



Deutsches utopisches Denken im 20. Jahrhundert. 5th Wisconsin Workshop 1974

Wisconsin Workshop (5th : 1973 : Madison, Wis.)

Stuttgart, Germany: W. Kohlhammer, 1974

<https://digital.library.wisc.edu/1711.dl/OHFOUXZK2NVGX8E>

<http://rightsstatements.org/vocab/InC/1.0/>

The libraries provide public access to a wide range of material, including online exhibits, digitized collections, archival finding aids, our catalog, online articles, and a growing range of materials in many media.

When possible, we provide rights information in catalog records, finding aids, and other metadata that accompanies collections or items. However, it is always the user's obligation to evaluate copyright and rights issues in light of their own use.

Reihe 80

Urban - Taschenbücher

Kohlhammer

Reinhold Grimm
Jost Hermand
Hrsg.

**Deutsches
utopisches Denken
im 20. Jahrhundert**

Urban - Taschenbücher

Normalband DM 6,50, Großband (') DM 8,—,
Doppelband (:) DM 10,—, Dreifachband (:) DM 12,—
Vierfachband (::) DM 14,—
Preise z. Z. der Drucklegung, Änderungen vorbehalten.
Gesamtverzeichnis steht auf Anforderung zur Verfügung

Soziologie/Psychologie/Pädagogik

- 60 Behrendt: Der Mensch im Lichte der Soziologie
- 177 Grieswelle: Allgemeine Soziologie
- 188 Im Hof: Geschichte der Schweiz
- 161 Mayer: Einführung in die Bevölkerungswissenschaft
- 166 Silbermann/Krüger: Soziologie der Massenkommunikation
- 190 Thurn: Soziologie der Kunst
- 130 Arnold: Angewandte Psychologie
- 141 Bergius: Psychologie des Lernens
- 143 Behrendt: Einführung in die Parapsychologie
- 136 Elhardt: Tiefenpsychologie
- 157 Hajos: Wahrnehmungpsychologie
- 167 Halder: Verhaltenstherapie
- 135 Hartmann: Psychologische Diagnostik
- 186 Hoyos: Arbeitspsychologie
- 174 Koella: Physiologie des Schlafes
- 138 Levitt: Die Psychologie der Angst
- 115 Roth: Persönlichkeitspsychologie
- 144 Roth: Intelligenz
- 146 List: Psycholinguistik
- 116 Schraml: Abriß der klinischen Psychologie
- 98 Selg: Einführung in die experimentelle Psychologie
- 121 Selg/Bauer: Forschungsmethoden der Psychologie
- 152 Uslar: Psychologie und Welt
- 181 Aschersleben: Einführung in die Unterrichtsmethodik
- 40 Bollnow: Existenzphilosophie und Pädagogik
- 100 Bollnow: Sprache und Erziehung
- 163 Buchkremer: Ehrgeiz
- 137 Frank: Kybernetische Grundlagen der Pädagogik
- 151 Frank/Meyer: Rechnerkunde
- 179 Dietrich/Klein/Zimmermann: Computerlinguistik
- 150 Hesse/Manz: Einführung in die Curriculumforschung
- 155 Höger: Einführung in die pädagogische Psychologie
- 94 Keilhacker: Erziehung und Bildung in der Industriegesellschaft
- 147 Knoll: Erwachsenenbildung
- 194 Leont'ev: Psycholinguistik und Sprachunterricht
- 111 Röhrs: Forschungsmethoden in der Erziehungswissenschaft

Fortsetzung auf der 3. Umschlagseite



**Kohlhammer
Urban-
Taschenbücher
Reihe 80**

Band 864



Deutsches utopisches Denken im 20. Jahrhundert

**Herausgegeben von
Reinhold Grimm und Jost Hermand**

**Mit Beiträgen von
Jost Hermand, Evelyn Torton Beck,
George L. Mosse, Reginald R. Isaacs,
Hans Mayer, Paul Breines, David Bathrick,
Studentenkollektiv der Universität Wisconsin**

**Verlag W. Kohlhammer
Stuttgart Berlin Köln Mainz**

Alle Rechte vorbehalten

© 1974 Verlag W. Kohlhammer GmbH

Stuttgart Berlin Köln Mainz

Verlagsort: Stuttgart

Umschlag: hace

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH

Grafischer Großbetrieb Stuttgart

Printed in Germany

ISBN 3-17-002034-X

Inhalt

Vorwort	7
<i>Jost Hermand</i>	
Von der Notwendigkeit utopischen Denkens	10
<i>Evelyn Torton Beck</i>	
Frauen, Neger und Proleten. Die Stiefkinder der Utopie ..	30
<i>George L. Mosse</i>	
Tod, Zeit und Geschichte. Die völkische Utopie der Überwindung	50
<i>Reginald R. Isaacs</i>	
Das Bauhaus. Eine Utopie?	70
<i>Hans Mayer</i>	
Ernst Bloch, Utopie, Literatur	82
<i>Paul Breines</i>	
Utopie und Partei. Anmerkungen zum jungen Lukács	96
<i>David Bathrick</i>	
Die ästhetisch-utopistische Dimension der »Weigerung« im Denken Herbert Marcuses	104
<i>Lawrence Baron, Gad Ben-Ami, Katherine Goodman, Asta Heller, Otto Koester und Anthony Niesz</i>	
Der »anarchische« Utopismus der westdeutschen Studentenbewegung	120
Anmerkungen	136
Beiträger und Herausgeber	145



Vorwort

Im Kampf der Ideologien, wo es um den gesellschaftspolitischen Nutzen bestimmter Interessengruppen geht, hält man sich selten mit genaueren Definitionen auf. In einer solchen Arena ist den meisten jedes Mittel gerade recht. Und so ist auch der einst so zukunftsträchtige Begriff »Utopie« längst zu einem billigen Schlagwort verkommen, das in der Hitze des Gefechts für oder gegen die unterschiedlichsten Weltanschauungen ins Feld geführt wird. Der Begriff »Utopie« teilt damit dasselbe Schicksal wie die Worte »Freiheit«, »Aufklärung« oder »Ideologie«, die man auch nicht mehr undefiniert verwenden kann. Alle diese Termini sind heutzutage zu Überredungsbegriffen, zu ideologischen Operativkräften, zu Mitteln der politischen Strategie geworden, die jede Partei skrupellos für sich auszubeuten versucht. Kein Wunder also, daß auf akademischen Purismus bedachte Pedanten den »unsauberer«, das heißt gesellschaftspolitisch relevanten Aspekten des Begriffs »Utopie« peinlichst aus dem Wege gehen und sich als ideologische Weißmacher lieber auf kleine, aber reine Unterproblemchen dieses höchst vielschichtigen Phänomens beschränken.

Doch wem wäre damit genützt? Gerade das utopische Denken sollte nicht dem Mißbrauch der alles korrumpernden Massenmedien oder Propagandamaschinerien ausgeliefert werden. Jedermann weiß, auf welch perfide Weise man dort das ältere Aufklärungsvokabular journalistisch verschleißt und damit unschädlich macht. Es sind daher nach wie vor die vielgeschmähten emanzipatorischen Impulse, die es auch heutzutage wachzuhalten gilt. Ansonsten läuft man Gefahr, daß selbst Konzepte wie »Utopie« ihre innere Spannweite verlieren und nur noch in deformierten Schwundstufen oder Zerrformen weiterexistieren, ja schließlich völlig in der Eindimensionalität untergehen. So zeichnet sich im Osten momentan die Gefahr ab, daß man dort den gegenwärtigen Status quo als die erfüllte Utopie des Sozialismus auszugeben versucht und jede weitere Entwicklung in eine freiere, rötere Zukunft als utopistisch und damit phantastisch ablehnt. Im Westen wird dagegen der Begriff »Utopie« entweder von den Massenmedien des Status quo ins Lächerliche herabgezogen oder von den Vertretern der sogenannten »Gegenkultur« ins Romantisch-Verschwärzte hochgespielt. Demgegenüber sollte man in Zu-

kunst an einem Utopie-Konzept festhalten, das einen realen Alternativvorschlag zu den gegebenen Verhältnissen anzubieten hat. Gesellschaftlich unrealisierbare Phantasiegebilde oder bloße Hippie-Ideologien sind nicht utopisch, sondern lediglich unreif. Was im 20. Jahrhundert den Ehrentitel »Utopie« verdient, muß immer etwas Konkretes beinhalten.

Und in diesem Punkte hat gerade das deutsche Denken – neben den allbekannten Rückfällen ins Mythologische, Völkisch-Religiöse und ungeschminkt Faschistische – in den letzten siebzig Jahren einige beachtenswerte Konzepte entwickelt, die inzwischen weltweite Dimensionen angenommen haben und eine produktive Kritik herausfordern. Die Expressionisten, das Bauhaus, gewisse utopische Romane, Ernst Bloch, Herbert Marcuse und die westdeutsche Studentenbewegung sind einige solcher Phänomene. Ihre utopischen Vorschläge stehen daher im Mittelpunkt dieses Bandes.

Selbstverständlich ist uns bewußt, daß mit den folgenden acht Essays, welche im Oktober 1973 auf dem fünften Wisconsin Workshop in Madison vorgetragen und zum Teil heftig diskutiert wurden, die Vielfalt der Themen und die enorme Tragweite der hier aufgeworfenen Probleme in keiner Weise erschöpft ist. Doch »Erschöpfendes« läßt sich wohl zu einem solchen Thema ohnehin nicht sagen. Vielleicht war es gerade der Trugschluß, ja Fehler früherer Utopien, daß ihnen noch die Illusion vorschwebte, das Zukünftige in erschöpfender Kleinmalerei bis ins letzte Detail darstellen zu können. Im Gegensatz dazu ist der vorliegende Band ebensowenig abgeschlossen wie die utopischen Konzepte, mit denen er sich beschäftigt. Moderne Utopien sind nun einmal prozessuale und nicht mehr statisch-finale Utopien. Das notwendig Unvollständige, ständig Abbrechende und doch immer wieder Neuansetzende unseres Bandes liegt durchaus im Wesen der Sache begründet. Es drückt sich in ihm ein Teil jenes neuen Utopie-Verständnisses aus, das den Hegelschen Idealismus auch auf diesem Gebiet endlich auf die Füße zu stellen versucht.

Die besten Utopien des 20. Jahrhunderts sind daher fast alle eher im Sinne einer regulativen Idee als einer endgültig fixierenden Norm gemeint. Es sind reale Utopien, die weder in die Kunst noch in die ästhetische Erziehung ausweichen oder gar wie die amerikanische Hippie-Bewegung ins Exotistische flüchten. Ihre Schöpfer sind sich bewußt, daß fast alle Kulturen der Menschheit einen Paradiesestraum vom Goldenen Zeitalter, vom Garten Eden oder zumindest von glückseligen Inseln

besessen haben – aber sie versuchen, diesen Traum zu politisieren, zu rationalisieren, zu konkretisieren. Ihr geistiger und sozialer Rang besteht darin, daß sie sich nicht mit jenen futurologischen Planungsstrategien begnügen, die lediglich eine bessere Integration der verschiedenen Gesellschaftsschichten im Hinblick auf mittelfristige Ziele ins Auge fassen. Sie entwickeln auch keine Alternativvorstellungen, die rein auf die Probleme der Dritten Welt beschränkt bleiben. Was sie interessiert, sind Leitkonzeptionen, die über den Forderungen des Hier und Jetzt nicht den Blick für das Globale und Universale verlieren. Utopisches Denken – im eigentlichen Sinne des Wortes – ist daher nicht nur progressives, sondern zugleich dialektisches Denken, das unsere eigene Welt und Gegenwart sowohl pragmatisch analysiert als auch im Lichte der Zukunft betrachtet.

Madison, im Februar 1974

Die Herausgeber

Von der Notwendigkeit utopischen Denkens

»Wer noch lebt, sage nicht niemals!«

Bertolt Brecht

Angesichts der 777 Interpretationen des »Utopischen«, welche die Wissenschaft für uns bereithält, eine neue Definition oder gar Wesensbestimmung dieses vielfältig schillernden Phänomens aufzustellen, wirkt geradezu vermessen. Nicht nur die Philosophen, auch die Historiker, Soziologen und Literaturwissenschaftler der jüngsten Vergangenheit haben sich immer wieder an diese Aufgabe herangewagt. Doch im Vergleich zum 19. Jahrhundert, als die Utopie noch eine wirksame Lebensmacht war, herrscht in den neueren Begriffsbestimmungen meist eine seltsame Mattigkeit, Ambivalenz, ja kaltherzige Distanz. Das rechte Feuer ist jedenfalls dahin. Woran liegt das? Die zwei Weltkriege, ja selbst Auschwitz, Hiroshima und Vietnam reichen dafür als Erklärungsgründe nicht aus. Weltgeschichtliche Katastrophen haben früher eher das Gegenteil bewirkt und zu neuen utopischen Entwürfen einer verbesserten Weltsituation Anlaß gegeben. Die heutige Mattherzigkeit in dieser Hinsicht muß also andere Ursachen haben. Genau betrachtet, spiegelt sich in ihr – paradoixerweise – weniger eine allgemeine Niedergeschlagenheit als eine allgemeine Zufriedenheit mit den herrschenden Verhältnissen wider. Manche Menschen würden es zwar nicht ungern sehen, wenn man die Welt noch etwas verbesserte, jedoch weitgehend im Rahmen oder als Fortsetzung jener Machtsysteme, in denen sie nun einmal leben. Es gibt daher – im Osten wie im Westen – zwar noch eine Reihe revisionistischer oder reformistischer Strömungen, aber kaum noch radikale Alternativvorstellungen, so dringend wir solche angesichts der drohenden Atomtodegefahr, der Ausbeutung der Dritten Welt, der rücksichtslosen Plünderung aller Rohstoffvorräte usw. eigentlich brauchten.

Und so hat das Interesse am Utopischen – von wenigen rühmlichen oder verworrenen Ausnahmen einmal abgesehen – in den letzten Jahrzehnten einen seltsam antiquarischen Charakter angenommen.¹ Obgleich kaum noch echte »universal« orientierte Utopien geschrieben werden, gibt es immer noch Wissen-

schaftszweige, die sich mit positivistischem Sammeleifer und reaktionärer Freude am Historisch-Vergangenen mit dem Phänomen des »Utopischen als solchem« beschäftigen: es katalogisieren, den verschiedensten typologischen und strukturalistischen Schemata unterwerfen oder es zu einem rein »literarischen« Genre neutralisieren. Wenn man sich dabei zu Definitionen gezwungen sieht, weicht man meist ins ideologisch Unverbindliche aus oder stellt das Utopische als eine Mischung aus Ideal und Illusion, aus Sinnvollem und Sinnlosem hin, das keinerlei praktischen Nutzwert mehr hat und somit ein idealer Gegenstand strikter Wissenschaftlichkeit geworden ist. Die gleiche Tendenz ins Historisierende oder gar Ironische herrscht in manchen Lexika oder Wörterbüchern. So gibt etwa das *Oxford English Dictionary* unter dem Stichwort »utopia« nicht eine, sondern gleich zwei, sich wechselseitig in Frage stellende Definitionen: a) »a state ideally perfect in respect of politics, laws, customs, and conditions« und b) »an impossibly ideal scheme, especially for social improvement«.²

Um aus dieser Ambivalenz herauszukommen, bedarf es weniger neuer semantischer Spitzfindigkeiten als einer klareren ideologischen Vorentscheidung. Wenn man Utopie weiterhin als das »Schöne Land Nirgendwo« definiert, das zwar ideal, aber unerreichbar ist, arbeitet man lediglich jenen in die Hand, die auf dem Status quo insistieren und jedem Veränderungswillen von vornherein feindlich gegenüberstehen. Angesichts dieser Situation wäre es zu empfehlen, den Begriff »Utopie« viel stärker als bisher im Konkreten zu verankern – und so an die besten, wenn auch vielleicht nicht farbigsten, skurrilsten, überspanntesten Traditionen des utopischen Denkens anzuknüpfen. Eine echte Utopie wäre demnach nur das, was eine soziale Ordnung anvisiert, die nicht rein traumhaft-phantastisch ist, sondern eine realistische Möglichkeit der Verwirklichung enthält und auf eine Gesellschaftsform hinzielt, in der Freiheit und Bindung, Staat und Individuum, einzelpersönliches Glück und Förderung des Gemeinwohls in einem sich wechselseitig verstärkenden Verhältnis zueinander stehen. Das bedeutet, das Utopische schärfer als bisher sowohl von allen Formen der Eutopie, also jenen des rein sensualistischen Schlaraffenlandes, in dem lediglich gespeist und koitiert wird, als auch von allen Formen eines chiliastischen Wunschedenkens, das in ekstatischer Heilserwartung von tausendjährigen Reichen, Gottesstaaten und Heilanden der Endzeit kulminiert, abzugrenzen.

Utopie als die edelste Manifestation einer gerechteren Gesell-

schaftsordnung sollte daher in Zukunft weder rein phantastisch noch rein außerweltlich verstanden werden. Was sie auszeichnet, ist nicht irgendein *wishful thinking*, sondern ein Änderungswille, der durchaus im Bereich der politischen, sozialen und ökonomischen Möglichkeiten bleibt. Utopie will keine andere, sondern eine bessere Welt. Sie ist nicht jenseitig, sondern stets diesseitig orientiert. Sie hofft nicht auf einen außerweltlichen Eingriff, sondern glaubt an eine vom Menschen durchführbare Umwälzung der bestehenden Verhältnisse. Sie will weder eine sinnlose Anarchie noch einen vom heiligen Geist gelenkten Kirchenstaat, sondern ein Gemeinwesen, das auf einer sozialen Ordnung beruht, bei der das Glück des einzelnen nicht mit dem Glück aller kollidiert.

Soweit ihr räumlicher Aspekt, der rein diesseitig ist. Ähnlich steht es mit ihrem Verhältnis zur Zeit, zur Geschichte. Utopie deutet stets in die Zukunft, liegt stets an der Front, und zwar im Sinne einer rein innerweltlichen Progressivität. Sie zielt nicht auf Geschichtsüberwindung, sondern auf Geschichtswende. In diesem Punkte hebt sie sich radikal von allen romantischen, konservativen oder nackt reaktionären Änderungsvorschlägen ab, in denen die Rückkehr zum heiligen Mittelalter, zum Ordo, zum goldenen Zeitalter, zum rassereinen Ariertum usw. als Ideal hingestellt wird, die also das »Bleibende« im ewigen Strom der Geschichte fixieren wollen und deshalb jeglichen Fortschritt als Abfall vom Ursinn des göttlichen Weltenplans verteufeln. Konzepte dieser Art sind keine Utopien, sondern Mythen – ja nicht einmal das. Da wahrhaft mythisches Denken stets eine archaische, prähistorische Mentalität voraussetzt, sollte man in diesem Bereich lieber von manipulierten Un-Mythen sprechen, wie sie etwa Alfred Rosenberg in seinem *Mythos des 20. Jahrhunderts* propagiert.³

Damit wäre erst einmal ein vorläufiger Rahmen abgesteckt. Um diese theoretischen Spekulationen nicht völlig willkürlich erscheinen zu lassen, soll nun ein kurzer Rückblick auf die Geschichte des utopischen Denkens folgen. Denn schließlich gibt es keine Kategorien oder Genres *a priori*, sondern immer nur deren historische Manifestationen, die selbst dann, wenn sie wie die Utopie ins scheinbar Ahistorische, in den noch unerfahrenen Raum der Zukunft vorausgreifen wollen, doch Ausdruck ihrer eigenen Zeit bleiben. Aus diesem Grunde ist in den Utopien der letzten Jahrhunderte in den guten Welten der Zukunft stets zugleich die schlechte Welt der Gegenwart enthalten, was sie alle historisch datierbar macht. Ein wahrhaft

historisches Denken sollte daher gerade diese Historizität herausarbeiten, um in der Aufeinanderfolge der verschiedenen Utopien eine Entwicklungslinie zu erkennen, die in unsere eigene Gegenwart mündet und somit eine Beschäftigung mit diesem Phänomen überhaupt erst sinnvoll macht. Betrachten wir also die einzelnen Etappen des utopischen Denkens als einen Geschichtsprozeß, der sich nicht sterilisiert, indem er sich außerhalb des historischen Ablaufs stellt, sondern der diese Vorstöße ins Utopische – um der Zukunft willen – dialektisch in sich aufzuheben versucht.

