeit, Opfer hängt das Andere einzig noch vom Willen der Menschen ab“* (Horkheimer 1940/1968: 76). Im entwickelten Westen gilt: *„Heute wird die Utopie diffamiert, weil keiner mehr so recht die Verwirklichung will“* (ebd.: 75).

Zur konkreten Utopie des Kommunismus, wie sie Marx 1875 in einen einzigen Satz gefasst hat - *„Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!“* (MEW 19: 21) - fehlten im Osten die konkreten objektiven Bedingungen, im Westen der subjektive Faktor des Utopischen. Auf dieses Dilemma zu reflektieren, wurde in der Nachkriegszeit zu einer der wichtigsten Aufgaben von Marcuse

in den USA, Adorno in der BRD und Bloch in der DDR. Interessanterweise unternehmen alle drei zwei Rückgriffe, um die Situation aufzuklären, nämlich auf Fourier und Freud.

Charles Fourier war ein Frühsozialist, der Pläne für Siedlungs-Utopien entwarf. In seiner Detailverliebtheit zeigt sich die autoritäre Gefahr utopischen Denkens ebenso wie der Wille zur Praxis. „*Fourier sagt mit Recht, die politischen Ökonomen [...] hätten das Chaos nur belichtet, er aber wolle daraus herausführen*“ (Bloch 1953-1958a/1985: 677). Marx übernahm von Fourier die Utopie der Assoziation, die Sozialdemokratie hingegen reduzierte Marx auf die Rolle eines Prognostikers. So wird „*der Sozialdemokrat als völlig utopieloser Typ ein Sklave der objektiven Tendenzen*“ und „*wartet dann zwinkernd ab, bis die ökonomischen Bedingungen zum Sozialismus sozusagen völlig reif geworden sind. Sie sind aber niemals völlig reif oder so perfekt, daß sie keinen Willen zum Handeln brauchen und keinen antizipierenden Traum im subjektiven Faktor*“ (ebd.: 677). Adorno, von dem man derlei vielleicht am wenigsten erwartet, gab Fourier neu heraus. Wo Bloch, noch vor seiner Absetzung als Professor in der staatssozialistischen DDR die Sozialdemokratie kritisiert, die sich mit der sozialstaatlichen Tendenz zufrieden gibt, nimmt Adorno, als Professor in der immerhin formaldemokratischen BRD, den Stalinismus aufs Korn. „*Angesichts der Dogmatisierung sozialistischer Theoreme, die im östlichen Machtbereich aus politischen Motiven erfolgte, gewinnen Gedanken erneute Aktualität, die schon früh und nicht erst in jenem Bereich als utopisch verfemt worden sind. Unter den Utopisten nimmt [...] Fourier eine extreme Position ein*“ (Adorno 1966: 5f.). Fourier steht bei Adorno stellvertretend für den „*Willen, die Vorstellung des besseren Zustands zu konkretisieren. Das Verbot auszu-denken, wie es sein soll, die Verwissenschaftlichung des Sozialismus, ist diesem nicht nur zum Guten angeschlagen*“ (ebd.: 6). Stalin hasste Fourier und Ulbricht hasste Bloch, weil die Erinnerung an sozialistische Utopien die Kritik wachhielt, dass der Nominalsozialismus kein Realsozialismus war. Sowohl Bloch als auch Adorno sind in den 1950er bzw. 1960er Jahren vorsichtig. Der utopische Sozialismus eines Charles Fourier, in dem entfremdete Lohnarbeit in attraktive Tätigkeit und staatlicher Zwang in genossenschaftliche Selbstverwaltung aufgelöst werden soll, dient ihnen als Korrektiv gegenüber der sozialstaatlich bzw. staatssozialistisch orientierten Alten Linken. Zugleich bleiben sie skeptisch gegenüber der Wünschbarkeit und Umsetzbarkeit seiner Zukunfts-Utopien. Marcuse ist 1967, auf dem Höhepunkt der Neuen Linken und aus den USA kommend, forscher: „*Es ist kein Zufall, daß heute in der avantgardistischen linken Intelligenz das Werk von Fourier wieder aktuell wird*“ (Marcuse 1967/1980: 17). Wir kommen auf diese Aktualität zurück.

