

**MARXISTISCHE  
BLÄTTER** \*Seit 1963\*  
[www.marxistische-blaetter.de](http://www.marxistische-blaetter.de)  
**MASCH-Skripte**

**Thomas Metscher**

**Von der  
Notwendigkeit  
der Utopie in  
finsternen Zeiten**

## **www.MASCH-Skripte.de**

Wir veröffentlichen im Internet Vorträge marxistischer Bildungsveranstaltungen als MASCH-Skripte. Die Anlehnung an die alte, in den 1970er Jahren gegründeten MASCH (»Marxistische Abendschulen«) im Rahmen der Marxistischen Arbeiterbildung (MAB) ist gewollt. Denn Bildungszirkel in der Traditionslinie »Marxismus für die A-Klasse« sind nach 1989/90 nie ganz verschwunden und – was wichtiger ist – seit einiger Zeit auch unter diesem »Markenzeichen« wieder stärker im Kommen. Um diese Form der Weiterbildung zu fördern, veröffentlichen wir zum kostenlosen Download Vorträge, die von Autorinnen der Marxistischen Blätter bei MASCH-Veranstaltungen gehalten wurden.

Referenten und Referentinnen, die uns weitere Vorträge für die Veröffentlichung zur Verfügung stellen wollen, wenden sich bitte an Lothar Geisler (Tel. 0201 | 248 64 82) oder per E-Mail: LoG@neue-impulse-verlag.de

### **Vorträge**

<i>Willi Gerns</i>	<b>Die Imperialismustheorie Lenins und der heutige Kapitalismus</b>
<i>Willi Gerns</i>	<b>Lenins Werk »Was tun?« und Fragen des Klassenbewusstseins heute</b>
<i>Robert Steigerwald</i>	<b>Material zum Thema Klassenbewusstsein</b>
<i>Hans Hautmann</i>	<b>Der Streik als Kampfinstrument der Arbeiterbewegung</b>
<i>Wolfgang Richter</i>	<b>Die Stadt und der Kapitalismus</b>
<i>Beate Landefeld</i>	<b>Finanzgetriebener Kapitalismus – Was macht eigentlich die Bourgeoisie?</b>
<i>Thomas Metscher</i>	<b>Realismus – zur musikalischen Ästhetik Dmitri Schostakowitschs</b>
<i>Nina Hager</i>	<b>Revolutionen – immer noch Lokomotiven der Weltgeschichte?</b>
<i>Andreas Wehr</i>	<b>Europa als Nation?</b>
<i>Mario Candeias</i>	<b>Neoliberal ist asozial – und trotzdem mehrheitsfähig!?</b>
<i>Wolfgang Richter</i>	<b>Parlamentarische und außerparlamentarische Opposition</b>
<i>Anton Latzo</i>	<b>Zur Antikommunismus-Resolution des Europarates</b>
<i>Willi Gerns</i>	<b>Zum Verhältnis von Reform und Revolution – Grenzen und Möglichkeiten des Kampfes um Reformen heute</b>
<i>Robert Steigerwald</i>	<b>Warum und wie sollten Marxisten sich um Naturwissenschaft kümmern</b>
<i>Robert Steigerwald</i>	<b>Streifzüge durch die Geschichte von KPD und DKP nach 1945 wie sie nicht im Geschichtsbuch steht</b>
<i>Martin Schlegel</i>	<b>Staatsverschuldung</b>
<i>Manfred Scharinger</i>	<b>Krankheit und Gesundheit bei Marx und Engels</b>
<i>Werner Goldschmidt</i>	<b>Varianten des Postkapitalismus – Ein Literaturbericht (Teil 1–3)</b>

# Inhalt

## Die kopernikanische Wende der Utopie

»Nicht <i>ideale</i> civitas, sondern <i>notwendige</i> Gründung« . . . . .	5
Zum 500. Jahrestag von Thomas Morus' Utopia . . . . .	5
Politik und irenischer Humanismus im frühen 16. Jahrhundert . . . . .	5
Dialektik der Form: Die Utopia als Gestalt experimentellen Denkens . . . . .	9
Dialektik des Gehalts: Friedensordnung und kooperatives Gemeinwesen . . . . .	13
Denken am Abgrund der Katastrophe.	
Die Utopie als Überlebenskategorie . . . . .	16

## Notwendigkeit und Möglichkeit der Utopie . . . . . 20

### Erster Teil

#### Der Verlust begriffener Zukünftigkeit

#### und die kulturelle Logik des Imperialismus . . . . . 21

1. Erschöpfung utopischer Energien  
    und das Ideologem des Zeitenendes . . . . . 21
2. Alltägliches Bewusstsein und Bewusstseinsindustrie . . . . . 27
3. Empirische Befunde und die Folgerung daraus:  
    der Imperialismus als kannibalische Weltordnung . . . . . 33
4. Zur kulturellen Logik der imperialistischen Gesellschaft:  
    Interregnum und geschichtliche Endzeit . . . . . 35

### Zweiter Teil

#### Notwendigkeit und Möglichkeit der Utopie . . . . . 41

1. Utopie als Denken des Notwendigen . . . . . 45
2. Utopie als Denken des Möglichen . . . . . 47
3. Begriffene Zukünftigkeit – Konstruktion des Möglichen:  
    Denken einer neuen Kultur . . . . . 53

### Dritter Teil

#### Grundelemente der neuen Kultur . . . . . 56

1. Neue Kultur als Kultur einer sozialistischen Gesellschaft.  
    Kommunismusbegriff . . . . . 56

2. Kultureller Prozess und Individualität. Die ethische Grundlage der neuen Kultur . . . . .	59
3. Sozialismus, Demokratie und der Gedanke des Rechts. Die Aufklärung als unvollendetes Projekt. Die Idee einer universalen Rechtsgesellschaft . . . . .	67
4. Kritik und Planung der Produktivkraftentwicklung. Geplanter ökonomischer Progress. Ein verändertes Verhältnis zur Natur . . . . .	70
5. Kardinale Rolle der Wissenschaften, Philosophie und Künste. Die Bedeutung der ästhetischen Kultur . . . . .	72
6. Bewusstsein und Bewusstseinsformen einer nichtentfremdeten Gesellschaft. Religion und die mögliche Rolle des Ästhetischen . . . .	73
Utopie als Kategorie in den Künsten. Notiz . . . . .	76

---

# Die kopernikanische Wende der Utopie

»Nicht *ideale* civitas,  
sondern *notwendige* Gründung«

## Zum 500. Jahrestag von Thomas Morus' *Utopia*

Vor 500 Jahren, 1515/16, entstand ein Buch, das einer literarischen Gattung und einem politologisch-geschichtsphilosophischen Konzept den Namen gab: Thomas Morus' *Utopia*, zu Deutsch *Utopie*. Es erschien 1516 in lateinischer Sprache in Löwen; das Wort ist eine neulateinische Bildung, die auf Morus selbst zurückgeht. Verbunden mit dem Wort ist die Vorstellung einer idealen Gesellschaft, meist mit dem Zusatz versehen, es handle sich um einen ›Wunschtraum‹, ›Staatsroman‹ oder eine ›Staatsutopie‹.

## Politik und irenischer Humanismus im frühen 16. Jahrhundert

Die Sache freilich ist so alt wie die überlieferte Geschichte. Die Utopie, als Tagtraum einer Welt des Friedens und Wohlergehens, wurde aus der Erfahrung von Menschen geboren, die Not und Gewalt erlitten; am frühesten in Mythen von Paradies, Schlaraffenland und arkadischer Welt artikuliert, in chiliastisch-messianischen Erwartungen, in vielfältiger Form in den Künsten, spät erst in der Theorie. Allen gemein ist ein Moment des Irrealen: dass sie geschichtsenthobene Wunschträume oder abstrakte Ideale sind, die in bestehender Wirklichkeit wenig Grund und Boden besitzen, bestenfalls Fernziele antizipierter Zukünftigkeit im Sinne von Ernst Bloch; oder aber auch, dass die geschichtliche Wahrheit ihrer fiktiven Wirklichkeit sehr in Frage steht. Platons *Politeia*, gewöhnlich als erste theoretische Utopie genannt, eine »Stadt, in Gedanken

gegründet«,<sup>1</sup> entwirft keine Welt des Glücks seiner Bewohner. Das Volk, der Demos kommt in ihr nicht vor. Platons idealer Staat ist eine Militärdiktatur mit Philosophenkönig, sein Ziel die Züchtung eines kriegskundigen Heeres, die Frauen »weibliche Schäferhunde«, die Kinder künftige Krieger, die schon früh als Zuschauer Schlachten beiwohnen sollen, um zu lernen, wie man den Feind besiegt.<sup>2</sup> Seine Fortsetzung findet Platons Staatsideal dann auch nicht in Morus' *Utopia*, eher im machtpolitischen Verismus Niccolò Machiavellis, dessen *Fürst* fast zeitgleich mit Morus Schrift entstand; vor allem aber in Thomas Hobbes' Theorie des absoluten Staats (im *Leviathan* von 1651), der den Status belli, den »Krieg aller gegen alle« als menschlichen Naturzustand beendet, indem sich seine Bürger der Gewalt eines Souveräns unterwerfen.<sup>3</sup> Die Utopie als Konstrukt eines kooperativen Gemeinwesens, in dem der Friede herrscht, die Not behoben ist und das Volk das Sagen hat, geht unzweideutig auf Morus zurück.

Weitere Drucke von Morus' Schrift folgten 1517 in Paris und 1518 in Basel, wo bereits 1524 eine deutsche Übersetzung erschien. Eine erste englische Übersetzung wurde 1551 gedruckt. Die Erstausgabe veranlasste Morus' Freund Erasmus von Rotterdam, der erste Humanist seines Zeitalters, mit dem Morus zu diesem Zeitpunkt eng kooperierte.<sup>4</sup> Zusammen mit Erasmus' *Institutio Principis Christiani*

- 1 Politeia, 2. Buch, XI.
- 2 Dazu D. Kraft, Über den Begriff der Utopie. Verständnis und Missverständnis einer verbogenen Kategorie. In: H. Kopp (Hg.), Wovon wir träumen müssen... Marxismus und Utopie. Hamburg 2013, 103.
- 3 Ebd., 100f. Nicht zufällig, dass Carl Schmitt, der führende Staatstheoretiker des rechten Konservatismus in Deutschland, in seiner theoretischen Grundlegung an Hobbes wie auch Machiavelli anschließt. Die Unterscheidung von Freund und Feind als erstes Kriterium des Politischen (vgl. Der Begriff des Politischen von 1927), ist anthropologisch wie staatstheoretisch-politologisch unverkennbar dem Denken von Hobbes verpflichtet.
- 4 Eine Ausgabe von 1518, die mir vorlag, trägt dann auch den Namen des Erasmus auf der Titelseite. Zum Verhältnis von Erasmus und Morus

(*Erziehung des christlichen Fürsten*), gleichfalls 1516 geschrieben, und der *Querela Pacis* (*Klage des Friedens*) von 1517 bildet Morus' *Utopia* das Dreigestirn des irenischen Humanismus. Damit ist eine Gestalt des europäischen Humanismus gemeint, in der der Gedanke des Friedens (nach griech. *Eirene*, der Göttin des Friedens) im Mittelpunkt steht, die in der Friedensutopie Dantes und des italienischen Frühhumanismus ihren historischen Ursprung hat.<sup>5</sup> Der Friede ist für Erasmus Prinzip der Kultur: »der Quell, der Erzeuger, der Erhalter, der Vermehrer, der Schützer aller Güter«, ohne den »niemals etwas blüht, nichts sicher, nichts rein, nichts heilig, nichts den Menschen angenehm und den Göttern wohlgefällig ist«,<sup>6</sup> Grundlage also auch des Wohlstands der Völker. Er argumentiert mit Christus wie mit Jesaja: »Mein Volk wird in Frieden wohnen.« Krieg ist Teufelswerk.<sup>7</sup> Ist aller Natur das Gefühl für Frieden und Eintracht eingeboren, so herrscht unter Menschen »der unersättliche Wahn zu kämpfen: Zwist, Streitigkeiten, Kriege, Unrecht, Überfälle, Blutvergießen, Morde, Zerstörungen: der Wahnsinn des Kriegs«.<sup>8</sup> Erasmus benennt die Kriegsschuldigen: Es sind die Fürsten. Der Friede kann dort nicht bestehen, wo um politische Macht, um Ansehen, um Reichtum und um Vergeltung gekämpft wird. Ursachen des Kriegs sind Ehrgeiz, Zorn, Gier nach Besitz. Die Kriegsstifter sind »eher Tiere als Men-

mit biografischer Genauigkeit L. E. Halkin, Erasmus von Rotterdam. Zürich, 2. Aufl. 1992, 4359; auch J. Huizinga, *Europäischer Humanismus: Erasmus*. Hamburg 1958 (passim); A. Buck, *Humanismus. Seine europäische Entwicklung in Dokumenten und Darstellungen*. München 1987, 184 ff.; K. Garber, *Literatur und Kultur im Europa der Frühen Neuzeit*. München 2009, 582 ff.

5 Siehe K. Garber, *Die Friedens-Utopie im europäischen Humanismus: Versuch einer geschichtlichen Rekonstruktion*, in: *Modern Language Notes* 101 (1986), 516–51; ders. 2009, a. a. O., 525–56: Erasmus und die Friedensutopie im europäischen Humanismus.

6 Erasmus von Rotterdam, *Ausgewählte Schriften*. Darmstadt 1958, Bd. 5, 361; vgl. auch 433f.

7 Ebd., 383.

8 Ebd., 365, 371.

schen«, »niemals sind sie klug, außer es gilt, Schaden zu stiften«, »Unholde, die man auf die entlegensten Inseln deportieren müsste«. <sup>9</sup> Erasmus schrieb unter dem Eindruck des Machtkampfs der beiden fortgeschrittensten nationalen Monarchien um die Hegemonie in Europa, Spaniens und Frankreichs, die 1494 in Italien eingefallen waren und das klassische Zeitalter des Humanismus beendeten, <sup>10</sup> wie der sich erhebenden Reformation, der »Revolution Nr. 1 der Bourgeoisie« (Friedrich Engels), in der der Kampf der Bauern gegen die Fürsten um Freiheit, Rechte und Brot dem Krieg der Fürsten um Macht und Besitz an die Seite trat. So ist es nicht zufällig, dass der Erstdruck der *Friedensklage* fast zeitgleich mit Luthers Anschlag der 95 Thesen in Wittenberg erfolgte. Der Anlass war eine geplante Friedenskonferenz im nordfranzösischen Cambrai, zu der alle Herrscher Europas geladen waren – die jedoch nie stattfand. Der einzige Weg zur Lösung der tödlichen Konflikte seines Zeitalters, den Erasmus sah, war der einer ›christlichen‹, also den Ideen der *Friedensklage* verpflichteten Erziehung derer, die an den Schaltstellen der Macht saßen, der Fürsten selber. In diesem Sinn verfasste er seine *Institutio, die Erziehung des Christlichen Fürsten*, <sup>11</sup> als Leitfaden für eine friedliche Politik auf der Basis einer radikalen christlich-humanistischen Ethik, zu einem Zeitpunkt, als er Rat am Hofe von Burgund in Löwen und Erzieher des Prinzen Karl, des späteren Kaisers Karl V., war. Viele der hier vertretenen Grundsätze lassen sich in Morus' *Utopia* wiederfinden. Erinnern wir, dass Machiavelli 1513 den *Fürsten* schrieb, <sup>12</sup> so sticht das humanistische Bildungs- und Friedensprogramm in seiner theoretischen wie historischen Brisanz scharf hervor. Damals wie heute ist es ein ethisch-politischer Gegenentwurf

9 Ebd., 389–405.

10 Vgl. Garber 2009, a. a. O., 518f.

11 ›Institutio‹ heißt neben ›Erziehung‹ auch ›Ordnung der Dinge‹ (beide Bedeutungen finden sich bereits bei Cicero).

12 Ein Text, der zwar erst 1532 veröffentlicht wurde (eine lateinische Übersetzung erschien 1522), jedoch als Manuskript zirkulierte und Erasmus wie Morus in den Grundthesen mit Sicherheit bekannt war.

gegen den Positivismus machiavellistischer Machtpolitik. Der Erziehungsgedanke von Humanismus und Aufklärung ist hier noch in seiner unverwässerten frühen Form zu fassen: orientiert am politischen Ideal »allseitiger Ausbildung«,<sup>13</sup> individuell-gesellschaftlicher Selbstbestimmung und geschichtlichen Fortschritts, wie es noch Lessings *Erziehung des Menschengeschlechts*, Kants *Was ist Aufklärung?* und Marx' Begriff einer Gesellschaft frei assoziierter Produzenten (wie immer im Einzelnen modifiziert und entwickelt) zugrunde liegt.

### Dialektik der Form: Die *Utopia* als Gestalt experimentellen Denkens

Der Form nach ist Morus' *Utopia* ein Dialog mit narrativer Einleitung (der Dialog ist eine im Humanismus gebräuchliche, auf die Antike zurückgehende literarische Form), der aus zwei Teilen besteht. Ein Erster Teil behandelt die desolante Lage Englands und Europas zu Morus' eigener Zeit. Es ist die Darlegung einer katastrophisch zerrissenen Welt, bestimmt von den Gräueln der ursprünglichen Akkumulation, eine Welt, in der »die Schafe die Menschen auffressen« (wie Marx im *Kapital* zitiert).<sup>14</sup> In ihre Schilderung spielt das Trauma der Rosenkriege hinein wie die Erinnerung an den Hundertjährigen Krieg mit Frankreich, nicht zuletzt die Erfahrung der Machtpolitik des frühen Absolutismus in Europa. Ja, die Frage nach der Rolle der Humanisten in dieser historischen Lage – sollen sie ihre Unabhängigkeit bewahren oder »zu Diensten der Könige« dem »öffentlichen Wohl« nützlich sein? (es ist die alte, aus der Antike stammende Frage

13 Siehe Buck 1987, a. a. O., 186.

14 MEW 23, 747, FN 193. Im Kapitel über die ursprüngliche Akkumulation zitiert Marx ausführlich aus dem ersten Teil von Morus' Schrift (so auch MEW 23, FN 221a).

nach dem Verhältnis von Philosophie und politischer Herrschaft) – ist das erste Thema, das in den Gesprächen erörtert wird.<sup>15</sup>

Der Realismus der Darstellung zeigt sich bereits im autobiografischen Charakter der einleitenden Erzählsituation. Morus selbst zeichnet als Herausgeber und berichtet von einem Gespräch, das er, anlässlich einer Reise in diplomatischer Mission, in Antwerpen mit dem Stadtschreiber Petrus Aegidius (Peter Gilles) führte, einem Humanisten und Freund des Erasmus (Morus' Reise nach Brügge und Antwerpen wie das Zusammentreffen mit Aegidius sind authentisch). An dem Gespräch nimmt eine weitere Person teil, ein weit gereister Portugiese namens Raphael Hythlodeus. Diese Person ist *fiktiv*. Sie ist eine narrative Erfindung, und sie ist es, die im Zweiten Teil der Schrift von der Insel Utopia berichtet. Es ist der Bericht vom Zustand eines ›Gemeinwesens‹ (im Original *respublica*, in der ersten englischen Übersetzung *common wealth*),<sup>16</sup> in dem die dringenden Probleme der Gegenwart gelöst sind. Keineswegs ist es ein idealer Weltzustand, von dem Hythlodeus berichtet, und auch heute Lesende werden dem Ich-Erzähler des Zweiten Buchs recht geben, wenn er abschließend sagt, dass er zwar »die Verfassung jenes Volkes und Raphaels Erzählung« lobe, doch »gewiss nicht allem zustimmen« kann, und so der Hoffnung Ausdruck verleiht, wohl noch spä-

15 Thomas Morus, *Utopia*, übers. von G. Ritter. Stuttgart 1964, 20–23.

16 Die erste englische Übersetzung gebraucht »the best state of a common wealth« = »der beste Zustand eines Gemeinwesens« (J. H. Lupton, Hg., *The Utopia of Sir Thomas More*, in *Latin from the Edition of March 1518 and in English from the 1st Edition of Ralph Robynson's Translation in 1551*, Oxford 1895). Die Übersetzung von »De optimo reip. statu« im Originaltitel mit »von der besten Staatsverfassung«, wie sie sich in allen mir bekannten deutschen Übersetzungen und lexikalischen Eintragungen findet, dürfte, wie auch die gängigen Bezeichnungen »Staatsroman« und »Staatsutopie«, eine Fehlübersetzung sein. Die Utopia beschreibt eine »ganze Lebensweise«, zu der die staatliche Form gehört, nicht aber beschreibt sie eine bloße Staatsform. »Respublica« des Originals wäre also als »Gemeinwesen« wiederzugeben, was auch dem »common wealth« in der zu Morus' Zeit üblichen Bedeutung entspricht.

ter Zeit zu finden, »über dieses Thema tiefer nachzudenken und ausführlicher (...) zu sprechen«. Die Schrift schließt mit den Worten: »indessen gestehe ich doch ohne weiteres, dass es in der Verfassung der Utopier sehr vieles gibt, was ich in unseren Staaten eingeführt sehen möchte. Freilich wünsche ich es mehr als ich es hoffen kann«. <sup>17</sup>

Hythlodeus' Erzählung ist also ein Entwurf, der der weiteren gemeinsamen Erörterung bedarf. Wenn der Titel des Buchs vom »besten Zustand eines Gemeinwesens« spricht, so ist also kein *Ab-solutum* gemeint, sondern das *beste unter wirklichen und möglichen* Gemeinwesen – wie auch der Erzähler bereits am Ende des Ersten Buchs von verschiedenen Gesellschaften berichtet hatte, die er auf seinen Reisen besuchte. Die Insel Utopia des Zweiten Buchs ist allein die beste von ihnen – die beste aller dem Erzähler und seinen Freunden bekannten menschlichen Gesellschaften, einschließlich der Englands und Europas. <sup>18</sup>

Was das Buch, nach Lage der Dinge, also *nicht* ist, ist das, was der überwiegende Teil der Forschung von ihm sagt: <sup>19</sup> Es ist weder ›Staatsroman‹ noch ›Staatsutopie‹, noch entwirft es im geschichtslosen Raum das Ideal einer perfekten Welt. Und keineswegs ist es, seiner ironischen Darstellungsmittel ungeachtet, ein »toller Jux« und »bloße Spielerei«, wie auch gelegentlich behauptet wurde. <sup>20</sup> Die so

17 Morus 1964, a. a. O., 147 f. Die Übersetzung ist von mir leicht korrigiert.

18 Dazu und zum Folgenden Kraft 2013, a. a. O., 83–106; T. Metscher, *The Irony of Thomas More*. In: *Shakespeare und die Renaissance*. Hamburg 1995, 329–40.

19 Eine sorgfältige, um Offenheit bemühte Darstellung der internationalen Morus-Forschung (sie bezieht auch vorurteilsfrei marxistische Forschungen ein) findet sich in U. Baumann/H. P. Heinrich, *Thomas Morus. Humanistische Schriften*. Darmstadt 1986.