Unter einer solchen Perspektive gesehen ist es kein Wunder, daß der Begriff »Utopie« weder bei Plato, Augustinus noch bei Joachim di Fiore, sondern erst in der 1516 erschienenen Schrift *De optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia* des Thomas Morus auftaucht. Selbstverständlich hatte es auch vorher schon naturrechtliche oder religiöse Konzepte gegeben, die sich mit »dem umgebenden Sein nicht in Deckung befinden«, wie Karl Mannheim einmal das Wesen der Utopie definiert.⁴ Doch dort hatte meist das Statisch-Abstrakte oder Chiliastische überwogen. Der Gedanke einer progressiven Sozialordnung nimmt dagegen erst mit dem historischen Umbruchsdenken und der Tendenz zur radikalen Diesseitigung innerhalb der Renaissance wirklich konkrete Formen an.⁵ Erst durch die Auflehnung der Bürger und Bauern gegen den mittelalterlichen Feudalismus entsteht das, was man ein soziales Gewissen fortschrittlicher Art nennen könnte. Und zwar lassen sich dabei zwei Richtungen unterscheiden: eine humanistisch-insulare wie bei Thomas Morus, die trotz aller Universalität und Radikalität doch einen akademischen Sinn für das Schickliche behält, und eine aktivistisch-politische wie bei Thomas Münzer, die ihren revolutionären Elan jedoch mit älteren Gottesstaats- und Wiedertäufervorstellungen vermischt. Angefacht durch politische, soziale und religiöse Unruhen aller Art, die sich aus dieser Kritik am Feudalismus ergaben, schlossen daher in der Folgezeit die Sozialutopien fast wie die Pilze aus dem Boden. Überall huldigten die revolutionären Kräfte plötzlich dem Ideal der »Altruria«, wie es sich in folgenden Titeln manifestiert: *De Orbis Terrarium Concordia*, *La città felice*, *The Enchanted Island*, *Nova Atlantis* und *The Commonwealth of Oceana*. Es fehlt zwar diesen Utopien noch weitgehend das spätere Entwicklungsdenken, aber eins haben sie doch als progressives Element gemeinsam: die absolute Diesseitigkeit. Entgegen aller feudalistischen Willkürherrschaft treten sie – zum Teil unter

Berufung auf die sich allmählich herausbildende Nationalstaatsidee – für einen Staat mit ausgesprochen republikanischen Organisationsformen ein. Obwohl manche dieser Utopien noch eine Reihe von Archaismen enthalten, ja selbst die Leibeigenchaft nicht ganz verdammen, zeichnen sich doch in den meisten folgende Zielsetzungen ab: a) eine wesentlich bessere Organisation des staatlichen Gefüges, b) eine Steigerung der Produktion durch Gemeineigentum und damit verbunden c) eine Einschränkung der täglichen Arbeitszeit auf 6 bis 8 Stunden. Allen diesen Vorschlägen liegt die Erkenntnis zugrunde, daß nur eine sinnvoll gesteigerte Produktion zu vermehrter Freiheit führen könne, daß jedoch mit dieser ökonomischen Eskalation die Gefahr einer Profitsteigerung verbunden sei, der man durch eine konsequente Sozialisierung der Produktionsmittel entgegentreten müsse. Die Forderung der Eigentumslosigkeit wird dabei im Sinne urkommunistischer Vorstellungen meist noch als »Naturzustand« des Menschen hingestellt, was oft zu Utopien führt, deren Gesellschaftsstrukturen geradezu wie biologische Organismen funktionieren. Doch auch im Sinne der sich gerade erst entwickelnden Naturwissenschaften bleibt hier nichts der privaten Willkür überlassen. Um der Steigerung der Produktion und damit der Aufhebung des materiellen Mangels willen wird in diesen Utopien fast jede menschliche Handlung quasi *more geometrico* dem sozialen Zweck unterstellt und damit ins Altruistische erhoben.

Im 17. Jahrhundert, im Zeitalter des Absolutismus und der Gegenreformation, treten die Utopien – vom puritanischen England und seiner Entwicklung einmal abgesehen – wieder etwas in den Hintergrund oder nehmen wie in Campanellas *Civitas solis* (1623) einen theokratisch-totalitären Charakter an. Ja, die großen Staatsromane dieses Jahrhunderts verdrängen das Utopische fast ganz und dienen weitgehend der Affirmation der bestehenden Verhältnisse. Dagegen setzt zu Beginn des 18. Jahrhunderts jene zweite Wende zum modernen Entwicklungsdenken ein, die man gern mit dem harmlos klingenden Wort »Aufklärung« bezeichnet. Von jetzt ab werden nicht mehr Utopien geschrieben, die im »Irgendwo« oder »Nirgendwo« liegen, sondern die man als Leitbilder der eigenen Entwicklung in die Zukunft, in das Morgenlicht der erwarteten Geschichtswende hineinprojiziert. Und damit bricht das große Zeitalter der »konkreten« Utopien erst recht eigentlich an. Nach der Reaktion des Absolutismus und der Gegenreforma-

tion im Zeitalter des Barock rüstet sich jetzt das Bürgertum zum entscheidenden Endkampf gegen den Feudalismus, erneuert die alten Forderungen nach weniger Arbeit, Gemeineigentum und besserer staatlicher Organisation und fügt – im Zuge des aufkommenden Liberalismus – diesen Postulaten noch das unveräußerliche Recht des einzelnen auf persönliche Freiheit und Selbstverantwortlichkeit hinzu. Alles steht plötzlich im Zeichen des *progrès*, ein Wort, das bereits 1750 in »Fortschritt« eingedeutscht wird.

Und zwar lassen sich dabei zwei Hauptrichtungen unterscheiden: eine mehr hedonistische und eine mehr tugendhafte. Die hedonistische treibt ihre Kritik am *ancien régime* meist in exotischer Verkleidung, das heißt in der Form des Abenteuerromans oder der Reisebeschreibung. Sie verfährt dabei so aufreizend, daß wie in Diderots *Supplément au voyage de Bougainville* (1775) in der erotischen Befreiung zugleich die gesamtgesellschaftliche Befreiung durchschimmert. Die mehr tugendsame Richtung geht dagegen von pietistisch-religiösen Vorstellungen aus und will den frivolen Adel gerade mit ihrer moralischen Überlegenheit als politische Führungsmacht disqualifizieren, ohne zu merken, daß sie sich damit in ihrer eigenen Schlinge fängt und bei einer entwürdigenden Frustrierung landet. Daß daneben auch ältere utopische Hoffnungen weiterbestehen, versteht sich von selbst.

Die Französische Revolution, als der schärfste Ausdruck dieser bürgerlichen Auflehnung gegen den Feudalismus, wird daher von den widersprüchlichsten utopischen Vorstellungen und Erwartungen beherrscht: rein hedonistischen (de Sade), extrem rationalistisch-moralisierenden (Robespierre), naturrechtlichen (Mercier, Morelly), egalitär-kommunistischen (Babeuf) usw., die jedoch alle mit dem universalen Anspruch einer Gesamtumwälzung auftreten, alle mit dem Jahre Null, einer neuen Phase in der Menschheitsgeschichte beginnen wollen. Trotz ihres Scheiterns blieben diese Ideen das ganze 19. Jahrhundert lebendig. Ja, in diesem Jahrhundert wurden mehr Utopien geschrieben als je zuvor. Man denke an die imponierende Reihe sozialutopischer Entwürfe aus der Zeit der Julirevolution von 1830 (Saint Simon, Enfantin, Cabet, Fourier) bis zu den Utopien aus der Zeit des Naturalismus der späteren achtziger und neunziger Jahre (Bellamy, Hertzka, Laßwitz, Morris, Wells). In enger Fühlungnahme mit den naturwissenschaftlichen Entdeckungen und sozialistischen Gesellschaftslehren werden von diesen Autoren immer konkretere Utopien entwor-

fen, die alle nur denkbaren sozialistischen, sozialdemokratischen und kommunistischen Idealstaaten repräsentieren. Die Idee des Gemeineigentums als des sichersten Abwehrmechanismus gegen Ausbeutung, einzelpersönliche Machtausübung und Korruptionierung des menschlichen Charakters im Sinne von Neid, Habgier und Besitz bleibt dabei stets erhalten, ja wird sogar noch verstärkt.

Doch das Bürgertum als Klasse, das inzwischen den Schritt vom *Citoyen* zum *Bourgeois* vollzogen hatte, entwickelte eine immer stärkere Aversion gegen die Utopie schlechthin. Es trat zwar ebenfalls für bessere staatliche Organisationsformen ein, soweit diese eine profitsteigernde Funktion hatten, setzte jedoch allen Tendenzen ins Hedonistische und Sozialistische eine strikte Verteidigung des Privateigentums und eine forcierter Arbeitsethik entgegen. Die Achtundvierziger Revolution, die von der Bourgeoisie ausging, hat daher – im Vergleich zur Französischen Revolution von 1789 – kaum noch utopische Züge. Wer also im Rahmen des Bürgertums eine neue Gesellschaftsordnung ersehnte, wurde immer stärker ins Sektiererische abgedrängt – was zu utopischen Gemeindebildungen wie *Oneida* oder *New Harmony* führte, die in der Isolierung notwendig verkümmerten.

Was das Bürgertum noch allenfalls als »utopisch« duldeten, waren lediglich phantastisch-unterhaltsame Romane à la Jules Verne, die keinerlei revolutionäre Elemente enthielten. Ja, gegen Ende des Jahrhunderts raffte es sich schon dazu auf, den gefährlichsten sozialdemokratischen Utopien mit Gegenutopien, sogenannten »Dystopien« entgegenzutreten, in denen jedes Abweichen vom Status quo als ein Verstoß gegen die »natürliche Ordnung« der Dinge hingestellt wird. Ein bezeichnendes Beispiel dafür ist der Roman *Der Himmel auf Erden* (1892) von Emil Gregorovius, in dem das Schreckbild einer Machtübernahme durch die Sozialdemokraten entworfen wird, die selbstverständlich zu einem geradezu teuflischen Horrorregime führt. Nach Gregorovius ist der Hauptantrieb des Menschen ein brutaler Egoismus, der nur durch Kirche, Kapital und Militär in Schach gehalten werden kann.⁶ Diesem Trieb in einem sozialistisch-altruistischen Staat freie Zügel zu lassen, erscheint ihm als ein geradezu selbstmörderisches Unterfangen.

Doch seltsamerweise schworen auch die hier verteufelten Sozialdemokraten im späten 19. Jahrhundert ihren älteren utopischen Hoffnungen allmählich ab und schlossen sich in diesem

Punkte enger an die »Klassiker« des Marxismus an. Marx und Engels hatten zwar die Forderungen nach Verstaatlichung der Produktionsmittel und Verkürzung der Arbeitszeit von den Utopisten übernommen, jedoch diese Postulate nicht mehr als utopisch, sondern als realgeschichtlich oder materialistisch bezeichnet. Das geht bereits aus ihrer Polemik gegen die »wahren Sozialisten« im *Kommunistischen Manifest* (1848) hervor, die 1882 von Engels in seiner programmatischen Schrift *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* konsequent weitergeführt wird. Auch Marx, dessen Denken in seinen Anfängen noch durchaus utopische Züge aufweist, hat in späteren Jahren das Konzept der klassenlosen Gesellschaft meist so nüchtern wie nur möglich dargestellt. Statt utopische Staaten »aus dem Kopf zu erfinden«, erschien es ihm viel wichtiger, mittels dieses Kopfes die Möglichkeiten einer zukünftigen Gesellschaft in den Entwicklungstendenzen der kapitalistischen Wirtschaft selbst zu entdecken.⁷ Es genügte ihm nicht, wenn sich allein der Gedanke zur Verwirklichung drängt. Solche Bemühungen fand er nur dann sinnvoll, wenn sich auch die Wirklichkeit zum Gedanken drängt. Unter »Utopisten« verstand er daher diejenigen, welche die politischen Formen von ihren gesellschaftlichen Unterlagen trennen und sie als allgemeine, abstrakte Dogmen hinstellen. Daß eine solche Einstellung in der Praxis der späteren Planungsbürokraten häufig in einem gegenutopischen Sinne ausgelegt wurde, läßt sich leider nicht leugnen.

Und so ist seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts ein Zustand entstanden, in dem die in die Zukunft hineinprojizierte Sozialutopie immer stärker verkümmern mußte. Mit dem Aufstieg der Sowjetunion und der USA zu den führenden Großmächten der Erde haben sich zwei Gesellschaftssysteme etabliert, die beide hartnäckig auf dem Status quo beharren und jede neue Utopiebildung als unsinnig verwerfen. Das eine Land versteht sich in seiner offiziellen Ideologie als die Erfüllung des *American Dream*, als *God's own Country* – das andere als die unzerstörbare Bastion eines reglementierten Staatsmarxismus, dem vor allem an der Konsolidierung der eigenen Machtposition gelegen ist. Beide Mächte sehen in dieser Situation einen gesellschaftlichen Endzustand, der sich mit den Mitteln der Planung und statistisch operierenden Futurologie zwar noch quantitativ perfektionieren, aber nicht mehr qualitativ verändern läßt. Wo soll da Raum für Utopien bleiben?

Besonders im Einflußbereich der Sowjetunion wird das Wort

»Utopie« heute fast völlig gemieden. Hier wirkt immer noch das Marxsche Diktum nach, daß man seine geistigen Kräfte lieber auf die exakte Analyse der realgeschichtlichen Verhältnisse konzentrieren solle, statt in die apriorische Fabrizierung idealer Gesellschaften abzuschweifen. Dazu kommt die Verdammung des Utopischen durch Lenin, der utopische Schwärmerien entweder als Zustand der Schwäche oder als Ausgeburen eines unverbindlichen Liberalismus bezeichnete, in denen die bestehende Gesellschaftsordnung nicht wirklich in Frage gestellt wird. Utopisches gilt deshalb in diesen Ländern weitgehend als veraltet, subjektivistisch oder kleinbürgerlich, dem man zwar eine ehrwürdige Vergangenheit zugesteht, das man jedoch als Wirkungsmacht für die Gegenwart oder als Leitbild für die Zukunft grundsätzlich verwirft.⁸ So schreibt etwa Werner Krauss in seinem Aufsatz »Geist und Widergeist der Utopie«, der 1962 in *Sinn und Form* erschien: »Die Utopie kann uns nicht mehr tiefer zu Herzen gehen. Die Perspektive unentwegter Hoffnung wird allein von einer unveränderlichen und unerfüllbaren Welt angesprochen. Unsere Erwartung einer besseren Zukunft ist in der machtvollen Bewegung unserer eigenen Gegenwart hinlänglich gesichert. Das schließt nicht aus, daß uns der Abschied von der Utopie mit Wehmut erfüllt, weil sich mit ihr ein letztes Stück unserer Kindheit, eine letzte Reminiszenz an unsere Vorzeit für immer verflüchtigt.«⁹ Linksutopische Marxisten wie Ernst Bloch, die an der historischen Bedeutsamkeit des Utopie-Begriffs festzuhalten versuchten, mußten daher in der DDR notwendig in die Schußlinie der Kritik geraten. Ein ähnliches Schicksal ereilte »futuristisch« eingestellte Schriftsteller wie Peter Hacks und Heiner Müller. Denn in jedem neuen Leitbild, das über die ökonomisch festgelegten Planziele hinausschießt und sich für utopische Kommune-Vorstellungen begeistert, erblickt man in sowjetmarxistischen Staaten sofort eine mögliche Bedrohung der bestehenden Machtverhältnisse. Für diese Länder ist die Zukunft – jedenfalls in ihrer augenblicklichen Ideologiebildung – nicht mehr ein Produkt aus Sozialismus und Utopie, sondern eher aus Sozialismus und kybernetischer Planung.

Ähnlich und doch anders liegen die Verhältnisse im sogenannten »freien Westen«, wo man um des Profits willen zwar noch Entwicklung, aber keinen Fortschritt mehr duldet. Auch hier schwört die Mehrheit auf den Status quo und stellt sich die Zukunft nicht mehr als ein Produkt aus Kapitalismus plus Utopie, sondern nur noch aus Kapitalismus plus Computer-

technik vor. Das westliche Zukunftsdenken ist daher weitgehend durch eine planstrategisch arbeitende Futurologie ersetzt worden, die mit Hilfe großer Datenbanken und *think factories* mittelfristige Stabilisierungsmodelle für die Power Eliten des modernen Plankapitalismus zu entwerfen versucht. Statt nach wahren Neuerungen zu streben, wird hier lediglich das fatale Obsolenzbewußtsein gestärkt. Die Sorge der heutigen Futurological forecasting« sehen, das nicht über eine bloße Look-out-Produktion eventuelle »Krisen« vermeiden kann.¹⁰ Wohl die bekanntesten Vertreter dieser Richtung sind Herman Kahn und Anthony J. Wiener, die in ihrem Buch *The Year 2000: A Framework for Speculation on the Next Thirty Years* (1967) voller Stolz auf die herrschende Status-quo-Mentalität »the end of all ideology« verkünden und im Sinne total funktionalisierter Rationalität ihre Hauptaufgabe in einem »technological forecasting« sehen, das nicht über eine bloße Look-out-Position hinausgeht.¹¹

Ahnliche Schrumpfungsprozesse lassen sich im Bereich des Literarischen beobachten. Was daher im Westen, wo scheinbar alles erlaubt ist, trotz der allgemeinen Abneigung gegen gesellschaftliche Alternativvorstellungen noch immer an utopischen Romanen erscheint, hat meist einen absolut verharmlosten Charakter, das heißt verzichtet auf jeden sozialutopischen Anspruch und offeriert sich als unterhaltsame Wegschmeißware einer sorgfältig spezialisierten Verbrauchsgüterindustrie. Dafür sprechen fast alle Produkte der sogenannten *Science Fiction*, in der sich die gängigen bürgerlichen »Seifenopern« im Milieu einer technologischen Phantasiewelt abspielen,¹² oder die neuesten Produkte der pornotopischen Literatur, die auf dem trügerischen Slogan »Lust macht frei« (Maurice Girodias) beruhen.¹³ All das sind bloß noch kümmerliche Schwundstufen einer ehemals so reichen technotopischen oder hedonistischen Literatur, in der noch die Gesamtheit der menschlichen Verhältnisse verändert werden sollte. Wirkliche Sozialutopien erscheinen daher im Westen nur noch in negativer Form, als Schreckensvisionen oder Dystopien. Das Ironische dieser Werke besteht meist darin, daß sie den Kapitalismus gegen den Kommunismus verteidigen wollen, indem sie wie in Orwells Roman *1984* den Kommunismus als die gefährlichste aller Utopien hinstellen, obwohl sich auch dieser längst von allen utopischen Konzepten abgewandt hat. Obendrein sollte man nicht immer wieder gegen das Ideal der klassenlosen Gesellschaft zu Felde ziehen, wenn man sich selbst zum

Verfechter der »Demokratie« aufwirft, die letztlich das gleiche will.

Ideologiekritisch gesehen liegen dieser kapitalistisch-westlichen Aversion gegen Utopisches etwa vier verschiedene Haltungen zugrunde. Da wäre erst einmal die kleinbürgerliche, pragmatisch-platte oder anti-intellektuelle, die alles, was nicht mit dem Status quo übereinstimmt, als fremdartig, als unnütz, als dummes Zeug empfindet. Für diese Schichten, die überhaupt kein Konzept von Geschichtlichkeit oder Fortschritt haben, sondern nur so dahinvegetieren, sind Utopien etwas schlicht hin Pueriles, Lächerliches oder Phantastisches. Sie schwören auf das Reale, Faktische, Theorielose, die absolute Konformität. Halb frustriert, halb bösartig lachen sie über jeden, der »anders« ist, da sie ihre eigenen Verdrängungen längst als gesellschaftlichen Normal-, ja geradezu Idealzustand akzeptiert haben und jeden Ausbruch aus dieser Zwangsjacke mißgünstig verurteilen. Aufgrund dieser Einstellung sehen sie in allen Utopisten lediglich Querköpfe, wankelmütige Nonkonformisten oder schlecht angepaßte Neurotiker. Ihre eigene Unsicherheit versuchen sie mit einer Mischung aus Apathie und Zynismus zu verdecken, indem sie bei einem selbstironischen *sense of humor* Zuflucht suchen. Um nur ja nicht als »weich«, idealistisch oder gar enthusiastierbar zu gelten, was in jeder inhumanen Gesellschaft als inhumane Depravierung angesehen wird, geben sie sich so hart, so indifferent wie nur möglich und weisen höhnisch darauf hin, daß Utopien seit eh und je gescheitert seien und sich stets die Sorte Mensch durchgesetzt habe, die sie als ihresgleichen betrachten, nämlich die Pragmatiker oder besser Philister.

Nicht ganz so platt wirken die sogenannten »konservativen« Utopiekritiker, die sich à la Karl Kerényi oder Paul Tillich nicht einfach mit dem jeweils herrschenden Status quo identifizieren, sondern den ewigen Status quo, das Immerseiende, von Urzeiten Bleibende herbeibemühen, was ideologisch auf das gleiche hinausläuft, jedoch in ein wesentlich anspruchsvoleres Vokabular eingekleidet wird.¹⁴ In diesen Bereichen gebraucht man gern Worte wie Weltsinn, Mythos, Schicksalsgebundenheit oder Urbeschwingtheit. Hier verdammt man alle technischen Errungenschaften als fortschreitende Enthumanisierung, obwohl man an diesen technischen Errungenschaften fleißig partizipiert und die noch vorindustriellen Staaten als »unterentwickelt« bezeichnet. Das Wort »Utopie« gilt daher auf konservativer Seite als ebenso korrumpernd wie der Be-

griff »Ideologie«. Solche Termini empfindet man wie alles Fortschrittsgerede als geradezu degoutant oder »links«, um es noch hämischer auszudrücken. Denn ein echter Konservativer betrachtet sich selbst stets als unpolitisch oder »rechts«, um ihm mit seinen eigenen Mitteln entgegenzutreten, das heißt, er sieht im Reaktionären die einzige menschenwürdige Haltung, die bis zum Beginn der Welt, bis zu Gott zurückreicht – wodurch er wie die kleinbürgerlichen Spießer den ewig einen Status quo unterstützt.