Für Adorno, Bloch und Marcuse ist Fourier allein schon deshalb eine schillernde Figur, weil er kein Spießkerl war: „*Hoffnung auf materielle Lust ist die wahre Triebfeder*“ (Fourier 1843/2006: 161). Die Bedingung zur Erfüllung solcher Lust ist für ihn nicht Marktkonkurrenz, sondern Kooperation. So sehr er sich also vom Liberalismus abgegrenzt hat, so ebenso vom egalitären Etatismus. „*Die genossenschaftliche Ordnung, die auf die zivilisierte Zusammenhangslosigkeit folgen wird, läßt weder Mäßigung, noch Gleichheit [...] zu; sie verlangt nach glühenden und verfeinerten Leidenschaften*“ (Fourier 1846/2006: 148). Wie auch immer wir Fouriers Pläne für einzelne Siedlungs-Utopien bewerten - nachdem Marx gezeigt hat, dass ein Austritt aus dem Kapitalverhältnis nicht als Auszug aufs Land möglich ist - bedeutsam für eine Kritische Theorie der Utopie ist Fouriers Grundidee: Es geht nicht nur um qualitative Verbesserungen, etwa mehr Lohn für weniger Arbeit, sondern um qualitative Veränderungen, nämlich anziehende Tätigkeit in solidarischer Kooperation ohne die Zwänge des Profits ausüben zu können. Kritisch zu sagen ist, dass Fourier zwar nicht die Lohnarbeit naturalisiert hat, aber die überschäumende Lebenslust. Für ihn liegt auf der Hand, dass Menschen nach Glück streben und damit nach verwirklichter Utopie.

Hier wirkt Sigmund Freud für Adorno, Bloch und Marcuse in unterschiedlicher Art als Korrektiv. *„Man möchte sagen: die Absicht, daß der Mensch 'glücklich' sei, ist im 'Plan der Schöpfung' nicht vorge-sehen"* (Freud 1940/1970: 75). Episodische Triebbefriedigung befriedigt zwar, aber dauerhaftes Glück, gar ermöglicht durch die gesellschaftliche Ordnung, kommt bei Freud nicht vor. Ohne sich dem anschließen zu können, muss sich die kritisch-utopische Theorie damit auseinandersetzen, wenn sie Utopie als Handlungsmotivation und Möglichkeitskonkretion untersucht. Bloch, Adorno und Marcuse verwenden hier zum einen sehr unterschiedliche, zum anderen ähnliche Strategien. Bloch grenzt sich dahingehend ab von der *„Psychoanalyse [...], die alle Träume nur als Wege zu Verdrängtem achtet"*, indem er einen Gegensatz aufmacht zum Feld der *„Tagträume: als [...] Vorgriffe der Einbildungskraft"* (Bloch 1953-1958/1985b: 97). Während also Freuds Nachttraum der Nachklang des Vergangenen sei, wäre Blochs Tagtraum ein utopischer Vorschein. Hier zeigen sich Wünsche, die durch konkrete Utopien zur Handlungsmotivation erhoben würden. Adorno hingegen greift auf Freud, im Gespräch mit Bloch, zurück, um eine *„Schrumpfung des utopischen Bewußtseins"* (Adorno 1964/1985: 352) zu erklären. Auch er geht aus von der Konkretion des Utopischen zur Möglichkeit. *„Meine These dazu würde lauten, daß im Innersten alle Menschen, ob sie es sich zugestehen oder nicht, wissen: Es wäre möglich, es könnte anders sein. Sie könnten nicht nur ohne Hunger und wahrscheinlich ohne Angst, sondern auch als Freie leben"* (ebd.: 353). Wieso aber wird Utopie dann nicht Motivation? *„Das kommt davon, daß die Menschen den Widerspruch zwischen der offenbaren Möglichkeit der Erfüllung und der ebenso offenbaren Unmöglichkeit der Erfüllung nur auf die Weise zu bemeistern vermögen, daß sie sich mit der Unmöglichkeit identifizieren [...], um mit Freud zu reden, sich mit dem Angreifer identifizieren"* (ebd.).