20 So P. Berglar, *Die Stunde des Thomas Morus*. Freiburg 1978, 195; eine Auffassung, die schon früher von C. S. Lewis und J. Huizinga vertreten wurde (vgl. Huizinga 1958, a. a. O., 69). T. S. Dorsch versteigt sich zu der Behauptung, die Utopia zeichne, vom Autor intendiert, das Bild einer Gesellschaft, wie sie *nicht* sein soll, eine ›Anti-Utopie‹ im Sinne von Huxley und Orwell, Modell eines »modernen totalitären Staats«

sprechen, verkennen die Form, die sich in unterschiedlicher Weise ironischer Mittel bedient.<sup>21</sup> Ironisch ist bereits die Art der literarischen Gestaltung: die Mischung von authentischem Bericht, narrativer Fiktion und Dialog, der zudem die Vorrede »Thomas Morus grüßt den Peter Aegid!« vorangestellt ist. Ironisch ist die Namengebung: »U-Topia« bedeutet »Nicht-Ort«, mit der Assoziation von »Eu-Topia« als »Wohl-Ort«<sup>22</sup> (Paul Turner übersetzt »noplacia« und »goplacia«),<sup>23</sup> die Stadt Ademos hieße übersetzt »Kein-Volk«, der Fluss Anydrus »Nicht-Wasser«. Raphael ist Hebräisch und heißt »Gott hat geheilt«, Hythlodeus ist der »Schaumredner«, wie Bloch übersetzt<sup>24</sup> (die vorzügliche englische Übersetzung von Turner gibt den Namen als »Nonsense« wieder). Und ironisch ist nicht zuletzt die Dialogführung selbst; wir entdeckten ein Stück davon bei der Ansicht des Endes der Schrift. Hinter solchem Verfahren, der Mischung von Spiel und Ernsthaftigkeit, steht eine Vielgestalt literarischer Formen: menippeische Satire und fantastische Erzählung nach dem Vorbild von Lukians *Wahrer Geschichte*, authentische Reiseliteratur und Platonischer Dialog, speziell darin das Vorbild der Sokratischen Ironie. Das Zusammenspiel der Formen und Verfahren konstituiert Ironie im Sinne einer Ambivalenz der Bedeutung: dass ein ernster Sinn, eine Frage auf Leben und Tod doppeldeutig abgehandelt werden kann, nicht als frivoler Jux, sondern als Methode, sie gedanklich überhaupt zugänglich, *be-greifbar* zu machen, sie dialektisch abzuhandeln und so auf den Begriff zu bringen – was schließlich auch das Verfahren der frühen Platonischen Dialoge war. Die ironischen Mittel haben somit den Sinn, die dargestellte Erzählung modellhaft zu verfrem-

(T. S. Dorsch, Sir Thomas More and Lucian: an Interpretation of *Utopia*. In: Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen, 203/1967, 362.

21 Des Näheren Metscher 1995, a. a. O.; Baumann/Hinrich 1986, a. a. O., 162 f.

22 Die Vorsilbe »eu« hat die Bedeutung von »wohl, gut, schön, reich«.

23 Thomas More, *Utopia*, übers. von P. Turner. Harmondsworth 1965.

24 E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt a. M. 1959, 604.

den, als dialogisch zu lösende Aufgabe zu qualifizieren. Sie sind *Gestalt experimentellen Denkens*, ein humanistisches Gedankenlaboratorium. Als Erstes aber, das darf nicht vergessen werden, sind sie Mittel des Selbstschutzes: *Ironie als Camouflage subversiver Gedanken*. In der historischen Lage, in der Morus schrieb, war der Inhalt des Geschriebenen, die Darstellung eines von königlicher Herrschaft freien, auf der Souveränität des Volks beruhenden kommunalen Gemeinwesens für den Verfasser solcher Gedanken existenz-, ja lebensbedrohend. Erinnerung sei, dass Morus, der spätere Lordkanzler Heinrichs VIII., für bedeutend Geringeres zwanzig Jahre später auf Betreiben dieses Königs seinen Kopf verlor.

### **Dialektik des Gehalts: Friedensordnung und kooperatives Gemeinwesen**

Was den gedanklichen Gehalt der *Utopia* betrifft, so ist diese, wie Klaus Garber treffend schreibt, »zunächst und zuerst eine Vergegenwärtigung gelungenen Lebens und Zusammenlebens, das Glück und Segen des Lebens als kostbarstes Geschenk preist, welches es zu hegen und pflegen gilt in verstehendem Gewährenlassen, statt ihm durch Reglementieren, geistiges und geistliches Strangulieren Gewalt anzutun«. <sup>25</sup> Das Buch ist, so gelesen, ein Manifest des irenischen Humanismus, und als solches stimmt es mit den Gedanken des Erasmus aufs Genaueste überein. Wie Erasmus argumentiert Morus auf der Grundlage humanistisch gewendeter christlich-ethischer Prinzipien. Auch in den anthropologischen Grundauffassungen kommen beide überein. Menschen sind, als Geschöpfe eines gütigen Gottes, selbst auf Güte – Kooperation, Solidarität, Mitgefühl, Freundlichkeit – angelegt. Sie sind gesellschaftliche Wesen, und sie sind mit

25 Garber 2009, a. a. O., 583.

Vernunft begabt, die es gestattet, anstehende Probleme ohne Gewalt zu lösen, also den Frieden möglich macht.<sup>26</sup>

Die Utopia-Schrift ist Manifest dieser Auffassung, und sie ist mehr. Denn Morus bleibt auf der erasmischen Linie nicht stehen. Er führt in gedanklicher Kühnheit über sie hinaus. Er tut dies, wenn er die *Bedingungen* benennt, unter denen allein eine Friedensordnung möglich ist und gedeihen kann. Es sind die Bedingungen einer ›kommunalen Lebensweise‹<sup>27</sup>. Turner übersetzt sinngemäß: »«communist way of life of his people»<sup>28</sup> – Antizipation der frühsozialistischen Vorstellung des ›co-operative commonwealth‹. Morus' Schrift ist

26 Weit entfernt ist diese Auffassung von den naturalistischen Anthropologien eines Machiavelli und Hobbes. So geht Letzterer vom Menschen als einem aggressiven Triebwesen aus, vom Krieg aller gegen alle als dem gesellschaftlichen Normalzustand. Das weltunterwerfende Unternehmer-Subjekt der neuzeitlich-bürgerlichen Zivilisation wird hier zu einem frühen Zeitpunkt dieser Zivilisation anthropologisiert. Nach Hobbes ist der Mensch phylo- wie ontogenetisch seiner anthropologischen Grundverfassung nach solitär, ein Je-Einzeller, der sich erst in einem ›zweiten Schritt‹ seiner Entwicklung vergesellschaftet, der eines ›Souveräns‹ bedarf: des ›starken Staats‹, der die egomanen Individuen vor der gegenseitigen Selbsterfleischung schützt. In diesem Gedanken ist eine sehr moderne ›Lösung‹ der zerreißenen Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft präfiguriert, was die Faszination von Theoretikern wie Carl Schmitt für das Hobbessche Denken erklärlich macht. In diesem Denken manifestiert sich die entschiedenste Gegenposition zu einem Humanismus, wie ihn Erasmus und Morus vertraten. Dieser Gegensatz zieht sich durch die gesamte neuzeitliche Ideengeschichte. So lässt sich die Linie von Machiavelli und Hobbes bei Nietzsche, Heidegger, Schmitt wiederfinden, mit Derivaten im Poststrukturalismus (in aggressiver Form heute bei Ian Morris). Die Linie des irenischen Humanismus führt in die Aufklärung des 18. Jahrhunderts und über diese in den Frühsozialismus, das Marx-Engelssche Denken und seine Weiterentwicklung – bei allen Umschichtungen und Transformationen, die es auf diesem geschichtlichen Weg durchläuft.

27 ›Communis victus‹: ›victus‹ ist ›Lebensweise‹, auch ›Unterhalt, Lebensmittel‹, ›communis‹ ›gemeinschaftlich, allgemein‹, im Englischen ›shared together‹, ›common to several or to all‹.

28 More 1965, a. a. O., 118 und 144.

daher in der marxistischen Tradition von Kautsky bis Bloch mit gutem Grund als das »erste neuere Gemälde demokratisch-kommunistischer Wunschträume« bezeichnet worden, ihr Verfasser als »einer der edelsten Vorläufer des Kommunismus«. <sup>29</sup> Dieter Kraft spricht von einer »kommunalisierten Humanität«, die in *Utopia* Staatsdoktrin ist. Die »Gütergemeinschaft samt der sie begleitenden Neuerungen« nimmt in ihr einen zentralen Platz ein: Abschaffung des Geldes, Einführung einer menschenfreundlichen Arbeitskultur, einer allgemeinen kommunalen Kranken- und Altenpflege, eines allgemeinen und gleichberechtigten Bildungssystems«. <sup>30</sup> Morus zeichnet eine Welt ohne privaten Reichtum und Besitz, für ihn die Haupthindernisse einer Gesellschaft der Gleichen, in der Frieden und Recht gesichert, Hunger und Not getilgt und damit die Grundübel der europäischen Gesellschaften beseitigt sind; Übel, aus denen Rechtsbruch, Verbrechen und Aufruhr erwachsen. Die Gesellschaft ist säkular organisiert, in religiösen Fragen herrscht Toleranz. Zwischen Tugend und Sinnlichkeit (Vergnügen, Lust, Freude) gibt es keinen Konflikt, denn ein freundlicher Gott hat nach der in *Utopia* verbreiteten Auffassung die Menschen für das Glück geschaffen. <sup>31</sup> Es besteht Schulpflicht, besonders Begabte erhalten eine wissenschaftliche oder künstlerische Ausbildung. Wissenschaftliche Vorlesungen sind öffentlich. Die

29 Bloch 1959, a. a. O., 603, 601. A. L. Morton nennt die Utopia »at once landmark and a connecting link«, »one of the greatest works of controlled and scientific imagination in which the classless society is visualised and mapped out« (The English Utopia. London 1952, 76).

30 Kraft 2013, a. a. O., 92.

31 Hier spielt, neben dem Eudaimoniegedanken der Nikomachischen Ethik des Aristoteles sicher das epikureische Konzept von Lust/Freude hinein, wie es über Lukrez dem neuzeitlichen Denken vermittelt wurde; seine Spur ist noch in Schillers Ode an die Freude, Beethovens Neunte Sinfonie und Brechts Glücksgott zu finden. Die Natur der Dinge war zum Zeitpunkt, als Morus schrieb, der europäischen Intelligenz bekannt (vgl. S. Greenblatt, The Swerve, New York 2011). Auch nach Blochs Feststellung bleibt der Epikureismus »regierend« bei den Utopiern (Bloch 1959, a. a. O., 605).

Staatsform ist republikanisch, jede Stadt wird von einem Senat regiert, der sich aus gewählten Volksvertretern auf Zeit zusammensetzt. Das jeweilige Stadtoberhaupt ist auf Lebenszeit gewählt; entwickelt es tyrannische Züge, kann es abgesetzt werden. Der Fürst, wie jede Form absolutistischer Herrschaft, ist abgeschafft. Das höchste Gut ist der Frieden, Aggressionen von Außen pflegen die Utopier durch Verhandlungen beizulegen. Doch sind sie für den Ausnahmefall gerüstet, den Kriegsdienst üben Männer und Frauen gemeinsam aus. Es ist also nicht mehr der Fürst, von dem Morus die Heilung des Gemeinwesens erhofft (und wir wissen, wie sehr diese Hoffnung getäuscht wurde), sondern die kollektive Kraft seiner Bewohner, und dieses Gemeinwesen ist, von der Grundverfassung (marxistisch gesprochen: den Produktionsverhältnissen) her ganz anderer Art als es die Gesellschaften Europas im frühen 16. Jahrhundert waren.

### **Denken am Abgrund der Katastrophe. Die Utopie als Überlebenskategorie**

Eine weitere Dimension kommt hinzu, die der zuletzt genannten an Bedeutung nicht nachsteht, ja ihr noch eine zusätzliche Schärfe verleiht. Liest man die *Utopia* als Ganzes, als Einheit beider Bücher – und diese Lesart allein kann philologische Authentizität beanspruchen –, so wird jede Auffassung des Texts, die die Inselgesellschaft als Konstruktion im geschichtslosen Raum darstellt, ad absurdum geführt. Die Verknüpfung des zweiten Buchs mit dem ersten hat für die Auffassung des Ganzen eine gravierende Konsequenz. Die *Utopie* ist eine zutiefst geschichtliche Konstruktion, spricht aus ihrer Zeit wie sie zu ihr spricht, und sie spricht über ihre Zeit hinaus zu der unsrigen. In einer Arbeit, die zu dem Besten gehört, was zu Morus' Buch geschrieben wurde und der Utopie-Forschung eine neue Richtung gibt, spricht Kraft von der »kopernikanischen Wende«, die Morus mit seiner Schrift vollzieht, »Teil der humanistischen Bewegung, die die Seiten verkehrt, das Obere nach unten schichtet und

neue Dekaloge schafft«. »Utopia« ist der kategorische Imperativ zu einem grundsätzlich alternativen Denken angesichts einer gesellschaftlichen Situation, die sich in den Kategorien apokalyptischer Endzeit beschreiben lässt«, für Morus zugleich »der präzise Ausdruck dafür, dass das von ihm eingeforderte neue Denken am Abgrund der Katastrophe in dieser Welt noch keinen Ort hat. *Ou-topos*: kein Ort, nirgends, wo so gedacht wird«. So ist der Utopie-Begriff des Thomas Morus »bestimmt von dem, was notwendig ist, um Zukunft überhaupt zu garantieren«. <sup>32</sup> *Utopia* ist nicht »eine *ideale civitas*, sondern eine notwendige Gründung«. <sup>33</sup> Utopien dieser Art »beschreiben nicht das Ideale, sie modellieren Antithesen, die den Ausweg suchen«. <sup>34</sup> »Für Morus«, schließt Kraft, »ist das Ganze des Staates nur noch dann zu retten, wenn der Staat ganz umgestaltet, wenn das Alternative zum Prinzip des politischen Denkens erhoben wird. Wenn die Welt Kopf steht, muss man sie auf neue Füße stellen.« »Utopie« ist eine Überlebenskategorie.« <sup>35</sup>

Mit guten Gründen also klagt Morus die Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse ein, deren defizitären Charakter er eindringlich beschreibt. Er entwirft das Grundmuster einer gesellschaftlichen Formation, das konkret genug ist und der menschlichen Natur gemäß, um geschichtliche Wirklichkeit werden zu können. Inwieweit sie zu Morus' Zeit möglich war, ist eine andere Frage. Sie war es sicher nicht. In einem bestimmten und sehr präzisen Sinn war *Utopia* zu Morus' Zeit durchaus ein Ideal: das Ideal als Konkretum, das geschichtlich notwendig ist und auch das Zeug hat, geschichtlich wirklich werden zu können. Morus' Jahrhundert war diesem Ideal nicht reif. Die Reformation bot seinen Gedanken keinen Boden. Weder Calvin noch Luther waren dem humanistischen Ideal gewogen, ganz sicher nicht in der Gestalt, die ihm Morus verlieh. Den Arzt Michael Servet hat Calvin durch langsames Rösten bei kleinem Feuer

32 Kraft 2013, a. a. O., 94f.

33 Ebd., 98.

34 Ebd., 100.

35 Ebd., 104.

für Gotteslästerung hinrichten lassen (er bezweifelte die Trinität Gottes), den Humanisten Sebastian Castellio, der im Erasmischen Sinn für Toleranz und Gewissensfreiheit eintrat und Servet verteidigte, in den Tod getrieben.<sup>36</sup> Bei Müntzer und den Bauern hätte Morus vermutlich ein Echo gefunden, doch wurden seine oder ähnliche Gedanken bei Frankenhausen, ein Jahr nach dem Erscheinen der deutschen Übersetzung der *Utopia*, in Blut ertränkt. Durch die Geschichte Europas im 16. und 17. Jahrhundert zieht die Linie der Gewalt. »Von einer »Hegung des europäischen Krieges«, so Norman Paech und Gerhard Stuby in ihrem Standardwerk zu Völkerrecht und Machtpolitik, »konnte in jener Zeit wahrlich nicht die Rede sein. Die französischen Kriege mit dem Spanien Habsburgs um die Vorherrschaft in Europa, die wiederholten erfolglosen Flottenexpeditionen Spaniens gegen England (...), die Hugenottenkriege (...), der niederländische Unabhängigkeitskrieg (...), der dreißigjährige Krieg (...) tauchten Europa in ein kaum mehr eindämmbares Blutbad.«<sup>37</sup> Europa zu dieser Zeit war »eine Schlachtbank der Völker« (Hegel). Hinzu tritt »die Realität des Kolonialismus« als »Anarchie der Ausbeutung«, die Kolonien als »Quell gewaltiger Kapitalakkumulation«. Im Kampf um sie legten sich die Konkurrenten freiwillig keine Beschränkungen auf.<sup>38</sup> Das England zu Morus' Zeit war die Epoche eines machtpolitisch skrupellosen Absolutismus, dem Erasmus' englische Freunde, John Fisher, Bischof von Rochester, und Thomas Morus, Kanzler des Reichs, dann auch 1535, zwanzig Jahre nach Erscheinen der *Utopia*, zum Opfer fielen; Ersterer betrat das Schafott 14 Tage vor dem Zweiten. Nach dem aufgeklärten Absolutismus der Elisabeth, der ein Zeitalter relativen Ausgleichs war und die englische Renaissance zu ihrer Blüte führte, von Morus' Ideen freilich keine Kenntnis nahm (Spuren davon sind allein bei Shakespeare auszu-

36 Zur Lektüre empfohlen: S. Zweig, Castellio gegen Calvin oder ein Gewissen gegen Gewalt. Frankfurt a.M. 1983.

37 N. Paech/G. Stuby, Völkerrecht und Machtpolitik in den internationalen Beziehungen. Hamburg 2001, 55.

38 Ebd.

machen), führte der Weg über die jakobäische Restauration in das Gemetzel der Englischen Revolution – der ersten bürgerlichen Revolution der Geschichte, die so gewalttätig war wie die anderen bürgerlichen Revolutionen auch. Ein Echo von Morus' Gedanken freilich ist bei Gerald Winstanley zu entdecken,<sup>39</sup> doch wurde dieser mit den Diggers niedergemacht. Ihre Fortsetzung fand die Revolution Englands in der Entwicklung dieser Insel zum Musterland kapitalistischen Fortschritts, dem krassesten Gegensatz zu Morus' Insel; zu einer Formation, die, nach Marx' Wort, »von Kopf bis Zeh, aus allen Poren, blut- und schmutztriefend« auf die Welt kam<sup>40</sup> – deren kannibalisches Charakter der Verfasser der *Utopia* als Erster im vollen Umriss erkannte, gegen den er das Modell einer von Gewalt und Ausbeutung freien Gesellschaft setzt.

Morus ist »deshalb relevanter als je zuvor«. »Denn die Welt steht vor einem Abgrund, der durch Reformen höchstens noch verdeckt werden kann.«<sup>41</sup> In Form und Gehalt entwickelt sein Buch einen Typus literarischen Denkens, der gerade in einer Zeit wie der unseren die höchste Aktualität besitzt. Die Utopie als notwendige Gründung steht immer noch aus. Morus schrieb als »Bürger derer, welche kommen werden« (Schiller, *Don Carlos*).

Mit freundlicher Genehmigung des  
Autors aus: Z. Zeitschrift Marxistische  
Erneuerung, 104/Dez. 2015)

39 R. Ahrbeck, Morus, Campanella, Bacon. Frühe Utopisten. Köln 1977, 90f.

40 MEW 23, 788.

41 Kraft 2013, a. a. O., 104.

## Notwendigkeit und Möglichkeit der Utopie<sup>1</sup>

*»Die Hoffnungen würden bleiben. Die Utopie würde notwendig sein. Auch später würden die Hoffnungen unzählige Male aufflammen, vom überlegenen Feind erstickt und wieder neu erweckt werden. Und der Bereich der Hoffnungen würde größer werden (...), er würde sich über alle Kontinente erstrecken. Der Drang zum Widerspruch, zur Gegenwehr würde nicht erlahmen.«*

*»(...) und Heilmann würde Rimbaud zitieren, und Coppi das Manifest sprechen, und ein Platz im Gemenge würde frei sein, die Löwenpranke würde dort hängen, greifbar für jeden, und solange sie unten nicht abließen voneinander, würden sie die Pranke des Löwenfells nicht sehen, und es würde kein Kenntlicher kommen, den leeren Platz zu füllen, sie müssten selber mächtig werden dieses einzigen Griffs, dieser weit ausholenden und schwingenden Bewegung, mit der sie den furchtbaren Druck, der auf ihnen lastete, endlich hinwegfegen könnten.«*

Peter Weiss, *Ästhetik des Widerstands*<sup>2</sup>

- 1 Der hier abgedruckte Text stellt eine Stufe in einem Arbeitsprozess dar. In der vorgelegten Form ist er noch stark fragmentarisch. Insbesondere der dritte Teil bedarf der weiteren Ausarbeitung. Diese ist im Rahmen eines Buchprojekts zum *Integrativen Marxismus*, Mangroven Verlag, Kassel ist für 2018/19 vorgesehen.
- 2 P. Weiss, *Die Ästhetik des Widerstands. Roman*, Frankfurt a. M. 1991. Dritter Band, 265, 267 f.

## Erster Teil. Der Verlust begriffener Zukünftigkeit und die kulturelle Logik des Imperialismus

### 1. *Erschöpfung utopischer Energien und das Ideologem des Zeitenendes*

Es gehört zu den Grundtatsachen der Welt, in der wir leben, dass diese jeden Gedanken an eine bessere Gesellschaft – eine friedensbereite, von Not und Gewalt befreite Zukunft – zu verbieten scheint. Schon vor etwa dreißig Jahren spricht Frank Schirmmacher, prominenter Feuilletonchef der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung*, von einer »brütenden Endzeitstimmung, die alle Geschichte für beschlossen und beendet hält« als Tendenz der Zeit.<sup>3</sup> Eine »Erschöpfung utopischer Energien« konstatiert auch der Starphilosoph verbliebener deutscher Bürgerlichkeit, Jürgen Habermas. Utopien, argumentiert er, reden von der besseren Zukunft, aber heute sei allein schon der Begriff der Zukunft negativ besetzt.<sup>4</sup> »Frostige Zeiten für Utopie«, sekundiert Gert Ueding mit Blick auf den Klassiker marxistischen utopischen Denkens, Ernst Bloch;<sup>5</sup> eine Sicht, die durch die Stimmen anderer aus dem von Wilhelm Vosskamp edierten Band zur Utopieforschung ergänzt werden kann. Der Herausgeber selbst spricht von einer »Zeit melancholischer Ratlosigkeit«, die dem hoffnungsfreudigen Aufbruch der 1960er und beginnenden 1970er Jahre gefolgt sei.<sup>6</sup>

3 F. Schirmmacher, »Die Indianer Europas. Postmoderne – Das Ende einer Epoche wird ausgerufen«. *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 17. 4. 1986.