Fast die gleichen ideologischen Winkelzüge gegen das Utopische findet man bei den sogenannten »Liberalen«. Einst selber aus dem utopischen Lager herkommend und von der ersehnten bürgerlichen Freiheit träumend, empfinden auch diese Schichten heutzutage jede Utopie als etwas Phantastisches, Nichtzuverwirklichendes. Um sich als gute Bürger ihre sozialen Privilegien und individuellen Freizügigkeiten zu bewahren, diffamieren sie alle Utopien entweder als potentielle Diktaturen oder geben sie als religiöse Heilserwartungen der Lächerlichkeit preis. Wie so oft wird dabei das Utopische zu einem fragwürdig schillernden Popanz aufgeblasen, um es dann um so leichter aufzuspießen und zum Platzen bringen zu können. Vor allem seit dem Ausbruch des Kalten Krieges und der damit verbundenen Gleichsetzung von braun und rot ist diese Form der Utopiekritik besonders populär geworden. »Nur keine Experimente!«, »Nur keine Utopien!«: heißt es seitdem immer wieder. Man steckt sich lieber keine Ziele, als irgendwelchen Zukunftshoffnungen nachzuhängen, führt lieber Scheinreformen durch als sich an wirkliche Änderungen heranzuwagen, preist lieber eine offene, natürliche, organische Entfaltung der Gesellschaft als geplante Eingriffe oder Operationen vorzunehmen – und wenn diese noch so heilsam wären. Vor allem Karl R. Popper hat sich auf diesem Gebiet manch unrühmlichen Lorbeer erworben, indem er Utopien von vornherein als Weg zur Gewaltherrschaft, zur Tyrannie verdächtigte.¹⁵ Man sieht, im Hinblick auf das Utopische sind die Unterschiede zwischen spießbürgerlichem, konservativem und liberalem Denken recht minimal geworden, wie ja auch das übliche Zwei- oder Dreiparteiensystem vieler westlichen Demokratien längst jede innere Gegensätzlichkeit verloren hat. Ob nun konservativ oder liberal: beide Richtungen wehren sich gegen das Bild einer anderen, besseren Welt und verteidigen den Status quo, das Juste milieu. Statt endlich an die Aufhebung der Grundwidersprüche der kapitalistischen Gesellschaftsform her-

anzugehen, verschanzen sich diese Kreise immer wieder hinter einer pseudokritischen Attitüde, die sich auf nichts festlegen will und daher im Unverbindlichen versandet. Allenthalben predigt man eine »pluralistische« Ordnung, die jedoch in Wirklichkeit durch den Einsatz geschickt manipulierter Massenmedien auf eine eindimensionale Gesellschaftsordnung hinausläuft, die nur noch gedankenlose Verbraucher kennt und auf alle Alternativvorstellungen verzichtet hat. Während man in frühbürgerlichen Zeiten noch wahrhaft liberal dachte, versackt man jetzt mehr und mehr im Reaktionären, indem man den lieben Untertanen pausenlos die Mär vom nachideologischen Zeitalter vorerzählt oder ihnen die Ohren mit pseudoutopischen Slogans wie *New Frontier* oder *Great Society* zustopft. Nun gut, aber gibt es neben dieser konservativ-liberalen Einheitspartei nicht auch noch die sogenannten »Linksliberalen«, die sich energisch gegen diese Eindimensionalität zu wehren versuchen? Es gibt sie – doch wie sieht ihr Konzept des Utopischen aus? Genau betrachtet desavouieren auch sie – trotz verzweifelter Hoffnung auf eine bessere Zukunft – jedes Engagement für eine bestimmte Utopie als wirklichkeitsfremd und verkünden unverfroren das »Ende der Ideologien«. Wie auf Seiten der Rechtsliberalen wird auch von diesen Schichten, wie etwa bei Adorno und Horkheimer, jedes klar gezeichnete Gegenbild entweder abgelehnt oder als »heile Welt« denunziert. Ihre utopische Hoffnung besteht allein in der totalen Negierung alles Bestehenden, die nach Meinung Adornos ihren radikalsten Ausdruck im absolut negativen Kunstwerk erfährt. Nur in der Nachfolge eines Kafka oder Beckett sieht er noch eine Chance auf Veränderung, das heißt in einem absurd erhofften Umschlag aus der totalen Negativität in die Positivität. Ja, selbst der etwas radikalere Marcuse beschränkt sich bei seinen Zukunftsspekulationen weitgehend auf die Geste der »Großen Weigerung«, die im Hinblick auf die gesellschaftliche Realität etwas rein Subjektivistisch-Idealistisches behält.¹⁶ Eine solche Dialektik jenseits aller Ideologie und Politik ist letztlich nicht wahrhaft »utopisch«, da sie jede Möglichkeit der Realisierung eo ipso ausschließt. Wenn die Kunst oder das hoffnungslos vereinzelte Individuum – als die einzigen Reservate des Utopischen – die Statthalterschaft für die kommende Gesellschaft übernehmen müssen, dann bekommt alles realpolitische Geschehen einen weitgehend marginalen Charakter, was zur steigenden Hochschätzung Adornos bei den heutigen Konservativen geführt hat.

Denn eine so verstandene »Liberalität« ist letzten Endes sehr bequem. Sie maßt sich die Würde des Kritischen an, ohne sich auf ein bestimmtes Programm festzulegen. Sie tut links, ohne aufgehört zu haben, rechts zu sein. Sie spricht im Namen der Zukunft und tritt doch ständig auf der Stelle. Sie ist stolz auf ihre utopische Intention, ohne wirklich utopisch zu sein. Denn in Begriffen wie utopisches Programm, Leitbild oder Fortschritt sehen Adorno und Horkheimer lediglich Erstarrungen oder Fetischisierungen, die durch die ideologischen Depravierungen der letzten Jahrzehnte jeglichen Sinncharakter verloren hätten. Nach Hitler noch von Fortschritt zu reden, erscheint ihnen geradezu absurd. Nach Hitler nicht von Fortschritt zu reden, erscheint mir viel absurder. Überhaupt sind viele der sogenannten »Linksliberalen« sehr allergisch gegen alles Positive und beschwören gern einen tiefen Fatalismus, um sich als bedeutend oder hintergründig auszuweisen. Aus dem gleichen Grunde sprechen sie nie von Utopie, sondern immer nur von gewissen utopischen Intentionen – und selbst diese beziehen sie weniger auf die Politik als auf die Kultur. Bei einer solchen Haltung wirkt man zwar modernistisch, kritisch, ja fast dialektisch, aber nie wirklich engagiert. Wer auf einer so unverbindlichen Basis steht, kann immer planen, immer entwerfen, braucht jedoch nirgends anzukommen, mit nichts fertig zu werden. Ja, manche dieser Leute leugnen einfach, daß sich Utopien je erfüllen ließen. Dabei wird man heute von erfüllten Utopien – ob nun technologischer oder ideologischer Art – geradezu überschwemmt. Selbst die Position der Freiheit, von der aus diese Leute sprechen, wie auch die Kommunikationsmittel, deren sie sich bedienen, waren alles einmal Utopien – ganz zu schweigen von ihrem persönlichen Komfort, ihrer längeren Lebenserwartung, ihren Flugreisen, ihrem Stimmrecht und anderen modernen Errungenschaften. Ohne die Utopie der kapitalistischen Produktionssteigerung und ohne die Utopie des demokratischen Repräsentationssystems wären alle diese »guten Bürger« noch Heloten oder zumindest Leibeigene. Doch leider sind es oft gerade die Privilegierten, für deren Freiheit und privates Wohlbehagen Generationen von Utopisten ihr Blut gelassen haben, die sich über diese Utopisten am meisten mokieren und sich damit als die übelsten Vertreter des Status quo entlarven. Dabei müßten *sie* es – aufgrund ihrer Bildung – eigentlich besser wissen, während man von Spießbürgern und Konservativen von vornherein keine andere Reaktion erwartet.

Wer also eine bessere Zukunft erhofft, und diese Spezies ist trotz aller Gegenpropaganda zum Glück noch nicht ganz ausgestorben und scheint momentan wieder leicht anzuwachsen, wird sich – wohl oder übel – um ein neues utopisches Konzept bemühen müssen. Es gibt nun mal keine bessere Zukunft, ohne daß wir uns ein neues Programm, ein neues Bild davon entwerfen. Eine utopielose Welt reproduziert nur noch sich selber, wie schon Karl Mannheim ständig betonte, und erstarrt schließlich im Eindimensionalen, in totaler Entfremdung, im Terror des Status quo. Es genügt daher nicht, bloß eine noble Intention zu haben oder vage Richtungshinweise zu geben, wenn man an wirklichen Veränderungen interessiert ist. Wer opponiert oder kritisiert, sollte dem Status quo nicht nur mit der Negation des Negativen entgegentreten, sondern auch eine echte Alternative anzubieten haben. Kritik ohne Programm, das heißt ohne positive Zielsetzung, ist stets sinnlose Kritik. Ja, sie hat nicht einmal einen Sinn, wenn sie nur den vielzitierten »Traum vom besseren Leben« besitzt. Man muß sich schon ein klares Bild des Erwünschten zu machen versuchen, wenn man als Utopist ernst genommen werden will. Und zwar sollte diese ins Bild gefaßte Ideologie so universal und doch so konkret wie möglich sein, den Elan der älteren Utopien in sich aufheben und doch auf eigenen Erfahrungen fußen, ein gewisses Maß an Phantasie besitzen und doch die sorgfältige Analyse der eigenen Zeit in sich einschließen. Denn nur so stößt man zu einem wahrhaft dialektischen Utopiekonzept vor, das aus dem subjektiven Bewußtsein ins Objektive der gesellschaftlichen Wirklichkeit hinüberreicht und damit eine konkrete geschichtliche Realisierungsmöglichkeit enthält. Wo solche Utopien ausbleiben, wo es kein Wechselspiel von frei planendem Bewußtsein und determinierendem Sein mehr gibt, bleibt auch der dialektisch erhoffte Fortschritt aus. Kurzum: ohne Utopie keine grundsätzliche Veränderung, keine qualitative Steigerung mehr.

Nur wer sich ein solches Geschichtskonzept zu eigen macht, wird gegen folgende drei Gefahren gefeit sein, die sich jeder fortschrittsbewußten Gesinnung in den Weg zu stellen versuchen. Dazu gehört erstens jener abstumpfende, lähmende und schließlich tötende Pessimismus, der sich auf die verlogene Phrase von der »Unverbesserlichkeit der menschlichen Verhältnisse« beruft und somit jede Hoffnung auf Veränderung von vornherein zu liquidieren versucht. Ein solcher Fatalismus spielt lediglich den Mächtigen des Status quo in die Hände und

hat jenes »unglückliche Bewußtsein« im Gefolge, auf das man vor allem unter Existentialisten und Strukturalisten so besonders stolz ist. Wer jedoch zum Stand der Intellektuellen gehört, sollte nicht die Schamanenarbeit miser Fatalismuspropheten betreiben, die uns ständig lange Predigten von der Undurchschaubarkeit der Welt, der Absurdität alles Menschlichen, von Schicksalhaftigkeit und Realitätszerfall zu halten versuchen. Dies sind Phrasen, die – genau betrachtet – nur dem jeweils herrschenden Establishment zugute kommen, indem sie die ewige Unverbesserlichkeit aller Dinge propagieren.

Nicht minder gefährlich ist zweitens jener billige Zweckoptimismus, der in denselben Status-quo-Systemen herrscht und eigentlich nur die ideologische Kehrseite zu dem eben beschriebenen Fatalismus bildet. Denn auch er ist letztlich geschichtslos, da er die Bewegung in die Zukunft nicht um des Fortschritts, sondern um der Bewegung willen preist. Was unter den Liberalen der letzten zweihundert Jahre noch Ausdruck utopischer Hoffnungen war, ist im Rahmen dieses oberflächlichen Utilitarismus zu einem technischen Innovationsdenken verkommen, das nur noch die industrielle Zuwachsrate, den Profit im Auge hat, während es gesellschaftspolitisch überhaupt keine positiven Zielsetzungen mehr kennt, ja in seiner Bejahung der sinnlosen Beschleunigung immer brutalere Züge annimmt. In diesen Bereichen sollte man nicht mehr von Fortschritt, sondern nur noch von kapitalistischen Trends und Fads sprechen.

Und da wären drittens all jene gedankenarmen Scheinutopien, die entweder auf chiliastischen Heilserwartungen, einer ins Mythische tendierenden Sehnsucht ins Vorgeschichtlich-Vegetative oder auf bizarren Anarchiekonzepten beruhen, das heißt auf Vorstellungen, welche sich ebenfalls jenseits aller Geschichtlichkeit anzusiedeln versuchen. Ihre totale Absurdität, besonders in den Gefilden der jüngsten Hippie-Bewegung, lässt sich zum Teil nur als blinde Reaktion auf den immer absurder werdenden Leerlauf der hektisch angekurbelten Wegschmeißwunderkultur von heute verstehen. Doch verstehen bedeutet noch nicht entschuldigen – nicht einmal dann, wenn es sich um jugendliche Idealisten handelt.

All dem sollte man in Zukunft ein Utopie-Konzept entgegenhalten, das die inneren Widersprüche der eigenen Zeit auf eine wahrhaft »synthetische« Weise zu lösen versucht und so den Charakter eines echten Leitbildes bekommt. Utopie wäre demnach ein Modell für progressives Denken, das sich in einem

qualitativen Sinne sowohl von statistisch operierenden Futurelogie-Vorstellungen als auch von romantischen Fluchtreaktionen unterscheidet, indem es eine wohl ausgewogene Balance zwischen schöpferischer Phantasie und konkreter Gegebenheit zu halten versucht. In diesem Punkte sind selbst so unterschiedliche Befürworter utopischen Denkens wie Ernst Bloch, Fred L. Polak, David Riesman, Georges Duveau, Martin Schwonke, Arnhelm Neusüss und Rudolf Lautenthaler weitgehend einer Meinung. So gesehen wäre das utopische »Prinzip Hoffnung« keine *causa finalis*, die nicht über ihr eigenes Ziel hinausschießen kann, sondern eher eine *causa efficiens*, die auf jeder Stufe der Entwicklung neuen Appetit anregt und damit Vorlust auf Besseres erweckt. Utopisten sollten daher nicht der Illusion verfallen, ihrer Zeit voraus zu sein (was immer eine Unmöglichkeit ist), sondern stets von den Problemen der eigenen Ära ausgehen und zugleich jene Gegenkräfte zum Status quo ins Auge fassen, in denen ein echtes Potential der Veränderung steckt. Nur so würde die Utopie nicht zu einem literarisch interessanten Ersatz für wissenschaftliche Analyse, in dem sich lediglich mangelnde Einsicht in politische und gesellschaftliche Bedingtheiten manifestiert, wie das für manche der älteren Utopien charakteristisch ist. An die Stelle der naiven Ausmalung idealer Zustände müßte heute eine wesentlich konkretere Zielsetzung treten, die von den gesellschaftlich unterdrückten Schichten als sinnvolles Leitbild der Befreiung aufgefaßt werden könnte. Nur unter solchen Voraussetzungen wären es nicht mehr die Utopisten, auf die der Vorwurf des »falschen Bewußtseins« zuträfe, sondern die Konformisten des Status quo, die allen wirklich dringlichen Fragen mit einer »Ja, aber«-Antwort auszuweichen versuchen.

In diesem Sinne betrachtet könnte selbst die vielgeschmähte Utopie, die bis vor kurzem nur noch in kümmерlichen Schwundstufen und Zerrformen weiterexistierte, wieder zu einer wahrhaft progressiven, das heißt linken Form des Denkens werden. Unter »links« werden in diesem Zusammenhang alle jene Gruppen verstanden, die sich nach Leszek Kolkowski¹⁷ auf dem linken Flügel jeder Partei, jeder Gesellschaftsschicht, jeder Organisation befinden: also jene Gruppen, die zu einer kritisch-dialektischen Denkmethode neigen, alles Menschliche von vornherein als »historisch« konditioniert betrachten und auf eine emanzipatorische Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse hinarbeiten. Denn nur dies sind die Schichten, die das Gegenwärtige nicht bloß um seiner selbst

willen, sondern zugleich im Hinblick auf die Folgezeit sehen. Links ohne Utopie wäre demnach immer rechts. Zu einer wahrhaft linken Haltung gehört deshalb stets ein genau durchdachtes Programm, das ein bestimmtes Ziel im Auge hat und zu einer gewissen Solidarität verpflichtet. Rein subjektive, idealistische oder moralische Proteste sollte man dagegen in Zukunft nicht mehr als links bezeichnen. Sie sind meist ineffektiv und münden nur allzu oft in einen ideologischen Katzenjammer.

»Rechts« wäre im Rahmen dieser Gegenüberstellung eine absolut utopielose Gesinnung oder besser Gesinnungslosigkeit, das heißt eine rein opportunistische Haltung den bestehenden Gewalten gegenüber, die von der Unverbesserlichkeit aller menschlichen Institutionen überzeugt ist und in Utopien bloße Hirngespinste sieht. Daher hat nur die Linke eine wirkliche Weltanschauung; die Rechte verfügt lediglich über Taktiken. Aus diesem Grunde ist die Linke so häufig zersplittert, während die Leute von rechts meist eine solide Einheitsfront bilden. Denn wer die Welt verändern will, muß notwendig Ideen haben – und diese sind nicht immer die gleichen. Wer dagegen die Welt so lassen will, wie sie ist, und sich nicht schämt, die Ungerechtigkeiten und Verbrechen der jeweils herrschenden Systeme durch seine konformistische Schweigsamkeit indirekt zu unterstützen, kann auf Ideen, Programme oder Utopien getrost verzichten. Ihm genügen gewisse ideologische Manöver und die Verfügung über die Apparate der Macht.

Wer hingegen Änderungen durchsetzen will, um sich an dieser Korruption nicht mitschuldig zu machen und schließlich vom Terror des Status quo unterjocht zu werden, braucht neben punktueller Kritik auch utopisch-übergreifende Konzepte, um seinem einzelpersönlichen Handeln ein gesamtgesellschaftliches Ziel zu setzen. Es ist nicht genug, wenn man als Linker nur praktisch, nur aktionsbezogen denkt und darüber die Zukunft vergißt. Man muß sich schon an beiden Fronten engagieren. Denn nicht nur das utopische Träumen, auch die Weigerung, über die reale Situation hinauszusehen, »kann zum Warten auf den Sankt-Nimmerleins-Tag führen«, wie Enzensberger einmal schreibt.¹⁸ Schließlich gibt es auch Leute, die ihre Phantasie-losigkeit als Unbedingtheit zu tarnen versuchen und damit die Gefahr einer neuen Orthodoxie heraufbeschwören. Allen diesen Tendenzen sollte man im Sinne Blochs mit dem Postulat einer »realen« oder »prozeßhaft-konkreten« Utopie entgegen-

treten,¹⁹ die weder zum Extrem einer autoritären Zwangsbeglückung noch zum Extrem eines antiautoritären Anarchismus neigen, sondern auf einem wohlarrangierten Gleichgewicht von Freiheit und Bindung, einzelpersönlichem Glück und gesamtgesellschaftlichem Fortschritt beruhen. Damit sind Utopien gemeint, die in erster Linie auf eine qualitative Verbesserung der staatlichen Organisationsformen hinarbeiten, ohne die ein besseres oder freiheitlicheres Dasein überhaupt nicht möglich ist. Man sollte daher neben Einzelaspekten wie Ökologie, Abrüstung, Wahlrechtsreform, Minoritätenfragen, Frauenemanzipation und vielen anderen mehr, deren Lösung von Tag zu Tag immer dringlicher wird, auch jene übergreifenden Aspekte gesamtgesellschaftlicher Art nicht aus dem Auge verlieren, die nun einmal zum Wesen jeder echten Utopie gehören und durch die das einzelne erst in sinnvolle Zusammenhänge rückt. Denn größere Freiheit, größere Sicherheit, größeres Glück lassen sich nie partiell, nie singulär, sondern nur im Rahmen einer allgemeinen Reorientierung verwirklichen.

Das bedeutet nicht, daß die sogenannten »Einzelaspekte« nur von untergeordneter Wichtigkeit wären. Im Gegenteil. Wer sich konkret an der Verbesserung der gesellschaftlichen Zustände beteiligen will, kann aufgrund seines beschränkten Wirkungsradius meist nur auf *einem* und zudem recht begrenzten Teilgebiet tätig werden. Das ergibt sich zwangsläufig aus der zunehmenden Arbeitsteilung und damit Differenzierung aller menschlichen Verhältnisse. Solche Teilaktivitäten sind daher durchaus nötig, sinnvoll und von den Gegebenheiten her geboten. Man sollte jedoch dabei nicht der Versuchung nachgeben, irgendwelche Einzelaspekte zu verabsolutieren und zu universalen Utopien aufblasen, das heißt plötzlich alles Heil von der Ökologie, der Lösung der Minoritätenfragen oder der Frauenemanzipation zu erwarten. Man muß sich schon einen Blick für das »Ganze«, für die gesamtgesellschaftliche Verflechtung all dieser Probleme bewahren.

Und dies ist genau der Punkt, wo die vielgeschmähten utopischen Konzepte noch eine wichtige Funktion haben. Sie sollten uns Bilder eines Daseins entwerfen, in dem nicht mehr die hektische Expansionsrate, nicht mehr der Fortschritt um des Fortschritts willen alles menschliche Leben bestimmt, sondern sich die menschliche Aktivität mehr und mehr auf die Verbesserung der gesellschaftlichen Organisationsformen richtet. Sie müßten sich mit der Frage auseinandersetzen, wie dem sinnlosen Verschleiß aller natürlichen Rohstoffe vorzubeugen wäre,

wie man unnützen Komfort oder sinnentfremdete Leerproduktion vermeiden könnte, wie eine neue Sinngebung der Arbeit zu erfolgen hätte, wie der Fetisch »Ware« durch das Ideal echter Befriedigung ersetzt werden könnte und wie sich trotz all dieser Maßnahmen eine relativ hohe Produktion ermöglichen ließe, um einem Rückfall in Verarmung und damit Unfreiheit vorzubeugen. Die Fülle der Fragen, die hiermit aufgeworfen wird, ist kaum abzusehen. Wenn die Utopie etwas zu ihrer Lösung beitragen könnte, sollte sie ihre Antworten nicht nur in die Form idealistischer Postulate einkleiden, sondern zugleich die Möglichkeiten zu ihrer Verwirklichung mitentwerfen. Erst das wäre wahrhaft utopisches Denken.