Beide Perspektiven sind vereinbar. Menschen mögen Tagträume vom Glück haben, wie Bloch sagt, aber es muss keineswegs befreiend sein, diese zur bewussten Konkretion von Utopie zu steigern. Wer eine 40-stündige Arbeitswoche als Angriff auf seine Lebenszeit ertragen muss, dem ist die Erkenntnis, dass auch halb so viel Arbeit ausreichen würde, von Fouriers travail attractif ganz zu schweigen, kein Trost. Verdrängung von Wünschen erleichtert, so Adornos These, die Versagung. Für Marcuse erwächst daraus die Aufgabe, *„den Menschentyp freizulegen und zu befreien, der die Revolution will"* (Marcuse 1969: 108). Damit ist zweierlei gesagt: Es muss, wie Marcuse mit Freud zu zeigen versucht, Anlagen im Menschen geben, die eine Befreiung von Menschen ermöglichen. Gelänge dies, könnten Blochs Tagträume wahr werden und Adornos Verdrängung enden. Was kann Kritische Theorie dazu beitragen, wenn ihr doch ein Bilderverbot aufgegeben sein soll?

Ich schlage dafür zunächst eine Unterscheidung zwischen ausgepinseltem Bild und Grundriss vor. Schon Bloch bestimmt die konkrete Utopie im 'Geist der Utopie' als *„Zielahnen, Zielwissen"* (Bloch 1923/1985: 296), was durchaus etwas anderes ist als ein detaillierter Stadtplan von Utopia. Auch bei Adorno, der über Blochs Buch 1969 sagte, *„nie etwas geschrieben zu haben, was seiner nicht, latent oder offen, gedächte"* (GS 11: 557) finden wir eine Art doppelten Utopiebegriff. Einerseits gibt es die absolute Utopie, die *„Veränderung des Ganzen"* (Adorno 1964/1985: 353), einschließlich der *„Abschaffung des Todes"* (ebd.: 357). Dies wäre auch für Bloch im Gespräch *„das himmlische Reich, das, was am Ende erscheint, [...] was der Messias, der Christus bringt"* (Bloch 1964/1985: 356). Hier, im Grenzbereich zum Theologischen, gilt das theologische Bilderverbot: Dem Tod gegenüber haben wir als Utopie nur eine unbestimmbare Negation. Davon zu unterscheiden ist die bestimmte Negation, die uns Ziele aufgeben kann und zur Motivation wird. Dies meint konkrete Utopie bei Bloch als *„Noch-nicht im Sinne einer Möglichkeit, daß es sie geben könnte, wenn wir etwas dafür tun"* (ebd.: 352). Die Möglichkeit freilich bedarf ihrer Konkretion. Adorno nennt daher als *„eine der*

theoretischen Gestalten der Utopie, [...] daß man konkret sagen würde, was bei dem gegenwärtigen Stand der Produktivkräfte der Menschheit möglich wäre, das lässt sich konkret und das läßt sich ohne Ausmalen [...] sagen" (Adorno 1964: 364). Die absolute Utopie der versöhnten Menschheit lässt sich weder bebildern noch berechnen. Dieses Problem als Verbot auf konkrete Utopien auszudehnen, übersieht hingegen den doppelten Utopiebegriff.

Ein Grenzbereich ist für Adorno, Bloch und Marcuse die Kunst. Für Adorno gilt: „Die Konstellation von Seiendem und Nichtseiendem ist die utopische Figur von Kunst“ (GS 7: 347). Sie ist „Statthalter einer besseren Praxis“ (ebd.: 26), ein „Vor-Schein“ (Bloch 1953-1958/1985b: 249), ein „magisches oder rationales Überschreiten“ (Marcuse 1964, Schriften 7: 83). Wie aber sollen wir verwirklichen, wovon Kunst nur Statthalter oder Vor-Schein ist? In der Reflexion über die Welt, ob im Tagtraum, theoretischer Negation oder künstlerischer Konkretion, erscheinen Möglichkeiten, die dann zur Motivation werden, wenn wir sie als Artikulation unserer Bedürfnisse begreifen können.