4 J. Habermas, *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze 1977–1990*. Leipzig 1990, 19.

5 G. Ueding, »Ernst Blochs Philosophie der Utopie«. In: W. Vosskamp (Hg.), *Utopieforschung*. Frankfurt a. M. 1985, Bd. 1, 293.

6 W. Vosskamp, »Einleitung«. In: ders. 1985, Bd. 1, 11. Vgl. insbes. die Beiträge von P.J. Brenner und K.-O. Apel in diesem Band. Zu diesem Problemkreis des Näheren T. Metscher, »Zukunft in der Vergangenheit.

Auf den Punkt gebracht wird diese Sicht der Dinge von dem führenden philosophischen Kopf des Poststrukturalismus, Jacques Derrida, der die Gegenwart ein »postapokalyptisches Zeitalter« nennt<sup>7</sup> – womit er bereits jede Frage nach Zukunft als sinnlos qualifiziert. Denn postapokalyptisch heißt, dass sich der Untergang bereits vollzogen hat, ein katastrophisches Ende der Geschichte erreicht wurde. Einer solchen Sicht ist der Blick auf Kommendes erloschen, kann es Zukunft, wenn überhaupt, allein noch als messianische Erwartung geben; ein Weltzustand, den bereits in den 1950er Jahren Samuel Becketts Dramen inventarisierten, allen voran *Warten auf Godot* und *Endspiel*, wenn sie im tragikomischen Spiel die letzten Zuckungen menschlichen Lebens in einer letalen Endzeit auf die Bretter eines Theaters stellen, das sich als negatives Welttheater versteht. Ja Vorstellungen der Endzeit und Welt-Apokalypse reichen weiter zurück: sie sind mit dem Beginn der ästhetischen Moderne verbunden, man denke allein an den deutschen Expressionismus und T. S. Eliots *Wüstes Land*.

Folgt man der Logik dieser Endzeitideologien, bleibt den Bewohnern der postapokalyptischen Welt, so lange sie noch nicht ausgestorben sind, allein das rastlose Vegetieren auf elementarsten Stufen menschlicher Reproduktion, so modisch-zivilisatorisch diese sich auch ausstaffieren, oder aber das folgenlos-ironische intellektuelle Spiel mit überlieferten kulturellen Masken: Formen, Stilen, Weltanschauungen, Traditionen, zu dem die Destruktion der eignen geistigen Herkunft gehört – als einer Geschichte, die sich als Kontinuum von Machtformationen, als Unheilsgeschichte mit katastrophischem Ausgang offenbart. Angesichts dieses Tatbestands wird der Einsicht Brigitte Wartmanns, die Gegenwart sei durch einen universalen Nihi-

Die geistige Krise der Gegenwart und das Problem utopischen Bewusstseins«. In: *Herausforderung dieser Zeit. Zur Literatur und Philosophie der Gegenwart*. Düsseldorf 1989, 205–41.

7 Siehe U. Weinzierl, »Im Reich der Ideen. Eine französische Edition zur neueren französischen Philosophie«. *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 1.2. 1986.

lismus der »Indifferenz und Überzeugungslosigkeit« charakterisiert, der sich »konsequent gegen jede Form menschlicher Hoffnung auf andere Zivilisationsformen wendet«, kaum zu widersprechen sein – so wenig wie ihrer Schlussfolgerung, dass sich hinter dem »No Future« postmoderner Avantgarde eine *theoretische* Apokalypse verbirgt: »die des patriarchisch-bürgerlichen Subjekts und seiner geschichtsphilosophischen Theorie«. <sup>8</sup> Ergänzt sei allein, dass die theoretische Apokalypse nicht nur das bürgerliche patriarchische Subjekt betrifft, sondern das bürgerliche Klassen-Subjekt in einem umfassenden Sinn.

Auf der anderen Seite der gleichen Medaille stehen die technologischen Wahnideen des Silicon Valley, die »den Menschen zum Auslaufmodell« erklären und mittels Nanobot-Medizin und robotischer Avatare »Unsterblichkeit für Milliardäre« versprechen. <sup>9</sup> Folgerichtig verkündet ein Autor, der mit einer Reihe von Schriften zum Krieg als Motor der menschlichen Zivilisation akademischen Ruhm und monetäre Ehre gewann, dass wir an der Schwelle eines neuen Zeitalters stünden: das des »postbiologischen Mensch-Maschine-Wesens« <sup>10</sup> – keineswegs als Science Fiction, sondern als wissenschaftliche Prognose gemeint. <sup>11</sup> Eine Utopie, im Sinne des von Morus

8 B. Wartmann, »No Future« post-moderner Avantgarde oder die (ver)letzten Illusionen des patriarchalischen Bürgertums«. *Das Argument* 155 (1986), 29–42.

9 Siehe T. Wagner, »Robokratie«, *Junge Welt* Nr. 241, 17./18; ders., »Unsterblichkeit für Milliardäre«, *Junge Welt* Nr. 250, 28. Oktober 2014. Vg. auch *Telepolis*, 13.12. 2012.

10 I. Morris, *Wer regiert die Welt? Warum Zivilisationen herrschen oder beherrscht werden*. Frankfurt a. M./New York 2011, 59. Zit. nach Wagner 2015.

11 Dazu trefflich T. Wagner, »Warten auf den Robocop. Der Archäologe Ian Morris verfasst ein Loblied auf den Krieg. Er hofft dabei auf die baldige Ablösung der Menschheit durch intelligente Maschinenwesen«, *Junge Welt* Nr. 2, 3. Jan. 2014.

geprägten Begriffs,<sup>12</sup> ist solches Denken ganz sicherlich nicht. Ein Utopist mag es dystopisch lesen – entgegen dem Sinn seiner Vertreter. In seinem Kern ist es Rationalität, imperialistisch aus den Fugen geraten. So offen ihre szientifische Hybris zutage liegt, so wenig ist ihre Gefährlichkeit zu unterschätzen. Nicht nur stehen hinter solchen Forschungen gewaltige Kapitalinteressen, sie fügen sich sehr genau in den Zusammenhang dessen, was ich als kulturelle Logik der imperialistischen Gesellschaft analysiere.<sup>13</sup>

Liegen die zitierten Texte in ihrer Mehrzahl auch um drei Jahrzehnte zurück, so wird dennoch kaum gesagt werden können, dass sich die Lage zur heutigen Stunde um Wesentliches verändert hat. Sie hat sich eher verhärtet seitdem. Immerhin stand in den achtziger Jahren noch die *Ästhetik des Widerstands* ins Haus und wurde dann auch, bei Ablehnung durchs bürgerliche Feuilleton, von den führenden Köpfen der Linken in ihrer epochalen Bedeutung begriffen. José Saramago arbeitete an seinem Jahrhundertwerk eines avantgardistischen Realismus, das sämtliche Dimensionen des Geschichtsprozesses auslotet, dabei den Blick auf Zukünftiges nie verliert, Toni Morrison und andere schwarze Frauen schrieben ein Stück neuer Literaturgeschichte, das in feministischer Perspektive die Geschichte der Sklaven Nordamerikas erschloss; es war eine Hoch-Zeit afrikanischer Literatur. Realistische Literatur und Kunst jeder Spielart gab es zu dieser Zeit auf allen Kontinenten, nicht zu vergessen die Literatur der Sowjetunion, die noch in den letzten Jahrzehnten des Bestehens dieser staatlichen Formation bedeutende Werke hervorbrachte; die des Kirgisen Tschingis Aitmatow sind nur die hierzulande bekanntesten.

12 Zu diesem siehe meinen Essay »Die kopernikanische Wende der Utopie: »Nicht *ideale* civitas, sondern *notwendige* Gründung«. Zum 500. Jahrestag von Thomas Morus, Utopia«, *Z. Zeitschrift Marxistische Erneuerung*. 104/Dezember 2015.

13 Siehe Abschnitt I, 4. Zur kulturellen Logik der imperialistischen Gesellschaft: Interregnum und geschichtliche Endzeit.

Nun wäre es Unfug zu sagen, dass es realistische Kunst heute nicht mehr gibt. Es gibt sie, doch ist sie in den Hintergrund getreten. Sie hat sich erkennbar und oft nicht zu ihrem Vorteil verändert. In der medialen Öffentlichkeit hat sie nur wenig Präsenz. Künstler von Rang, deren Werk an der Front der Zeit steht (ich nenne allein Thomas J. Richter als Maler einer konkreten Utopie)<sup>14</sup> werden oft genug als nichtexistent behandelt. Selbst Peter Weiss scheint ins Vergessen geraten, außerhalb von Jahrestagen sprechen auch Linke nur selten von ihm; Saramagos Bedeutung wurde in Deutschland wohl noch nie voll erfasst. Auch ein Ngugi wa Thiong’o, dem mit der realistisch-parabolischen Epopöe *Wizzard of the Crow (Herr der Krähen)* eine Ästhetik des Widerstands des gegenwärtigen Afrika gelang, ist hierzulande nur wenigen bekannt. Dominanz haben Werke, die die DDR kritisch begraben, von Neuerem ein Roman über »das Gefühlslieben von NS-Offizieren in Auschwitz«,<sup>15</sup> bestenfalls eine schwache Dystopie, die eine populistische Thematik mit moderater Gesellschaftskritik verbindet wie der letzte Roman des Michel Houellebecq, von der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* zum »größten Schriftsteller der Gegenwart« nobilitiert. Von ihm werden ständig »neue Rekorde gemeldet«. <sup>16</sup> Die gleiche Zeitung schlägt Salman Rushdie als »repräsentativen Autor seines Zeitalters« für den Nobelpreis vor.<sup>17</sup> Im *Spiegel*, dem führenden deutschen Nachrichtenmagazin, zelebriert sich Botho Strauß als »letzter Deutscher«, sein Deutschtum nach eigener Erklärung eine Melange, die aus Hamann, Romantik, Nietzsche und Jünger besteht;<sup>18</sup> ein Lessing, Schiller, Goethe, Hegel, Brecht, Tho-

14 Vgl. S. Amzoll, »Richters Utopia. Malerei und Zeichnung«, *Junge Welt* Nr. 208, 8. September 2015.

15 M. Amis’ *Interessengebiet* (*Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 17. September 2015).

16 *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 19. August 2015.

17 J. Hieber, »Gebt Salman Rushdie den Nobelpreis!«, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 218, 19. September 2015.

18 B. Strauß, »Der letzte Deutsche. Uns wird die Souveränität geraubt, dagegen zu sein«. *Der Spiegel* Nr. 41/2015.

mas und Heinrich Mann, die sämtlich fehlen, wäre hier auch sicher fehl am Platz.<sup>19</sup> Im Rückzug jedenfalls ist eine Kunst, die den gesellschaftlichen Prozess *geschichtlich* versteht: als werdend-gewordenen und damit veränderlich, die Gegenwart als den Schnittpunkt von Vergangenheits- und Zukunftslinien, die das Mögliche als Teil des Wirklichen freilegt; die das menschliche Wesen nicht als statische Substanz, sondern historisch konkret begreift: als *Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse*, die damit jeder Vorstellung einer unabänderlichen *conditio humana* widerstreitet.

Ein solcher Begriff von Mensch und Geschichte ist in den Künsten, aber auch in Wissenschaft und Philosophie heute selten geworden. Die Dominanz des Positivismus – der Herrschaft des faktisch Gegebenen, der Welt als Gesamtheit geronnener Tatsachen – ist allgegenwärtig. Ja der Positivismus ist noch die ›bessere‹ Seite des zeitgenössischen bürgerlichen Bewusstseins (und hat in den Wissenschaften und bestimmten Formen der analytischen Philosophie bedeutende Leistungen hervorgebracht), wenn ihm auch die Zukunft, bereits aus Gründen seiner methodologischen Prämissen, als dialektische (theoretische wie praktische) Kategorie unzugänglich bleibt. Flankiert wird der Positivismus als Dimension des theoretischen und ästhetischen Bewusstseins der Gegenwart durch den Irrationalismus, dessen konstitutive Rolle sich aus der kulturellen Logik des Imperialismus mit Notwendigkeit ergibt. Er ist der Hauptgegner dialektischen Denkens in der gegenwärtigen Geschichtsepoch. Der Irrationalismus ist eine ideologische Formation, die sich bis weit hinein ins Lager der ihrem Selbstverständnis nach kritisch-progressiven Kräfte erstreckt. Andras Gedös Feststellung hat nichts an Gültigkeit verloren: »Die Rehabilitation des Mythos, die lebensphilo-

19 In diesen Zusammenhang gehört auch die Carl-Schmitt-Renaissance, einer Leitfigur der nationalen Rechten alt und neu, die bis in die angeblich seriöse Shakespeare-Forschung ihre Wurzeln schlägt; bei Lichte besehen ein Denker des epigonalen Mittelmaßes mit der Gabe geschliffener Formulierungen und der für intellektuelle Hochstapler charakteristischen Fähigkeit, sich gut unter die Leute zu bringen.

sophische Kritik der wissenschaftlichen Rationalität, der Kult einer mittels begrifflichen Denkens nicht zugänglichen Seele (oder eines entsprechend romantisierten Körpers) greifen auch in intellektuellenkreisen um sich, die sich als Gegner des politischen Konservatismus verstehen«.20 Dass solche Ideologeme zu einem *Begriff von Zukunft* nicht mehr imstande sind, liegt auf der Hand. Sie sind außerstande dazu, weil sie weder den Geschichtsprozess als Konkretum zu fassen vermögen noch seinen Träger: das gegenständlich tätige sinnliche menschliche Subjekt.

## 2. Alltägliches Bewusstsein und Bewusstseinsindustrie

Zu konstatieren ist auf allen Ebenen des gesellschaftlichen Seins: der *Verlust begriffener Zukunft* als Teil des Verlusts von Geschichtlichkeit ist so universal geworden, dass er sich ins alltägliche Leben und im Bewusstsein des Alltags bis zur Unerkennbarkeit eingenistet hat. Er ist *factum brutum* des Alltags – Tatsache alltäglichen Lebens – geworden, Teil dessen, »was der Fall ist« und deshalb doppelt schwer auszumachen. Er durchdringt die Poren des Alltags in einer Weise, dass er als etwas Selbstverständliches erfahren wird, die Menschen seiner Allmacht kaum mehr bewusst sind. Die Welt ist schlecht, klagen die Leute, die Politiker korrupt, die Kapitalisten geldgeil, die Banker omnipotent, doch was ist dagegen zu machen? Selten geworden ist bei den gewöhnlichen Leuten die Haltung, die Verhältnisse, so wie sie sind, für richtig zu befinden. Doch werden sie als unabänderlich erlebt. Die Verhältnisse sind wie sie sind, und sie sind nicht zum Guten zu wenden. Was einst die Götter waren, ist heute das Kapital. Es ist das Schicksal. Krisen ereignen sich wie das Wetter, Kriege wie Orkane, Sturmfluten, Tsunamis. Charakteristisch deshalb

20 A. Gedö, »Die materialistische Dialektik in Identität und Wandel«. In: *Dialektik. Beiträge zu Philosophie und Wissenschaften*, 1986, 164.

die Resignation, nichts tun zu können. Ein besonders penetrantes Klischee des Alltagsbewusstseins, das sich insbesondere bei Intellektuellen findet bzw. solchen, die sich für gebildet halten, ist die Vorstellung genetisch geprägter Aggressivität. Der Mensch, heißt es dann, sei ein von Natur aus aggressives Tier, deshalb zum Guten unfähig, die Welt zu verbessern also eine Illusion. Die Vorstellung gehört zum Weltbild intellektueller Halbbildung. In ihrem historischen Kern ist sie ein ins alltägliche Bewusstsein abgesunkenes Theorem einer historisch überholten und wissenschaftlich widerlegten Anthropologie. Sie hat in bestimmten Formen des frühbürgerlichen Materialismus ihre Wurzeln (der Kerngedanke geht auf Thomas Hobbes und Niccoló Machiavelli zurück), feiert freilich im rechtskonservativen Denken der Gegenwart ihre Wiederauferstehung, in einer Linie, die von Friedrich Nietzsche bis Carl Schmitt und Ernst Jünger reicht, sich dann auch in profaschistischen Formen des Darwinismus findet. Wer also das Ideologem genetischer Aggressivität als Prinzip der *conditio humana* vertritt, sollte wissen, in welcher Nachbarschaft er sich da befindet.

Die offene und offensive Verteidigung des Status quo ist heute die Sache einer bestimmten und identifizierbaren Gruppe von Menschen. Sie ist zunächst, das dürfte offensichtlich sein, die Sache derer, die die Profite machen und die ökonomische wie politische Macht besitzen, zu denen auch die gehören, die sich die Partizipation an Profit und Macht erhoffen, auch wenn sie gegenwärtig noch ausgeschlossen sind. Die zweite Gruppe ist die der machtkonformen Ideologen – die weit verzweigte Gruppe derer, die für die ideologische Reproduktion des Systems zuständig sind oder sich für zuständig halten, vom kleinen Schreiberling zum medialen Profi. Es ist die dominante Gruppe in Kunst, Wissenschaft, Kultur. Es sind nicht zuletzt auch die ›Macher‹ und ›Macherinnen‹ der Bewusstseinsindustrie. Brechts Tuis gibt es heute zuhauf. Sie haben an Farbe, Form und Gestalt eher zu als abgenommen.

Was dem alltäglichen Bewusstsein also mangelt, ist die Erkenntnis, dass die Welt, in der wir leben, ihre Dinge, ihre Relationen, die Weltverhältnisse von Menschen gemacht sind und von Menschen

verändert werden können – vielleicht verändert werden müssen bei Strafe des Untergangs. Verstellt sind das Erkennen der Wirklichkeit des Vergangenen wie der Wirklichkeit des Möglichen und damit das Denken konkreter Zukunft. Verstellt ist das *Erkennen des Künftigen im Gegenwärtigen*, mit Walter Benjamins griffiger Formulierung.<sup>21</sup> Solche Art von Erkennen ist gemeint, wenn ich von *begriffener Zukünftigkeit* spreche und die *konkrete Utopie* als einen Modus der Wissenschaft und der Künste verstehen will. Für diese Überlegung wesentlich ist, dass solche Utopie im Leben und Bewusstsein des Alltags ihre Wurzel hat oder haben muss und nichts ihm Aufgesetztes sein kann – deshalb hier auch die Reflexion auf ihn. Der Begriff von Zukunft, dies ist zu erkennen, gehört zu den elementaren Bedingungen menschlich-kultureller Reproduktion.

Im alltäglichen Bewusstsein nun ist, wie wir erkennen müssen, der Begriff von Zukunft deformiert. In ihm ist Zukunft auf Horizonte eingeschmolzen, die allein noch den Bereich des Privaten betreffen: Beruf, Karriere, soziale Beziehungen, Familie, Freizeit. Nur in den seltensten Fällen wird im gegenwärtigen Alltagsbewusstsein der Horizont des Privaten überschritten und ins Politisch-Geschichtliche hin erweitert. Zwar gibt es immer wieder politischen Widerstand und sozialen Protest, es gibt Ansätze zur Entwicklung selbstbestimmten Bewusstseins (und dass es sie gibt, ist stets ein Hoffnungszeichen), doch bleibt die Revolte punktuell und fällt folgenlos in sich zurück. *Dass eine andere Welt möglich sei*, erklingt wie ein Aufschrei, und in ihm hörbar werden Stimmen von Zukünftigkeit. Sie fügen sich jedoch nicht mehr zu einem Ganzen, bleiben ohne Perspektive und Folgerungen, enden in Rückfall und Resignation. Auch gibt es Ansätze von Zusammenschluss und Organisation, doch sind sie noch nicht stark genug, um die Vereinzelteten zum Ganzen einer Bewegung zu formen, und sie haben, wie es im *Fidelio* heißt, »mächtige Feinde« – die herrschenden Mächte, ihre Vertreter, Agenturen, Ins-

21 Vgl. J. Pelzer, »Das Künftige im Gegenwärtigen. Walter Benjamin zum 75. Todestag«, *Junge Welt* Nr. 224, 26./27. September 2015.

titutionen. Jeder Versuch der Befreiung stößt auf sie, zumal dann, wenn die Agenturen der Macht das Gespenst wieder auftauchen sehen, das sie tot und beerdigt glauben, den Kommunismus.

Die Agenturen der Macht sind wohlorganisiert. Eine ganze Bewusstseinsindustrie arbeitet daran, den weltgeschichtlichen Status quo zum finalen Geschichtszustand zu erklären. Dazu gehört, die Erinnerung an alternative geschichtliche Formen auszulöschen, mit ihr jeden Ansatz einer begriffenen Zukunft, die zukünftige Formen erkennbar machen könnte. Mit der Erinnerung an die Vergangenheit werden auch die Bilder der Zukunft liquidiert. Die Bewusstseinsindustrie weiß sehr wohl, dass im geschichtlichen Wissen Zukunft und Vergangenheit zusammengeschweißt sind. So liegt der Sinn in der Diskreditierung der ersten Versuche des Aufbaus einer sozialistischen gesellschaftlichen Ordnung gerade darin, den Blick auf eine zukünftige zu verstellen. Denn ginge es auch nur dem Ansatz nach um ein wahres Geschichtsverständnis, so wären Widersprüche auszumachen, Falsches wäre neben Richtiges zu stellen, zu den beträchtlichen Fehlern träten Leistungen, die schwierigsten Bedingungen abgerungen wurden. Aus einem solchen Geschichtsverständnis könnte für die Zukunft gelernt werden – ein neues Bild der Zukunft könnte entstehen. Doch genau dies soll nicht sein. Zementiert wird das oktroyierte Bewusstsein. Verhindert werden Lernen und Lernfähigkeit. Konstituiert wird, was in der Aufklärung ›Vorurteil hieß, und gegen das diese die Kraft der Kritik richtete.

Spreche ich von den Institutionen und Instanzen der Bewusstseinsindustrie, so sind diese auf sämtlichen Ebenen des kulturellen Feldes situiert, gestuft nach Bildung, Interesse und sozialen Status. Sie reichen von *Bild* bis *FAZ*, von Radio über Fernsehen zum Internet in einer nicht mehr überschaubaren Flut von Formen und Informationen. Die traditionellen Künste gehören dazu: Literatur, Theater, Musik, Konzert, Oper, Film und die bildenden Künste als Markt mit Millionenbilanzen. Eine zentrale Rolle spielen Religion, Wissenschaft und Philosophie, der ideologische Bereich insgesamt, dem alle diese Formen angehören. Eine Phänomenologie dieses Bereichs würde sehr Widersprüchliches zutage fördern, auch die noch vorhandenen

Ebenen des Widerstands, bei klarer Dominanz allerdings der benannten Strukturen der Deformation und ideologischen Formierung: des Regresses auf den Status quo, des Verlustes von geschichtlichem Bewusstsein: von erfasster Vergangenheit und begriffener Zukunft, der Vermittlung zudem eines Bildes von Mensch und Welt, dass diese als statische Entitäten festschreibt: immer-so-seiend, unveränderlich, der konkrete gesellschaftliche Mensch reduziert auf das Skelett einer ontologischen *conditio humana*, die dann auch eine festgeschriebene Triebstruktur sein kann.