Frauen, Neger und Proleten Die Stiefkinder der Utopie

London, 1893, Savoy-Theater. Der Kassenschlager heißt *Utopia Limited* von Gilbert und Sullivan, eine Operette, die auf einer Südseeinsel spielt, welche von König Paramount I. von Utopia beherrscht wird. Beim Aufziehen des Vorhangs singen die Untertanen:

In lazy languor motionless,
We lie and dream of nothingness;
For visions come
From Poppydom
 Direct at our command;
Or, delicate alternative,
In open idleness we live
 With lyre and lute
 And silver flute,
 The life of Lazyland!

Selbstverständlich wissen Gilbert und Sullivan, daß solch ein Paradies ohne Arbeit keine echte Utopie ist. Gegen Ende des Stücks hat sich der Inselstaat so verändert, daß er nun unverkennbar »jenem glorreichen Königreich, genannt England« ähnelt. Jedoch im Unterschied zu England fehlen Armut, Verbrechen und Krankheit. Und wie reagiert die Bevölkerung auf diese Lebensbedingungen? Mit einer Revolution natürlich! »Nieder mit der Blüte des Fortschritts«, singen die Insulaner. »Vom Wohlstand angeekelt und gelangweilt«, sehnen sich alle nach dem »ursprünglichen Zustand« zurück. Denn so kann es nicht weitergehen: »Die Rechtsanwälte nagen am Hungertuch, und die Gefängnisse werden der Arbeiterklasse als Luxuswohnungen zugewiesen!«¹ Doch glücklicherweise bietet sich eine Lösung dieser unhaltbaren Zustände an. Man entsinnt sich wieder der parlamentarischen Demokratie. Sobald diese restauriert ist, wird alles wieder ins rechte Gleis kommen: »Dann werden alle Krankheiten zurückkommen, die Rechtsanwälte werden wieder überbeschäftigt sein, die Gefängnisse sich erneut füllen, kurz: allgemeiner und beispieloser Wohlstand herrschen.«

Obwohl Gilberts und Sullivans unterhaltender Klamauk poli-

tisch ziemlich harmlos ist, werden doch einige Tendenzen der Epoche klar erkennbar. Man fühlt sich in einer Ära, in der das Interesse für Utopien einen gewissen Höhepunkt erreichte. Gleichzeitig aber wird deutlich, wie sehr der Fortschrittsoptimismus, der ursprünglich das utopische Denken beflügelt hatte, bereits im Schwinden war. Zudem macht uns diese Operette auf den entscheidenden Unterschied zwischen der Wunschvorstellung eines Goldenen Zeitalters und einer echten Utopie aufmerksam. In beiden artikuliert sich zwar die »Sehnsucht nach einem besseren Leben«, wie R. C. Elliott in seiner Essaysammlung *The Shape of Utopia* schreibt. Was sie jedoch trennt, ist der grundsätzliche Unterschied im Hinblick auf die geschichtliche Realisierbarkeit. Das Paradies der Glückseligen Insel ist stets ein Mythos, der außerhalb von Zeit und Geschichte angesiedelt ist. Unter Utopie versteht man dagegen eine Gesellschaftsordnung, die zugleich die Möglichkeit ihrer Verwirklichung in sich einschließt.²

Aber *Utopia Limited* macht noch auf ein weiteres Problem aufmerksam, das die Schriftsteller schon seit langem der Utopie gegenüber mißtrauisch stimmte. So verläßt etwa Voltaires *Candide* das glückverheißende Eldorado darum, weil er fürchtet, sich in der perfekten Gesellschaft zu langweilen. Das führt uns zu einer Frage, die man nicht übersehen darf: Bleibt die ideale Gesellschaft dynamisch, oder wird sie mit ihrer Verwirklichung stagnieren? Bei Brecht lesen wir über Herrn Keuner, daß er erbleichte, als man ihm das schmeichelhafte Kompliment machte: »Sie haben sich gar nicht verändert.« Aber welcher utopische Schriftsteller berücksichtigt schon diesen Faktor der Veränderung? Nach Brechts Ansicht ist eine »statische Utopie« ein Widerspruch in sich. Doch auch Reaktionäre hegen heute ein tiefes Mißtrauen gegenüber sogenannten »perfekten Gesellschaftssystemen«, die man vorschnell mit totalitären Regimen gleichsetzt. Daher kommen viele westlichen Schriftsteller zu dem Ergebnis, daß keine noch so große soziale Veränderung uns der Utopie näherbringt. Der Mensch sei von Natur aus schlecht, sagen sie, und werde es immer bleiben, gleichviel, wie sehr sich die materiellen Lebensbedingungen auch ändern mögen. Und so kam es, daß Utopien seit Ende des ersten Weltkriegs weitgehend in Verruf gerieten. Was heute dominiert, sind die negativen Utopien oder Dystopien, von einigen pornographischen Utopien oder Pornotopien einmal abgesehen. Für diese Werke ist eine unverbindliche sexuelle Freizügigkeit charakteristisch, die sich zum Teil mit sadistischer Brutalität

verbindet.³ Indem die Utopien immer unsozialer und privater werden, streifen sie auch ihren Fortschrittsglauben mehr und mehr ab. Aber damit wären wir schon fast bei den Schlußfolgerungen; kehren wir also an den Anfang zurück und fragen wir nach den Merkmalen des Utopischen schlechthin.

Es versteht sich von selbst, daß man unmöglich über Utopien und gar utopische Romane reden kann, ohne diesen Konzepten eine bestimmte Definition zugrunde zu legen. Die Schwierigkeit ist nur, wie universal oder partikular man dabei vorgehen soll. Einige betrachten die Utopie als eine Denkform oder Methode und trennen scharf zwischen theoretischen Utopien (Traktaten) und konkreten Utopien (Romanen). Andere sehen in ihr lediglich ein ideologisches Telos. Der Leidtragende dieser Definitionsversuche ist meist der utopische Roman. Die Gesellschaftstheoretiker übergehen ihn als zu literarisch, und den Literaturkritikern erscheint er als nicht literarisch genug. Es ist schon fast ein Gemeinplatz der Forschung, bei dem utopischen Roman den vermittelten Inhalt wichtiger zu nehmen als die künstlerische Verwirklichung.

Da es nicht meine Absicht ist, den vorhandenen Definitionen noch meine eigene hinzuzufügen, werde ich lediglich auf solche Definitionen hinweisen, die ich am brauchbarsten fand. In einer einführenden Studie, die unter dem Titel *The Quest for Utopia* (1952) erschien, untersuchen Negley und Patrick – wenn auch mit schlechtem Gewissen – die Utopie erstmals als literarische Gattung. Auf diese Arbeit sowie auf die Studien von Krysmanski, Herbrüggen, Ruyer, Cioranescu und Northrop Frye stützt sich Darko Suvin, der folgende Definition anbietet: »Eine Utopie ist die verbale Konstruktion einer Gemeinde, deren gesellschaftspolitische Investitionen, Normen und individuelle Beziehungen vollkommener organisiert sind als in der Autors eigener Gesellschaft. Dieses Modell beruht auf einer Entfremdung, die sich aus einer alternativen Hypothese zu den bestehenden Verhältnissen ergibt.«⁴ Die Kernbegriffe dieser Definition sind: *Verbale Konstruktion* (im Gegensatz zum platonischen Ideal), *vollkommener* statt absolut vollkommen und *Organisation* als die Grundlage aller Utopien. Am wichtigsten dürfte die Auffassung sein, daß die utopische Welt als Gegenentwurf zu den negativen Lebensbedingungen in der Autors eigener Gesellschaft zu deuten ist.

Und wie steht es um die Dystopien, die – wie schon angedeutet – das vorherrschende utopische Genre des zwanzigsten Jahrhunderts bilden? Auch hier erweisen sich Suvins Konzepte

als brauchbar. Sind Utopien definiert als vollkommenere Gesellschaftsentwürfe im Gegensatz zu den bestehenden Mißständen, so werden negative Utopien aus den schlimmstmöglichen Prinzipien jener Gesellschaft abgeleitet, aus welcher der Autor selber stammt. Ihr Hauptcharakteristikum ist der absolute Mangel an Alternativentwürfen. Während Utopien auf mögliche Entwicklungstendenzen hinweisen, bedeuten Anti-Utopien Warnungen. Eins sollte man dabei nachdrücklich festhalten: die Utopie ist eine »verfremdende« Gattung. Wenn Suvin davon spricht, daß die der utopischen Welt eigentümliche Verfremdung eine schockierende und distanzierende Spiegelung unserer allzu vertrauten Wirklichkeit sei, so folgt er darin offensichtlich Brecht. Andererseits schließt er sich auch Frye an, wenn er die Utopie und ihre Negation aus dem Bereich des Romans löst und die in die Tradition der Menippischen Satire stellt, der es »weniger um den Menschen als um geistige Haltungen« geht und die »uns eine Vision der Welt im Sinne einer einzelnen Geisteshaltung gibt«.⁵ Die Utopie, so sagt man, ist daher mehr allegorisch als psychologisch, wie sich schon an der *Utopia* des Thomas Morus ablesen läßt, deren Titel sich auf den Staat und nicht auf den König Utopis bezieht.

Doch was, könnte man fragen, ist der Sinn all dieses Theoretisierens? Mir scheint, daß man die Utopien aus dem Gattungskonzept des Romans herauslösen muß, um sie in ihrer Eigentümlichkeit zu erkennen. Mit formalästhetischen Kriterien allein kann man diesen Werken nicht beikommen. Es wird sicher nicht leicht sein, ihre Besonderheiten im einzelnen zu ermitteln. Doch eines dürfte sich fast von selbst verstehen, daß sich nämlich alle verbalen Konstruktionen nach Thema, Stil, Bildlichkeit, Sprache, Ton und Überzeugungskraft analysieren und kritisieren lassen. Die Utopie hat ihre eigene Herkunft und ihre eigene Machart, die sich von der des Romans unterscheidet, obwohl sie selbstverständlich auch einige Berührungspunkte mit ihm hat. Aufgrund solcher Definitionen können wir vielleicht überflüssige Verallgemeinerungen vermeiden, die uns einreden wollen, daß utopische Romane »nichts vorweisen können, was nicht weit-aus besser in der Form eines politischen Manifests ausgedrückt werden könnte«. »Utopien sind vulgarisierte Simplifikationen«, lesen wir an anderer Stelle, »die ausschließlich auf breiteste Publikumswirkung bedacht sind.«⁶ Und tatsächlich waren viele Utopien, selbst heute völlig vergessene, zu ihrer Zeit einmal Bestseller. Wie dem auch sei, es wird im folgenden nicht um utopische Romane, sondern um utopische Werke gehen.

Es dürfte als selbstverständlich vorausgesetzt werden, daß sich die deutschen Utopien unmöglich aus der westlichen Tradition utopischen Denkens herauslösen lassen. Doch damit eröffnen sich so unübersehbar weite Felder, daß man bestenfalls versuchen kann, auf die wichtigsten Utopien hinzuweisen und sie historisch einzuordnen. Allein in Deutschland gibt es im zwanzigsten Jahrhundert Hunderte von Werken, die in irgendeiner Weise eine utopische oder dystopische Tendenz enthalten. Daraus habe ich etwa ein Dutzend Werke ausgewählt, die mir für die wichtigsten Entwicklungslinien in der deutschen Literatur von der Jahrhundertwende bis zur Gegenwart paradigmatisch erschienen. Kehren wir zu dem Axiom zurück, daß Utopien stets als Korrektiv zu den spezifischen Lebensumständen in den Gesellschaften der jeweiligen Autoren entworfen werden. So wurde beispielsweise Theodor Herzl durch den Antisemitismus zu seiner zionistischen Utopie angeregt; der im provinziellen Abseits lebende Deutscher Amerikaner Emil F. Ruedebusch attackierte in seiner Utopie des Kommunelebens die Borniertheit und Prüderie des Kleinstadtlebens. Eine Anekdote mag diesen Gesichtspunkt zusätzlich verdeutlichen. Ein Arzt, der in seiner Utopie ein Krankenhaus beschreibt, wurde darauf aufmerksam gemacht, daß es in einer Utopie eigentlich keine Kranken geben dürfe. Darauf antwortete er unwillig: »Ist das meine Utopie oder Ihre?« Damit wird vielleicht auch der Titel meines Vortrags verständlicher, dessen Absicht es nicht ist, utopisches Denken zu diskreditieren – von dessen Notwendigkeit ich mit Jost Hermand voll und ganz überzeugt bin. Ich möchte eher auf jene Diskrepanz hinweisen, die zwischen dem besteht, was die Reformer in ihrer Gesellschaft als veränderbar erkennen und was sie völlig übersehen oder gar nicht berücksichtigen.

Betrachten wir Herzls *Altneuland* (1902), so wird deutlich, daß er sowohl die Zwangslage der europäischen Juden als auch die spezifischen Bedingungen seines eigenen Landes berücksichtigt. Er entwirft eine Utopie, in der es keinen Krieg, keine Armee, keine Armut, keine religiöse Intoleranz mehr geben wird. Man liest von sorgfältig geplanten Städten, gepflegter Natur und wohlerzogenen Männern und Frauen. Sein utopisches Palästina ist nicht nur eine Zuflucht für Juden, sondern für alle Rassen und Religionen. Trotz dieser fortschrittlichen Einstellung hat auch Herzl starke Klassenvorurteile und recht konventionelle Ansichten über das Sozialverhalten der Geschlechter, ja, er unterstützt solche Vorurteile sogar noch. So werden etwa die Landarbeiter, trotz ihrer Erziehung, als geistig minderbemittelt

hingestellt. Der schwarze Lakai weiß auch bei Herzl, daß sein Platz auf dem Hintersitz der Kutsche ist. Die dargestellte Gesellschaftsordnung soll zwar eine Form des Sozialismus sein, aber Herzl ist weit davon entfernt, das Privateigentum oder den freien Wettbewerb abzuschaffen, die er als wichtige positive Reizmittel lobt. In seiner Utopie bekommen Kinder beiderlei Geschlechts eine sorgfältige Erziehung. Aber während die Knaben eine Weltreise machen, um Erfahrungen zu sammeln und ihre Bildung abzurunden, bleiben die Mädchen zu Hause. »Mädchen machen solche Reisen nicht«, erklärt ein Lehrer. »Wir glauben, daß der Platz der heranwachsenden Jungfrau bei ihrer Mutter ist [die natürlich auch zu Hause bleibt], wenn sie auch etwas Tüchtiges gelernt hat.«⁷ Natürlich haben beide Geschlechter die gleichen Berufschancen, doch weist man die Frauen in Altneuland darauf hin, daß sie im Grunde zu feinfühlig seien, um sich politisch zu betätigen, oder wie es bei Herzl so schön heißt: »Die Frauen sind bei uns vernünftig genug, sich nicht auf Kosten ihres Privatwohls mit den allgemeinen Angelegenheiten abzugeben« (60). An sich zweifelt Herzl an den Fähigkeiten der Frau gar nicht, ja, er gibt sogar zu: »Sie haben sich als klug und tüchtig bewährt. Sie haben nicht mehr Zeit vertrödelt, kein dümmeres Zeug geschwätzt, als die Männer« (6). Doch trotz dieses Lobs bleibt in der »Neuen Gesellschaft« alles beim alten: die Männer bekleiden die entscheidenden Ämter und besitzen alle Macht, während die Frauen an der Peripherie bleiben. Nun mag Herzl zwar Recht haben, daß Macht eine Bürde ist, aber jene, die keine Macht besitzen, haben bei ihm gar keine andere Wahl. Seltsamerweise kommt den Machthabern in Altneuland, wie noch in unserem Neuneuland, nie der Gedanke, wie außerordentlich befriedigend die Arbeit im öffentlichen Leben ist, während alle Haushüterfunktionen stets etwas Langweiliges haben.

Doch auch andere von Herzls Vorurteilen, die sich auf die Rolle der Frau in der Gesellschaft beziehen, haben geradezu Modellcharakter und sind bis auf den heutigen Tag lebendig geblieben. In der »Neuen Gesellschaft« sind alle Frauen, die im Berufsleben stehen, wobei es sich meist um Lehrerinnen handelt, unverheiratet und haben natürlich keine Kinder. Sie sehen nicht gerade wie alte Jungfern aus, sind aber auch keine Vorbilder, denen man gerne folgt. Für Herzls Frauen scheint die Ehe immer noch die höchste Erfüllung des Lebens zu sein, das Berufsleben spielt dagegen nur eine sekundäre

Rolle. Wie in unserer eigenen Gegenwart sind es die verheirateten Frauen, die sich um die karitativen Aufgaben kümmern, freiwillig – versteht sich – und ohne irgendeine materielle Vergütung für ihre Arbeit. Nebenbei bemerkt wird diese Arbeit im Grunde überhaupt nicht zur Kenntnis genommen, da in einer kapitalistischen Gesellschaft der alleinige Maßstab nun einmal das Geld ist. Obgleich Frauen nutzbringend für die »Neue Gesellschaft« arbeiten, bleiben sie im Ganzen doch abhängig. Ja, es wird sogar in aller Offenheit gesagt, daß die Männer eine besondere Vorliebe für »gehorsame« Frauen hätten. Noch problematischer ist, daß in Herzls *Altneuland*, das in keiner Weise als Theokratie entworfen wurde und in dem Gleichheit herrschen sollte, die Männer und Frauen selbst im Tempel einer strikten Trennung unterworfen werden. Die Männer sitzen vorn, die Frauen hinten oder auf der Empore. Dies ist wohl der sichtbarste Ausdruck der eklatanten Ungleichheit der Geschlechter in der jüdischen Religion. Darin spiegeln sich bei Herzl tiefssitzende Vorurteile der jüdischen Tradition, die erst heute und nur zögernd in Frage gestellt werden.⁸ Herzls *Altneuland* ist vielleicht die nüchternste Utopie, welche die deutsche Literatur um 1900 aufzuweisen hat. Daher ist sie auch die am wenigsten revolutionäre. Ihr Autor gibt sich die größte Mühe, die »besten« kulturellen Errungenschaften Europas und Amerikas zu integrieren. Im Unterschied zu den meisten Utopien, die etwas ausgesprochen Visionäres haben, reicht Herzls Utopie nur 21 Jahre in die Zukunft. Herzl hoffte, diese Zeit noch selbst erleben zu können (was ihm nicht vergönnt war) und glaubte, daß sich sein Zukunftsstaat verwirklichen lasse. Und tatsächlich wurde vieles, was er entworfen hatte, dann ja auch verwirklicht. Trotz seiner zeitbedingten Vorurteile ist Herzls Vision im weitesten Sinne humanistisch.

Selbst in einem so schockierend »progressiven« Werk wie Emil F. Ruedebuschs *Die Eigenen* (1903) finden wir die gleichen sozialen Vorurteile.⁹ In ihm wird eine Gesellschaft entworfen, welche die Institution der Ehe und die damit verbundene doppelte Moral abschafft; Männern und Frauen wird, vor allem im sexuellen Bereich, völlige Freiheit garantiert, und zwar einschließlich der Freiheit für die Frau, selbst zu entscheiden, ob und wann sie Kinder haben will. Doch sogar dieses Werk stellt das herkömmliche Sexualverhalten und die herrschende Klassenstruktur nirgends ernsthaft in Frage – im Gegenteil, es integriert sie in die neue Gesellschaft: Einige Beispiele mögen genügen, um dies zu belegen: Obwohl die Frauen nicht mehr

als Besitz der Männer betrachtet werden und von ihnen getrennt wohnen, hält man daran fest, daß die Kinder denen gehören, »die sie geboren haben«, ihren Müttern also. Dies ist eine Einstellung, die nicht nur die Freiheit des Kindes beeinträchtigt, sondern auch dazu führt, die Frau total ans Haus zu fesseln. Sogar in Ruedebuschs Gemeinschaft, wo es als selbstverständlich gilt, daß Frauen am intellektuellen Gespräch teilnehmen, sind es immer noch die Frauen, die bedienen und erziehen. Besonders entlarvend wirken jene Stellen, wo die Frauen als das »schwächere« Geschlecht bezeichnet werden und ihre »Weiberlogik« lächerlich gemacht wird. Nach Ruedebusch besteht ihre Stärke vornehmlich in der »Intuition«, besonders in Herzensangelegenheiten. All dies unterstreicht nur das alte Klischee, welches tief in der bürgerlichen Tradition verwurzelt ist, wonach die Frau zum Irrationalen und Gefühlsvollen, der Mann dagegen zu Vernunft und Logik neigt.

Was nun die Klassenvorurteile betrifft, so kritisiert zwar Ruedebuschs Gemeinschaft der Eigenen das kapitalistische System, aber akzeptiert es doch als Notwendigkeit – besonders wenn der Besitz »ehrlich« erworben wurde. Es versteht sich von selbst, daß in einer Gesellschaft, deren wichtigstes Interesse die Erfüllung individueller Bedürfnisse ist (und Ruedebusch berücksichtigt eigentlich bloß Mittelstand und Oberschicht), eine Revolution nicht gerade erwünscht ist. Der Held aus der Hochfinanz weiß sehr wohl, wie man mit streikenden Arbeitern umspringt. Doch im Einklang mit vielen bürgerlichen Denkern seiner Zeit glaubt auch Ruedebusch, daß die soziale Frage ein für allemal gelöst sein werde, wenn man allen Menschen ein Höchstmaß persönlicher Freiheit gebe. Was er nicht bedenkt, ist das Problem, wie die materiell Abhängigen jemals wirklich »ihr eigen« werden können. Zeitlich gehören zwar Herzls und Ruedebuschs Utopien bereits ins zwanzigste Jahrhundert, ihre Sozialvorstellungen zeugen jedoch noch vom Geist des neunzehnten. Was in ihnen noch völlig fehlt, sind sowohl die dystopischen Elemente als auch die Angst vor der Zukunft.