3. Utopie als Artikulation – Das Bedürfnisproblem bei Herbert Marcuse & Charles Fourier

So sehr sich absolute und relative Utopie qualitativ unterscheiden, so teilen sie doch denselben Ort, das utopische Bewusstsein, das Hoffen und Sehnen der geknechteten Menschheit. Hier kann die Kritische Theorie ansetzen, deren Aufgabe es ist, das Ausbleiben universeller Emanzipation zu erklären. Im Bereich der Geschichtsphilosophie hat Walter Benjamin hier Wesentliches geleistet. In den Fragmenten zum Passagenwerk notierte er *„die Erfahrung unserer Generation: daß der Kapitalismus keines natürlichen Todes sterben wird“* (Benjamin in V.2: 819). Eine Enttäuschung ist dies in dem Sinne, dass eine in der marxistischen Sozialdemokratie verbreitete Selbsttäuschung überwunden wird.

Die Negation des sozialdemokratischen Fortschrittsglaubens bei Benjamin und Bloch ist die Bedingung zur Konkretion objektiver Möglichkeiten und die subjektive Intention zu ihrer Verwirklichung. Bereits in 'Traditionelle und kritische Theorie' erklärt Horkheimer diesen Grundimpuls Kritischer Theorie. *„Die kritische Theorie erklärt: es muß nicht so sein, die Menschen können das Sein ändern, die Umstände dafür sind jetzt vorhanden“* (Horkheimer 1937/2005: 244). Wenn es aber nicht mehr so sein soll wie bisher, wie soll es dann werden? Häufig glauben sogenannte Anhänger*innen der Kritischen Theorie, diese Bestimmung ergäbe sich qua Negation. Aber was ist z.B. die Negation des kapitalistischen Privateigentums an Produktionsmitteln? Umfassende Verstaatlichung? Genossenschaftliche Selbstverwaltung? Demokratische Kommunalisierung? All diese Vorstellungen haben unterschiedliche Sozialismen in Theorie wie Praxis bestimmt – namentlich den Staatssozialismus, den Genossenschaftssozialismus und den Munizipalsozialismus. Eine politische Entscheidung in diesem Feld, die hier nicht vorgenommen werden soll, kann sich nicht aus einer theoretischen Negation alleine ergeben, sondern erfordert einen Dreischritt, der Widrigkeiten, Gelegenheiten und Möglichkeiten in den Blick nimmt.

Kritik untersucht bestehende Widrigkeiten, wofür sie einen Maßstab im utopischen Überschuss hat. So funktioniert z.B. Marcuses Untersuchung des sowjetischen Staatssozialismus, der ja offiziell dazu beitragen sollte, den Übergang zu einem Kommunismus ohne staatlichen Zwang zu schaffen.

Kritische Theorie kann zeigen, dass dies eine untaugliche Strategie war. *„So lange der Staat eine von außen auferlegte, unabhängige Macht bleibt, können sich die persönlichen Beziehungen nicht in ein res publica auflösen, ohne nach den repressiven Bedürfnissen des Staates umgewandelt zu werden“* (Marcuse 1958/2004: 232). Stalins Ideologie von der Verstaatlichung wird konfrontiert mit der Utopie einer *„Initiative und Kontrolle 'von unten'“* (ebd.: 90), also Vergesellschaftung. Welchen Inhalt würde aber eine solche Initiative und Kontrolle von unten haben? Hier gibt Marcuse implizit einen Hinweis, wenn er kritisiert, dass im Staatssozialismus die repressiven Bedürfnisse des Staates selbst dominieren. Gefragt werden muss also nach den alternativen Bedürfnissen der Menschen. Gerade heute, in Zeiten der ökologischen Krise, ist einleuchtend, dass es nicht nur darum gehen kann, die Produktivkräfte des Kapitalismus, die längst zu Destruktivkräften geworden sind, lediglich in Eigenregie zu übernehmen. Diese müssten vielmehr nach Bedarf verändert werden, was die Konstitution eines neuen gesellschaftlichen Naturverhältnisses einschließt. In der Kritischen Theorie ist damit stets mehr gemeint als einfacher Umweltschutz. Natur ist nicht nur als etwas Äußerliches zu denken, das Naturverhältnis betrifft auch den humanen Umgang miteinander. In diesem Sinne erkannte Walter Benjamin als erster in Fouriers Utopie vom travail attractif eine Tätigkeit, *„die, weit entfernt die Natur auszubeuten, von den Schöpfungen sie zu entbinden imstande ist, die als mögliche in ihrem Schoße schlummern“* (Benjamin 1940 in GS I.2: 699). Da Arbeit, der gesellschaftliche Stoffwechsel mit Natur, durch Technik vermittelt ist, ist das Problem *„Verkahlung durch eine Technik, die in der Natur steht wie in Feindesland“* (Bloch 1975/1985: 171). Die Technik, die Menschen anwenden, ist freilich nicht Gegenstand freier Wahl, sondern bedingt von ihren gesellschaftlichen Verhältnissen. Dient Arbeit nur der Verwertung des Werts kann weder auf menschliche Bedürfnisse noch auf Belange der Umwelt Rücksicht genommen werden.