Dabei lassen sich bestimmte Differenzen konstatieren. Eine direkt affirmative Ideologie (d. h. die Bestätigung und Stabilisierung der gegenwärtigen, also ›neoliberalen‹ Form des Kapitalismus) ist stark auf die Medien konzentriert, die unverfroren, wenn auch auf unterschiedlichen Niveaus (die oft so unterschiedlich gar nicht sind) das existierende System als die beste aller möglichen Welten unter die Leute bringt. Die wenigen, meist moderaten Gegenstimmen haben zumeist die Funktion, dem ideologischen Kostüm ein Stück demokratisches Dekor anzuheften, sind wohl auch eine Konzession an die unverbesserlichen kritischen Geister, die man als Kunden nicht verlieren will. In den Künsten ist die Sache komplizierter. So gibt es nach wie vor eine abseitige Esoterik für Kenner und Ästheten, für die neben neuester Musik Restbestände von Gegenstandslosigkeit zuständig sind. Daneben aber, und das ist das Meiste, ist eine Kunst prominent (in bildenden Künsten, Theater, Literatur), die als höchst unangepasst und kritisch auftritt und dies nicht in den ästhetischen Wert, auch in den Tauschwert umzusetzen weiß. So ist die gesamte Postmoderne von ihrem Beginn an im Gestus radikaler Kritik aufgetreten, die sich gegen den gesamten Bestand der Tradition richtete, vor allem gegen Aufklärung, Rationalität und Sozialismus. Solche Kunst tritt dann auch wie selbstverständlich kapitalismuskritisch auf – ja gibt sich kapitalismuskritischer als der Marxismus selbst, der der geheimen Komplizenschaft mit einer unterwerfenden Vernunft verdächtigt wird. Wohin man blickt – ob Theorie, ob neuestes Theater, ob die großen Ausstellungen wie die Documenta –, die direkt kapitalismuskonforme Kunst wird man selten finden. Was wir finden,

ist zunächst Show, Event, Geschäft, dann aber die *Kunst einer abstrakten Negation*. Gemeint damit ist die Kunst, die nur Oberflächen von Deformation und Zerstörung zeigt, ohne in die Gründe: Ursachen der Deformation auch nur ansatzweise einzudringen, geschweige denn, menschliche Potenziale oder geschichtliche Möglichkeiten erfahrbar werden zu lassen. Reproduziert wird in ihr sehr exakt die Haltung des Alltagsbewusstseins. Die Extreme der abstrakten Negation sind Resignation und Zynismus. *Resignativ* ist die Negation, wenn sie mit der gezeigten Deformation zugleich das Bewusstsein vermittelt, dass diese gottverhängtes oder gesellschaftliches Schicksal ist, in jedem Fall Ausdruck einer unabänderlichen *conditio humana*. Ihr kann, als Rest eines Humanum, noch ein Moment der Trauer, des *Elegischen* mitgegeben sein. *Zynisch* ist die Negation, die die Deformation als Ausdruck einer der menschlichen (oder auch männlichen) Triebstruktur, oder einer inhärenten Aggressivität versteht, der das Subjekt willenlos verfallen ist, Ausdruck der alten Litanei ›der Mensch ist schlecht‹ und wenn's ihm dreckig geht, hat er schließlich selber schuld – ein Restbestand meist eines säkularisierten Sündenbewusstseins. Es ist erstaunlich, wie verbreitet solche Haltungen sind. Sie lassen sich nicht zuletzt auch bei namhaften linken Autoren und Autorinnen finden, auch eine Elfriede Jellinek, deren literarischen Meriten nicht zu bestreiten sind, ist nicht frei davon.

Zu erkennen ist, dass die Kunst der abstrakten Negation in allen ihren Formen (oft gegen die ostentativen Intentionen der Produzenten/Innen) das Geschäft der ideologischen Affirmation stärker und effektiver betreibt als es jede direkte Affirmation zu tun vermag. So erscheint der Status quo unabänderlich, wenn eine vorgeblich kritische Kunst ihn in seiner Unveränderlichkeit bestätigt.

Eine wahrhaft emanzipatorische Kunst kann nur eine solche sein, die die Oberfläche des ideologischen Scheins durchbricht und im Dünger der Widersprüche ihre Werke baut. So nur dringt sie zum Wesen des geschichtlichen Prozesses vor, vermag diesen als Bewegung: geworden, werdend, veränderlich zu erfahren, vermag das Künftige im Gegenwärtigen zu erkennen – damit aber auch den

Menschen, nicht als zeitlos abstrakt, sondern als Konkretum der geschichtlich-gesellschaftlichen Verhältnisse, in denen er existiert. Eine solche Kunst stellt sich den Widersprüchen ihrer Zeit, ohne ihnen zu verfallen.

### **3. Empirische Befunde und die Folgerung daraus: der Imperialismus als kannibalische Weltordnung**

In einer Reihe von Büchern hat der Schweizer Soziologe Jean Ziegler, von 2000–2008 Sonderberichterstatte der UNO für das Recht auf Nahrung, eine Bestandsaufnahme der gegenwärtigen Weltordnung vorgelegt, die in den Resultaten nicht verheerender sein kann. Dabei ist zu beachten, dass Ziegler kein Kommunist ist (eher Kritiker des Kommunismus), doch bezieht er sich positiv auf Marx und Brecht, den er häufig zitiert. Seine geistige Herkunft ist, seiner Selbstaussage nach, einmal die angelsächsische Kulturanthropologie, zum anderen die Frankfurter Schule, die er den »deutschen Neomarxismus« nennt. Es ist dies zu erwähnen, weil er in der Analyse der Gegenwartsgesellschaft zu den exakt gleichen Ergebnissen kommt und die gleichen Schlussfolgerungen zieht wie nur die konsequentesten Kommunisten unter uns, dabei nicht, wie ansonsten üblich, als leninistischer Ideologie abgetan werden kann. Die Gegenwartsgesellschaft, der Imperialismus (Ziegler verwendet nicht diesen Begriff, was aber nichts zur Sache tut) ist für ihn eine »kannibalische Weltordnung«. Der Begriff korrespondiert sehr genau mit Peter Weiss' Kennzeichnung des Imperialismus als »die höchste Form der Brutalität«,<sup>22</sup> wie auch die Folgerungen beider die gleichen sind: »Ändere die Welt!« Es ist dies dann auch der Titel von Zieglers meines Wissens bislang letztem, 2014 erschienenem Buch.<sup>23</sup>

22 R. Gerlach/M. Richter (Hg.), *Peter Weiss im Gespräch*. Frankfurt a. M. o. J., 186, 202.

23 J. Ziegler, *Ändere die Welt! Warum wir die kannibalische Weltordnung stürzen müssen*. München 6. Aufl. 2014.

Was er mit »kannibalischer Weltordnung« meint, erörtert ein bereits erschienenenes Buch, *Wir lassen sie verhungern. Massenvernichtung in der Dritten Welt*. Es sind schiere Fakten, die er benennt, empirische Befunde (sonst von den bürgerlichen Soziologen so hoch geschätzt, hier in der Regel ausgeblendet): Alle fünf Sekunden verhungert ein Kind unter zehn Jahren, hunderte Millionen anderer leiden an Unterernährung und deren physischen und psychischen Folgen. Dabei wäre die Weltlandwirtschaft heute in der Lage, zwölf Milliarden Menschen ausreichend zu ernähren, fast doppelt so viele wie auf der Welt leben. Die Massenvernichtung ist alles andere als schicksalhaft. »Das Leiden hat ein Gesicht, die Unterdrückung trägt einen Namen«. Es sind »die dramatischen Folgen einer Wirtschaftsordnung, die den Profit über das Wohlergehen der Menschen stellt«. »Die erdumspannende Macht der transkontinentalen Agrokonzerne und der Hedgefonds – der Fonds, die auf Nahrungsmittelpreise spekulieren – übersteigt die der Nationalstaaten und aller zwischenstaatlichen Organisationen. In den Führungsetagen dieser Unternehmen wird über Leben und Tod der Bewohner unseres Planeten entschieden.«<sup>24</sup> Als Motto für sein großes Buch wählt er einen Text von Brecht: »Und wer von uns verhungert ist,/Der fiel in einer Schlacht./ Und wer von uns gestorben ist,/Der wurde umgebracht.« Das Buch von 2014 benennt weitere Fakten: dass nach den Weltentwicklungsindikatoren 2013 der Weltbank 16 Prozent der Weltbevölkerung über 83 Prozent der Vermögenswerte auf dem Planeten verfügen; dass der Anteil der 42 ärmsten Länder am Welthandel 1970 1,7 Prozent betrug, es 2014 nur noch 0,4 Prozent waren; dass die 374 größten multinationalen Konzerne heute Finanzreserven von zusammen 655 Milliarden Dollar besitzen, eine Summe, die sich seit 1999 verdoppelt hat. Ziegler nennt viele Fakten mehr. Seine Schlussfolgerung ist unausweichlich: Das durch Unterernährung und Hunger verursachte Massaker an Millionen Menschen ist heute, zu Beginn des

24 J. Ziegler, *Wir lassen sie verhungern. Die Massenvernichtung in der Dritten Welt*. München 3. Aufl., 2011, 17.

dritten Jahrtausends, ein skandalöser Ausdruck des Kampfs der Reichen gegen die Armen, eine Ungeheuerlichkeit, eine Absurdität, die durch nichts zu rechtfertigen und durch keine Politik zu legitimieren ist. Es ist ein unzählige Male wiederholtes Verbrechen gegen die Menschlichkeit.«<sup>25</sup>

In solchen Tatsachen gründet die Notwendigkeit und Möglichkeit der Utopie heute.

#### **4. Zur kulturellen Logik der imperialistischen Gesellschaft: Interregnum und geschichtliche Endzeit**

Die bislang phänomenologisch- deskriptiv behandelten Sachverhalte unterliegen einer Logik, die zwar nicht im Sinne einer determinierenden Gesetzes wirkt, doch aber die Voraussetzungen schafft, unter denen dieser Sachverhalte existieren. Es ist die kulturelle Logik der entwickelten imperialistischen Gesellschaft. Sollen die behandelten Sachverhalte in ihrer Tiefenstruktur erfasst werden, sind zu dem gegenwärtigen Weltzustand und seiner kulturellen Logik noch einige klärende Worte zu sagen.<sup>26</sup>

Die gegenwärtige Gesellschaft ist in ihrer formationsgeschichtlichen Struktur durch einen Doppelcharakter bestimmt. Sie ist die Gesellschaft einer geschichtlichen Endzeit, und sie bildet zugleich ein *Interregnum* im Sinne Antonio Gramscis: eine krisenhafte ›Zwischenzeit, in der »das Alte stirbt und das Neue nicht zur Welt kommen kann«; ein Weltzustand, der die »unterschiedlichsten Krankheitserscheinungen« gebiert.<sup>27</sup> In diesem Interregnum sind die

25 Ziegler 2014, a. a. O., 49–51.

26 Des Näheren dazu T. Metscher, *Imperialismus und Moderne*. Essen 2009.

27 A. Gramsci, *Gefängnishefte*. Hamburg 1991 ff. 10 Bde. Siehe auch F. Deppe, 1917/2017. *Revolution und Gegenrevolution*. Hamburg 2017: ders., »Gefangen im Interregnum«. In: *Junge Welt*, 25. Juli 2017, Nr. 170.

Bedingungen für eine neue, höhere gesellschaftliche Formation gegeben, gegeben sind aber auch die Möglichkeiten eines Rückfalls in äußerste Barbarei, einschließlich der suizidalen Vernichtung des Menschengeschlechts. So existieren wir nach wie vor in einem »Zeitalter der Extreme« (Eric Hobsbawm), Dominanz freilich hat jetzt die imperialistische Herrschaftsstruktur. Es ist dies, so konstatiere ich, der reale Grund für die Ideologeme des Zeitenendes und die »Erschöpfung utopischer Energien« (Habermas) im Bewusstsein der Zeit.

Die Vorherrschaft negativer Sachverhalte im zeitgenössischen Bewusstsein hängt weitgehend von dem ab, was ich die *kulturelle Logik der imperialistischen Gesellschaft* nenne. Nach dem Zusammenbruch des staatssozialistischen Teils der Welt und der Reconquista des internationalen Kapitals ist diese zur bestimmenden Form des gesellschaftlichen Bewusstseins geworden. Keime einer »postkapitalistischen Gesellschaft« (ein heute in die linke Mode gekommenes Wort) und ein dieses entsprechendes Bewusstsein zeichnen sich bislang nur in sozialistischen Restbeständen unterschiedlichen Charakters und Ansätzen von Neuformen ab, die zwar oft kämpferisch, doch auch desorientiert und wenig entwickelt sind. Der Imperialismus ist, wie Lenin sagt, die »höchste« und »letzte« Form des Kapitalismus,<sup>28</sup> doch in einer Weise, die dessen Erwartungen sicher weit überschreitet.

Der Imperialismus in Lenins Sicht ist die *entwickeltste* Form des Kapitalismus. Er setzt die zur Entstehung industrieller Monopole führende Konzentration der Produktion, die Entwicklung des Kapitalismus der freien Konkurrenz zum monopolistischen Kapitalismus, die dominante Rolle des Finanzkapitals, setzt die »kosmopolitische Gestaltung« der Produktion und Konsumtion aller Länder voraus:<sup>29</sup> globale, tendenziell planetarische Herrschaft – Eroberung der Erde und des Weltraums. Die Eroberung und Aufteilung der Erde wie (perspektivisch) des Weltraums ist die Quelle von Krieg und Gewalt.

28 W. I. Lenin, *Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus*, 1916. In: Lenin, *Werke* 22.

29 Marx/Engels, *Das Kommunistische Manifest*. MEW 4, 466.

Unvermeidlich bringt er die Tendenz zur Aggression nach außen und zur Reaktion nach innen hervor.

Das monopolistische Herrschaftssystem ist hierarchisch gegliedert, seine Grundstruktur die Dichotomie von Arm und Reich, und zwar in einer doppelten Form: *intern* im Sinne eines Verhältnisses sozialer Klassen, *extern* im Sinne armer und reicher Länder, von Metropole und Region, Erster und Zweiter Welt. Die kosmopolitische Gestaltung der Produktionsverhältnisse aller Länder hat heute den gesamten Globus erfasst. Der Grundwiderspruch des Kapitalismus ist damit mitnichten aufgehoben. Er hat allein in einem strukturellen Sinn seine Form gewechselt: einer kosmopolitisch gewordenen Bourgeoisie entspricht ein kosmopolitisches Proletariat.

Die Dominanz des Imperialismus in der kulturellen Logik gegenwärtiger Gesellschaften vollzieht sich in den verschiedenen Teilen der Welt in unterschiedlicher Stufung und Modifikation. In nicht unerheblichen Teilen der Welt ist sie mit religiösen, meist reaktionär-religiösen Ideologien verflochten; sozialistische Ideologien (oder überhaupt Ideologien progressiver Natur) spielen in diesem Zusammenhang kaum noch eine Rolle. Ja die imperialistische Grunddeterminante reicht in die Formen des Interregnum hinein (man denke an die Länder Lateinamerikas, in denen das Interregnum heute vielleicht am weitesten ausgebildet ist). Mit Blick auf die Metropolen des imperialistischen Weltsystems ist von *Gesellschaften des entwickelten Imperialismus* zu sprechen. Dieser ist charakterisiert durch die Entwicklung der hochtechnologischen Produktionsweise (W. F. Haug) mit zunehmend digitalen Anteilen.

In dieser historischen Form ist der Imperialismus ein von Möglichkeiten geladenes Widerspruchsfeld. Er ist einerseits das formationsgeschichtlich »höchste« (d.h. auch: *technologisch höchstentwickelte*) Stadium des Kapitalismus, bringt zugleich aber neben und als Folge eines enormen technologischen Fortschritts kulturellen Rückschritt, »Stagnation und Fäulnis« (Lenin) hervor. Er geht schwanger mit seinen Gegensätzen. Das in der Produktionsweise *höchste* Stadium des Kapitalismus – die hochtechnologische Produktionsweise der Gegenwart entstand erst unter den Bedingungen des

imperialistischen Kapitals – ist zugleich das historisch *letzte*. Er ist das Zeitalter der Kriege und Revolutionen. Was nach ihm kommt, kann nur zweierlei sein: die sozialistische Weltgesellschaft oder der Rückfall in Barbarei – die Barbarei in einer Reihe möglicher Gestalten, zu denen der statische Zustand einer imperialistischen Diktatur ebenso gehört wie der Menschheitssuizid. Es ist daher konsequent, wenn Lenin den Imperialismus, seiner negativen Seite nach, als *parasitär, faulend* und *sterbend* charakterisiert. Gramscis Gedanke der »*Krankheitserscheinungen*«, die sich in der Periode des Interregnum am Ende der kapitalistischen Ära herausbilden, schließen deshalb auch genau an Lenins Analyse an. Zu diesen Krankheitserscheinungen gehören nicht zuletzt die hier betrachteten Gestalten eines deformierten, sich in seiner Negativität verzehrenden Bewusstseins.

Lenins Charakterisierung bedeutet also nicht – sie kann nicht bedeuten –, dass der Imperialismus zur Entwicklung der Produktivkräfte nicht in der Lage sei. Das Gegenteil ist der Fall. Die hochtechnologische Produktionsweise der Gegenwart hat sich unter den Bedingungen des Imperialismus vollzogen – dieser war und ist Bedingung ihrer technologischen Weiterentwicklung. Wie für jede andere Gestalt des Kapitalismus, gilt auch für den Imperialismus als »Existenzgesetz« der Zwang, »die Produktionsinstrumente, also die Produktionsverhältnisse, also sämtliche gesellschaftlichen Verhältnisse fortwährend zu revolutionieren«.<sup>30</sup> *Parasitär, faulend, sterbend* ist der Imperialismus in einem Sinn, der die Substanz seiner kulturellen Logik betrifft, und das sind zuallererst die von ihm produzierten Widersprüche im Kern seiner Produktivkraftentwicklung selbst.

Wie die weltweite Kapitalexpansion, mit der sie organisch verknüpft ist, ist die Produktivkraftentwicklung unter imperialistischen Bedingungen von der Entstehung zerreißender, für die imperialistische Gesellschaft selbst potentiell letaler Widersprüche begleitet. Einer dem Anschein nach grenzenlosen Erweiterung wissenschaftlicher Rationalität und, im Verbund damit, historisch beispiellosen Steige-

30 Ebd., 465.

Die Zerstörung der massenhaften Potenziale menschlicher Produktivkraft gegenüber der Reduktion der menschlichen Arbeitskraft auf primitivste zivilisatorische Stufen. Der Vorgang solcher Zerstörung betrifft heute die große Mehrheit der Weltbevölkerung. Hand in Hand geht damit eine Vernichtung kultureller Vermögen, die in der Geschichte ohne Beispiel ist. In Jahrtausenden gewachsene Fähigkeiten kultureller Produktion werden in kürzestem Zeitraum obsolet; eine Obsolenz, die durch keine neuen Qualifikationen ersetzt wird. Steht auf der einen Seite eine von einer kleinen Gruppe von Experten des wissenschaftlich-technologischen Sektors betriebene, an die Kapitalakkumulation geknüpfte, vom Kapital kontrollierte *technologische* Produktivkraftentwicklung von singulärer Qualität, so auf der anderen die millionenfache Auslöschung menschlicher Arbeitsvermögen, die massenhafte Annihilation kultureller Schöpferkraft. *Proportional zur Steigerung der wissenschaftlich-technologischen Produktivkräfte*, dies ist als Gesetz des entwickelten Imperialismus festzuhalten, *steht die Reduktion des Produktivkraftvermögens eines zunehmend größer werdenden Teils der Weltbevölkerung*. Dem entspricht die *Proportion von Reich und Arm in globalem Maßstab*. Während ein kleiner Teil der Menschheit über unermesslichen Reichtum verfügt, begonnen hat, den Kosmos zu erobern, vom »Zeitalter der künstlichen Intelligenz (träumt), in dem die Maschine ein eigenes Bewusstsein erhält« (Frank Schirrmacher)<sup>31</sup> und sich mit Fragen unbegrenzter Lebensverlängerung als historischen Schicksalsfragen zu befassen beginnt, versinkt die Masse der Erdbevölkerung in Elend und archaische Unwissenheit, werden ganze Kontinente von Hunger, Krieg und Seuchen verheert, kehren mit den neuen Schrecken die alten zurück. Die technologischen Produktivkräfte selbst sind in vielen Fällen von Instrumenten des Fortschritts zu solchen der Weltzerstörung geworden, die kühnsten Erfindungen der menschlichen Vernunft zu Monstren der Massenvernichtung. Eine

31 F. Schirrmacher (Hg.), *Die Darwin AG. Wie Nanotechnologie, Biotechnologie und Computer den neuen Menschen träumen*. Köln 2001, 1.

Situation ist eingetreten, in der, mit den Worten von Bertolt Brechts Galilei, der »Jubelschrei« der Wissenschaft »über irgendeine neue Errungenschaft von einem universalen Entsetzensschrei beantwortet werden könnte« (*Leben des Galilei*, 14. Bild).

Deformiert sind nicht nur die Anwendungen wissenschaftlicher Erfindungen unter den Bedingungen des Imperialismus, deformiert ist die technologische Rationalität selbst, die seiner Produktivkraftentwicklung zugrunde liegt. Sie steht unter dem uneingeschränkten Diktat des Tauschwertes, dem sie sich nirgendwo – und wenn, dann nur scheinbar – entziehen kann. Sie ist eingebunden in die Zwänge verwertungsorientierter Veränderung und permanenter Innovation, untersteht einem Konkurrenzkampf, der weder begrenzt noch berechenbar ist. Solcher Rationalität wohnt das Irrationale, wohnen Widersinn und Deformation als strukturierende Momente inne – so sehr es gerade zu den Illusionen der technologischen Vernunft gehört zu meinen, dass sie unter kapitalistischen Bedingungen dem Irrationalen entkommen kann.

Dem technologischen Fortschritt entspricht proportional der Prozess progredierender Re-Barbarisierung. Sein Analogon hat die Zerstörung der kulturellen Ressourcen in der Zerstörung der Ressourcen der Natur. In die Zerstörung hinein gerissen ist der Stoffwechsel von Mensch und Natur: die Basis aller Kultur. Damit aber gerät der gesamte Prozess der Zivilisation in die Krise. Zu konstatieren ist die »Agonie ganzer Kontinente« (Werner Seppmann). Die Elendszonen der Erde reichen heute in die Zentren der Metropolen, so in die urbanen Elendszonen US-amerikanischer, mittlerweile auch europäischer Großstädte hinein. Solchen Gründen entsteigen die bekannten und neuen Gestalten der Gewalt, der Aggression und des Hasses, entsteigen Rassismus, Sexismus, Sadismus, die Disposition zu Terror und Krieg. Der Imperialismus ist Zustand permanenten Kriegs, aktuell oder potenziell. Er ist, wenn er eines ist, und wenn es nicht gelingt, seine Herrschaft zu brechen, die *begonnene Epoche der Barbarei, der freigesetzten Gewalt*.