Kurd Lasswitz' Roman *Auf zwei Planeten* gehört in die Tradition der sogenannten »technologischen« Utopien oder Dystopien, in denen die Entwicklung der Naturwissenschaften – im Einklang mit dem ideologischen Standpunkt des Autors – entweder positiv oder negativ betrachtet wird. In diesem Sinne ist Lasswitz ein deutscher Nachfahre von Jules Verne, der allgemein als der Vater der modernen Zukunftsromane gilt und

viele technischen Erfindungen vorausahnte. Wie Verne glaubt Lasswitz an den Fortschritt der Naturwissenschaften und hat Vertrauen zur Menschheit. Im Ganzen kann man seinen Roman als liebenswürdig, witzig, »weltmännisch« und idealistisch charakterisieren. Er ist erstaunlich frei von aggressiven Nationalgefühlen und anderen weltanschaulichen Voreingenommenheiten dieser Zeit. Seine Marasmenschen – Numen, wie er sie nennt – werden als eine Menschengattung dargestellt, die der Erdbevölkerung in jeder Hinsicht überlegen ist – nicht nur technologisch, sondern auch kulturell, politisch und moralisch. So wenden die Numen beispielsweise niemals Gewalt an, sondern überzeugen andere, indem sie ihren größeren »Willen« geltend machen. Als gute Kantianer stellen sie die Pflicht stets über das Vergnügen, die Vernunft über die Sinnlichkeit. Trotz dieser offensichtlichen Überlegenheit wollen die Numen auf der Erde nichts weiter, als Sonne und Luft genießen. Unglücklicherweise mißverstehen jedoch die Erdbewohner, vor allem die Briten (hier wird ein nationales Vorurteil spürbar), die Marasmenschen, und aus verletztem Stolz entwickelt sich ein erbitterter Krieg zwischen den beiden Planeten. Doch letzten Endes hat diese traumatische Erfahrung für die Erdbewohner einen positiven Effekt. Sie führt nämlich zur Verwirklichung einer langersehnten Utopie, zur Vereinigung der Nationen, wobei Amerika wegen seines unbegrenzten Kapitals und seines Optimismus die führende Rolle zufällt. Im Unterschied zu englischen Schriftstellern dieser Ära hat Lasswitz keinerlei Furcht vor der Technologie. Dies lässt sich vielleicht damit erklären, daß er Mathematik, Physik und Philosophie unterrichtete und sich zudem als Erfinder betätigte. Sein Roman war ein Bestseller und wurde in ein Dutzend Sprachen übersetzt (ins Englische allerdings erst 1971). Es war die vielleicht größte Auszeichnung, die dem Buch widerfuhr, daß es die Nazis als »pazifistisch« brandmarkten. Alles in allem zeichnet Lasswitz jeden Charakter, selbst Schurken, mit Respekt und Würde. Seine Frauengestalten gehören zu den aktivsten Kräften im Geistesleben des Planeten Mars, stehen an der vordersten Front wissenschaftlicher Entdeckungen und bekleiden verantwortungsvolle und einflußreiche Positionen. Natürlich finden sich auch bei Lasswitz einige Klischees, aber sie sind frei von jeder Verächtlichmachung. Seine Fairness, sein Optimismus und sein Humor sind wirklich bewundernswert.

Zwischen Kurd Lasswitz und Bernhard Kellermann liegt mehr als bloß die Jahrhundertwende, sie lebten in verschiedenen

Epochen. Als Kellermanns technologische Utopie *Der Tunnel* (1913) erschien, stand der Expressionismus in vollster Blüte und der erste Weltkrieg wetterleuchtete am Horizont. Wie schon der Titel andeutet, ist das zentrale Thema dieses Romans der gigantische transatlantische Tunnel, der »Amerika und Europa brüderlich vereinigen soll«.¹⁰ Sein Initiator ist der amerikanische Ingenieur Mac Allan, der von diesem Projekt so besessen ist, daß er darüber alles andere vergißt. Schließlich ist er sogar bereit, dem Tunnel nicht nur sein eigenes Leben, sondern auch das seiner Familie und Tausender von Arbeitern zu opfern. Wie steht es in diesem Zusammenhang mit der Beziehung der Geschlechter zueinander? Maud, Mac Allans Frau, ist von vertrauter Art: Sie ist rein gefühlvoll, sie versteht nichts von Technik und noch weniger von dem allesbeherrschenden Tunnelprojekt. Je mehr sich der Ingenieur in seine Arbeit vertieft, desto mehr vernachlässigt er Maud. Sie wagt es zwar, vorsichtig zu protestieren, jedoch immer mit der Vorgabe, im Grunde völlig glücklich zu sein. »Sie war klug und stark genug, Macs Werk ohne viele Worte ihr Teil zu opfern... Maud war stolz, die Frau Mac Allans zu sein! In einer stillen Begeisterung ging sie umher« (112, 114). Aber sie kann diese Einstellung nicht lange aufrecht erhalten, denn sein Leben ist erfüllt, ihres leer. Wie alle gebildeten Frauen des Bürgertums bemüht sie sich, ihre Zeit mit Musikstunden, Vorträgen oder Komiteesitzungen totzuschlagen. Aber sie kommt schnell zur Einsicht, daß solche Tätigkeiten keine ernsthafte Arbeit bedeuten. Als sie endlich den Mut findet, mit ihrem Mann über ihr nutzloses Leben zu reden, bittet er sie um Geduld und rät ihr, »ins Theater oder in Konzerte zu gehen«. Er versteht sie einfach nicht. Kellermann scheint echtes Mitgefühl für Maud zu empfinden, bleibt aber zugleich unschlüssig und zurückhaltend, wenn er auf ihre Probleme zu sprechen kommt. Nach der ersten Aussprache ist Maud so beschämtd, daß sie schwört, sich niemals wieder zu beschweren. Als sie schließlich eine Stelle als Krankenschwester im Tunnelhospital findet, verschlägt es Mac zuerst die Sprache, dann witzelt er darüber, da er es unmöglich findet, sich »seine kleine Maud« in Krankenschwestertracht vorzustellen. Er kann einfach nicht verstehen, daß seine Frau selbständig, das heißt wie eine »Erwachsene« handelt. In einem Augenblick der Krise und seltener Ehrlichkeit gegen sich selbst notiert sich die unglückliche Maud in ihr Tagebuch: »Mac ist ein Mann und ein Egoist wie alle Männer, ich kann ihm diesen Vorwurf nicht ersparen, obgleich ich ihn von ganzem Herzen

liebe« (150). Doch kaum hat sie dies geschrieben, verwirft sie es schon als »kompletten Nonsense«. Am Ende zeigt Maud ihre Devotion, indem sie als »Macs kleiner Narr« unterzeichnet. Kellermann ist offensichtlich diesem Thema nicht gewachsen, sonst würde er Maud nicht schon in der Mitte des Romans sterben lassen. Man merkt nur allzu deutlich, daß ein solcher Typ nicht in diese Umgebung paßt, da die Welt dieses Romans eine reine Männerwelt ist. Darauf deutet schon das Sexualsymbol des Tunnels hin, von dem Kellermann zugleich angezogen und abgestoßen wird. Auch die Horden von Fremdarbeitern, die an diesem Tunnel bauen, betrachtet der Autor mit Bewunderung und Mißtauen zugleich. Die meisten von ihnen werden von den Ingenieuren wie Untermenschen behandelt.

Doch der Erzschurke des Romans ist ein häßlicher, habgieriger, geiler, fetter, asthmatischer Jude, der sich finanziell übernimmt und am Ende als schmieriger Feigling dasteht. Auch die Neger bekommen ihr Fett. Sie werden mit den damals üblichen Klischees als vernunftlose, glotzende und wutschnaubende Tiere dargestellt. Als ebenso wild und hysterisch charakterisiert Kellermann die Arbeiterfrauen, besonders die Italienerinnen. Sie sind es, die Maud umbringen. Es besteht kein Zweifel, daß der Roman mit all seinen Übertreibungen und Verzerrungen dem Expressionismus nahesteht; das wird besonders deutlich in der Beschreibung der Tunnelkatastrophe. Am Ende verbindet der Tunnel zwar Europa und Amerika, aber im Verlauf der Bauarbeiten bleibt die Humanität auf der Strecke. Was ist hier Utopie und was ist hier Dystopie? Auf diese Frage gibt uns Kellermann keine klare Antwort. Daß dieser Roman dennoch ein internationaler Sensationserfolg wurde, hängt sicher damit zusammen, daß auch Kellermanns Publikum im Hinblick auf die Technik unschlüsigg hin- und herschwankte.

Einen völlig anderen Utopietyp vertreten folgende zwei Romane: Gerhart Hauptmanns *Insel der großen Mutter* (1924) und Arno Schmidts *Gelehrtenrepublik* (1957).¹¹ Beide stehen in der Tradition der Inselutopien, und obwohl die tiefe Zäsur des zweiten Weltkriegs zwischen ihnen liegt, wirkt der eine ebenso unverbindlich wie der andere. Offensichtlich wollten sich beide Autoren bloß ein bißchen Luft verschaffen. Normalerweise würde man solche Unterhaltungsromane kaum ernst nehmen. Da jedoch Hauptmann und Schmidt ihre Machwerke als Utopien einkleideten, wurden diese Romane viel ernster genommen, als sie es verdienen. Beide sind eigentlich völlig unpolitisch, ja fast trivial.

In Hauptmanns Roman werden hundert schiffbrüchige Frauen und ein zwölfjähriger Junge auf eine unbewohnte tropische Insel verschlagen. Unter Einhaltung strenger Vorschriften organisieren sich die Frauen in verschiedenen Gruppen. Sie überwinden nicht nur Heimweh, Verzweiflung und Langeweile, sondern errichten nach und nach eine wohldurchdachte und harmonische Gesellschaft. Doch etwas fehlt, wie ein Mitglied betrübt bemerkt: »Eine soziale Gemeinschaft, die sich nicht fortpflanzen kann, ist wie ein Segelschiff, das in einer windlosen Zone des Stillen Ozeans unbeweglich festliegt und so zerfällt« (74) Doch zur Freude und zum Erstaunen aller geschieht ein Wunder: eine der Frauen wird schwanger und kommt nach angemessener Zeit nieder. Wer der Vater des Kindes ist, bleibt ein Mysterium. Das dreizehnjährige Knäblein kann »natürlich« seine Unschuld beweisen, und Sodomie wird als »völlig undenkbar« ausgeschlossen. Nichtsdestoweniger wächst von nun ab die Bevölkerung der Insel. Aus diesem Wunder entwickelt sich ein Kult, dessen einziges Gebot lautet: »La recherche de la paternité est interdite.« Der Staat gedeiht und entwickelt sich mehr und mehr zu einer idealen Gesellschaft: es gibt weder Armut noch Krankheit, weder Streit noch Habgier. Der Friede der Insel wird lediglich durch den maskulinen Nachwuchs gestört, denn schon als Kinder erweisen sich die Männer als recht aggressiv. Nach einer langen und heißen Debatte werden die Knaben in einer abgelegenen Gegend der Insel, die von nun an »Männerland« heißt, ausgesetzt. Der inzwischen zum Mann herangewachsene Jüngling, der bei der Schiffskatastrophe zwölf Jahre alt war, wird zum Aufseher dieser Kolonie ernannt. Man braucht nicht viel Phantasie, um sich vorzustellen, welche Konflikte sich nach wenigen Jahren ergeben. Es geht im wesentlichen darum, daß die Jünglinge an jenen Tempelritualen teilnehmen wollen, die auf »unerklärliche« Weise mit dem Anwachsen der Bevölkerung zusammenhängen. Bevor das totale Chaos ausbricht, vergleicht Hauptmann kurz die Erfolge der beiden Gruppen. Dabei gebraucht er alle Klischees, die wir bereits kennen. Obwohl sich die Frauen mit ihrer ruhigen Häuslichkeit begnügen und auf ihre Weise geradezu Wunder vollbringen, steht ihre Arbeit weiter hinter den vielfältigen Fähigkeiten der Knaben zurück, die Vieh züchten, Violinen bauen und sogar Boote konstruieren, mit denen sie die Insel verlassen können. Das sind Errungenschaften, von denen die Frauen nicht einmal zu träumen wagten. Der Roman mündet in eine wilde Orgie, nach der die Mädchen willen-

los mit den Jungen davonlaufen, die inzwischen die Frauenkolonie völlig zerstört haben. Bei aller Spaßhaftigkeit liegt dem Ganzen der zynische Slogan zugrunde: »Ohne Männer geht es nicht.« Obwohl sich gegen Hauptmanns Schlachtruf – vive la petite différence – kaum etwas einwenden lässt, kann man doch die Tatsache nicht übersehen, daß der Humor dieses Romans größtenteils zu Lasten der Frauen geht. Dieser Humor war bereits 1924 etwa antiquiert, 1974 wirkt er geradezu archaisch.

Das Pendant zu Hauptmanns Inselrepublik ist Arno Schmidts Pseudo-Utopie *Die Gelehrtenrepublik* (1957), die, wenn man sie überhaupt ernst nimmt, noch weniger Gewicht hat und in der Frauen noch unverschämter verunglimpft werden als bei Hauptmann. Dieses Werk grenzt bereits ans Pornotopische. Es ist durch und durch trivial, ja wirkt fast wie eine Parodie seiner selbst. Die sogenannte »Gelehrtenrepublik« ist eine total isolierte International Republic of Artists and Scholars (IRAS), die sich im Jahre 2008 auf ein gigantisches Boot geflüchtet hat. Es hat wieder einmal ein Weltkrieg stattgefunden, und manche Erdbewohner sehen jetzt wegen radioaktiver Strahlen wie Tiere, genauer wie Zentauren, aus. Es unterliegt keinem Zweifel, daß diese Gelehrtenrepublik der Phantasie eines Mannes entsprang: Zweitausend Künstler und Wissenschaftler leben auf dem Schiff, aber nur zwei der »Auserwählten« sind Frauen. Dagegen stehen den zweitausend Männern mehr als dreitausend weibliche Bedienstete zur Verfügung. Unverheiratete haben, um mit Schmidt zu sprechen, »noch etwas frei, was ich mit ›Sekretärin‹ umschreiben will... Sie wurden automatisch mit berühmt; und schrieben zum Schluß selbst – meist eine Biografie ihres Chefs« (130). Schmidts Scherze sind unvergleichlich gröber als jene Hauptmanns; er erniedrigt die Frauen. Der Erzähler scheint völlig unfähig, in einer Frau, sei sie nun Bibliothekarin, Bildhauerin oder Zentaurin, etwas anderes als ein Geschlechtsobjekt zu sehen. Es gibt keine einzige Frau, über deren Brust, Bauch, Schenkel oder Hüfte der Erzähler keine anzüglichen Witze macht. Was Schmidt einzig und allein beschäftigt, ist die männliche Potenz, und der Erzähler ist immer wieder kindisch stolz auf seine Verwegenheit und seine Eroberungen.¹² Ebenso problematisch wirkt Schmidts morbide Faszination für biologische Experimente. In seiner Welt brauchen nämlich Genies nicht zu sterben; ihre Gehirne können in junge Körper beiderlei Geschlechts, ja sogar in Tiere verpflanzt werden. Die grotesken Ergebnisse solcher Experimente sollen

hier nicht beschrieben werden, obwohl sich Schmidt darin geradezu suhlt. Doch solche Geschmacklosigkeiten sind nun einmal für sein Œuvre typisch. Seine *Gelehrtenrepublik* ist ein Flickwerk, das fast ausschließlich aus blendenden Einfällen und erzähltechnischen Kuriositäten besteht: sei es die eigenwillige Rechtschreibung und Zeichensetzung, die seltsame Anordnung der Wörter auf einer Seite – von zweideutigen Wortspielen und Anagrammen ganz zu schweigen. All diese Mittel werden gewählt, um das Werk »modern« erscheinen zu lassen, doch es wirkt bestenfalls »modernistisch«.

Es dürfte kaum überraschen, daß die bekanntesten deutschen Utopien gegen Ende des zweiten Weltkriegs erschienen. Zwei dieser Werke stammen von im Ausland lebenden Autoren, von Hermann Hesse und Franz Werfel, das dritte von Ernst Jünger, der für sich in Anspruch nahm, während des Dritten Reiches in der »inneren Emigration« gelebt zu haben. Hesses *Glasperlenspiel* (1943) und Werfels *Stern der Ungeborenen* (1946) lassen sich am besten zusammen besprechen, während Jüngers *Heliopolis* (1949) und *Gläserne Bienen* (1957) wohl besser für sich betrachtet werden.¹³

Hesses Roman kommt der traditionellen Utopie am nächsten und enthält kaum dystopische Elemente. Diese müssen aus dem erraten werden, was Hesse von seiner »pädagogischen Provinz« Castalia ausschließt, die er an das Ende des zwanzigsten Jahrhunderts verlegt und zu der nur eine Elite von zehn Prozent der männlichen Bevölkerung eingeladen wird. Solch ein Zufluchtsort lässt sich als Versuch Hesses interpretieren, nach dem Chaos der Kriegsjahre wieder eine neue Ordnung zu schaffen. Die Entscheidung, Castalia ausschließlich für Männer zu reservieren, ist zweifellos Hesses Reaktion auf seine katastrophalen Erfahrungen mit Frauen. Aber sie trägt zugleich dazu bei, die allzu vertraute Trennung zwischen männlichen und weiblichen Vorstellungen zu verfestigen: Wo die Vernunft über allem steht, bleibt kein Raum für Gefühl. Wir sind daher kaum überrascht, wenn wir hören, daß die Castalianer der Ehelosigkeit huldigen und ihr Leben der »reinen« Gelehrsamkeit widmen, die im Glasperlenspiel ihren höchsten Ausdruck findet. Doch allen erhabenen Idealen zum Trotz zeigt Castalia doch einige auffällige Mängel (wobei das Fehlen der Frauen nicht einmal besonders ins Gewicht fällt). Zum Beispiel können die Castalianer nur analysieren, aber nicht produzieren – weder in der Kunst noch im Leben. In Castalia gibt es keine Leidenschaften, keinen Heroismus. Seine Bewohner altern schnell, da

es ihnen an Vitalität gebracht. Obendrein verabscheuen sie jede Form historischen Denkens und leben im Zustand politischer Naivität. Obwohl Joseph Knecht (»der, welcher dient«) zu höchsten Ehren gelangt und zum »Meister des Glasperlenspiels« ernannt wird, betrachtet er Castalia und das Glasperlenspiel als höchst relative Phänomene. Er spürt zugleich die Anziehungskraft der äußeren Welt und erliegt ihr. Knecht verläßt Castalia, um Lehrer eines aufsässigen Knaben zu werden. Auf diese Weise hofft er, die Werte Castalias »in der Welt« zu bewahren. Schließlich jedoch ist es Knecht, der durch das Leben verführt wird. In einem seltenen Akt von Spontaneität, für den er gänzlich unvorbereitet ist, folgt Knecht seinem Schüler in einen eisigen Bergsee – und ertrinkt. So siegt das Leben über die Kunst, oder anders herum, die Kunst verträgt keine Beimischung von Leben.

Dieser kurze Überblick kann natürlich in keiner Weise der Vielschichtigkeit des *Glasperlenspiels* und seiner durchdringenden Ironie gerecht werden, aber er mag hinreichen, die uto-pischen Elemente, mit denen Hesse experimentiert, erkennbar zu isolieren. Castalia ist ein elitärer Männerstaat – das dürfte klar sein; Arbeiter werden überhaupt nicht erwähnt; im ganzen Roman kommt nur eine Frau vor. Und zwar empfindet man die Abwesenheit von Frauen fast als Wohltat, denn Castalia wäre nicht weniger abstoßend, wenn es in diesem heiligen Bezirk auch Frauen gebe. Nur ein alter Mann, von seinem eigenen Leben und den Lebensbedingungen seiner Zeit angeekelt, konnte sich eine so sterile Welt ausdenken. Doch zu Hesses Ehre sei daran erinnert, daß Knecht ja Castalia freiwillig verläßt, um sich in die »Unordnung« der wirklichen Welt einzulassen.