Utopie stößt von der Kritik zur Alternative, von der Negation zur Konkretion vor, indem sie sich die Artikulation menschlicher Bedürfnisse zur Aufgabe macht. Laut Fourier möchten die Menschen *„anziehenden Tätigkeiten nachgehen, sie am nächsten Tag wechseln und sich anderen Gruppen anschließen“* (Fourier 1843/2006: 153). Oberflächlich kann eine solche Utopie zur Ideologie werden, wenn sie für den neoliberalen Kreativitätszwang instrumentalisiert wird. Sicherlich ist Benjamins Utopie eines schöpferischen Schaffens, Blochs Utopie einer ökologischen Allianztechnik oder Fouriers Utopie einer kreativen Tätigkeit integrierbar in einen modernisierten Öko-Kapitalismus. Dies führt dann aber wieder zu neuer Entfremdung, neuer Kritik, neuen Utopien.

Kairós bedeutet für Marcuse eine historische Gelegenheit für echte Transformation, die den Umschlag von Utopie in Ideologie vermeidet, indem auf der Einlösung des Utopischen beharrt wird. Ob dies gelingt, hängt auch davon ab, wie ernst der Begriff der Trans-Formation genommen wird. Heute steht er im sozialwissenschaftlichen Jargon für jeglichen Veränderungsprozess, dagegen kann aber der Anspruch des Trans, des Überschreitens der Form, hervorgehoben werden. Dabei dürfen wir dann auch an das Überschreiten der Warenform und ähnlicher Fetischismen denken. Die wichtigste Unterscheidung zwischen Ideologie und Utopie, die wir über Mannheims Gegenüberstellung von Stabilisierung und Destabilisierung hinaus treffen können, ist diejenige, dass bestimmte Fortschritte – z.B. das Wahlrecht für Frauen oder das Asylrecht für Migrant*innen – zwar nötig sind, aber keinen Bruch mit den strukturellen Herrschaftsverhältnissen bedeuten. Intention von Fouriers Utopie hingegen war es, eben diesen zu machen. *„Es war Fourier, der, wie Marx und Engels selbst anerkannt haben, zum ersten mal und als einziger die qualitative Differenz zwischen der freien und der unfreien Gesellschaft sichtbar gemacht hat“* (Marcuse 1967/1980: 17). So ein Bruch ist kein linearer Prozess, auch wenn er selbstverständlich vorbereitet werden muss. Möglich wird er aber erst durch das

Zusammenkommen mehrerer historischer Faktoren. Ohne eine objektive und benennbare Krise des Bestehenden, also bei stabiler Integration ins Bestehende, fehlt die Kraft zur praktischen Negation der Verhältnisse. Ohne eine Kräftekonstellation, in der emanzipatorische Subjekte handlungsfähig sind, können historische Gelegenheiten verstreichen. Für Marcuse, der selbst im Berliner Soldatenrat die Novemberrevolution erlebte, als durch die Machtübergabe der Räte an die SPD die Konstitutionen einer Räterepublik misslang, sind solche Momente selten, kommen aber in jeder Revolution vor. *„Es scheint in jeder Revolution einen Moment gegeben zu haben, wo der Kampf gegen die Herrschaft den Sieg hätte erringen können, aber der Moment ging vorüber“* (Marcuse 1955, in Schriften 5: 82).