Der Imperialismus ist *sterbender Kapitalismus*, heißt: Er ist die Formation einer gesellschaftlichen Endzeit. Er ist eine Gesellschaft

ohne Zukunft, wenn mit ›Zukunft‹ *menschenwürdige* Zukunft gemeint ist. So verstanden, ist er ohne Zukunft für die Masse der auf unserem Planeten lebenden Menschen, für die heute lebenden und die nach uns kommenden; ohne Zukunft auch für die toten, so paradox dies klingt. Denn seiner eigenen Rationalität nach ist er eine Gesellschaft, die weder Erinnerung noch Geschichte hat, weder Vergangenheit noch Zukunft kennt. Der Imperialismus ist seiner internen Logik nach eine Gesellschaft permanenter Gegenwart mit dem Akkumulationsmotiv als ihrem Existenzgesetz, dem Geldgott als dem ersten ihrer Götter. Der diagnostizierte Geschichtsverlust, mit ihm der Verlust begriffener Zukünftigkeit, die Erschöpfung der utopischen Energien hat in der kulturellen Logik des Imperialismus seinen materialen Grund.

## Zweiter Teil. Notwendigkeit und Möglichkeit der Utopie

Der gegenwärtige Geschichtszustand, erkannten wir, ist der einer von letalen Widersprüchen zerrissenen »kannibalischen Gesellschaft«, in der sich Armut und Reichtum, hochtechnologischer Fortschritt und kulturelle Depravation, szientifische Rationalität und finsterster Aberglaube in Extremformen gegenüberstehen, die in der Geschichte ohne Beispiel sind; ganze Welt-Teile von Gewalt und Krieg beherrscht, den Geißeln von Hunger, Mangel und Not ausgeliefert; die Alternativen realer sozialistischer Gesellschaft ausgelöscht bis auf Restbestände. Mit Brecht gesprochen: wir leben in »finsternen Zeiten«, »in Zeiten, wo/Ein Gespräch über Bäume fast ein Verbrechen ist/Weil es ein Schweigen über so viele Untaten einschließt – »Zeit der Unordnung/Als da Hunger herrschte« und »Zeit des Aufruhrs«. »Die Straßen führten in den Sumpf zu meiner Zeit./ (...) Die Kräfte waren gering. Das Ziel/Lag in großer Ferne/Es war deutlich sichtbar,/wenn auch für mich/Kaum zu erreichen.«

Brechts Gedicht trägt den Titel »An die Nachgeborenen«. Es ist Teil der *Svendborger Gedichte*, die Brecht Ende der dreißiger Jahre

im dänischen Exil, auf der Flucht vor dem deutschen Faschismus, verfasste – in einer Lage der Krise, einer Stunde höchster Gefahr. In dem Gedicht spricht Brecht über die Weltlage, benennt das Epochenprofil, seine persönliche Lage in ihm.

Brechts Epochenprofil ist das einer ›finsternen Zeit‹. In ihr hat die Utopie ihren Ort als Mut gebendes und Handlung orientierendes ›fern liegendes Ziel‹, zugleich aber auch als »Überlebensstrategie« am Abgrund der Katastrophe.<sup>32</sup> Als solche Strategie ist utopisches Denken heute unlöslich an Zieglers empirische Analyse der imperialistischen Gesellschaft gebunden; in einer Weise, die uns zwingt, das Postulat der ›Änderung der Welt‹ als kategorischen Imperativ des Handelns in finsterner Zeit ohne Einschränkung zu übernehmen. Es handelt sich um keine Forderung, die von außen an die Welt herangetragen wird, sondern erfolgt aus der Einsicht in ihre reale Verfasstheit: in Verhältnisse, »in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist« (Marx 1843/44). Das ›Ändere die Welt‹ bezieht sich auf die Aufhebung dieser Verhältnisse, die schon Marx gefordert hat. In dieser Einsicht und keiner anderen hat das Nachdenken über Utopie heute seinen Grund – erfolgt auch die Forderung, den Begriff der Utopie in die marxistische Theorie zu integrieren.<sup>33</sup> Dabei ist heute Brechts Sichtweise gegenwärtig noch zu verschärfen. Das Ziel: eine Gesellschaft, in der »der Mensch dem Menschen ein Helfer ist«, den Zustand der Erniedrigung, Knechtschaft, Verlassenheit und Verächtlichkeit also abgeworfen hat, liegt heute sicher in *noch größerer Ferne* als zu der

32 Dazu richtunggebend D. Krafts Neufassung eines materialistisch-dialektischen Utopiebegriffs in »Über den Begriff der Utopie. Verständnis und Missverständnis einer verbogenen Kategorie«. In: H. Kopp (Hg.), *Wovon wir träumen müssen... Marxismus und Utopie*. Hamburg 2013, 83–106; vgl. auch meine anschließende Ausarbeitung in »Die kopernikanische Wende der Utopie: nicht *ideale* civitas, sondern *notwendige* Ordnung. Zum 500. Jahrestag von Thomas Morus' *Utopia*«, *Z. Zeitschrift Marxistische Erneuerung* 104/Dezember 2015.

33 T. Metscher, »Utopia oder die Konstruktion des geschichtlich Möglichen«. In: Kopp 2013, a. a. O., 123–50.

Zeit, in der Brecht dieses Gedicht schrieb. Ja Viele, nicht die schlechtesten, hegen oft Zweifel, ob es denn je erreichbar sei angesichts der Übermacht der herrschenden Mächte, stellen die erschrockene Frage, ob nicht, unter diesen Bedingungen, die Barbarei als Endzustand der Geschichte wahrscheinlicher sei als das erhoffte Reich einer humanen Gesellschaft, die Katastrophe wahrscheinlicher als die Utopie, so dass diese dann doch nichts anderes ist als das, was Wort wörtlich bedeutet: »Kein Ort. Nirgends« (Christa Wolf).

Die hier vertretene Einstellung ist nicht die der Resignation. Es ist vielmehr die Überzeugung, dass gerade in Zeiten wie diesen utopisches Denken unverzichtbar, ja notwendig ist, soll nicht jede Hoffnung auf eine menschenwürdige Welt, jeder Mut zum verändernden Denken und Handeln verloren gehen. Die Frage nach begriffener Zukünftigkeit wird so zu einer politischen wie existenziellen Überlebensfrage. Ohne sie zu beantworten, bleibt politisches Handeln ziellos, verliert auch persönliches Leben Orientierung und Sinn.

Die Frage nun aber ist, und dies ist die erste Frage, welche Art von Utopie wir brauchen, wenn wir sagen, dass die Utopie notwendig ist. Sie ist sicher nicht notwendig im Sinn eines Traumbilds abstrakter Idealität. In ihm wird sie zum Opium der Denkenden und Handelnden, verkehrt sich ihre befreiende Wirkung ins Gegenteil. Sie ist notwendig vielmehr im Sinn dessen, was getan werden muss, um die existierenden Verhältnisse menschlicher Deformation abzuschaffen, die Welt als Ort des Menschen wohnbar zu machen – nicht nach Maßgabe des Wünschbaren, sondern nach Maßgabe des *historisch Möglichen*; historisch möglich beim Entwicklungsstand der Produktivkräfte, der Technologie, des Wissens, der gesellschaftlichen Organisation, der politischen, kulturellen und ideologischen Verhältnisse. Die Frage nach Utopie erfordert also immer auch die Frage nach der geschichtlich-gesellschaftlichen Lage, auf die sich die Utopie bezieht. Die Frage nach der historischen Lage geht der Frage nach dem besonderen Charakter einer Utopie logisch voran; nur so lässt sich der Begriff einer *historisch konkreten Utopie* gewinnen. Damit sind Notwendigkeit und Möglichkeit der Utopie korreliert. Bei den von Ziegler genannten Beispielen könnte niemand rechten Sinns bestrei-

ten, dass ihre Lösung notwendig und dass sie möglich ist. Für solche Utopie gilt dann Haugs treffendes Wort über Bilder der Zukunft: es werden »keine der Erwartung mehr sein, wohl aber Bilder der fordernden Not-Wendigkeit angesichts der Gefahr«. <sup>34</sup>

Die Frage nach Utopie stellt sich weiter als Frage nach dem Verhältnis von Utopie und Wissenschaft – als Frage nach *wissenschaftlicher Utopie* –, und sie stellt sich als Frage nach der Utopie in den Künsten – als Frage nach *ästhetischer Utopie*. Beide Fragen sind nicht identisch, und sie sind deshalb gesondert zu behandeln. <sup>35</sup> Was die Frage nach wissenschaftlicher Utopie betrifft, so kann es hier selbstredend nicht darum gehen, die Bewegung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, die der klassische Marxismus vollzog, rückgängig zu machen und die Utopie an den Platz der Wissenschaft zu setzen. Es geht vielmehr darum, die Utopie als Dimension der Wissenschaft, genauer: des historischen Materialismus zu begreifen. <sup>36</sup> Es geht also zunächst um die geschichtsmaterialistische Bestimmung des Utopiebegriffs. Die Differenz von Marxismus und Utopie bleibt bestehen, solange unter Utopie der Entwurf einer geschichtstranszendenten idealen Ordnung verstanden, die kategoriale Bindung an Notwendigkeit und Möglichkeit ignoriert wird. Ein solcher Utopiebegriff hat in einem geschichtsmaterialistischen Denken keinen Ort, so wenig wie Eschatologie und Messianismus hier einen Ort haben. Problematisch ist deshalb auch Haugs Versuch, »das Messianische ohne Messias« (Derrida) dem Marxismus einzuschreiben. <sup>37</sup> Bereits die »schwache messianische Kraft«, die nach Walter Benjamin »uns wie jedem Geschlecht, das vor uns war«, mitgegeben sei, <sup>38</sup> ist, bei allem Respekt, ein Restbestand theologischen

34 W. F. Haug, »Marxismus«, ders. u. a. (Hg.), *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 8/II. Hamburg 2015, 1875.

35 Die Frage nach der Utopie in den Künsten kann hier nur in Form einer kurzen Notiz (im Anhang dieses Texts) angesprochen werden.

36 Diese Frage behandle ich ausführlich in Metscher 2013, a. a. O.

37 Haug, 2015, a. a. O.

38 W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, These II.

Denkens, von dem das Marxsche unwiderruflich Abschied nimmt. Auch das Denken Blochs, bei aller Anerkennung seiner Bedeutung für einen erneuerten Marxismus, hat sich von seiner eschatologischen Vergangenheit nie völlig lösen können; sein Gebrauch kann deshalb nie unkritisch erfolgen.

Zusammengefasst: Utopie nicht als Ideal oder messianische Hoffnung, sondern als Denken des Notwendigen und Möglichen – nur ein solcher Utopiebegriff hat im dialektisch-materialistischen Sinn den Charakter einer wissenschaftlichen Kategorie. Dazu folgende kategorialen Erläuterungen.

## 1. Utopie als Denken des Notwendigen

Die Frage nach der Utopie als Denken des Notwendigen kann in der Grundorientierung an den Utopiebegriff jenes Autors anknüpfen, der das Wort erfand und dem literarischen Genre und geschichtsphilosophischen Konzept den Namen gab: Thomas Morus.<sup>39</sup> Dessen *Utopia* erschien 1516 in lateinischer Sprache, es wurde früh ins Deutsche und Englische übersetzt. Das Wort ist eine neulateinische Bildung, die auf Morus selbst zurückgeht. Mit ihm verbunden wird traditionell die Vorstellung einer idealen Gesellschaft, meist mit dem Zusatz, es handle sich um einen ›Wunschtraum‹, ›Staatsroman‹ oder eine ›Staatsutopie‹. Eine solche Auffassung geht am Charakter dieses Buchs vorbei. Dieses entwirft keineswegs ein zeitentrücktes Ideal. Es besteht vielmehr aus zwei Teilen, einem ersten, das die Verhältnisse in Morus' Zeit mit scharfsinniger Kritik schildert und einem zweiten, dem fiktiven Reisebericht einer Inselgesellschaft, in der die dringenden Probleme der geschilderten Gegenwart als gelöst dargestellt werden. Kern- und Angelpunkt ist der Gedanke des Friedens – die Frage nach einer Friedensordnung –, den Morus mit seinem Freund Erasmus von Rotterdam, dem führenden Humanisten des

39 Des Näheren Metscher 2015, a. a. O.

Zeitalters, zusammen erarbeitet hatte und den dieser in seiner Schrift von 1517 *Klage des Friedens*, gerichtet an die Fürsten Europas, niederlegte. Die *Utopia* ist Manifest dieser Auffassung, und sie ist mehr. Morus führt in gedanklicher Kühnheit über sie hinaus. Er tut dies, indem er die *Bedingungen* benennt, unter denen allein eine Friedensordnung möglich ist. Es sind die Bedingungen einer »kommunalen Lebensweise« (so wörtlich übersetzt) – Antizipation der frühsozialistischen Vorstellung des »co-operative commonwealth«. Morus' Schrift ist daher in der marxistischen Tradition von Karl Kautsky bis Ernst Bloch mit gutem Grund als das »erste neuere Gemälde demokratisch-kommunistischer Wunschträume« bezeichnet worden, ihr Verfasser als »einer der edelsten Vorläufer des Kommunismus« (Ernst Bloch). Dieter Kraft spricht von einer »kommunalierten Humanität«, die in *Utopia* Staatsdoktrin ist.<sup>40</sup> Morus zeichnet eine Welt ohne privaten Reichtum und Besitz, für ihn die Haupthindernisse einer Gesellschaft der Gleichen, in der Frieden und Recht gesichert, Hunger und Not getilgt und damit die Grundübel der europäischen Gesellschaften beseitigt sind; Übel, aus denen, wie er im ersten Teil seiner Schrift darlegt, Rechtsbruch, Verbrechen und Aufruhr erwachsen.

Die *Utopia* ist also eine zutiefst geschichtliche Konstruktion, spricht aus ihrer Zeit wie sie zu ihr spricht, und sie spricht über ihre Zeit hinaus zu der unsrigen. In einer Arbeit, die zu dem Besten gehört, was zu Morus' Buch geschrieben wurde, spricht Dieter Kraft von der »kopernikanischen Wende«, die Morus mit seiner Schrift vollzieht, »Teil der humanistischen Bewegung, die die Seiten verkehrt, das Obere nach unten schiebt und neue Dekalogue schafft«. »Utopia« ist der kategorische Imperativ zu einem grundsätzlich alternativen Denken angesichts einer gesellschaftlichen Situation, die sich in den Kategorien apokalyptischer Endzeit beschreiben lässt«, für Morus zugleich »der präzise Ausdruck dafür, dass das von ihm eingeforderte neue Denken am Abgrund der Katastrophe in dieser Welt

40 Kraft 2013, a. a. O. 92.

noch keinen Ort hat. *Ou-topos*: kein Ort, nirgends, wo so gedacht wird«. So ist der Utopie-Begriff des Thomas Morus »bestimmt von dem, was notwendig ist, um Zukunft überhaupt zu garantieren«. <sup>41</sup> *Utopia* ist nicht »eine *ideale* civitas, sondern eine notwendige Gründung«. <sup>42</sup> Utopien dieser Art »beschreiben nicht das Ideale, sie modellieren Antithesen, die den Ausweg suchen«. <sup>43</sup> »Für Morus«, schließt Kraft, »ist das Ganze des Staates nur noch dann zu retten, wenn der Staat ganz umgestaltet, wenn das Alternative zum Prinzip des politischen Denkens erhoben wird. Wenn die Welt Kopf steht, muss man sie auf neue Füße stellen.« »Utopie« ist eine Überlebenskategorie«. <sup>44</sup> Morus entwirft das Grundmuster einer gesellschaftlichen Formation, das konkret genug ist und der menschlichen Natur gemäß, um geschichtliche Wirklichkeit werden zu können. Morus' Insel ist damit aber auch der genaue Gegensatz zu einer Formation, die, nach Marx' Wort, »von Kopf bis Zeh, aus allen Poren, blut- und schmutztriefend« auf die Welt kam <sup>45</sup> – deren kannibalischen Charakter der Verfasser der *Utopia* als Erster im vollen Umriss erkannte, gegen den er das Modell einer in Frieden lebenden, von Gewalt und Ausbeutung freien Gesellschaft setzte.

## 2. Utopie als Denken des Möglichen

Kern der hier vertretenen Konzeption ist die Verbindung des Notwendigen mit dem Möglichen als geschichtliche Kategorien im Begriff der Utopie selbst. Erst diese Verbindung konstituiert die Utopie als historisch konkrete. Die Notwendigkeit einer solchen Utopie folgt aus der praktischen Notwendigkeit einer anderen Gesellschaft als es die bestehende ist – der Notwendigkeit der *qualitativen Trans-*

41 Ebd., 94 f.

42 Ebd., 98.

43 Ebd., 100.

44 Ebd., 104.

45 *Das Kapital* I, MEW 23, 788.

*formation* dieser Gesellschaft, ihrer Umgestaltung so, dass aus ihr eine neue Gesellschaft entsteht; und nichts anderes heißt marxistisch Revolution. Wäre die existierende Gesellschaft imstande, die Probleme, deren Lösung als weltgesellschaftliche Aufgabe ansteht, um die Zukunft zivilisierter Menschheit zu sichern, aus eigenen Stücken zu leisten, so bedürfte sie ihrer grundlegenden Veränderung nicht. Korrekturen im Einzelnen, Reformen genannt, würden genügen. Doch nichts spricht dafür, dass eine auf der Ausbeutung von Arbeit und Erde beruhende, am Prinzip der Akkumulation orientierte Gesellschaft die Schäden, die sie verursacht, auch heilen kann. Nach aller empirischen Evidenz ist das Gegenteil der Fall. Die Rettung der Menschheit und die Bewahrung der Natur sind nicht *mit*, nur *gegen* diese Gesellschaft zu bewerkstelligen. Aus diesem Sachverhalt begründet sich die Notwendigkeit einer neuen. Es ist dies der Anspruch, der sich an die Konstruktion des Utopischen im Marxismus stellt.

Was aber heißt: Konstruktion des Utopischen im Marxismus – wie ist das Moment des Utopischen in einer dialektisch-materialistischen Theorie zu verankern? Es kann nur heißen – nach allem, was hier gesagt wurde –, dass *das Utopische als Moment des Wissenschaftlichen im Marxismus zu begreifen ist*. Nur wissenschaftlich begründet und auf wissenschaftlicher Grundlage kann sich, mit Lucien Sève treffender Formulierung, »das realistischste Bewusstsein dessen, was möglich ist mit der anspruchsvollsten Vision dessen, was nötig ist, verbinden«. <sup>46</sup> Es geht um die *Wirklichkeit des Möglichen als Teil des Wirklichen selbst*. Dies allein heißt *historisch konkrete Utopie*.

Das Utopische also, so verstanden, ist *Modus begriffener Wirklichkeit*. Es ist kein der Wirklichkeit Jenseitiges, sondern Moment – Potential – des Wirklichen selbst. In diesem Sinn ist es ein *geschichtlich* Mögliches. Einer Marx folgenden Auffassung steht nicht die Verwirklichung ausgedachter Ideale – Ideen, die »von

46 So L. Sève in *Le Monde diplomatique*, November 2011, 2–5.

außen; an die Wirklichkeit herangetragen werden – als Aufgabe an, sondern das Freisetzen von Möglichkeiten, die im Schoß einer geschichtlichen Wirklichkeit schlummern: das *Wirklichwerden von Möglichem durch das menschliche Handeln*. Kein teleologischer Prozess ist gemeint und auch keine messianische Hoffnung. Das gemeinte Wirklichwerden von Möglichem bedarf der menschlichen Akteure. Es ist nur durch sie, oder es ist nicht.

Angelegt ist das Moment des Utopischen, dies die hier vertretenen Grundthese, in einer Kernkategorie materialistisch-dialektischen Denkens selbst: im Begriff der *Geschichte*.

Dazu der folgende Exkurs.<sup>47</sup>

Der Begriff der Geschichte besitzt im Marx-Engels'schen Denken eine dialektische Struktur. Dialektik ist die »Wissenschaft des Gesamtzusammenhangs«.<sup>48</sup> Gesamtzusammenhang bezieht sich auf das Ganze der dem Menschen praktisch und theoretisch zugänglichen Wirklichkeit, die als dialektisch verfasst, in diesem Sinn gesetzmäßig konstituiert gedacht wird.<sup>49</sup> In Marx' Begriff des *Ensembles* bzw. der *Totalität* wird dieser Gedanke aufgenommen. Ensemble und Totalität meinen ein Ganzes, das organisch zusammengehört, dessen widersprüchliche Glieder miteinander verbunden sind. Weiter ist der dialektische Begriff des Ganzen als Prozesszusammenhang zu denken. Er meint ein Ganzes, das offen, prozessual, ein *Prozessganzes*

47 Des Näheren Metscher 2013, a. a. O., 123–50.

48 *Dialektik der Natur*. MEW 20, 307, 348.

49 So notiert Engels als »Hauptgesetze« ihrer dialektischen Verfasstheit: »Umschlag von Quantität in Qualität – Gegenseitiges Durchdringen der polaren Gegensätze und Ineinander-Umschlagen, wenn auf die Spitze getrieben – Entwicklung durch den Widerspruch oder Negation der Negation – Spirale Form der Entwicklung« (ebd., 307). Die Grundbestimmungen der Dialektik konstituieren als »Gesetze« den Zusammenhang des Wirklichen – dies ist der Grundgedanke. Sie werden also als Strukturbestimmungen des Seins in einem ontologischen Sinn aufgefasst.

ist. Zu sprechen ist von einem *prozessual-gestuftem, strukturierten Ganzen*.