Werfels Utopie, der *Stern der Ungeborenen*, die ungefähr zur gleichen Zeit wie die Hesses entstand, sieht ganz anders aus. Trotz ihres Umfangs (ein guter Lektor hätte an diesem Werk Wunder tun können), ist das Ganze eine recht unterhaltende Utopie, besonders wenn man über die trübe Philosophiererei und endlose Beschreiberei des Lebens im astronomischen Zeitalter hinwegliest. Im Jahre 1001945 trifft F. W. (Franz Werfel) seinen guten B. H. (Willy Haas), der ihm – wie Dantes Vergil – als Führer im Unbekannten dient. Werfels Welt der Zukunft ist eine weite, flache, eisengraue, grasbedeckte Landschaft ohne Berge, unter der sich eine riesige unterirdische Stadt befindet. Im Gegensatz zur Welt des zwanzigsten Jahrhunderts ist die neue Technologie geräuschlos und unauffällig, das heißt aus

dem rein Physischen ins Spirituelle transzendierte. Das gleiche gilt für das Menschliche. Man spricht nicht mehr, sondern liest die Gedanken seiner Mitmenschen. Man geht auch nirgends mehr hin, da alles, was man sich wünscht, sofort zur Stelle ist. Fortschritt wird nicht mehr im Hinblick auf eine zeit- und arbeitsparende Technologie beurteilt, sondern nur noch im Sinne globaler Vervollkommenung. Die Bevölkerung hat sich vermindert: die oberen Klassen dürfen nur noch ein Kind haben, die Arbeiterklasse zwei. Von einer klassenlosen Gesellschaft ist auch hier keine Spur. Ja, der Marxismus ist für Werfel eines der vielen Übel, gegen die er ständig wettert. Doch immerhin ist die Menschheit nun vereint; nationale und sprachliche Unterschiede gibt es keine mehr, was zur Folge hat, daß die Kriege abgeschafft werden können. Von allen irdischen Institutionen sind bloß die katholische Kirche und Saul Minion man, ein Nachkomme des Ewigen Juden, übriggeblieben.¹⁴ Zu den weniger wichtigen menschlichen Merkmalen, die nicht mehr existieren, gehören: Haare (jeder trägt eine Perücke) und Kleidung (man hüllt sich in verschiedene Schattierungen von Licht). Sogar die Biologie wurde vervollkommenet und körperlicher Kontakt gilt als Tabu, da er bloß zu Ärgernis und peinlichen Verwicklungen führt. Essen ist zu einer privaten Angelegenheit geworden (»so privat wie sein Gegenteil in unserer Zeit«), und Speisen bestehen nur noch aus Essenzen, die man in kleinen Mengen zu sich nimmt. Sie werden von Arbeitern hergestellt, die im Unterschied zu den oberen Klassen »wirkliche« Speisen verzehren und »wirkliche« Milch trinken – möglicherweise als Entschädigung für ihre schwere Arbeit. Wie friedlich und genußreich dieses Leben auch sein mag, seine Ereignislosigkeit langweilt die Vertreter der jüngeren Generation, die es zu den verborgenen Stellen des Urwalds zieht, wo die »Wilden« leben, die von der Zivilisation nicht unter Kontrolle gebracht wurden. Die Jugendlichen sammeln daher heimlich Musterexemplare alter Waffen, wie wir vielleicht alte Bücher sammeln. Schließlich kommt es zum Krieg und die Jugend flieht in den Urwald. Bei dieser Gelegenheit hält Werfel eine ideologische Standpauke. Konservativ bis in die Knochen verkündet er, daß sich zwar die materiellen Lebensbedingungen verbessern lassen, der Mensch jedoch in alle Ewigkeit der gleiche bleiben werde. Dazu paßt, daß er Frauen mit den nun schon vertrauten Klischees stets als rein gefühlsvolle Wesen hinstellt, die intellektuell ein bißchen »unterentwickelt« sind.

Ein gutes Drittel des Romans beschäftigt sich mit den utopi-

schen Aspekten des Sterbens und des Todes. Im Werfelschen Zeitalter sterben die Menschen nicht mehr, sondern ziehen sich freiwillig in den »Wintergarten« zurück, wo sie einen »retrogenischen Prozeß« durchmachen. Wenn alles gutgeht, nehmen sie dort wieder fötale Formen an (über die schaurigen Einzelheiten, wenn ein solcher Schrumpfungsprozeß einmal schiefgeht, unterrichte man sich selbst). Dieses bedrückend nekrophile Element läßt sich wohl durch die Tatsache erklären, daß Werfel diesen Roman schrieb, als er wegen eines Herzinfarkts ans Bett gefesselt war. Und dieses Faktum erklärt zugleich die brünstige Jenseitshoffnung des Ganzen, die sich immer wieder in Bekenntnissen wie dem folgenden entlädt: »Wir entfernen uns nicht nur von Gott durch die Zeit, sondern wir nähern uns auch Gott durch die Zeit, indem wir uns vom Anfang aller Dinge weg und dem Ende aller Dinge zubewegen« (656). Alles in allem ist der *Stern der Ungeborenen* weder ein gelungener Roman noch ein faszinierendes Zukunftsgemälde. Er verbindet Elemente des Zukunftsromans mit denen einer technologischen und sozialen Utopie – doch vielleicht sollte man das Ganze überhaupt nicht als Utopie, sondern nur als chiliasmische Vision betrachten.

Jüngers *Heliopolis* (1949) ist eine symbolische Stadt der Zukunft, in der alle technologischen Probleme gelöst worden sind und in der es keinerlei Bedürfnisse mehr gibt. Der einzige noch bestehende Konflikt ist der Kampf um die Macht, der exemplarisch zwischen zwei Parteien entbrennt: Jenen, welche die Massen verführen, und jenen, die sich an Gesetz, Tradition, Kultur und Moral gebunden fühlen. Obwohl die Fronten deutlich erkennbar sind, bleibt die Auseinandersetzung ohne Ergebnis, und gegen Ende verläßt der Held Heliopolis, um der höheren Sphäre der Regenten zu dienen. Diese repräsentieren eine Art von transzenderter Gewalt und verkörpern daher für Jünger das zentrale utopische Element des Romans. Allen Unterschieden zum Trotz gelangen Jünger und Werfel zu ähnlich reaktionären Ergebnissen: Die materiellen Lebensbedingungen haben keinerlei Bedeutung, und die einzige Hoffnung auf Veränderung besteht in irgendeiner Form von Transzendenz. Da Jünger seine Hoffnung auf ein neues »Goldenes Zeitalter« beschränkt, bleibt der utopische Aspekt bloß eine Randerscheinung seines Werkes.

Was die Darstellung der Charaktere betrifft, so gebraucht auch Jünger die üblichen Klischees. »Leben« ist für ihn die Synthese zweier Elemente: der nährenden weiblichen Komponente, die

rein »irdisch« ist, und der »höheren«, männlichen Komponente, die ins »Astrale« reicht. Die Frauen der oberen Klassen sind darum eine dauernde Bedrohung für den Helden. Sie muß er als Verführerinnen bekämpfen, während die Frauen der niederen Klassen (von Jünger im allgemeinen recht herablassend behandelt) als kräftige Erdmütter dargestellt werden, auf die sich die Männer verlassen können. Seine Frauen haben daher alle etwas rein Typisiertes, während er die Männer stets psychologisch differenziert. Nach Jüngers Meinung scheinen Frauen überhaupt nicht zu denken – und wenn sie es dennoch tun, spielt es keine Rolle.

In Jüngers *Gläsernen Bienen*, einer Dystopie aus dem Jahre 1957, herrschen mehr die dunklen Farben vor. Hier bewegen wir uns nicht mehr in der Sonnenstadt Heliopolis, sondern in der Welt des bösen Zapparoni, der Roboter und andere Automaten herstellt, deren Leistungen allgemein bewundert und gefürchtet werden. Zu Zapparonis Meisterstücken gehören jene gläsernen Bienen, die dem Roman den Titel geben. Nicht minder gelungen wirken seine menschlichen Roboter, welche so lebensecht sind, daß sogar Menschen ihrem Charme erliegen. Und zwar wird dabei die Gegenwart stets mit Erinnerungen aus der Vergangenheit des Erzählers überlagert, die neben autobiographischen auch politische Elemente enthalten. Doch das Zentralmotiv ist eine schreckliche Prüfung, welcher der Erzähler unterworfen wird. Als er einmal ein in einem Gartenteich schwimmendes Ohr wahrnimmt, kann er nicht unterscheiden, ob es ein echtes oder ein künstliches ist. Das verwirrt ihn so sehr, daß er entgegen aller Vorschrift impulsiv zuschlägt und eine der gläsernen Bienen zertrümmert. Das hat zur Folge, daß er die Prüfung nicht besteht.

Die Frau des Erzählers wird als schwach und abhängig, jedoch zugleich als stark und heilig charakterisiert. In diesem Punkte weiß man gar nicht, woran man sich halten soll. Einerseits ermuntert der Erzähler seine Frau ständig, ihn anzubeten, während er im gleichen Atemzug von seiner eigenen Unwürdigkeit redet. Und obwohl er selbst stellenlos ist, benimmt er sich dem »wirklichen« Proletariat gegenüber wie ein schrecklicher Snob. Genauso herablassend gibt er sich anderen Frauen gegenüber, deren angebliche physische und psychologische Schwächen er dauernd herausstreckt, um so in pathetischer Weise sein eigenes schwächliches Ego zu stützen. Zweifellos beabsichtigte Jünger, daß wir sein Buch mit Unbehagen, ja Ekel aus der Hand legen – was wir auch tun.

Noch unerfreulicher und düsterer wirkt eine kurz danach erschienene Dystopie, die nicht einmal Jüngers Ironie und Understatement aufweist. Ich meine Jens Rehns *Kinder des Saturn* (1959). Hier befinden wir uns in einer Welt, in der eine Atomkatastrophe stattgefunden hat, die nur drei Menschen überlebten: ein älterer Arzt und ein jungverheiratetes Paar, die wochenlang in einem Bunker zusammenleben, bis sich die Erde abgekühlt hat. Der Arzt bemerkt an sich eine seltsame Veränderung: während sein Intellekt allmählich nachlässt, gewinnt sein Körper entsprechend an Stärke. Bei dem anderen Mann vollzieht sich genau die entgegengesetzte Entwicklung. Nur die Frau, die gewohnt ist, sich ständig neuen Situationen anzupassen, und sich mit Kochen, Reinigen und Möbelverrücken zu beschäftigen weiß, kann ihre seelisch-körperliche Balance bewahren. Die alten Klischees bestehen also unverändert weiter. Die Frau erwartet sehnsgütig die Geburt ihres Kindes, und sie hofft, daß es ihr sagen wird, wer sie »wirklich« ist (eine Redewendung, die leitmotivisch auftaucht und der Frau nicht aus dem Kopf geht). Aber als das Kind zur Welt kommt, ist es ein einäugiges Weichtiermonster, das sich als lebensunfähig erweist. Seine Eltern sterben, und nur der geistesgestörte Doktor bleibt übrig, der von der Begierde besessen ist, die Erde wieder zu bevölkern. Angesichts solcher nutzlos grotesken Werke, die keinerlei Zweck mehr erfüllen und nicht einmal der Warnung dienen, wäre man fast geneigt, sich Arno Schmidt oder der Pornotopie in die Arme zu werfen. Aber das läßt sich vielleicht umgehen, indem wir uns statt dessen mit der Zukunft der Utopie beschäftigen und über ihre Realisierungsmöglichkeiten reflektieren.

Ich weiß, daß auch ich meine Vorurteile habe. Aber trotz heißen Bemühens ist es mir nicht gelungen, im Gebiet der deutschen Literatur einen utopischen Roman zu finden, der von einer Frau oder einem Arbeiter geschrieben wurde, obgleich sich einige Utopien – wie wir gesehen haben – recht intensiv mit Frauenproblemen auseinandersetzen.¹⁵ Das Fehlen spezifisch feministischer Utopien läßt sich vielleicht folgendermaßen erklären: Die Utopie ist eine Antwort auf bestimmte Zustände der Gesellschaft, die ein Schriftsteller für veränderungswert hält. Da nur wenige Männer bereit sind, ihre dominierende Stellung gegenüber den Frauen preiszugeben, und da die meisten Frauen noch immer mit ihrer untergeordneten Rolle zufrieden sind und nicht daran denken, geschweige denn wagen, den Status quo in Frage zu stellen – wer sollte da solche Bücher schreiben?

Erst wenn die Frauen ihre bisherige Isolierung und Furcht überwinden und im Rahmen der Frauenbewegung zu größerer Bewußtheit erwachen, können wir erwarten, daß auch Frauen Utopien schreiben. Da jedoch unsere Gesellschaft noch starke sexistische, rassistische und soziale Vorurteile hat und jeder Veränderung einen hartnäckigen Widerstand entgegenseztzt, kann es durchaus geschehen, daß auf die feministischen Utopien von Männern geschriebene antifeministische Utopien folgen werden, in denen davor gewarnt wird, was eine gesellschaftliche Aufwertung der Frau für die Männer bedeuten würde.

In einer »humaneren« Gesellschaft werden sich die Menschen nicht mehr vor Utopien fürchten, sondern solche Werke zuversichtlich als Vorboten der Veränderung begrüßen. Darin stimme ich völlig mit einem Mann wie Anatole France überein, der einmal gesagt hat: »Die Utopie ist das Prinzip allen Fortschritts und der Essay für eine bessere Welt.« Dem möchte man fast ein »Amen« hinzufügen.

(Aus dem Amerikanischen von Klaus L. Berghahn und Jost Hermand)

Tod, Zeit und Geschichte Die völkische Utopie der Überwindung

Und wer da überwindet / und hält meine
Werck / bis ans Ende / dem will ich Macht
geben über die Völker / und er soll sie
weiden mit einer eisern Ruten / ... und
ich will im geben den Morgenstern.

Buch der Offenbarung 2, 26-28

Im Lauf der Jahrhunderte europäischer Geschichte hat die Sehnsucht nach einem utopischen Idealzustand immer wieder ein apokalyptisches Geschichtsbild geschaffen, in dem die Gegenwart durch Visionen der Zukunft aufgehoben wurde. Dem Bedürfnis nach einer klarer umrissenen Darbietung der letzten Dinge war das als die *Offenbarung Johannes* bekannte Buch weithin entgegengekommen. Aber auch die apokalyptischen Bücher der jüdischen Überlieferung standen in gleich hohem Ansehen. In all diesen verschiedenen Schriften geht es um eine Dialektik, die wir am besten als »Dialektik der Utopie« umschreiben, nach welcher die Menschheit gewaltige Erdbeben durchstehen, den Niederfall der Sterne vom Himmel und die Zerstörung Jerusalems erleben und durch Krieg, Hungersnot und Tod hindurchgehen muß. Je weiter der Mensch das dunkle Tal der Tränen durchschreitet, um so mehr nähert er sich dem Reich Gottes, bis endlich beim siebten Posaunenstoß die Herrschaft Gottes beginnt und ein neues, himmlisches Jerusalem an die Stelle des alten tritt. Dann hält Gott Gericht über alle Gottlosen und besonders über die Feinde des Volkes. Dann kehrt das Paradies von den Bergen des Nordens wieder, hinter die es zurückgewichen war.

In einer solchen Dialektik nimmt das Ideal der Überwindung kosmische Dimensionen an. Alle Anfechtungen, die der Herrschaft Gottes vorausgehen, müssen überstanden werden, um den Lauf der Zeiten aufzuheben. Die apokalyptische Vorstellung ermöglicht es der Geschichte, sich selbst zu überwinden. Auch der Tod verliert seinen Stachel und ist nur mehr eine Episode, die sich von selbst auslöscht. Jakob Böhme, der große Mystiker des 17. Jahrhunderts, hat diese Zeitauffassung des

Menschen als den »Weg zu Christo« treffend ausgedrückt: »Soll er betrachten den Lauf dieser Welt, wie alles nur ein Spielwerk sei, damit er seine Zeit in Unruhe zubringet.«¹ Denn die wahre Wirklichkeit liegt hinter dieser ruhelosen Oberfläche, die nur ein Spiegelbild des Ringens um Gott und des Strebens nach den letzten Dingen ist. Solch »deutsche Philosophie« ging Hand in Hand mit einem Mystizismus, der versuchte, zum ewigen Wesen von Mensch und Natur vorzudringen, will sagen zu einem unbegrenzten Dasein, in dem es weder Leben noch Tod gibt, wie dies Hermann Stehr ausdrückte.² »In der Überwindung ist Freude«, heißt es im *Mysterium magnum* Böhmes.³ Dies allein kann zum neuen Jerusalem hinführen, und nur durch tiefes Leiden kann man es erreichen.

Böhme war einer der entscheidenden Vermittler apokalyptischen Gedankengutes in Deutschland. Daher war es kein Zufall, daß Martin Buber im Jahre 1901 seine Dissertation über ihn schrieb. Hier ließ sich die fortdauernde Relevanz dieser Tradition aufzeigen. Buber hebt in seinem Werk die schöpferische Kraft des Kampfes hervor und weist zugleich darauf hin, daß sich auf dessen Grunde die ganze materielle Welt, einschließlich des Menschen, unaufhaltsam auf eine vollendetere Einheit mit dem ganzen Weltall hinbewegt. Der Mensch vereinigt in sich beides, die Notwendigkeit des Kämpfens und die Vorstellung einer göttlichen Einheit.⁴

Buber ist ein gutes Beispiel für das Fortleben der mystischen Sehnsucht nach einem utopischen Ideal im 20. Jahrhundert. Nicht umsonst waren viele andere Schriftsteller von seinen Geschichten über den Chassidismus begeistert, der in enger Beziehung zum Mystizismus Jakob Böhmes steht. Der junge Georg Lukács träumte sogar davon, daß er vielleicht selbst von Baalschem, dem mystischen Gründer der Chassidim-Sekte, abstamme.⁵ Eine ganze Jugendgeneration war damals von dieser mystisch-utopischen Wiedererweckung fasziniert. Gerade die apokalyptische Tradition lebte im Deutschland des beginnenden zwanzigsten Jahrhunderts fort; jedoch rief sie keine revolutionäre Dynamik hervor, wie zuweilen in früheren Jahrhunderten, sondern wurde jetzt mit dem deutschen Nationalismus, ja später mit dem Nationalsozialismus verbunden. Zugegeben: Ernst Bloch hat in seinem Buch *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* (1921) versucht, die apokalyptische Tradition wieder für revolutionäre Ziele in Anspruch zu nehmen. Sie ging dennoch an gegenrevolutionäre Mächte verloren.

Am populärsten war diese apokalyptische Tradition, in ihrer besonderen Betonung der Aufhebung der Zeit und der Überwindung des Todes, nach dem ersten Weltkrieg. Der Tod hatte Millionen Opfer gefordert und die furchtbare Erinnerung an sie wurde durch Hunderte von Büchern und Denkmälern unablässig wachgehalten. Aber nun war auch das Vaterland eingeschlossen. Bedeutete die Niederlage des Krieges den nationalen Tod? Wie konnte man geltend machen, daß die im Krieg Gefallenen das Vaterland gerettet hatten und nicht vergebens gestorben waren? Diese Fragen waren aufs engste verflochten mit der immer währenden Angst vor der neuen Zeit sowie der Unruhe und dem Chaos, die ihre Kennzeichen waren.

Natürlich blieb das Idealbild der Utopie – unter der Oberfläche stets gegenwärtig als »innerstes Wesen«, das nur durch Leiden und Niederlage Erfüllung finde – nach dem Kriege ebenso aktuell wie die Vorstellung, daß diese wahre Wirklichkeit der rasch vergehenden Zeit zugrunde liege und unabwendbar nach einer Vereinigung mit dem Göttlichen dränge. Die Anziehungskraft der apokalyptischen Tradition bestand nach wie vor in ihrer Innerlichkeit – eine Tatsache, die weder Ernst Bloch mit seiner Berufung auf Thomas Münzer noch die äußeren Revolutionsergebnisse zerstören konnten.⁶

Dieselbe Tradition spiegelte sich nach 1918 in verschiedenen Gattungen der Literatur wider. Am unmittelbarsten geschah das in der Paracelsus-Legende, für die Erwin Guido Kolbenheyers Trilogie maßgebend wurde. Doch bestimmte diese Tradition auch einen großen Teil jener Literatur, die das Erlebnis dieses Krieges verherrlichte. Die gleichzeitige Erneuerung der Sagen und Märchen stand ebenfalls in unmittelbarer Beziehung zur utopischen Tradition; und nicht zuletzt gehören die Träume eines kommenden Dritten Reiches hierher. Alle diese Gattungen eigneten sich besonders zur Beschreibung der Schwächen der Weimarer Republik und wurden prompt vom Nationalsozialismus übernommen. Die Utopie, mit der wir uns hier befassen, wurde geradezu die der Nationalsozialisten. Die Dialektik der Notwendigkeit von Leiden, Kampf und Überwindung, die Auffassung von einem nur scheinbaren Tod als Teil einer transparenten, negativen Wirklichkeit, dazu die unaufhörliche Bewegung auf ein Paradies hin – sämtliche Vorstellungen verbinden das Nazi-Erlebnis mit einer machtvollen europäischen Tradition.

Kolbenheyers Roman *Paracelsus* aus dem Jahre 1925 veranschaulicht die wichtigste Spielart der Utopie, wie sie von den

Nationalsozialisten gepflegt wurde. Denn dieses Werk unterscheidet sich deutlich von früheren Darstellungen des Paracelsus als eines Magiers und Hypnotiseurs, der sogar die Sprache der ägyptischen Sphinx enträtselte.⁷ Der neue Paracelsus ist ein ganz anderer: er versucht, Leiden, Elend und Verzweiflung zu überwinden. Er kämpft gegen das Elementare, um alle irdischen Bindungen zugunsten einer Freiheit abzuwerfen, die ihn befähigt, zum Wesen des Universums vorzudringen, um die göttliche Einheit der ganzen stofflichen Welt zu erfahren. Seine »Freude der Überwindung« ist eng verbunden mit einem tiefen Verständnis der Natur als einer unmittelbaren Wider- spiegelung des Göttlichen, ähnlich der Auffassung Jakob Böhmes. Kolbenheyers alchimistischer Paracelsus glaubt, daß die stoffliche Welt immer danach strebe, ihre eigenen Grenzen zu überschreiten; und dasselbe gelte für den Menschen als Teil dieser Welt. »Wer aber die Natur sucht, der muß große Wunder finden.«⁸ Paracelsus ist am Ende erlöst; denn er hat, trotz Leiden, Krankheit und Verzweiflung, in seinem Streben nach dem Wesen durchgehalten. Dieses Wesen wird jetzt von Kolbenheyer neu umschrieben: es bedeutet noch die göttliche Einheit von Mensch und Natur, stellt sich aber in der Idee des Volkes dar. Kolbenheyer hebt das Fortleben des Germanischen hervor, das so als Bestandteil der göttlichen Utopie sichtbar wird.