Solche Momente sind es, in denen die Kritik zur Praxis drängt und Utopie zur Verwirklichung. Ob ein Kairós als Gelegenheit zur Verwirklichung einer zuvor utopischen Möglichkeit ergriffen wird, hängt davon ab, wie erfolgreich die Kritik der alten Bedürfnisse und die Utopie neuer Bedürfnisse wirken. *„Wenn das vitale Bedürfnis nach Abschaffung der (entfremdeten) Arbeit nicht besteht, [...] was dann zu erwarten ist, ist nur, daß die neuen technischen Möglichkeiten in der Tat zu neuen Möglichkeiten der Repression der Herrschaft werden“* (Marcuse 1967/1980: 15). So wie Adorno und Bloch vom Vorhandensein utopischer Wünsche ausgehen, die aber verdrängt werden, geht Marcuse von utopischen Bedürfnissen aus, die sich aber in einem Stadium der Latenz befinden. Utopie als Artikulation solcher Bedürfnisse in Zeiten eines beschleunigten Spätkapitalismus umfasst Bedürfnisse nach *„Ruhe“*, nach dem *„Schönen“*, nach *„Glück“* und das Bedürfnis nach *„Frieden, das heute [...] kein vitales Bedürfnis der Majorität ist“* (Marcuse 1967/1980: 15). Zur politischen Kunst, für welche die Kritische Theorie nicht zuständig ist, würde es gehören, solche Bedürfnisse, die in literarischen, experimentellen und theoretischen Utopien vorgestellt werden, in politische Begriffe wie z.B. Zeitwohlstand (Marx' disposable time) zu übersetzen, um sie wirksam zu machen. Im Sinne einer Kritischen Theorie der Bedürfnisse erhob Marcuse den hohen Anspruch: *„Wir können wahre und falsche Bedürfnisse unterscheiden“* (Marcuse 1964, in Schriften 7: 25), wobei es aber ausdrücklich nicht um natürliche oder manipulierte Bedürfnisse geht, sondern um die Frage, ob die gewählte Form der Befriedigung uns mehr ins kapitalistische System verstrickt oder nicht. Bedürfnisse sind nie vorhanden oder abwesend, sondern verschieden artikuliert und orientiert. Konkrete Dystopie hingegen wäre eine Gesellschaft, die Bedürfnisse noch als Vorstellung zensiert. *„Das Vorstellbare, das nicht vorgestellt werden darf, schafft es nicht mal in die Zukunft, kaum an die eigene Gegenwart reicht es heran“* (Adamczak 2011: 109). Um nicht den Widerspruch zwischen Wirklichem und Möglichem auszuhalten, neigen Menschen zur Wahrung ihrer Identität durch Identifizierung mit dem Bestehenden und Utopieverzicht. Dagegen denkt Kritische Theorie an: *„Utopie wäre die opferlose Nichtidentität des Subjekts“* (Adorno 1966, in GS 6: 277).

Literatur

Adamczak, Bini (2018): 'Ich halte das anti-utopische Bilderverbot für erledigt', in Neupert-Doppler, Alexander (Hg.): Konkrete Utopien – Unsere Alternativen zum Nationalismus, Stuttgart, S. 23-38.

Adamczak, Bini und Kirsten, Guido (2013): If...then...else – Historische Potenziale, konkrete Utopien, mögliche Transformationen, in: jour fixe initiative Berlin (Hg.): etwas fehlt – Utopie, Kritik und Glücksversprechen, Münster.

Adamczak, Bini (2017): Der schönste Tag im Leben des Alexander Berkman – Vom möglichen Gelingen der russischen Revolution, Münster.

Adamczak, Bini (2011): Gestern Morgen – Über die Einsamkeit kommunistischer Gespenster und die Rekonstruktion der Zukunft, Münster.