Dieser Begriff des Ganzen als Zusammenhangs gilt auch für die Geschichte. Der dialektische Geschichtsbegriff stellt die Gegenwart, die der Zeitpunkt unserer alltäglichen Erfahrung ist und von deren Standpunkt aus wir reden und handeln, in den Zusammenhang eines geschichtlichen Prozesses, der in die Ursprungsgeschichte der Menschheit zurückreicht – »tief ist der Brunnen der Vergangenheit, sollen wir ihn unerschöpflich nennen?« (Thomas Mann) – und zugleich nach vorn offen ist, in die unbekannte und unerkannte Zukunft hinein. Es zeigt sich also: die Unmittelbarkeit unserer alltäglichen Erfahrung wie des Bewusstseins von ihr ist auf komplexe Weise vermittelt. Die scheinbar geschichtslose, versteinerte Welt des Faktischen – die »Gesamtheit der Tatsachen« (Ludwig Wittgenstein) – gibt sich als prozesshaft zu erkennen. Sie ist werdend geworden: historisch geworden, im Werden begriffen, nach vorn offen – schwanger mit Möglichkeit. Geschichte zeigt sich in der Triade von *Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft*. Brecht hat diesen Sachverhalt im Sinne einer historischen Erfahrung im »Lied von der Moldau« auf eine unnachahmlich einfache, einprägsame Formel gebracht: »Am Grunde der Moldau wandern die Steine/Es liegen drei Kaiser begraben in Prag./Das Große bleibt groß nicht und klein nicht das Kleine./Die Nacht hat zwölf Stunden, dann kommt schon der Tag.« Erst in seiner geschichtlichen Dimension, als diese Triade, erhält der Begriff des Gesamtzusammenhangs jene Konkretion, die ihn als Grundbegriff marxistischen Denkens tauglich macht. Dieser ist in historischer Dreidimensionalität das Denken der Gegenwart wie des historischen Prozesses, der zu ihr führte, und er ist Denken des Möglichen im Wirklichen: *begriffene Zukünftigkeit*. In diesem Sinn ist er *begriffene Geschichte und konkrete Utopie*. In diesem Sinn steht der Begriff der Utopie im Zentrum des Marxismus als einer philosophischen Weltanschauung. Er folgt mit Notwendigkeit aus dem geschichtlichen Charakter des Marxismus. Denn Zukunft ist nichts der Geschichte Äußerliches. Sie gehört, wird Wirklichkeit als gewordene und werdende begriffen, im wesentlichen Sinn, d. h.

ontologisch zu ihrer Struktur. Die Wirklichkeit im marxistischen Denken ist dreidimensional, und so ist ihre theoretische Form. Begriffene Geschichte, geschichtsmaterialistisch, umfasst *historisches Erkennen*, *Gegenwartsdiagnose* und *Denken der Utopie*.

Wirklichkeit als gewordene und werdende heißt: sie ist Einheit von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Die Wirklichkeit, die der Marxismus als Theorieform erforscht, ist triadisch strukturiert. Sie besteht aus drei Dimensionen der Zeitlichkeit: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Diese zeitliche Dreidimensionalität des Erkennens bildet einen Zusammenhang. So wird die Diagnose einer Gegenwart ohne Kenntnis der Vergangenheit und Durchdenken der Zukunft (der Möglichkeitsdimension eines historisch Wirklichen) nie vollständig zu haben sein. Historisches Erkennen ohne Bezug zur Gegenwart ist steriler Historismus, antizipatorisches Denken ohne Grund im Gegebenen abstrakte Utopie. Der Ort der Gegenwart nun ist der Punkt in der Zeit, der dauerndem Wechsel unterworfen ist. So stellt sich auch die Frage nach Zukunft und Vergangenheit in jeder neuen historischen Lage neu. Auch in diesem Sinn ist der Marxismus eine nie abgeschlossene, prinzipiell unabschließbare Theorie. Sicher: der Fundus des gesicherten Wissens wächst, und auf ihm ist aufzubauen. Der Prozess der Erweiterung aber ist unabgeschlossen. Zudem ist das überlieferte Wissen stets neu anzueignen, es ist für die Lösung anstehender Aufgaben produktiv zu machen. Wie das gesamte Universum der überlieferten Kultur ist auch das überlieferte Wissen von jedem neuen historischen Zeitpunkt neu zu gewinnen.

Die so gefasste Utopie ist mehr als das »kühne Traumbild eines neuen Staates« (Schiller, *Don Carlos*, IV, 21). Dieses hat als Idee und Ideal seine historisch-kulturelle Würde; es geht aus den Tiefen des Geschichtsprozesses hervor, erwuchs in den Kämpfen, Hoffnungen, Träumen der Unterdrückten aller Zeiten und Völker. Es ist keineswegs auf die europäische Geschichte beschränkt. Die besten Gedanken der menschlichen Geschichte haben in ihm Eingang gefunden. Zugleich ist es Kind der Aufklärung, die im europäischen Humanismus ihren Ursprung hat. In unserer Epoche hat dieses Traumbild seine histori-

sche Gestalt gewechselt. Es ist in einem materiellen Sinn geschichtliche Möglichkeit geworden. Das Traumbild wurde zur »Wirklichkeit des Möglichen« (Wolfgang Heise) –, und zwar auf der Basis der kapitalistischen Produktionsweise. Diese hat kraft einer in der Geschichte einzigartigen Entwicklung der Produktivkräfte, verbunden mit der »kosmopolitischen Gestaltung der Produktion und Konsumtion aller Länder« und der Erzeugung des Proletariats, die materiellen Bedingungen für eine welt-gesellschaftliche Formation geschaffen, in der »die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist«, eine sozialistische Gesellschaft also wirklich werden kann. Sie tritt »an die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen«. <sup>50</sup> Was in der gesamten menschlichen Geschichte, auch noch zu Morus' Zeit, Wunschtraum und Ideal war: eine klassenlose, real freie Gesellschaft ist *im Prinzip* heute realisierbar: Sie ist im materiellen Sinn geschichtliche Möglichkeit geworden. Dass mit der Entwicklung des Kapitalismus zur hoch-technologischen Produktionsweise der Gegenwart (W. F. Haug) diese Möglichkeit realiter zugenommen hat, liegt auf der Hand. Zugleich aber haben seit den Tagen von Marx und Engels, insbesondere aber seit der Zeit Lenins auch die Schwierigkeiten zugenommen, diese Möglichkeit wirklich werden zu lassen. War das Zeitalter Lenins weltweit eine »Epoche der sozialen Revolution«, <sup>51</sup> so ist unsere Zeit eher als »Epoche der sozialen Regression« zu bezeichnen. Sie ist durch einen alles revolutionäre Handeln hemmenden Widerspruch charakterisiert, der in den existierenden Produktionsverhältnissen, der Übermacht der herrschenden Kräfte seinen Grund hat, nicht allein im Sinne der materiellen (so militärischen) Machtverhältnissen, sondern zugleich auch in denen der Ideologie. Zu ihnen gehört die Bewusst-

50 *Kommunistisches Manifest*. MEW 4, 462–68.

51 Dieser Tatbestand ist auch in Publikationen, die sich historisch-politisch mit dieser Zeit befassen, viel zu wenig bekannt; vgl. P. Metscher, »James Connolly, the Easter Rising und the First World War: A Contextual Study«. In: R. O'Donnell (Hg.), *The Impact of the Easter Rising Among the Nations*. Dublin 2008, 141–60.

seinsindustrie, zugleich aber auch die ideologischen Mächte des Markts. Die Aufgabe, die Übermacht der herrschenden Kräfte zu brechen, ist also gewaltig, und sie ist auf vielen Ebenen zu führen, zu denen die ideologische nicht zuletzt gehört. Auf ihr geht es um den Kampf um die Bewusstseins (der Plural ist hier absichtlich gewählt). Ohne den Sieg auf dieser Ebene ist auch der materielle Kampf nicht zu gewinnen. Der Aufgabe aber kann nicht ausgewichen werden, denn es geht um nichts Geringeres als die Alternative Kultur oder Barbarei – in letzter Konsequenz um das Abwenden der Katastrophe des Menschheitssuizides. Gelingt die Aufgabe, so könnte mit gutem Grund von einem *Bruch* gesprochen werden, der die Geschichte der Menschheit von ihrer Vorgeschichte trennt.

### **3. Begriffene Zukünftigkeit – Konstruktion des Möglichen: Denken einer neuen Kultur**

Das Denken des Zukünftigen in einem so verstandenen Sinn bezieht sich also auf kein Jenseits der empirischen Geschichte, sondern gehört zu ihrem wissenschaftlichen Begriff. Dies gilt dann, aber nur dann, wenn sich dieses Denken auf das Konkret-Mögliche einer geschichtlichen Weltzustands beschränkt. Traumbilder der Zukunft, Fantasien des Wünschbaren mögen in den Künsten sinnvoll sein, dort gibt es ein Träumen nach vorn und hier sind der utopischen Fantasie keine Grenzen gesetzt. Teil eines wissenschaftlichen Weltbilds sind sie nicht und können sie nicht sein.

Halten wir fest: Ist der Marxismus nicht nur das Denken gegebener Wirklichkeit, sondern auch das Denken des Möglichen als Teil dieser Wirklichkeit, so enthält die Welt, die er in Gedanken fasst, zukünftige Welt im Sinn historischer Möglichkeit. Kernkategorie der zukünftigen Welt ist der Begriff einer *neuen Kultur*. Die Frage nach Utopie als begriffener Zukünftigkeit ist zu ergänzen durch die Frage nach den Konturen dieser neuen Kultur.

Dabei ist zu erinnern an das, was oben gesagt wurde: Die neue Kultur der begriffenen Zukunft unterliegt in ihrer theoretischen Aus-

arbeitung den Kriterien des Notwendigen und Möglichen. Die Problemfelder, deren Lösung als weltgesellschaftliche Aufgabe ansteht, um die Zukunft zivilisierter Menschheit zu sichern, lassen sich in größter Abstraktion mit folgenden Stichworten markieren (die Reihung erfolgt ohne systematischen Anspruch und Anspruch auf Vollständigkeit): massenhaft Verelendung und Not, perennierender Krieg und freigesetzte Gewalt, Rassismus vielfältiger Spielart (aus historischen Gründen sei der Antisemitismus hier besonders hervorgehoben), die ungebrochene Fortexistenz sozialer Klassenherrschaft wie (in großen Teilen der Welt) des patriarchalischen Geschlechterverhältnisses, Planung und Kontrolle der Produktivkraftentwicklung, die Brechung der Herrschaft des Marktes mit dem Ziel der gemeinschaftlichen Kontrolle der ökonomischen Entwicklung, die praktische wie theoretische Durchsetzung menschlicher Gleichheit auf allen Ebenen des gesellschaftlichen Seins, die reale Durchsetzung von Demokratie als Volksherrschaft, Aufhebung jeglicher Privilegierung im Bereich von Erziehung, Bildung, Wissen, Kultur, Abschaffung jeglichen Privilegs im Bereich medizinische Versorgung, die entsprechend des Stands der Forschung im vollen Umfang allen Menschen zur Verfügung stehen muss, Durchsetzung wissenschaftlichen Wissens und umfassender Information im Alltagsleben, weltanschaulicher Pluralismus und Erziehung zur Toleranz, die Bewahrung der Naturgrundlage unseres Planeten, der Aufbau einer universalen Rechtsordnung (»Rechtsgesellschaft«), die für die Sicherung fundamentaler Rechte auf allen Ebenen Sorge trägt.

Die Problemfelder müssen im Einzelnen spezifiziert und diskutiert werden, nicht zuletzt im Hinblick auf ihre praktische Lösbarkeit. Es könnte sich zeigen, dass die benannten Probleme bereits heute *prinzipiell* lösbar sind (wie es Ziegler am Beispiel des Hungers demonstriert hat), doch nicht unter den Bedingungen der gegenwärtigen, kapitalistisch verfassten Gesellschaft oder jeder Form einer Klassengesellschaft. Für die Lösung der angezeigten Probleme ist das Klassenverhältnis revolutionär aufzuheben (wie der Kommunismus meint), zumindest ist es demokratisch zu kontrollieren (dies die traditionell sozialdemokratische Lösung, die der Kommunismus für illu-

sionär hält). In *sozialistischer Perspektive*, so viel sei hier gesagt, ist die neue Kultur eine solche, die auf dem gesellschaftlichen Eigentum an den Produktionsmitteln beruht, in der die große Mehrheit der Menschen, idealiter alle Menschen die bestimmenden Subjekte politischen Handelns sind, deren Geschichte durch kooperative Planung geregelt ist, die juristisch die Form einer universal geltenden materialen Rechtsgesellschaft besitzt (d. h. einer solchen, in der uneingeschränkt Rechtsgleichheit herrscht, die individuellen und kollektiven Rechte universal verwirklicht sind), in der Freiheit, Gleichheit, Solidarität als Grundkonsens menschlicher Gemeinschaft Gültigkeit besitzen – eine Gesellschaft, deren »Grundprinzip die volle und freie Entwicklung jedes Individuums ist.«<sup>52</sup> Eine solche Gesellschaft ist vorstellbar nur als Gesellschaft kultureller Individualitäten, einer Pluralität von Kulturen, deren Verhältnis zueinander durch gegenseitige Achtung, Rücksichtnahme und praktische Toleranz geregelt ist. Die neue Kultur ist nur als eine Welt ohne Krieg vorstellbar, als eine solche also, in der der Frieden als Prinzip der Kultur anerkannt und durchgesetzt ist, die Ursachen von Gewalt und Krieg beseitigt, die materiellen Bedingung kultureller Bildung gesichert sind, der gesellschaftliche Reichtum gerecht verteilt ist als Voraussetzung für die Reichtumsentfaltung individuellen Lebens Wissenschaft und Künste in historisch höchstmöglichem Maß gefördert, umfassende Bildung für jedermann gesichert ist, entsprechend den individuellen Fähigkeiten und Bedürfnissen jedes Menschen, das Naturverhältnis ein solches der Erhaltung, Hege und Pflege der Natur ist, auf der Basis der Kontrolle ihrer destruktiven Kräfte. Die Frage des Bewusstseins dieser Gesellschaft ist prinzipiell nicht prognostizierbar, doch ist davon auszugehen, dass, wie in der Geschichte in der Regel der Fall, das Bewusstsein dieser Gesellschaft ihrer objektiven materiellen Verfasstheit entspricht. Das würde eine hochgradige Individualität und Pluralität von Bewusstseinsformen bedeuten – auf einer wissenschaftlich orientierten Grundlage. Einer religiösen Orientierung ist

52 *Das Kapital* I. MEW 23, 618.

dabei durchaus Raum gelassen. Das Prinzip der Toleranz in Bezug auf alle Weltanschauungsformen, die nicht selbst dem Prinzip der Toleranz und dem universalen Rechtsgedanken widerstreiten, hat dabei uneingeschränkte Gültigkeit.

### **Dritter Teil. Grundelemente der neuen Kultur**

Im folgenden abschließenden Teil nehme ich, gekürzt und modifiziert, Gesichtspunkte auf, die ich bereits in einer früheren Veröffentlichung dargelegt habe.<sup>53</sup> Die Überlegungen hier haben noch den Charakter einer Grundlegung in unterschiedlichen Bearbeitungsgraden, die im Einzelnen wie Ganzen der detaillierten systematischen Ausarbeitung bedarf.

#### **1. Neue Kultur als Kultur einer sozialistischen Gesellschaft. Kommunismusbegriff**

Der Marxismus ist, wir sagten es, nicht nur das Denken gegebener Wirklichkeit, sondern auch das Denken des Möglichen als Teil dieser Wirklichkeit. Die Welt, die er in Gedanken fasst, enthält als geschichtliche die Zukunft im Sinn historischer Möglichkeit. Daher ist der Marxismus, gerade weil er auf das *Ganze* einer historischen Welt geht, nicht allein Denken des Gegenwärtigen und Vergangenen, sondern auch Denken des Zukünftigen: antizipatorisches Denken im Sinn eines Denkens konkreter Utopie. Die Kernkategorie dieses Denkens ist der Begriff einer *neuen Kultur*. Die Frage nach den Konturen eines zukunftsfähigen Marxismus ist also zu ergänzen durch die Frage nach den Konturen dieser neuen Kultur. Ja diese Frage gehört zu den Anforderungen, die an jeden

53 Siehe Metscher 2013, a. a. O.

zukünftigen Marxismus zu stellen sind. Dabei geht es um keinen Rückfall in einen utopischen Sozialismus, sondern um das Einbringen eines utopischen Moments in das marxistische Denken selbst.

Neue Kultur meint die Kultur einer *sozialistischen, in historischer Perspektive kommunistischen Gesellschaft*, d. h. einer solchen, die auf gesellschaftliches Eigentum an den Produktionsmitteln aufbaut, in der die große Mehrheit der Menschen, idealiter alle Menschen die bestimmenden Subjekte politischen Handelns sind, deren Geschichte durch kooperative Planung geregelt ist, die juristisch die Form einer universal geltenden materialen Rechtsgesellschaft besitzt, in der Freiheit, Gleichheit, Solidarität als Grundkonsens menschlicher Gemeinschaft Gültigkeit besitzen – eine Gesellschaft, deren »Grundprinzip die volle und freie Entwicklung jedes Individuums ist« (Marx).<sup>54</sup> Eine solche Gesellschaft ist vorstellbar nur als Gesellschaft kultureller Individualitäten, deren Verhältnis zueinander durch gegenseitige Achtung, Rücksichtnahme und praktische Toleranz geregelt wird.

Allen Vorurteilen und Entstellungen entgegen: *Kommunismus* meint eine friedliche, solidarische Welt; die Aufhebung von Ausbeutung und Unterdrückung, ökonomisch, sozial, kulturell, die Überwindung nicht zuletzt auch des patriarchalischen Geschlechterverhältnisses; Befreiung von materieller Not als Bedingung kultureller Bildung; gerechte Verteilung des gesellschaftlichen Reichtums als Voraussetzung für die Reichtumsentfaltung individuellen Lebens; Individualität als Kernkategorie; Förderung von Wissenschaft und Künsten in historisch höchstmöglichem Maß; beste medizinische Betreuung und umfassende Bildung für jedermann – entsprechend den individuellen Fähigkeiten und Bedürfnissen; Erhaltung und Pflege der Natur. Im Begriff einer solchen Kultur haben auch Ideen einer religiösen Ethik, sofern diese den Postulaten von Frieden, Gerechtigkeit, Toleranz, Bewahrung der Natur verpflichtet sind, ihren

54 *Das Kapital I*, MEW 23, 618.

Ort. Die Frage des Bewusstseins dieser Gesellschaft ist vom gegenwärtigen geschichtlichen Standpunkt nicht prognostizierbar. Freilich ist davon auszugehen, dass das Bewusstsein dieser Gesellschaft, wie in der Geschichte in der Regel der Fall, ihrer objektiven materiellen Verfasstheit entspricht – also von einer hochgradigen Individualität von Bewusstseinsformen bei einer allgemeinen wissenschaftlich orientierten Grundlage. Ob und in welcher Form es religiöses Bewusstsein gibt, wird sich zeigen. Atheismus ist für eine solche Gesellschaft jedenfalls kein Glaubensprinzip. Dass eine solche Gesellschaft nur als *Weltgesellschaft* denkbar und realisierbar ist, liegt auf der Hand.

Zum Begriff der neuen Kultur gehört nicht, dass diese frei von Konflikten sei. Kein Missverständnis könnte größer sein. Die Idee einer konfliktfreien Gesellschaft ist schlechter Utopismus – ein romantischer Kindertraum, der mit historischer Realität nichts zu tun hat. Es gibt Grundtatsachen menschlichen Lebens, die *anthropologisch unaufhebbar* sind und den Grund von Krisen und Konflikten bilden – im gleichen Maß wie sie der Grund für ein geglücktes Leben sind. Das menschliche Wesen ist nicht anders denn als *genetisches Potenzial* zu bestimmen, das geschichtlich-kulturell formbar ist und jeweils durch die gesellschaftlichen Verhältnisse, in denen es sich verkörpert, auch geformt wird. Es ist also Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse in dem Sinn, dass diese Verhältnisse die Verkörperungen eines gegebenen, historisch-kulturell geformten menschlichen Potenzials sind und zugleich als bestimmende Faktoren auf die aktuelle Formung der Individuen einwirken, in diesem Sinne also auch Determinanten menschlicher Individualität sind und das konkrete, geschichtlich variable menschliche Wesen konstituieren.

## 2. Kultureller Prozess und Individualität. Die ethische Grundlage der neuen Kultur

Die Idee des *voll und frei entwickelten Individuums*, seiner »selbstzweckhaften Kraftentwicklung« bildet den Glutkern der neuen Kultur;<sup>55</sup> Individuum freilich nicht im Sinn der solitären Person, sondern im Sinn seines gesellschaftlichen Begriffs. Der Mensch ist *zoon politikon*, Individuum ist er als gesellschaftliche Person. So verstanden, bildet das Individuum einen Gravitationspunkt des Marx'schen Denkens. Zugleich bildet es den Grund der politischen Ethik, aus der dieses Denken seine praktischen Impulse bezieht.<sup>56</sup> Das in Gesellung mit anderen seine Fähigkeiten entfaltende Individuum (konkret bezogen auf individuelle Anlage, soziale Bestimmtheit und historische Möglichkeit) ist auch der Gravitationspunkt der neuen Gesellschaft jenseits der kapitalistischen. Der aus den Zwängen der Herrschaft befreite, sich selbst bestimmende, seine Welt und sich gestaltende Mensch kann uns in keiner anderen Gestalt entgegentreten. Erst in ihr wird die Freiheit konkret. Freiheit konkret aber heißt: Befreiung eines jeden als Bedingung für die Befreiung aller – Befreiung eines jeden und aller in vollkommener Diesseitigkeit. Die Kritik hat nicht die imaginären Blumen an der Kette zerpflückt, damit

55 Der Begriff der »selbstzweckhaften Kraftentwicklung« geht auf eine viel zitierte Passage im Dritten Band des *Kapital* zurück, in der Marx zwischen dem »Reich der Freiheit« und dem »Reich der Notwendigkeit« unterscheidet. »Jenseits desselben«, heißt es zu Letzterem, »beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann« (MEW 25, 828.). Freilich wäre es verkehrt, die »sich als Selbstzweck geltende menschliche Kraftentwicklung« in eine utopische Zukunft zu verlegen. Sie ist als Prinzip kultureller Bildung in jeder kulturellen Handlung präsent (vgl. Metscher 2010, a. a. O., 389–437), im Reich der Freiheit als der zukünftigen Gesellschaft wird sie zum Prinzip der gesamten gesellschaftlichen Formation.

56 Des Näheren T. Metscher, *Pariser Meditationen. Zu einer Ästhetik der Befreiung*. Wien 1992, 372–75.

der Mensch die fantasielose, trostlose Kette trage, »sondern damit er die Kette abwerfe und die lebendige Blume breche«. <sup>57</sup>

Wenn Marx als kategorischen Imperativ seiner Weltanschauung das Umwerfen aller Verhältnisse fordert, »in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist«, <sup>58</sup> so hat er den realen Zustand der Unterwerfung und Entfremdung im Blick, in dem – damals wie heute – der größte Teil der Weltbevölkerung lebt: *Erniedrigung, Knechtschaft, Verlassenheit, Isolation, Verächtlichkeit, Verachtetsein* (d. h. als wertlos, als »Nichts« angesehen und behandelt werden), körperlich, psychisch, geistig, ökonomisch, sozial, politisch, kulturell. Das Gegenbild ist das eines Aufstands und Sich Aufrichtens der Erniedrigten und Beleidigten, ihrer Verwandlung aus dem Zustand der Unterwerfung in den der Selbstbestimmung – des Ausgangs aus einer nicht selbst verschuldeten Unmündigkeit. Freiheit und Autonomie heißt: Bestimmung über sich selbst auf der Grundlage vernünftiger Prinzipien, Gesellung mit anderen nach frei gewählten Stücken – wozu auch gehört, sich frei vereinzeln zu können. Aufheben des Verächtlichseins meint den Gewinn einer Achtung, die ein jeder für die anderen hat wie für sich selbst – Bewusstsein des Werts jedes einzelnen Lebens, Bewusstsein der Würde jedes einzelnen Menschen. Eine Welt, in der so etwas Wirklichkeit hat – zumindest beginnt, Wirklichkeit zu werden –, entspricht exakt dem Begriff der *nichtentfremdeten Gesellschaft*. Der kategorische Imperativ des Marx'schen Denkens formuliert so auch die ethische Grundlage der neuen Kultur. Von ihm her gewinnt diese Kultur die Impulse praktischen Handelns.