Damit aber das Wesen Wirklichkeit wird, muß die Verbindung mit der verderbten Welt der Moderne gelöst werden. Paracelsus zieht sich deshalb in die Einsamkeit zurück, abseits vom Lauf der Zeit. Auf dem Land, in der Abgeschiedenheit der Natur, »wachsen hellhörige Menschen, anders als die Städter, deren Ohr vom Wettkampf übertäubt wird«.⁹ Die Stadt erscheint als Symbol der Feindschaft gegenüber der Natur: fremdes Korn wird in ihren Mühlen gemahlen, fremdes Leinen kleidet die Menschen, die in ihr wohnen. Wo Gott, Natur und Germanisches verschmäht werden, geht das innere Wesen, das den Weg in die Utopie eröffnet, verloren.

Kolbenheyer entkleidet die apokalyptische Tradition ihres revolutionären Elements, indem er die subjektivierte Fortdauer von Zeit und Natur besonders herausstellt. Die *Offenbarung* spricht jedoch vom »neuen Jerusalem«; und diese Tatsache veranlaßte Ernst Bloch ungefähr zur gleichen Zeit, aber auf völlig gegensätzliche Weise, die apokalyptische Überlieferung als eine revolutionäre aufzufassen. Auch Thomas Münzer, nicht anders als Paracelsus, habe sich nach einem »neuen Mai«

gesehnt. In Blochs Münzerbuch führt dieser Glaube zur Revolution: »Dieser Glaubenswelt raucht rein das Morgenrot der Apokalypse entgegen, und genau an der Apokalypse gewinnt sie ihr letztes Maß, ihre absolute Wahrheit, das metapolitische, ja metareligiöse Prinzip aller Revolution: der Anbruch der Freiheit der Kinder Gottes.«¹⁰ Auch Kolbenheyers *Paracelsus* gewinnt Freiheit von den Ketten der Unterdrückung: aber nicht um die Welt zu revolutionieren, sondern um das Paradies einer ewigen germanischen Vergangenheit wiederherzustellen. Die Apokalypse war von nun an eine reaktionäre Utopie, denn nicht Bloch, sondern Kolbenheyer wurde das Vorbild für den »deutschen Weg« zur Utopie.

Kolbenheyers *Paracelsus* wurde ein politisches Leitbuch seiner Epoche. Die geschlagene und gedemütigte Nation wollte ihre innere Substanz unversehrt bewahren; sie tat dies, indem sie es ablehnte, mit der Welt zu einem Vergleich zu kommen, ehe nicht die Zeit dazu reif war. Für Kolbenheyer erfüllte sich die Zeit am 30. Januar 1933, als er den Nationalsozialismus aktiv unterstützte; denn in dieser Bewegung sah er das völkische Wesen offenbar werden. Sie war für ihn »die damals einzige mögliche Form« der nationalen Volksbewegung,¹¹ die auch Paracelsus über die schlimmen Jahre hinweg bewahrt hatte. Die Nazis übernahmen die *Paracelsus*-Trilogie begeistert als ihr eigenes Gedankengut, wenn auch Kolbenheyer selbst sich nach und nach dieser politischen Verbindung entzog: zum Teil aus verletztem Stolz, zum Teil wegen seiner Enttäuschung über den Pragmatismus der Naziorganisation.

Dennoch lebte Paracelsus in der Form weiter, die Kolbenheyer ihm gegeben hatte. Im Jahre 1943 zum Beispiel sollte der *Jedermann* der Salzburger Festspiele durch ein Paracelsus-drama ersetzt werden. Richard Billinger schrieb es, indem er Kolbenheyers Helden in die Kriegssituation übertrug. Diesmal steht die Frage nach der Überwindung des Todes im Mittelpunkt: »Muß alles, was tut leben, / dem Tod Almosen geben?«¹² Jetzt hat die Natur die besondere Aufgabe, einen goldenen Wall zu errichten, den der Tod nicht übersteigen kann. Wie groß auch irdische Not und Trübsal sein mögen, alle Substanz, einschließlich des Wesens des Menschen, bewegt sich unaufhaltsam auf das Paradies zu. Paracelsus selbst versagt nach Billinger: er stirbt frühzeitig; denn er hat sich mit irdischen Lüsten eingelassen und dem Druck der Gesellschaft nachgegeben. Auch hier ist der völkische Prophet verpflichtet, sich selbst rein zu bewahren. Billingers *Paracelsus* ist nicht mehr

Kolbenheyers Held; aber die Thematik ist dieselbe, nur ist sie jetzt eindeutig auf die Überwindung des Todes konzentriert.

Die Herausstellung des Todes erlangte nicht erst im zweiten Weltkrieg Bedeutung. Sie beschäftigte bereits die Schriftsteller, welche die Erinnerung an die Niederlage des ersten Weltkrieges beseitigen und den Gedanken ausmerzen wollten, die Gefallenen seien umsonst gestorben. Diese Einstellung wird auf eindringliche Weise in einem Buch sichtbar, das 1927 mit Bildern von mehr als 700 »Ehrenhainen« herauskam, die in der Zeit der Republik für die Kriegsgefallenen angelegt worden waren. Die Toten, so sagt uns dieses Buch, sind in Wirklichkeit gar nicht tot, sie steigen aus ihren Gräbern und besuchen uns nachts in unseren Träumen. Die glorreich Gefallenen kommen in uns selbst wieder zum Leben. Sie helfen mit, die unveränderliche Seele des Menschen, das heißt sein inneres Wesen, zu formen und so ein deutsches Wunder zu verwirklichen. Was ist dieses Wunder? Es ist der Glaube, daß Deutschland nicht besiegt wurde und daß die Zeit gekommen ist, das Reich wieder aufzubauen und seine verlorene Ehre wiederherzustellen.¹³

Die Gefallenen bilden einen Teil des »ewigen Deutschen«, wie Kolbenheyers Paracelsus genannt wurde;¹⁴ sie gehören zu denen, die ihre innere Natur vor jeder Befleckung durch den Lauf der Zeit bewahrt haben und deren germanische Seele beständig heranreift trotz Niederlage und Tod. In Franz Schauweckers *Aufbruch der Nation* von 1930 – um ein weiteres Beispiel zu geben – wird behauptet, diejenigen, die sich selbst für die Nation opferten, hätten das Wesen des Germanischen der Nachkriegsgeneration überliefert. Ob Sieg oder Niederlage ist dabei gleichgültig; denn die Gefallenen sind es nach Schauwecker, die das germanische Wesen weitertragen und zu neuen Höhen, jenseits der materialistischen Niederungen der Vorkriegszeit, emporheben.

Vorsehung und Schicksal spielen in den apokalyptischen Kriegsromanen ebenfalls eine wichtige Rolle. Solche Anschauungen finden sich nicht nur in der apokalyptischen Tradition von Kampf und Überwindung, sondern sind auch wesentliche Bestandteile vieler anderer Traditionen, wie zum Beispiel des Protestantismus und der Aufklärung. Jedoch ist in jener apokalyptischen Überlieferung das Endziel bereits auf der Erde in seiner umfassenden göttlichen Einheit erreichbar: »Dann uf Erden fangt das Rich Gottes an und nit im Himmel«, wie es in Kolbenheyers *Paracelsus* heißt.¹⁵ Paracelsus und die Kriegs-

gefallenen haben alle an einer Vorsehung teil, die durch Leiden und Tod zu einem glorreichen Ende führt. Sie helfen, das innere Wesen des germanischen Volkstums durch die Jahrhunderte weiterzugeben, unberührt vom Wechsel des Zeitlaufes. Das Volk ist das Gefäß Gottes.

Derlei wurde natürlich von den Nationalsozialisten begierig aufgegriffen. Das Mahnwort, das die Hitlerjugend am Helden-gedenktag im Sprechchor ausrief, sagt es in kürzester Form: »Die Besten unseres Volkes sind nicht gestorben, damit die Lebenden tot seien, sondern die Toten lebendig werden.«¹⁶ Die Naziliteratur ist voller Todesbilder, wie auch die Verehrung der toten Blutzeugen, sei es des Vaterlands oder der Partei, zu einer der wirkungsvollsten jährlichen Nazifeiern wurde. Heinrich Anacker schrieb während des nazistischen Kampfes um die Macht in seinem Gedicht *Golgatha*, daß niemand sich dem Martyrium entziehen könne, wie es Christus erlitten habe: jeder werde ans Kreuz genagelt, jedermann sehe seinem Golgatha entgegen. Der Sinn jedoch ist freilich, daß dem Kreuz die Wiederauferstehung durch den Nationalsozialismus folgt und daß so der Tod seinen Stachel verloren hat. Mensch sein bedeutet nach Anacker, sich vor dem Schicksal zu beugen und dennoch die Sterne zu sehen.¹⁷ Gerhard Schumann, vielleicht der berühmteste Nazipoet, schrieb: »Uns liebt der Tod, weil wir das Leben lieben.«¹⁸ Der Tod respektiere die Nazis, da er fühle, daß sie ihn haßten und ihm trotzen. Er könne überwunden werden, wenn man bereit sei, ihn herauszufordern, sagt Schumann. Mit jedem Toten wehe zugleich die Fahne mächtiger.

Alfred Rosenberg faßte diese Anschauungen bündig zusammen. Ihm zufolge sind Tod und Leben keine Gegensätze, sondern miteinander verkettet. Durch das Wohlwollen der göttlichen Vorsehung lösen sie sich in der Ewigkeit auf. Aber diese Ewigkeit kann auch auf Erden gegenwärtig sein: sobald nämlich das ganze Volk die Gesetze des Lebens und der Vorsehung begreift, die alles leiten. Der Tod bringt neues Leben hervor und erneuert dadurch, so können wir hinzufügen, fortwährend das Volk auf seinem Marsch zum Endziel.¹⁹

Dieser Tod als beständige Aufhebung in höherer Synthese ist ein wesentlicher Teil der Hingabe an das Volk, das wahre Gefäß Gottes. In der Vorstellung vom Dritten Reich wiederholt sich dieselbe Dialektik. »Wir müssen die Kraft haben, in Gegensätzen zu leben«,²⁰ lehrte Moeller van den Bruck. Doch gerade diese Antithesen sind schließlich aufgehoben im Kampf

des Volkes um das ideale Reich. Die Subjektivierung dessen, was Bloch das »Morgenrot der Apokalypse« nannte, ist offensichtlich: Paracelsus und die gefallenen Helden und Blutzeugen transzendentieren den Lauf der Zeit oder Geschichte und sind Teil einer Kontinuität, die jenseits aller Wirklichkeit besteht. In solcher Trennung vom alltäglichen Leben konnte das Germanentum ohne weiteres seinem Drang zu Gott und Reich folgen.

Hand in Hand mit dieser Auffassung ging die Durchführung eines Ausleseprinzips; denn man war überzeugt, daß die Massen, die bekanntlich nur an der Oberfläche der Dinge leben, nicht fähig seien, derartige Zusammenhänge richtig zu würdigen. Kolbenheyer glaubte steif und fest, ein einsamer Bewahrer des völkischen Wesens zu sein, und viele andere Schriftsteller glaubten von sich dasselbe. Diese Anschauung gehört zu einer langen bis weit ins 19. Jahrhundert zurückreichenden Tradition. Offensichtlich machte sich hier der Einfluß esoterischer Ideen und Phantasien bemerkbar. Von den angeseheneren völkischen Schriftstellern wurden sie zwar zurückgewiesen. Jedoch konnte sich das völkische Gedankengut wegen der notwendigen Einsamkeit und Abschließung von der üblichen Gegenwart leicht mit theosophischen Elementen verbinden. Die Folge war, daß sich kleine Zirkel von »Eingeweihten« bildeten oder ein einzelner Prophet auf den Schild gehoben wurde, der das deutsche Wesen vor allen schädlichen Einflüssen bewahren sollte.

Der Roman *Osning* (1914) von Ernst Wachler ist beispielhaft für diese Tendenz. Tief in einer Höhle im deutschen Wald lebt hier ein Weiser, der als einziger die Geheimnisse des Volkes hütet. Dieser Weise gründet einen Kreis von Eingeweihten, die sein Geheimnis weitertragen sollen, wenn er stirbt. Sie sind durch Hoffnungslosigkeit und Leiden geläutert: »Endlos scheint ihr Kampf, und doch ist's gewiß, wem der Sieg zufällt.«²¹ Auch der Maler Fidus und seine Verehrerin Gertrud Prellwitz gehören hierher. Für letztere wächst aus dem Tod neues Leben, jetzt aber in Verbindung mit dem Osterfeuer, das den Winter vertreibt. Bei solchen Schriftstellern sind germanische Lichtanbetung und christliche Auferstehung eins geworden: Wotan wie Christus haben gekämpft und gelitten, um das deutsche Volk zu retten.²²

Nicht vereinzelt, sondern in Schwärmen erschienen diese Propheten und Weissager gegen Ende des ersten Weltkriegs. Eine Gruppe von ihnen predigte ihr Evangelium in ganz Deutsch-

land und ließ sich vorübergehend am Monte Veritá, in der Nähe von Ascona, nieder. Einige glaubten, sie wären Christus; andere suchten ihr Heil im Vegetariertum oder in der Nacktkultur oder hofften, böse Einflüsse durch wollene Unterkleidung abzuwehren.²³ Offensichtlich waren dies vorübergehende Erscheinungen, nicht anders als die Romane Wachlers und der Prellwitz. Aber es zeigt sich darin zugleich, wie leicht eine nach innen gerichtete Utopie in esoterische Ideen und Praktiken abgleiten kann. Tatsächlich kann man fast bei jedem völkischen Schriftsteller einen solchen sektiererischen Einschlag feststellen. Das ist zugleich der Grund dafür, warum es den Nazis so schwer fiel, mit derartigen Tendenzen fertig zu werden.

Was der völkischen Literatur mit den grotesken Utopien gelang, gelang ihr auch mit einem ganz anderen und viel wichtigeren Genre: nämlich dem Märchen. Beides verlebte sie sich ein. Das Märchen könne, so hieß es, jenem ewigen Wesen des Volkes Gestalt verleihen, das selbst von Schriftstellern wie Kolbenheyer nur ungenau ausgedrückt worden sei. Erst das Märchen mache die Wurzeln und das Wesen des Volkes greifbar. Die bisherige Wissenschaft hatte zwar die Märchen bereits als nationale Mythen angesehen. Aber im beginnenden 20. Jahrhundert versuchte man, in einer für diese Zeit typischen Weise, sie zusätzlich mit der Tradition volkstümlicher, prophetischer und apokalyptischer Literatur zu verbinden. Man glaubte vielfach, daß das Wesen eines Märchen am ehesten in dessen Vision einer anderen Welt zu erfassen sei.²⁴ Hans Friedrich Blunck, ein unermüdlicher Wiedererzähler von Sagen und Märchen in den Jahren zwischen den beiden Weltkriegen, meinte, die alten Helden stünden in enger Verbindung zur jetzigen deutschen Generation und könnten ihr helfen, den Blick auf die Zukunft des Volkes zu richten.²⁵ Nach Blunck entströmen den Märchen »unermeßliche, immer Geheimnis bleibende Kräfte«, die einen übersinnlichen Glauben konstituieren.²⁶ Ein anderer Nazischriftsteller erklärte, das Märchen fördere gerade wegen seiner angeblichen Naivität die Substanz des Volkes zutage, die unter dem Müll der Moderne verschüttet liege.²⁷ Es sollte, mit einem Wort, das Leben der Volksseele spiegeln. In dieser Eigenschaft mußte es durch Zurückweisung der modernen Welt und ihrer Komplexität rein bleiben und zugleich ein utopisches Ziel aufzeigen. Die Nazis vertraten mit besonderem Nachdruck die Idee, daß sich in Märchen, in denen das Dämonische triumphiere, das Wirken fremder Einflüsse auf die germanische Welt äußere.

Die Nazi-Interpretation des Märchens von *Schneewittchen und den sieben Zwergen* liefert dafür ein Musterbeispiel. Es wird zu einer richtiggehenden Erlösungsgeschichte, da nämlich Schneewittchens Erwachen die Befreiung der Rassenseele symbolisieren soll. Entsprechend sind die sieben Zwergen, deren Rückkehr dieses Erwachen möglich macht, eigentlich Boten des völkischen Unterbewußtseins, die wie Wachlers Weiser im Wald verborgen leben.²⁸ Derlei ist im Grunde nicht sehr verschieden von der Märchenauffassung der Gebrüder Grimm. Mit der völkischen Anschauung vom Märchen stehen wir eher auf dem Höhepunkt als am Anfang einer Tradition.

Märchen hatten immer ihren Platz im Lehrplan des Schulunterrichts, doch erst im Nazideutschland schätzte man sie als wichtigste Vermittler für ein rechtes Verständnis des Germanischen bei der Jugend. In ihnen, so behauptete die Nazipartei, lasse sich der fortdauernde Bestand des Volkes, seiner Ideale und seines Lebenswillens erkennen. Die aus alten Zeiten überlieferten Märchen – nicht hingegen die modern erfundenen und rational gemachten »Kunstmärchen« – wurden so zum ewig geltenden Vorbild jeglicher Literatur.²⁹ Hitler selbst scheint eine besondere Vorliebe für sie gehabt zu haben. Es wird erzählt, daß er noch im Krieg einem Kreis von Verehrinnen Märchen vorlas, während seine Begleitung draußen warten mußte.³⁰ Ohne Zweifel diente das Märchen den Nazis als literarischer Ersatz für die von ihnen verworfene moderne Psychologie. Aber andererseits hatte auch Arnold Zweig schon 1924 gerühmt, daß das Märchen eine überzeugende Wahrheit verkünde, während der psychologische Roman durch Mangel an Seelentiefe gekennzeichnet sei.³¹

Ein wirklicher Unterschied zwischen Märchen und Sage wurde nicht gemacht. Schriftsteller wie Blunck benutzten beide Formen völlig unterschiedlos. Zu beachten ist lediglich, daß Sagen innerhalb eines bestimmten Geschichtsabschnitts galten. In dieser Beschränkung deutete auch die Sage über ihren unmittelbaren Rahmen auf die Zukunft hinaus. Auch sie, so hieß es damals, habe den Traum vom kommenden Reich durch die lange Nacht wachgehalten. Jeder konnte sich nun im Licht des fernen Ziels sonnen.³² Blunck zum Beispiel sah dieses Ziel durchaus in Reichweite und schloß sich, obwohl kein Anhänger der Rassentheorie, dennoch der Nazibewegung an. Denn die Nazis nahmen nicht nur die Gefallenenliteratur sowie Märchen und Sage für sich in Beschlag, sondern schienen auch für die meisten Autoren in diesen Literaturgattungen einen »neuen

Frühling« heraufzuführen. Allerdings konnte eine literarische Richtung, die sich selbst als »Revolution des Geistes« empfand, letzten Endes nur eine utopische Tradition weitertragen, die mehr nach Verinnerlichung als nach äußeren Zwecken strebte.

Das Märchen mußte übrigens nicht unbedingt nationalistisch sein, nicht einmal unter den Nazis. Es konnte sogar dazu dienen, diejenigen Deutschen, die mit dem Naziregime unzufrieden waren und im zweiten Weltkrieg viel zu erdulden hatten, Trost zu spenden.³³ Ernst Wiecherts gefühlvolle Märchen waren dazu bestimmt, solche Aufgaben zu erfüllen; das utopische Element wird hier als das Gute sichtbar, welches das Übel überwindet. Für Wiechert eröffnete das Märchen einen Zugang zu den letzten Dingen, versinnbildlicht durch den Glanz goldenen Hallen und Gärten, die ihr Licht in die eisige Nacht ausstrahlen. Auch bei ihm ist das irdische mit dem überirdischen Leben vereint und aller Zwiespalt geschlichtet, ähnlich jener Einheit, wie sie am Ende von Kolbenheyers Paracelsus herrscht.