Adorno, Theodor W. (1970/2003): Ästhetische Theorie, in: GS 7, Frankfurt a.M.

Adorno, Theodor W. (1969/2003): Henkel, Krug und frühe Erfahrung, in: GS 11, Frankfurt a.M., S. 556-566.

Adorno, Theodor W. (1966/2003): Negative Dialektik, in: GS 6, Frankfurt a.M.

Adorno, Theodor W. (1966): Vorwort zu 'Charles Fourier: Theorie der vier Bewegungen', Frankfurt a.M.

Adorno, Theodor W./Bloch, Ernst (1964/1985): Etwas fehlt... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht, in Tendenz-Latenz-Utopie, 350–367.

Benjamin Walter (1940/1980): Anmerkungen zu ‚Über den Begriff der Geschichte‘, in: GS I.3, S. 1223-1266.

Benjamin, Walter (1983): Das Passagen-Werk, GS V.2: Zweiter Band.

Bloch, Ernst (1975/1985): Experimentum mundi, Frankfurt a. M.

Bloch, Ernst (1963/1985): Tübinger Einleitung in die Philosophie, Frankfurt a.M.

Bloch, Ernst (1953-1959a/1985): Das Prinzip Hoffnung, Band 2, Frankfurt a.M.

Bloch, Ernst (1953-1959b/1985): Das Prinzip Hoffnung, Band 1, Frankfurt a.M.

Bloch, Ernst (1935/1985): Erbschaft dieser Zeit, Frankfurt a.M.

Bloch, Ernst (1923/1985): Geist der Utopie, 2. Fassung, Frankfurt a.M.

Bloch, Ernst (1921/1985): Thomas Münzer als Theologe der Revolution, Frankfurt a.M.

Fourier, Charles (1846): Theorie der vier Bewegungen, in: Burckhardt, Martin (2006): Der Philosoph der Kleinanzeige, Berlin.

Fourier, Charles (1843): Theorie der universellen Einheit, in: Burckhardt, Martin (2006): Der Philosoph der Kleinanzeige, Berlin.

Freud, Sigmund (1940/1970): Abriß der Psychoanalyse, Frankfurt a. M.

Horkheimer, Max (1942/1968): Der autoritäre Staat, Amsterdam.

Horkheimer, Max (1937/2005): Traditionelle und kritische Theorie, Frankfurt a. M.

Horkheimer, Max (1930/1971): Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie, Frankfurt a. M.

Horkheimer, Max (1930/1987): Ein neuer Ideologiebegriff?, in: GS 2, Frankfurt a. M., 271–294.

Lenin, zit. n. Wagenlehner, Günther (1970): Staat oder Kommunismus, Stuttgart.

Marx, Karl (1875): Kritik des Gothaer Programms, in MEW 19, S. 13-32.

Marcuse, Herbert (1969): Obszöne Welt, in: Spiegel 27/1969.

Marcuse, Herbert (1967/1980): Das Ende der Utopie, Frankfurt a. M.

Marcuse, Herbert (1964): Der eindimensionale Mensch, in Schriften 7, Springe.

Marcuse, Herbert (1958/2004): Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus, in Schriften 6, Springe.

Marcuse, Herbert (1955/2004): Triebstruktur und Gesellschaft, in Schriften 5, Springe.

Mannheim, Karl (1935/1986): Utopie, in: Neusüss, Arnhelm (Hg.): Utopie, Frankfurt a.M. / New York.

Mannheim, Karl (1929/1995): Ideologie und Utopie, Frankfurt a.M.

Neupert-Doppler, Alexander (2019): Die Gelegenheit ergreifen/Eine politische Philosophie des Kairós, Wien.

Neupert-Doppler, Alexander (2018): Konkrete Utopien – Unsere Alternativen zum Nationalismus, Stuttgart.

Neupert-Doppler, Alexander (2015): Utopie – Vom Roman zur Denkfigur, Stuttgart.

Neupert, Alexander (2013): Staatsfetischismus – Zur Rekonstruktion eines umstrittenen Begriffs, Münster.