Ziel des Prozesses der Kultur im Sinne dieses Denkens ist die Bildung des Menschen zur gesellschaftlichen Person: *homo humanus, femina humana*, und der Bau einer menschlichen Welt; als Vorgang, an dem sämtliche Vermögen des Menschen, produktive wie reproduktive beteiligt sind, Resultat einer Aneignung der Natur durch ein

57 Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. MEW 1, 379.

58 Ebd., 385.

Ensemble menschlicher Tätigkeiten, in dem der Arbeit eine fundierende Bedeutung zukommt. Der substanzielle Inhalt dieses Prozesses ist, was Marx Bloch zufolge als sein »letztes Anliegen« betrachtete: »die Entwicklung des Reichtums der menschlichen Natur«. <sup>59</sup> Seine konkrete historisch-soziale Form ist die der *Individualität*. Der kulturelle Prozess, so verstanden, ist die Konstitution von Individualität als der Form, in der sich die Reichtumsentfaltung der menschlichen Natur vollzieht – als evolutionär-geschichtliches Resultat eines Prozesses, an dem der Mensch als zwecksetzendes Wesen teilhat. Individualität, so lässt sich dann auch sagen, konstituiert sich in der Form sinnlicher Selbstverwirklichung, in der sich die selbstzweckhafte Kraftentwicklung als sozialer Akt vollzieht, als Teil eines kooperativen Gemeinwesens als der Bedingung seiner Möglichkeit. <sup>60</sup>

#### *Individuum und Kultur*

Wenig ist bekannt, dass das Individuum eine Kernkategorie des Marxschen Denkens ist. Marx' Äußerungen dazu sind eindeutig. Sie reichen von den frühen Schriften bis zu den späten. So schreibt er, die Grundzüge seiner Geschichtsauffassung resümierend, in einem Brief an P.W. Annenkow vom 28. Dezember 1846: »Dank der einfachen Tatsache, dass jede neue Generation die von der alten Generation erworbenen Produktivkräfte vorfindet, die ihr als Rohmaterial für neue Produktion dienen, entsteht ein Zusammenhang in der Geschichte der Menschen, entsteht die Geschichte der Menschheit, die um so mehr Geschichte der Menschheit ist, je mehr die Produk-

59 E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt a.M. 1959, 1628.

60 Es ist zu erinnern, dass sich solche Gedanken bereits in Mores *Utopia*, wenn als Ziel menschlichen Lebens die Glückseligkeit angegeben wird (Morus 1964, a. a. O., 87–105), in einer höchst ungewöhnlichen Mischung von antikem und christlichem Gedankengut. So verbindet der zugrunde gelegte Eudaimoniebegriff Aristoteles und Epikur mit einem sehr individuell gedeuteten Christentum. Gott, heißt es, habe die Menschen zur Glückseligkeit geschaffen.

tivkräfte der Menschen und infolgedessen ihre gesellschaftlichen Beziehungen wachsen. Die notwendige Folge: *Die soziale Geschichte der Menschen ist stets nur die Geschichte ihrer individuellen Entwicklung, ob sie sich dessen bewusst sind oder nicht* (meine Kursivierung, T. M.). Ihre materiellen Verhältnisse sind die Basis aller ihrer Verhältnisse. Diese materiellen Verhältnisse sind nichts anderes als die notwendigen Formen, in denen ihre materielle und individuelle Tätigkeit sich realisiert<sup>61</sup>. Von der kommunistischen Gesellschaft heißt es in der *Deutschen Ideologie*: sie sei die einzige, »worin die originelle und freie Entwicklung der Individuen keine Phrase ist«;<sup>62</sup> eine Auffassung, die im *Kommunistischen Manifest* ihr Echo findet. Dort wird die neue Gesellschaft als »Assoziation« charakterisiert, »worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist«.<sup>63</sup> Der Gedanke wird im *Kapital* aufgenommen, wenn dort kategorisch formuliert wird, dass die »volle und freie Entwicklung jedes Individuums« das Grundprinzip der neuen, »höheren« Gesellschaftsform sei.<sup>64</sup> Und in den *Grundrissen* steht, in anthropologischer Vertiefung dieses Gedankens, die »universal entwickelten Individuen« seien das Produkt nicht der Natur, »sondern der Geschichte«, die neue Gesellschaft sei durch »freie Individualität« charakterisiert, »gegründet auf die universelle Entwicklung der Individuen und die Unterordnung ihrer gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen Produktivität«.<sup>65</sup>

Deutlicher kann es nicht gesagt werden. Freie Individualität, ihre selbsttätige Kraftentfaltung bildet das Grundprinzip der zukünftigen gesellschaftlichen Formation, die Marx als Möglichkeit des geschichtlichen Prozesses ins Auge fasst. Sie ist Resultat des Prozesses der Kultur – nicht im Sinne eines prädestinierten teleologischen Geschehens (kein Missverständnis könnte größer sein), son-

61 MEW 4, 548.

62 MEW 3, 424.

63 MEW 4, 482.

64 MEW 23, 618.

65 MEW 42, 91.

dern im Sinn eines geschichtlichen Vorgangs, dessen Ablauf durch menschlichen Handeln bestimmt, dessen Ausgang offen ist – im Sinn also einer Wirklichkeit gewordenen Möglichkeit. Dieser Sachverhalt bildet zugleich den Grund einer politischen Ethik, aus der dieses Denken seine praktischen, weltverändernden Impulse schöpft. Der kategorische Imperativ der neuen Weltanschauung, alle Verhältnisse umzuwerfen, »in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist,<sup>66</sup> gewinnt Prägnanz erst vor dem Horizont des Möglich-Gewordenen, das den Umbau des deformierten Daseins in den *mundus humanus* der zur Heimat gewordene Erde gestattet.

Steht in dieser Konzeption des kulturellen Prozesses das Individuum als sein Resultat auf der einen Seite, so die Natur als seine Grundlage auf der anderen. Beide aber sind aufeinander bezogen. Kultur im Marx'schen Sinn ist nicht das Andere zur Natur, sondern ist als *menschliches Naturverhältnis* zu denken. Die Spezifik des kulturellen besteht gerade nicht (wie ein verbreitetes Vorurteil es will) in der *Differenz* zur Natur, sondern bestimmt sich in einem Verhältnis zu ihr, das historisch vermittelt ist. Menschliche Tätigkeit ist in einem grundlegenden anthropologisch-ontologischen Sinn stets Tätigkeit *innerhalb* eines umfassenden Naturganzen, und so sehr sich menschliche Welt von jedem ursprünglich Gegebenen differenziert, sie konstituiert sich nie jenseits der natürlichen Wirklichkeit, auf der sie beruht – es sei denn zum Preis der Selbstzerstörung (die heute, in Form einer ökologischen Katastrophe, gleichwohl historische Möglichkeit ist). In diesem Sinn ist menschliche Geschichte Teil der allgemeinen Naturgeschichte, menschliche Welt ein Sich-Einformen in ein umgreifendes Naturganzes. Menschliche Geschichte, so verstanden, bildet eine »zweite Stufe« der Evolution, die von der ersten Stufe insofern unterschieden ist, als an ihr selbsttätig handelnde Individuen als Akteure beteiligt sind. Die Unterscheidung von Kultur

und Natur kann also nie eine andere sein als eine *Differenz in der Identität*.

So hält bereits die ursprüngliche Wortbedeutung des lateinischen *cultura* fest, dass es sich hier um ein Verhältnis handelt, das Veränderung, Veredelung, auch Pflege und Bewahrung von Natur einschließt. ›Cultura‹ heißt: Bearbeitung, Anbau, Ackerbau, Ausbildung, Verehrung, auch Anpflanzung und Ehrung, mit einem Bedeutungsfeld, das bis zu Kult und Religion reicht; festgehalten auch in den angeschlossenen Wendungen ›animi culti‹, ›cultura animi‹, ›tempora cultiora‹, ›cultus literarum‹; gerade in diesen Bedeutungen ist der Kulturbegriff in den europäischen Humanismus eingegangen. An diesem Bedeutungsfeld ist im Sinne einer Orientierung festzuhalten. Es gibt Kriterien für kulturelle Wertung wie für kulturelles Handeln an die Hand. Es erinnert, dass der kulturelle Prozess: die Produktion des *homo humanus* und seiner Welt nicht die Konstruktion eines total Neuen ist, sondern die Veränderung, Entwicklung und Formung eines von Natur aus Gegebenen, kulturelle Bildung unumkehrbar auf Natur bezogen bleibt. Die frühe Marx'sche Formel der *Humanisierung der Natur* und der *Naturalisierung des Menschen* (*Ökonomisch-philosophische Manuskripte*) könnte für diesen Gedanken ein Stichwort sein.

Der kulturelle Prozess ist also ein Vorgang innerhalb der Natur und im Rahmen ihrer Gesetze, und dies gilt im vollen Umfang auch für gesellschaftliche Form, die wir hier unter dem Titel der Utopie diskutieren. Die Utopie, wie sie hier gemeint ist, kann nie eine Gestalt außerhalb der Natur besitzen – schon deshalb ist allen Vorstellungen der ›Robokratie‹ eine entschiedene Absage zu erteilen. Zu erinnern ist an Aristoteles' Vorstellung, dass alles menschliche Herstellen entweder »die Gebilde der Natur nachbildet« oder sie »zu einem Abschluss bringt«, »wo sie die Natur nicht selbst zu einem Abschluss zu bringen vermag« (Physik, II, 8, 199a), menschliches Handeln außerhalb der Natur führt unwiderruflich zu Selbsterstörung. In diesem Sinn ist auch Engels' tiefsinnige Feststellung zu verstehen, dass »wir keineswegs die Natur beherrschen, wie ein Eroberer ein fremdes Volk beherrscht, wie jemand, der außer der Natur steht – son-

dern dass wir mit Fleisch und Blut und Hirn ihr angehören und mitten in ihr stehn, und dass unsre ganze Herrschaft über sie darin besteht, im Vorzug vor allen andern Geschöpfen ihre Gesetze erkennen und richtig anwenden zu können«. <sup>67</sup> Die »wirkliche menschliche Freiheit« ist also nichts anderes als »eine Existenz in Harmonie mit den erkannten Naturgesetzen«. <sup>68</sup>

Raum menschlicher Selbstproduktion ist der historische Prozess, der selbst Teil der Naturgeschichte ist und innerhalb ihrer Grenzen verläuft – auch hier gilt der Begriff der Differenz in der Identität –, nicht im Sinne eines teleologischen Ablaufs, sondern als geschichtlich-empirischer Sachverhalt. Deshalb gibt es auch kein ›Ende‹ dieser Geschichte, es sei denn durch eine Naturkatastrophe oder durch den Menschheitssuizid, und nicht wäre verkehrter als die marxistische Utopie als ein solches ›Ende‹ zu verstehen. Doch ist es ein Prozess, der sich unter den Vorzeichen einer ständigen Gefährdung vollzieht, in dem jeder errungene zivilisatorische Fortschritt bedroht ist durch den möglichen Rückfall in Barbarei oder Selbstzerstörung. »Nicht sicher zwar, doch tätig-frei zu wohnen« – die Worte des sterbenden Faust sind solcher Geschichtsauffassung eingeschrieben. Eine solche Erkenntnis erst verdient den Titel einer Kopernikanischen Wende des modernen Begriffs von Geschichte.

Als Teil der menschlichen Geschichte unterliegt der kulturelle Prozess einer Dynamik, die sich von der Dynamik natürlicher Prozesse qualitativ unterscheidet – hier liegt die Differenz in der Identität von beiden. Der kulturelle Prozess ist, als Teil der Geschichte, der er zugehört, in ein Feld zerreißender Widersprüche gestellt. Kulturelle Bildung verläuft, in allen uns bekannten Gesellschaften, in den Strukturen von Macht, Unterwerfung, Herrschaft und Widerstand. Er verläuft über das Vehikel ideologischer Formen und im Rahmen ideologischer Verhältnisse, in der Gestalt eines geschichtlichen Prozesses, den Hegel mit der Metapher einer »Schlachtbank« beschreibt:

67 *Dialektik der Natur*, MEW 20, 453.

68 Ebd., 107.

Schlachtbank, »auf welcher das Glück der Völker, die Weisheit der Staaten und die Tugend der Individuen zum Opfer gebracht« werden<sup>69</sup> – die Geschichte als »offene Wunde«. Einen Endzweck gibt es so wenig in ihr wie eine lenkende Vernunft. Die Gewaltstruktur von Geschichte ist unversöhnt hinzunehmen. Sie ist ohne metaphysische Vertröstungen als *factum brutum* auszuhalten. Und doch vollzieht sich in ihr und in keiner anderen Form der Progress der Kultur. Die Utopie, wie sie hier konzipiert ist, wäre der Bruch mit der bisherigen Ordnung der Geschichte – dass an die Stelle einer Ordnung der Gewalt die Ordnung des Friedens träte.

Festzuhalten ist: In allen seinen Momenten ist kultureller Fortschritt in der bisherigen Geschichte durch Menschenopfer erkaufte. Es ist »niemals ein Dokument der Kultur«, schreibt Benjamin,, »ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein«. »Es dankt sein Dasein nicht nur der Mühe der großen Genien, die es geschaffen haben, sondern auch der namenlosen Fron ihrer Zeitgenossen.« Seine »Abkunft« sei deshalb »nicht ohne Grauen« zu bedenken.<sup>70</sup> Der zivilisatorische Prozess steht, bis auf den heutigen Tag, in der Doppeldeutigkeit einer solchen *Dialektik der Kultur*. Und doch ist dieser das Bild einer Welt eingeschrieben, in der menschlicher Fortschritt nicht mehr »jenem scheußlichen heidnischen Götzen (gleich), der den Nektar nur aus den Schädeln Erschlagener trinken wollte«. <sup>71</sup> Es ist das Bild einer Gesellschaft, wie sie schon Thomas Morus in der *Utopia* beschreibt: einer Friedensordnung als kooperatives Gemeinwesen, im Einklang mit den erkannten Gesetzen der Natur. Es ist eine Ordnung in der, wie Epikur es sagte, die Menschen in Freundschaft und Liebe »zum Glück« erwachen sollen.<sup>72</sup>

Der Bau der menschlichen Welt muss, will er die barbarische Form seiner bisherigen Geschichte abstreifen, die Gestalt eines

69 Hegel, *Philosophie der Geschichte*, Einleitung.

70 W. Benjamin, *Schriften*. Frankfurt a. 1955, I, 498.

71 Marx, MEW 9, 226.

72 Zit. nach W. Weischedel, *Die philosophische Hintertreppe*. München, 21. Aufl. 1973, 62.

gesellschaftlich geplanten Werks freier Produzenten annehmen, und er darf, wenn er halten soll, kein Gebilde sein, das wie der Turm zu Babel der Natur entwächst. Dauer hat er nur als gemeinschaftlich betriebene Konstruktion, die mit dem kosmischen Wohnort des Menschen, der Erde fest verwurzelt ist. Er ist zudem ein Bau, der zu seiner Erhaltung der sorgfältigen Pflege – einer *cultura orbis* – bedarf. Wo diese nicht ist und wo das gemeinsame Handeln fehlt, steht er in der Gefahr der Selbstvernichtung und führt, wie der Turm zu Babel, in den Zerfall.

### **3. Sozialismus, Demokratie und der Gedanke des Rechts. Die Aufklärung als unvollendetes Projekt. Die Idee einer universalen Rechtsgesellschaft**

Handeln in sozialistischer Perspektive schließt ein: die Bewahrung und Erweiterung der theoretischen, politischen und rechtlichen Errungenschaften der Aufklärung und damit auch der formell demokratisch verfassten bürgerlichen Gesellschaften der Gegenwart. Sie schließt die Einlösung der von Aufklärung und Revolution postulierten, in der bürgerlichen Gesellschaft nicht verwirklichten (bestenfalls teilverwirklichten) Ideale ein. Zu denken ist an politische und Rechtsinstitutionen wie die Gewaltenteilung, an spezifische Inhalte (Normen, Werte, Ideale), die unter dem Titel des *Projekts der Aufklärung* zu fassen sind. Die Verwirklichung fundamentaler Rechte – *Leben, Arbeit, Frieden, Unverletzlichkeit der Person, Gleichheit der Geschlechter und Ethnien, individuelle Entwicklung und Bildung, Freiheit der Weltanschauung und Religion* – gehört zu den integralen Fundamenten (Kernelementen) der neuen Kultur. Recht ist mehr als nur eine ›ideologische Macht‹ (wenn darunter, wie bei W. F. Haug, allein negativ der Vorgang einer entfremdeten Vergesellschaftung verstanden wird). Es ist zugleich auch eine zivilisatorische Kraft ersten Rangs, die in einer sozialistischen Gesellschaft verändert und entwickelt, aber nicht ›abgeschafft‹ werden darf. Der Sozialismus/Kommunismus hat als Bewahrer und Verteidiger fundamentaler

Rechtsgarantien seine Existenz – oder er hat keine. Er hat sein Dasein allein in Form der Demokratie. Ich schlage vor, von der sozialistisch/kommunistischen Gesellschaft als einer *universalen Rechtsgesellschaft* zu sprechen als einer solchen, in der die sozialen und individuellen Rechte in umfassender Weise gesichert sind.<sup>73</sup>

Gesellschaftliche Entwicklung in sozialistischer Perspektive meint also die Entwicklung von Demokratie über die formale Demokratie der bürgerlichen Gesellschaft hinaus: reale Teilnahme der Bevölkerungsmehrheit (idealerweise natürlich aller Gesellschaftsmitglieder) an den Prozessen der Entscheidungsfindung und -ausübung, am politischen Leben des Gemeinwesens, das dann erst gemeinsam betriebene Sache – *res publica* ›Gemeinwesen‹ – wäre. Das bedeutet schließlich *Republik*. Demokratie so verstanden betrifft die Praxis menschlichen Lebens in allen seinen Aspekten. »Der Tod steht an zweiter Stelle«, sagt Jannis Ritsos einmal, »An erster Stelle steht die Freiheit.«

Die *Menschenrechte* gehören zur bedeutendsten politisch-theoretischen Erbschaft der Aufklärung. In ihrer Ursprungsgeschichte reichen sie weit hinter diese zurück. Sie sind ein Kernstück der Überlieferungen politischer Kultur der europäischen und Menschheitsgeschichte.<sup>74</sup> Sie bilden in ihrer Substanz Normen einer politischen Ethik geschichtlichen Charakters. Wie alle ethischen Normen sind sie geschichtlich entstanden und der geschichtlichen Transformation

73 Ich vermeide bewusst den Begriff der *Rechtsstaatlichkeit*, auf dessen Problematik mich Peter Römer aufmerksam machte (vgl. P. Römer, *Im Namen des Grundgesetzes. Eine Streitschrift für die Demokratie*. Hamburg 1989. Die weitere Ausarbeitung dieses Gedankens kann nur mit Rückgriff auf die Arbeiten Römers und Klenners zu den Begriffen von ›Recht‹ und ›Rechtsstaat‹ erfolgen.

74 Dazu richtungweisend O. Höffe, »Konfuzius, der Koran und die Gerechtigkeit. Warum die Behauptung falsch ist, die Einforderung von Menschenrechten überall in der Welt sei westlicher Kulturimperialismus – und warum es eine alle großen Kulturen einschließende Grundlage für ein Weltrecht gibt«, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 189, 17. August 2015.

unterworfen. Das bedeutet keine beliebige Relativierung, sondern weist auf ihre Entstehung, ihren Wandel und ihre Fortschreibung hin.

Menschenrechte meinen in ihrem Kern die jedem Menschen zustehenden Ansprüche auf *selbstbestimmtes Handeln*<sup>75</sup>. In ihren ersten bürgerlichen Formulierungen (Virginia Bill of Rights, Déclaration 1789) stehen im Mittelpunkt: *Leben, Freiheit, Eigentum, Volkssouveränität, Streben nach Glück, Gesetzlichkeit, auch Widerstand gegen Unterdrückung*. Mit der entstehenden Arbeiterbewegung treten *Arbeit* und *Bildung* hinzu, für diese in einer zentralen Position. Eine zentrale Forderung heute müsste das *Recht auf Frieden* sein, eine weitere die *Bewahrung der Natur*. Recht auf Frieden und Bewahrung der Natur sind Teil der *kulturellen Rechte*. Diese zielen auf Bedingungen, die garantiert sein müssen, um das menschliche Gemeinwesen und die Entfaltung individueller Fähigkeiten zu ermöglichen.

Vom Gedanken der konkreten Universalität der Rechte wächst uns die Verantwortung für die Zukunft zu: dafür Sorge zu tragen, dass die Lebens- und Freiheitsrechte der Kommenden geachtet werden, diesen eine Welt in Frieden überlassen wird, eine intakte Natur, die Erde als Ort, der ein menschenwürdiges Leben gestattet, keinen zerstörten Planeten. Dies ist als *Auftrag* zu formulieren, an der politische Handeln heute zu *messen* ist – im vollen Bewusstsein der Tatsache, dass die Differenz zwischen dem Gegebenen und dem aufgegebenen Auftrag gegenwärtig größer ist denn je.

Der universale Rechtsgedanke ist nicht der einzige Gedanke, den uns die Aufklärung als Erbe hinterlassen hat. Die Ideen der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit/Schwesterlichkeit sind aufs engste mit der des Menschenrechts verbunden – so sehr diese nach 1800 zu Schlagworten bürgerlicher Ideologie verkamen. *Freiheit* bedeutete bald schon die Freigabe des Planeten zur schrankenlosen Ausplünderung seiner naturhaften und menschlichen Ressourcen – von Erde

75 H. Klenner, »Menschenrechte«. In: H. J. Sandkühler, Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften. Hamburg III, 366–372.

und Arbeitskraft. *Gleichheit* bezog sich bald nur noch auf die formelle Gleichheit der warenbesitzenden Bürger – die Gleichförmigkeit ihrer Chancen, an der Plünderung des Planeten teilzunehmen – wie auf die formelle Gleichheit der eigentumslosen, auf den gleichen Besitz von Arbeitskraft reduzierten Proleten. *Brüderlichkeit* wurde zum Epitheton von Sonntagsreden. Ihrem ideologischen Gebrauch entgegen ist zu erinnern, dass die Postulate von Aufklärung und Revolution aus den Tiefen des Geschichtsprozesses aufgestiegen sind. Nahmen sie auch ihren Weg durch die Köpfe der Bürger, so gingen sie doch aus den Jahrtausende alten Widerstands- und Leidenserfahrungen der Volksmassen hervor. Die Idee der Freiheit wurde auf der Schädelstätte der verlorenen Schlachten der Sklaven- und Bauernheere geboren. Die Bürger formulierten als Klassen- und Menschheitsrechte, was als wilde Hoffnung und wirrer Traum in der Hadeswelt der Erniedrigten entstanden war. Aus dieser Herkunft, ihrer Genese im Erfahrungsfond der ausgebeuteten Klassen, wächst den Postulaten der Revolution jene Dimension geschichtlicher Universalität zu, die jede lokale Begrenztheit (auch die raum-zeitliche der Revolution in Frankreich) überschreitet. In dieser Perspektive kann einsichtig werden, dass die Verwirklichung der Menschheitsrechte mit dem Akt realer Befreiung identisch wäre.

#### **4. Kritik und Planung der Produktivkraftentwicklung. Geplanter ökonomischer Progress. Ein verändertes Verhältnis zur Natur**

Basisvoraussetzung der neuen Kultur ist keine andere als das gesellschaftliche Eigentum der Produktionsmittel – eine von ihren kapitalistischen Deformationen befreite, gesamtgesellschaftlich geplante Produktivkraftentwicklung, die auch (wie bereits von Wolfgang Harich gefordert) den Verzicht auf bestimmte Formen dieser Entwicklung einschließen muss. Gesamtgesellschaftlich geplante Produktivkraftentwicklung heißt, dass die kapitalistisch entfesselten Produktivkräfte nicht mehr der Anarchie des Markts unterliegen,

sondern der Kontrolle der weltgesellschaftlich vergesellschafteten Menschheit, in diesem Sinn einer kollektiven Planung unterworfen werden. Die Voraussetzung dafür ist ein wirtschaftliches System, das den Markt durch vorsorgende Planung ersetzt – ein literarisches Modell dafür ist Thomas Manns *Josephsroman*.

Teil und Bedingung dieser Entwicklung wäre ein radikal verändertes Verhältnis zur *technologischen Produktivkraftentwicklung*. Diese der kooperativen Planung, dem bewussten gemeinsamen Willen der Mitglieder dieser Gesellschaft unterwerfen, schließt ein, dass sie *kritisch* zu entwickeln, durch bewusste Zwecksetzung zu kontrollieren und zu lenken ist. Sie ist in den Zusammenhang der Kritik einer Rationalität zu stellen, die das Kriterium technologischer Entwicklung zum ersten Kriterium gesellschaftlichen Fortschritts erhebt. Nur in einem solchen Zusammenhang, auf der Grundlage einer Kritik technologischer Rationalität kann eine dem Wohlergehen der Menschen dienende Planung der Produktivkraftentwicklung ausgeübt werden. Erst dann wären die Menschen nicht mehr der technologischen Entwicklung als einer fremden Macht ausgeliefert. Der gegenwärtig drohenden Gefahr, dass die Produktivkräfte zu Destruktivkräften mutieren, wäre gebannt. Teil solcher Planung wäre der Verzicht auf technologische Entwicklung auf bestimmten Feldern, ja die Zurücknahme bereits vorhandener Technologien; nicht nur in einem punktuellen ›taktischen‹ Sinn, sondern als grundlegender strategischer Akt – als Akt eines *bewussten Vergessens*.

Zu den grundlegenden Voraussetzungen jeder Gestalt einer höheren, postkapitalistischen Gesellschaft gehört ein *verändertes Verhältnis zur Natur*. Bereits heute ist ein neues Naturverhältnis zur Bedingung globalen Überlebens geworden. ›Neues Naturverhältnis‹ bedeutet, die Natur nicht mehr als Objekt der Unterwerfung und Ausbeutung zu behandeln, sondern als anorganisch/organischen Leib der menschlichen Gattung – Natur als *Gattungsleib des Menschen*: als Sein, das Teil unserer selbst ist, wie wir selbst Teil dieses Seins sind. Gemeint ist ein Verhältnis zur Natur, in dem wir nicht mehr »die Natur beherrschen wie ein Eroberer ein fremdes Volk beherrscht, wie jemand der außer der Natur steht«, das vielmehr von

dem Wissen getragen wird, »dass wir mit Fleisch und Blut und Hirn ihr angehören und mitten in ihr stehn, und dass unsre ganze Herrschaft über sie darin besteht, im Vorzug vor allen andern Geschöpfen ihre Gesetze erkennen und richtig anwenden zu können« (Engels, MEW 20, 453). *Hegen* würde in einem solchen Verhältnis an die Stelle von Unterwerfen treten. Menschliches Dasein wäre, was Engels von realer Freiheit sagt: die »Existenz in Harmonie mit den erkannten Naturgesetzen« (ebd., 107).

## **5. Kardinale Rolle der Wissenschaften, Philosophie und Künste. Die Bedeutung der ästhetischen Kultur**

Die neue Kultur kann nur als eine solche gedacht und gewünscht werden, in der *Wissenschaft, Philosophie und Künste* einen Anteil haben wie nie zuvor in der menschlichen Geschichte: die Wissenschaften unverzichtbar für die bewussten Lenkung des gesellschaftlichen Reproduktionsprozesses, notwendiger Bestandteil seiner materiellen Bedingungen, die Künste als unausschöpfbares Reservoir der Lebensgestaltung, Welterkenntnis und geistigen Lust, die Philosophie als die höchste Form gesellschaftlichen Selbstbewusstseins, Ratgeberin für ein gelungenes Leben.

Eine zentrale Rolle in der neuen Kultur kommt dem Ästhetischen zu. Diese Kultur wird, wenn sie je ist, eine *ästhetische Kultur* sein. ›Ästhetische Kultur‹ meint nicht allein die zentrale Rolle der Künste. Das Wort meint auch, dass diese Kultur als eine Weltgestalt zu bauen ist, in der die ästhetische Daseinsgestaltung eine erste Priorität besitzt: *Produktion menschlicher Welt »nach den Gesetzen der Schönheit«* (Marx). Ästhetische Bildung ist strukturell, als Bildung menschlicher Subjektivität, gegenständlichen Charakters. Ihr eignet ein fundamentaler Weltbezug. Sie ist *Formierung von Welt*. Sie arbeitet an der Umformung und Gestaltung von Wirklichkeit – Natur und Gesellschaft – im Sinn einer *ästhetischen Weltgestalt*. Ästhetische Bildung schließt ein: das Herausarbeiten einer ästhetischen

Weltgestalt als Welt-Raum menschlichen Wohnens, beschreibbar in der Reihe *Wohnung-Haus-Ort-Landschaft*. Die Reihe bezeichnet eine kulturelle Topografie räumlicher Lebensgestaltung, als fundamentale Form, in der eine menschliche Lebenswelt durch menschliche Tätigkeit erarbeitet und erschlossen wird. Dieses Herausarbeiten einer ästhetischen Weltgestalt ist zugleich ein Sich-Eingestalten in eine gegebene Wirklichkeit, Gesellschaft wie Natur. Es meint immer ein menschliches Sich-Einformen in die Natur – zugleich ein Umformen von Natur in eine ästhetische Welt. Im Vorgang dieses Sich-Einformens und Umformens konstituiert sich die ästhetische Weltgestalt als menschlich geformte Natur. Immer schließt der Vorgang grundlegende gesellschaftliche Verhältnisse ein, er beruht auf einer bestimmten Produktionsweise, die seine Form und seine Möglichkeiten bestimmt. Er schließt damit auch bestimmte, durch die gesellschaftlichen Verhältnisse vermittelte Naturverhältnisse ein. Erst die Produktionsweise der sozialistisch/kommunistischen Gesellschaft würde die Bedingungen schaffen für die freie Ausbildung der menschlichen Welt in Form einer ästhetischen Weltgestalt. Erst in ihr vermag dieser für jede historische Gesellschaft geltende Tatbestand zum planend eingesetzten Prinzip der Weltgestaltung zu werden.

## **6. Bewusstsein und Bewusstseinsformen einer nichtentfremdeten Gesellschaft. Zur Frage der Religion und der möglichen Rolle des Ästhetischen**

Die Frage der *Religion* ist für die zukünftige Gesellschaft offen. Der Marxismus geht traditionell davon aus, dass die Religion mit der Errichtung einer nichtentfremdeten Gesellschaft absterben wird. Die Religion, heißt es bei Marx, sei ›positiv aufzuheben‹ (MEW 1, 385) – ihre Wahrheit ist in eine humanistische, *diesseitig* orientierte Weltanschauung zu überführen. Das Absterben der Religion ist eine sachliche Prognose, kein atheistischer Glaubenssatz. Als philosophische Weltanschauung kennt der Marxismus keine ›Glaubenssätze‹ –

auch keine atheistischen. Wie es mit dem religiösen Bewusstsein steht, wird die zukünftige Gesellschaft ohne Zwang selbst entscheiden. *Pluralität des Bewusstseins* ist für diese Gesellschaft nicht nur vorstellbar, sondern in einem bestimmten Sinn notwendig und wünschbar. In jedem Fall aber wird eine zukünftige Gesellschaft auch in den profanen Gestalten ihres Bewusstseins bestimmte Funktionen, die die Religion traditionell ausübt, so die der *Sinngebung*,<sup>76</sup> zu ersetzen haben. Sie wird dafür kulturelle Formen finden müssen, die den Charakter *profaner Rituale* besitzen. Dabei handelt es sich um die kulturelle Verarbeitung existenzieller Grunderfahrungen, die für das individuelle wie soziale Leben der Menschen von fundamentaler Bedeutung sind. Geburt, Tod, Liebe, Verlust, der ›Sinn des Lebens‹: deren historische Formen wechseln, die als fundamentale Tatsachen menschlicher Existenz unhintergebar sind. Zu vermuten ist, dass in einer nichtentfremdeten Gesellschaft, mit der Zunahme einer nichtentfremdeten Bewusstheit, das Bedürfnis nach Antwort auf solche Erfahrungen und Fragen eher zu- als abnimmt. Auch dem profanen (areligiösen) Bewusstsein stellt sich also das Problem der *Transzendenz* (einer areligiösen Transzendenz), d. h. eines Sinnhorizonts, der das begrenzte individuelle Leben wie auch die Individualität einer bestimmten geschichtlichen Stufe überschreitet, der den Grund und das Ganze individuellen, geschichtlichen und kosmischen Seins betrifft.

Die zentrale Artikulationsform solcher Erfahrungen und Bedürfnisse in der nichtentfremdeten Gesellschaft könnte *das Ästhetische* sein. Gerade in ihrer Fähigkeit zur Synthesis geistiger Kräfte, in der Eigenschaft, Bild und Begriff, Anschauung und Theorie zu verbinden, besitzen die Künste das Vermögen zur Artikulation dieser Erfahrungen. Sie sind es neben der Philosophie und über diese hinaus, wobei denkbar ist, dass die Philosophie selbst Denkformen entwickelt, die

76 Zu Begriff und Problem des *Sinns* vgl. meine Ausführungen in »Eudaimonie, Autarkie, Utopie und die Immanenz de Sinns«, *Logos und Wirklichkeit*. Frankfurt a. M. 2010, 420–27.

das Ästhetische einschließen.<sup>77</sup> Sicher scheint mir zu sein, dass in einer profanen Gesellschaft allein das Ästhetische die doppelte Rolle zu übernehmen vermag, die in den traditionellen Gesellschaften die Religion bzw. quasireligiöse Ideologien auszuüben pflegen: die Herstellung psychischer und ideeller Akzeptanz der gegebenen gesellschaftlichen Verhältnisse, zugleich aber auch die der Konstitution von Lebenssinn – Aufgaben, die in einer nichtentfremdeten Gesellschaft keineswegs wegfallen. In dieser werden Bewusstseinsformen – ich spreche von *kulturellen Bewusstseinsformen* – zu finden sein, die diese Aufgaben übernehmen können. Individuen werden immer in eine gegebene Gesellschaft einzugliedern sein, gerade auch als kritische und bewusste. Und zu den menschlichen Grundbedürfnissen gehört das Verlangen, in einer als sinnhaft erfahrenen Welt zu leben, in der die Stufen individueller Biografie – Geburt, Kindheit, Jugend, Erwachsensein, Alter, Tod – einen identifizierbaren Ort besitzen, Teile eines Ganzen sind, in dem auch die Extreme individueller Erfahrung Bewältigung finden können.

Wie die zu entwickelnden kulturellen Formen aussehen, wird im Einzelnen sicher nicht zu prognostizieren sein. Zu denken ist an die Ausarbeitung einer *profanen Ikonografie des Erfahrungsraums menschlichen Lebens*, an die Entwicklung ›diesseitig‹ ausgerichteter Rituale und Formen des Fests, in denen, als Beispiel, Glückserfahrungen zelebriert, Leidenserfahrungen bewältigt werden können. Zu denken ist weiter an die Ausarbeitung populärer Bewusstseinsformen, die komplexes theoretisches Wissen verstehbar und einsichtig machen – die Produktion von ›*Mythen der Vernunft*‹; Bewusstseinsformen, in denen Anschauung und Begriff in jedem verständlicher Form zusammentreten, »Aufgeklärte und Unaufgeklärte sich die

77 Von der Seite der Künste her gibt es Modelle für den Einschluss des Philosophischen in die ästhetische Form: im Ansatz bereits in der griechischen Tragödie, in entwickelter Gestalt bei Dante (*Göttliche Komödie*), Shakespeare und Goethe (*Faust*). Für die Moderne wären Bert Brecht, Thomas Mann, Pablo Neruda und Peter Weiss als hervorragende Beispiele zu nennen.

Hand reichen«, »das Volk vernünftig« und »die Philosophie (...) sinnlich« wird,<sup>78</sup> die Kluft zwischen Wissenschaft und Alltagsbewusstsein, ›Intellektuellen‹ und ›Volk‹ sich schließt.

### Utopie als Kategorie in den Künsten. Notiz

Als ästhetische Kategorie unterliegt die Utopie nicht den kategorialen Bedingungen von Notwendigkeit und Möglichkeit wie in Wissenschaft und Philosophie. Vielmehr bezieht sie sich auf jede Form antizipierenden Bewusstseins – oder sagen wir jetzt auch: antizipierender Fantasie – in den Künsten; eingedenk des Sachverhalts, dass Ratio und Fantasie in den Künsten eine in der Praxis untrennbare, nur theoretisch-kategorial unterschiedene Einheit bilden, die im Begriff ästhetischen Bewusstseins ausgedrückt werden kann. So ist Utopie in den Künsten eine Artikulationsform ästhetischen Bewusstseins und ein eigenständiger Modus der künstlerischen Aneignung und Anschauung von Welt, und zwar eine solche, die auf Selbstverwirklichung, Glück, die konkrete Totalität sinnhaften Lebens zielt.<sup>79</sup>

Ästhetische Utopie ist in allen Genres, Gattungen und Formen der Kunst zu finden, in den ›alten‹ und in den ›neuen‹. Ästhetische Utopie heißt: Artikulationsform antizipierenden Bewusstseins im jeweiligen formalen-materialen Medium einer bestimmten Kunstart. Als eigengesetzliche Artikulationsform antizipierenden Bewusstseins sind ästhetische Utopien von prinzipiell anderem Charakter als alle begrifflich-theoretischen Gestalten menschlichen Bewusstseins. Die ästhetische Utopie äußert sich nicht nur, wie die traditionelle literarische Utopie, von der der Begriff stammt, in einer bestimmten formalen Gestalt, die als ›utopisch‹ klassifiziert wird, sondern mehr noch und bedeutend früher als Dimension oder Bedeutungspoten-

78 So das *Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*.

79 Für den Bereich ästhetischer Utopie ist Blochs *Prinzip Hoffnung* ein Grundbuch, ohne dessen Berücksichtigung keine materialistische Theorie ästhetischer Utopie ausgearbeitet werden kann.

zial eines Werks, das im ganzen keineswegs als ›utopisch‹ qualifiziert werden würde. In diesem Sinn gibt es Utopisches auf frühesten Stufen, vor allem in der Dichtung. Zu sprechen ist in solchen Fällen von utopischen Textpotenzialen, auch Spuren antizipierenden Bewusstsein oder utopischer Fantasie im Körper eines künstlerischen Texts. Von besonderer Bedeutung ist hier, was ich die ›utopische Metapher‹ nenne, im präzisen Sinn der von Hans Blumenberg und Hans Heinz Holz entwickelten Theorie metaphorischen Denkens, die die Bedeutung der Metapher in sprachlichen, visuellen, performativen und musikalischen Medien als gegenüber dem Begriff eigenständige und diesen ergänzende Erkenntnisform ausgearbeitet hat. Die utopische Metapher dürfte, in der Vielfalt und Vielgestalt ihrer Artikulationen für den Zusammenhang einer Theorie ästhetischer Utopie besonders ergiebig sein.

Zwei Momente kennzeichnen die Utopie im Sinn ästhetischer Artikulationsform antizipierenden Bewusstseins: ihre *Ubiquität* und ihre *Diversität*. ›Ubiquität‹ bedeutet: Sie ist nicht auf ein besonderes Genre, eine besondere Form oder Epoche beschränkt; sie ist ›allen Orts‹ zu finden, bei sicherlich großen Unterschieden ihres Vorkommens in Bezug auf Kunstarten und Epochen. ›Diversität‹ heißt: Ästhetische Utopien, Ästhetisch-Utopisches ist in Inhalt und Form von größter Vielfalt und Unterschiedlichkeit. Diese werden sich theoretisch kaum vereinheitlichen lassen. Sie sind schwer im Sinne eines systematischen Konzepts begrifflich übersetzbar.

Utopie und Utopisches findet sich also in allen Künsten, in je spezifischer Unterschiedlichkeit der Ausarbeiten im Medium der Materialien und Formenwelten, die den verschiedenen Künsten zugrunde liegen und sie in ihrer Besonderheit bestimmen. Mit ästhetischer Utopie gemeint sind alle Formen der Artikulation (auch der impliziten Artikulation) antizipierenden Bewusstseins, der imaginativen Ausgestaltung eines eudaimonischen Weltzustands (des geglückten Lebens), und sei es nur der ›höchste Augenblick‹ eines vergänglichen Glücks, das durch die Tatsache der Vergänglichkeit erst seine Intensität zu gewinnen vermag. Dazu gehört der Zukunftsentwurf alternativer Welt ebenso wie die Ausgestaltung eines Ideals

(das in den Künsten durchaus seinen legitimen Ort hat) wie die auf zukünftige Wirklichkeit drängenden Bilder individuellen oder sozialen Glückverlangens, in Zukunft projizierte Akte der Selbstverwirklichung, Antizipation befreiten Lebens, ein auf Weltveränderung gerichtetes Träumen und Drängen nach vor. In den Künsten sind der utopischen Fantasie buchstäblich kein Grenzen gesetzt, doch wird sie sich auch hier auf ihre Welthaltigkeit prüfen lassen.

Mit ästhetischer Utopie bezeichne ich also alle Akte geistiger Grenzüberschreitung historisch gegebener Faktizität in Künsten und sinnlichem Spiel in Richtung auf Selbstverwirklichung und »neue Welt«. Sie können in sprachlichen Diskursen formuliert, in Gestus und Spiel artikuliert, bildhaft-visuelle und musikalisch evoziert sein. »Grenze« bezieht sich auf einen gegebenen Weltzustand, eine geschichtlich-gesellschaftliche Situation, die Front einer historischen Zeit. Richtunggebend sind weiter Blochs Kategorien des *Novum* und *Ultimum*. Von »Grenzüberschreitung« ist auch dann zu reden, wenn die antizipierten Wirklichkeit negativ, bedrohend, apokalyptisch ist – die Antizipation eine Vision kommenden Unheils oder des Weltenendes. »U-topie« in den Künsten kann Nicht-Ort, aber auch Noch-Nicht-Ort bedeuten, »Eu-topie« ist der gute Ort, eudaimonischer Ort oder Glücks-Ort, »Dys-topie« der Miss-Ort: Ort des Übels, der Krankheit, der Fäulnis, des Zerfalls. Dieses Bedeutungsfeld lotet das Spektrum der Welterfahrung aus, an das mit dem Begriff der Utopie in den Künsten gedacht werden kann.

Josef Schleifstein  
**Reale Geschichte  
als Lehrmeister**

*Mit ergänzenden Texten von  
Kurt Bachmann, Peter Gingold,  
Fritz Rische, Robert Steigerwald,  
Willi Gerns, Günter Judick und  
Georg Fülberth*

*Edition Marxistische Blätter 108  
280 Seiten, broschiert,  
ISBN 978-3-910080-81-2, 19,80 €*



Wer die beiden größten Niederlagen der europäischen Arbeiterbewegung im 20. Jahrhundert, den Aufstieg des Faschismus zur Staatsmacht und den Niedergang des Sozialismus als Staatsmacht nicht nur vom Hörensagen kennt, sondern selber miterlebt und als Marxist (!) überlebt und verarbeitet hat (inklusive der Verletzungen, die nicht vom Klassengegner stammten), der hat nachwachsenden Generationen von Weltveränderern (m+w) etwas zu sagen. Mehr als die Propagandabücher der vorläufigen »Sieger der Geschichte«.

Für Josef (Jupp) Schleifstein gilt das in besonderem Maße. Er gehört in die Reihe der großen Intellektuellen, bedeutenden Marxisten und Geschichtslehrer unseres Landes, das leider so gänzlich und gefährlich anders geworden ist, als es die überlebenden AntifaschistInnen nach der Befreiung Europas vom deutschen Faschismus am 8. Mai 1945 gemeinsam wollten und planten.

Anlässlich seines 100. Geburtstages veröffentlichen wir hier eine Reihe von Artikeln, die er in den 1960er Jahren – wegen des KPD-Verbots unter dem Pseudonym Egon Schreiner – und nach Konstituierung der DKP 1968 unter seinem »Klarnamen« geschrieben hat, inklusive seines Buches zur »Sozialfaschismus-These«. Vieles in den nachgedruckten Artikeln klingt nicht nur, sondern ist auch heute nach Jahrzehnten noch hochaktuell und brisant. Was weniger am Autor liegt, als an den Grundzügen heutiger Verhältnisse und den nicht gelösten Problemen – auch den nicht erledigten Hausaufgaben der Linken insgesamt.

## **Impressum**

*Herausgeber:* Neue Impulse Verlag

Hoffnungstraße 18 – 45127 Essen – Tel.: 0201 | 248 64 82

([www.neue-impulse-verlag.de](http://www.neue-impulse-verlag.de))

*V.i.S.d.P.:* Lothar Geisler

*Layout:* Klartext Medienwerkstatt GmbH, Essen ([www.k-mw.de](http://www.k-mw.de))

*Titelgrafiken:* Michael Sammler

ISBN 978-3-96170-008-0

Schutzgebühr 5,- Euro

zzgl. 2,- Euro Versand bei Einzelbestellung