Das volkstümlichste aller modernen Märchen habe ich bis zuletzt aufgespart. Es ist Agnes Günthers Buch *Die Heilige und ihr Narr*, das zwischen 1913, dem Jahr seiner Erstveröffentlichung, und 1945 in ungefähr einer Million Exemplaren verkauft wurde (und heute in einer Paperback-Ausgabe wieder erhältlich ist).³⁴ Darüber, daß es sich bei diesem Werk um ein Märchen handelt, kann kaum ein Zweifel bestehen: das Silbergewand und die goldenen Pantoffeln der Helden zeugen davon genauso wie der wohlvertraute deutsche Wald, der auch hier den lebendigen Hintergrund und Rahmen der Handlung darstellt. Die Helden, »Seelchen« genannt, ist nach den Worten eines frühen Rezensenten »überglänzt von einem Licht, das durch die Finsternis dringt, umsäumt von Verheißungen, die in die Zukunft hinausdeuten, Weissagungen auf ein Vollkommenes«.³⁵ Seelchen ist eine Helden der Überwindung: siegreich übersteht sie Versuchungen, Verzweiflung und das Übel, verkörpert in ihrer Stiefmutter; ja, sie überwindet am Ende sogar den Tod, der sie zur wirklichen Freiheit führt. Aber das Morgenrot der Apokalypse in Agnes Günthers Roman ist in eine fromme pietistische Haltung eingebettet. Seelchen folgt in allen Dingen dem Gebot Gottes, ohne zu fragen warum und wozu: Ergebung in das Schicksal führt zum ewigen Lohn. Diese selben Elemente haben wir bereits in den anderen Werken festgestellt, und es ist daher anzunehmen, daß die meisten von solchen pietistischen Idealen beseelt sind. Der Pietismus war ja

nicht nur ein Wesensmerkmal des deutschen Protestantismus, sondern auch des deutschen Nationalismus. Außerdem war er im 18. Jahrhundert vom Gedankengut Jakob Böhmes beeinflußt, jenes eingangs erwähnten Inspirators apokalyptischer Utopien.³⁶ Im Pietismus glaubte man ebenfalls an ewige, verborgene Wesenheiten, die zuweilen mit dem »inneren Vaterland« gleichgesetzt wurden.³⁷ Auch Seelchen hat Anteil an einer solchen ewigen Substanz. In ihren Visionen identifiziert sie sich mit dem Leben und Leiden einer längst verstorbenen Vorfahrin. Gisela (so lautet der Name ihrer Doppelgängerin) ist fälschlich angeklagt, eine Hexe zu sein. Sie erleidet große Verfolgungen und stirbt eines grausamen Todes. Aber sie versinnbildlicht die Verheißung der letzten Dinge: ihr Haar, heißt es, war ein goldener Strom, aus dem Gold der himmlischen Pforte gewoben.³⁸

Die Innerlichkeit der Helden, das ritterliche Wesen ihres Gemahls, der Wald und das Schloß sind typisch germanisch: denn auch Agnes Günthers Roman ist ein charakteristisches deutsches Märchen. Daß eine solche Art von Utopie gerade für die Deutschen gelte, da nur bei ihnen Tod und Zeit überwunden werde, kommt in allen diesen Werken zum Ausdruck. Das ist es, was Hermann Stehr meinte, als er im Jahre 1914 schrieb, die Deutschen seien das einzige Volk, dessen Blut es verlange, religiöse Ideale in politische Taten umzusetzen.³⁹ Später definierte eine führende literarische Zeitschrift der Nazis das Religiöse als Versinnbildlichung der Rückkehr des Menschen zu jenen Vorstellungen und Mächten der Vergangenheit, die hinter den äußeren Erscheinungen der Gegenwart wirksam sind.⁴⁰

Nach dieser Nazidefinition war die gesamte hier diskutierte Literatur in hohem Maß politisch, und zwar besonders insfern, als sie die dem Rechtsradikalismus wesensverwandte germanische Utopie »vertieft« und in ihr eine eigenartige Mischung aus Traditionalismus, seelisch-geistigem Fortleben und Zukunftserwartung schuf. Dieselbe Utopie war aber ebenso auf eine Bestätigung der Notwendigkeit von Kampf und Leiden und auf deren gleichzeitige Aufhebung ausgerichtet, da in ihr Opfer und Tod gefordert und zugleich überwunden werden. Außerdem verkündete sie das innere, ewige Wesen von Volk und Natur und somit die Aufhebung des jagenden Ablaufs der Zeit. Mit diesen Ansichten konnte man der marxistischen Dialektik von Rationalismus und Klassenkampf eine Dialektik der Ewigkeit, des Trostes und des Friedens entgegensemzen.

Der Romanschriftsteller Hermann Stehr gestaltete die Folgerungen einer solchen Auffassung der Utopie vom schönen und beseligenden Leben. Sein zweibändiger Roman *Der Heiligenhof* (1918) hebt die dazugehörige »Verinnerlichung« klar hervor: »Zustände der Seele müssen die Ordnung des Staates herbeiführen, nicht umgekehrt. Wer Freiheit nur durch Ordnung der Einrichtungen erzielen will und denkt, die innere Freiheit des einzelnen sei damit geschaffen, der handelt wie einer, der ein Haus baut für einen Menschen, der noch nicht geboren ist, der einen ungefangenen Fisch bratet und der das Siegesfest einer noch zu durchkämpfenden Schlacht feiert.«⁴¹ Blindheit bezeichnet den Weg zur Heiligkeit für Helene, die Heldenin des Romans. Denn ihre Seele ist nicht begrenzt, sondern schaut die ganze Welt in einer einzigen Lichtflut. Und als Helene wieder sehen kann, beginnen alle Übel der Welt sie zu bedrängen. Am Ende jedoch können diese Übel durch Liebe überwunden werden: durch eine Liebe, die den Menschen zu einer tieferen Einheit mit sich selbst und der Welt führt.

Stehrs Roman enthält beinahe jedes Klischee der völkischen Ideologie. Die Frauen sind jungfräulich; und die fast heilmäßige Helene fällt in Ohnmacht, als ein wollüstiger Mann ihren bekleideten Busen berührt. Sie ist damit verunreinigt und geschändet. Edle Mannhaftigkeit, der saubere und wohlgeordnete Bauernhof und das gesunde Landleben werden dagegen hoch gespriesen. Die Natur soll lebendig werden und eine innige Einheit mit den erdhaften Charakteren des Romans bilden. Die Zeitgenossen waren davon überwältigt; Arnold Zweigs enthusiastisches Lob des Romans gipfelte in der Feststellung, das sei ein wunderbares Märchen. Vom Dichter des *Heiligenhofs* glaubte man geradezu, daß er der Fesseln der Zeit ledig sei. Es war dieselbe Eigenschaft, die man auch an Paul Ernst zu bewundern pflegte, von dem gleich noch zu sprechen sein wird.⁴² Als Stehr seinen *Heiligenhof* schrieb, bekannte er sich offen zu seiner intimen Freundschaft mit Walter Rathenau, dessen finanzielle Hilfe Stehers Karriere als Schriftsteller überhaupt erst ermöglicht hatte. Außerdem bekannte sich Stehr später begeistert zur Weimarer Republik.⁴³ Als jedoch die Nazis an die Macht kamen, änderte er seine Haltung dermaßen, daß er sogar sein eigenes schriftstellerisches Werk verfälschte. So behauptete er zum Beispiel 1934, er habe in seinem Roman *Wendelin Heinelt* (1906) einen Arbeiter dargestellt, der vom Klassenhaß zu brüderlicher Liebe geführt werde. In Wirklichkeit zeigt die Geschichte aber keine Spur

von Klassenkampf. Sie ist ein Märchen, das mit der Verkündigung eines Himmels auf Erden endet, in dem niemand mehr den Tod zu fürchten hat.⁴⁴

Dieser Gesinnungswechsel wäre gar nicht der Erwähnung wert, wenn in ihm nicht die politischen Implikationen eines solchen Mystizismus zutage träten. Stehrs *Heiligenhof* wurde als »das Großwerk moderner deutscher Mystik« gerühmt.⁴⁵ Doch in Wahrheit ist dieser Roman zum Teil ein Märchen, zum Teil ein Preislied auf die kosmische Verbindung von Volk und Natur. Vor allem aber ist er von einer Hoffnung geschwollt, die gleichbedeutend ist mit Liebe, innerer Schau und einer Vergegenwärtigung des negativen Charakters der äußeren Welt und ihrer Begebenheiten. Eine solche Weltanschauung mußte Stehr notwendig zum Germanischen und zu elitären Vorstellungen führen. Wie Kolbenheyer und die übrigen hier besprochenen Schriftsteller, so glaubte auch er, daß die Massen zur Aufnahme jener höheren Ideen unfähig seien, weshalb das Erbe nur von den wenigen Auserwählten weitergetragen werden könne. So fiel es ihm nicht schwer, im richtigen politischen Moment das vorher verherrlichte Weimar als die Herrschaft des Pöbels anzuprangern.⁴⁶

Es besteht kaum ein Zweifel, daß Stehr eine Art Paranoiker war, der große Schwierigkeiten hatte, als Schriftsteller anerkannt zu werden, und daher in ständigem Verfolgungswahn lebte. Dieselbe Feststellung trifft auf Kolbenheyer und Paul Ernst zu. Ihre prophetischen Schriften gründen auf einer allgemeinen, mystischen Utopievorstellung, erwuchsen aber ebenso aus ihrem persönlichen Verfolgungswahn. Sie mußten sich von den Nazis angezogen fühlen, welche die Aufführung und Veröffentlichung ihrer Werke förderten und unterstützten, auch wenn Goebbels anscheinend Bedenken hinsichtlich ihrer literarischen Fähigkeiten hatte.⁴⁷

Obschon sämtlichen »deutschen Utopien« eine politische Einstellung eignet, wird diese im Mythos vom Dritten Reich besonders deutlich und greifbar. Im 14. Jahrhundert hatte Joachim di Fiore seine eschatologische Geschichtsauffassung entwickelt. Seine Anschauung von den drei Weltreichen wurde dann im 19. Jahrhundert durch eine engere deutsche Auffassung ersetzt: das erste Reich des Mittelalters und das zweite Reich Bismarcks sollten zu einem Dritten Reich hinüberführen, in dem die Sendung des germanischen Geistes, unversehrt und verborgen durch die Jahrhunderte bewahrt, endlich ihre Erfüllung finden werde.⁴⁸ Diese endhafte Zeiterwartung wurde

auch mit der *Offenbarung* in Verbindung gebracht. Das Dritte Reich galt als berufen, das Buch der sieben Siegel zu entsiegeln. Aber wiederum wurde solche Eschatologie von der Zeit selbst aufgehoben; denn das Reich war ja angeblich immer gegenwärtig gewesen, sogar im unvereinigten Deutschland, das stets in der Erwartung seines Anbruchs gelebt habe. Werner Beumelburg zum Beispiel lobte 1938 Ulrich von Hutten als »den gläubigen Deutschen, der die ewige Wahrheit vom Reich schaute, aber nicht verwirklichen konnte«;⁴⁹ und Franz Schauwecker verkündete zur selben Zeit, das Dritte Reich sei immanent in der ganzen deutschen Geschichte enthalten, die nur darauf hinstrebe, daß das Volk endlich das Gefäß Gottes werde.⁵⁰

Es dürfte hier von Interesse sein, daß die von Will Vesper herausgegebene Zeitschrift *Neue Literatur* versuchte, einen entsprechenden Kult der Zeiterfüllung um die Werke des gerade im Jahre 1933 verstorbenen Schriftstellers Paul Ernst aufzubauen. Ernst hatte erst kurz vor seinem Tod seine intellektuelle Wandlung, die vom Sozialismus über den Naturalismus in eine zwar widerstrebende und ambivalente, aber dennoch deutliche Neigung zu den Nationalsozialisten führte, vollendet. Wie er, so hatten bekanntlich viele Verkünder des Völkischen ihre literarische Laufbahn mit ganz entgegengesetzten Einstellungen und Ansichten begonnen. Paul Ernst korrespondierte einst mit Friedrich Engels. Kolbenheyer beschäftigte sich in seinem Frühwerk mit Spinoza und vertrat noch im ersten Band seiner Paracelsus-Trilogie vernunftmäßig-deistische und universalistische Auffassungen, die im Gegensatz zu jenen germanophilen Konzepten stehen, die der völkische Kolbenheyer nachher propagierte. Daß diese Autoren ins Völkische konvertierten, hing nicht immer mit dem Sieg des Nationalsozialismus zusammen. Paul Ernst und Kolbenheyer zum Beispiel wurden Verkünder des Volkhaft-Nationalen, lange bevor ein solcher Sieg offensichtlich wurde. Schließlich hatten schon Strömungen wie der Expressionismus manche Schriftsteller dazu bewegt, im Nachsinnen über das Volk im Schoß der Heimat ihren seligen Frieden zu finden. Und auch die Wirklichkeit des ersten Weltkriegs sowie Niederlage und Revolutionen gaben entscheidende Anstöße für die politische Rechtswendung vieler Schriftsteller.

In der *Neuen Literatur* wurde jedoch Paul Ernst nicht wegen seiner Konversion, sondern als prophetischer Verkünder des neuen Reiches gepréisen. Und zwar stellte er diesen Mythos

vor allem in den 80 000 Versen seines *Kaiserbuches* (1928) dar. Der Druck des sechsbändigen Werkes konnte nur durch eine vorhergehende Subskription – und nicht mit deutschen Geldern, sondern mit Spenden aus Amerika und Ungarn – finanziert und begonnen werden.⁵¹ Das erste Reich, wie Ernst es beschreibt, ließ sich nicht verwirklichen, da die mittelalterlichen Kaiser tragische Gestalten waren, die notwendig scheitern mußten. Hier wie in seinen früheren Dramen erwächst das Tragische aus der Einsamkeit jener Figuren, die allein und aus eigener Kraft die Vollkommenheit erreichen wollen und keinen äußeren Einfluß auf ihr Leben zulassen. Niemand anders als Georg Lukács glaubte, daß die Dramen von Paul Ernst, wie zum Beispiel seine *Brunhild*, vollendete Tragödien seien. Derselbe Lukács pries Ernst 1916 als den einzigen Dichter, der alle Bindungen zwischen sich selbst und dem äußeren Zeitablauf erfolgreich zerrissen habe.⁵²

Lukács bewahrte Ernst seine Hochschätzung, sogar noch zu einer Zeit, als der Dichter sein *Kaiserbuch* schrieb und seine völkischen Botschaft verkündete. Im Gegensatz zu Martin Buber und Arnold Zweig lehnte er es zwar ab, sich 1926 an der Festschrift zu Ernsts 60. Geburtstag zu beteiligen; aber er sandte ihm dennoch herzliche Glückwünsche, wenn »wir auch auf den entgegengesetzten Seiten der Barrikaden stehen«. Paul Ernst und Lukács blieben bis mindestens 1930 miteinander in Verbindung.⁵³ Diese Tatsache ist erwähnenswert; denn sie zeigt, welch starken Einfluß ein solcher Irrationalismus auf die damalige Generation ausübt. Lukács scheint das selbst zuzugeben, wenn er die Bedeutung Ernsts für seine eigene Entwicklung lobend hervorhebt. Und er hatte dabei keineswegs bloß die sozialistischen Jugendjahre des Dichters oder dessen Korrespondenz mit Friedrich Engels im Sinne.

Lukács bewunderte Paul Ernst, wie er 1926 sagte, als denjenigen Dichter, der durch seine Überwindung der Zeit zu den größten, in ihr selbst verborgenen Möglichkeiten aufrufe. Denn Ernst führe den Leser in eine Welt jenseits des verworrenen Alltagslebens und lehre ihn, das Wesen der gegenwärtigen Wirklichkeit als immanente Wesenheit ewiger Geltung zu erfassen.⁵⁴ Diese Wesenheit war für den einen allerdings das Völkische und für den anderen das Proletariat. Im selben Jahr, als Lukács seine Bewunderung für Ernst ausdrückte, schrieb dieser selbst, das Volk sei nicht etwas, was bereits existiere, sondern erst im Begriff, ins Dasein zu treten: es sei ein Prozeß und keine »Sache«.⁵⁵ Das *Kaiserbuch* wirft Licht auf eine der

Stufen dieses Prozesses; denn obwohl die Kaiser tragische Gestalten seien, wirke dennoch das Endziel in ihnen.⁵⁶ Ernst schließt sein Epos mit Versen, welche die Zeit voraussagen, da Gott seine Hand aus den Wolken strecken und Kaiser Barbarossa aus dem Kyffhäuser hervortreten wird. Das immanent Verborgene soll sich so offenbaren: »Es ist die Zeit für einen Herrn auf Erden: / Gefäß für Gottes Gnade sollst du werden.«⁵⁷

Die Menschen unterstützen diesen Vorgang nur, und zwar durch Bewahrung ihres Erbes. Im Grund ist aber ohnehin bloß *ein* Mensch gemeint; denn ein solcher Prophet »muß ganz frei stehen und sein Volk in sich erleben«.⁵⁸ Die Überwindung der Zeit, die Lukács so hoch pries, war in Wirklichkeit das Mittel, eine erhabene völkische Seele vor der Verunreinigung durch das moderne Leben zu bewahren oder eben es dem Propheten zu ermöglichen, sich selbst als den Meister zu verkünden. Paul Ernst hat Hitler wahrscheinlich niemals als den neuen Barbarossa angesehen; ja, er nannte sich sogar wenige Wochen vor seinem Tod, als er vom Dritten Reich zum Helden des Tages auserkoren wurde, zynisch einen »Revolutionsgewinner«.⁵⁹ Jüngere Schriftsteller aber dachten ganz anders über Hitlers Mission. So reimte Heinrich Anacker 1936: »Das Werk, daran tausend Jahre gebaut, / Das die größten Deutschen im Geiste geschaut, / Nun soll es sich vollenden.«⁶⁰ Auch hier verwirklicht sich das Werk durch die Selbstaufopferung einiger weniger oder eigentlich durch die Tat des Einen und Einzigsten. Er, der sein ganzes Selbst dem Ideal des Reiches hingibt, bleibt immer ein Fremder unter seinen Mitmenschen; denn er übersteigt sogar sich selber. Nur wenige lieben einen solchen Mann; doch plötzlich stürmt er nach vorn und übernimmt das Kommando. Vielleicht träumte Paul Ernst, er selbst wäre ein solcher Held; aber der, den Gerhard Schumann im Sinn hatte, war Adolf Hitler.⁶¹

Für Anacker und Schumann war das Dritte Reich nicht mehr nur eine innere Vision. Es war machtvolle Wirklichkeit geworden: als ein Reich von den Alpen bis zum Meer.⁶² Daher mußten die konkreten Ziele des bestehenden Dritten Reiches in eine Vision zusammengefaßt werden, die nun nicht mehr, wie nach dem ersten Weltkrieg, nach innen gerichtet blieb. Schon damals hatte Moeller van den Bruck sehr deutlich Autoren wie Kolbenheyer und die Tendenz zur Verinnerlichung in deren utopischen Schriften kritisiert. Diese Schriftsteller, so erkannte er, wollten sich selbst über die Kriegsniederlage hin-

wegtrösten, indem sie behaupteten, die nationalen Werte könnten nie verlorengehen – sogar dann nicht, wenn die Nation selbst zugrunde ginge. Moeller erklärte, derlei sei Selbstbetrug. Für ihn stand es außer Frage, daß die nationalen Werte durch eine nationale Katastrophe wirklich vernichtet werden können.⁶³

Moeller brach 1923 mit der Überzeugung, daß das Wesen des Germanischen zu einem endgültigen Sieg vorbestimmt sei. Das geistige Ziel müsse im Gegenteil durch politische Aktion erlangt werden. Ungeachtet dieses größeren Pragmatismus verkündete Moeller aber auch, daß der deutsche Nationalismus um ein Endreich kämpfe, dessen Vollendung nur durch etwas in sich Unvollkommenes, eben die politische Tat, erreicht werden könne.⁶⁴ Er stellte die Forderung auf, sich mit der Welt einzulassen, während viele der früheren völkischen Propheten jede Verbindung zur Welt hatten abbrechen wollen. Doch Moellers Auffassung schließt gleichwohl die Notwendigkeit des Kampfes, der Überwindung und der Niederlage ein. Allein durch sie sei jene höhere Synthese zu erreichen, die alle menschlichen Widersprüche auflösen werde. Andererseits glaubte Moeller auch, daß das versprochene Königreich nie vollendet sein werde und daß der Mensch daher die Kraft haben müsse, »in Gegensätzen zu leben«. Für Moeller bedeutete die germanische Mission dauernden Kampf und die Anwendung politischer Taktiken.⁶⁵ Offensichtlich faßte er bisweilen auch eine apokalyptische Utopie ins Auge, etwa wenn er schrieb, das Dritte Reich bedeute ewigen Frieden; zumindest aber betonte er den Pragmatismus politischer Tätigkeit und den fortwährenden Kampf zur Erringung des Reiches. Wir dürfen nicht vergessen, daß Moellers Buch *Das dritte Reich* seinen so apokalyptisch klingenden Titel nur deswegen erhielt, weil der ursprüngliche Titel *Der dritte Weg* aus der Erwägung abgelehnt worden war, er könnte bei den Lesern den falschen Eindruck erwecken, es werde hier irgendeine neue Partei angekündigt.⁶⁶ In Wirklichkeit lehnte Moeller nämlich alle politischen Parteien ab. Der politische Kampf, den er vertrat, ging um die Einheit aller Deutschen – eine Einheit, von der er glaubte, sie sei eine Vorbedingung für die Vollendung des Reiches.

Die Nazis eigneten sich den Titel von Moellers Buch an, ließen aber seine pessimistische Vorstellung vom Weltende fallen. Sie betrachteten sich selbst als die »Eingeweihten«, die das Ideal des Reiches bewahrt hatten, als es nur mehr in den Herzen einer kleinen Minderheit weiterlebte.⁶⁷ Viele Dichter folgten

dem Beispiel Will Vespers und verkündeten, daß die Gefallenen des ersten Weltkrieges erst jetzt wirklich erlöst seien: und zwar durch den Führer, der in Anerkennung ihres Heldeniums das neue Reich über ihren Gräbern errichte.⁶⁸ Denn das Dritte Reich wurde von den Nazis nicht als das Ende der Welt angesehen. Eine solche Interpretation wäre in politischer Hinsicht gefährlich gewesen, da es schließlich noch genug Unvollkommenheiten gab und die Vorstellung von der Notwendigkeit des Kampfes und Opfers aufrecht erhalten werden mußte. Die Welt war feindlich. Feinde gab es überall. So wurde das Dritte Reich bloß als der Beginn des Endes betrachtet, nicht als das Ende selbst. Die apokalyptische Morgenröte dämmerte zwar; aber die Dialektik von Tod und Leben, Zeit und Ewigkeit sei noch immer wirksam, wenn auch auf einer höheren Stufe der Synthese als je zuvor. Nazidichter und Nazifeiern verkündeten die Herausforderung des Todes, während man sich gleichzeitig bemühte, die Unwichtigkeit der Zeit deutlich zu machen. »Tausend Jahre sind wie ein Tag vor dem Angesichte Gottes«, zitierte Will Vesper nach der Bibel. Die Menschen der Vergangenheit waren für ihn kaum sehr verschieden von denen, die heute leben. Wie konnten da auch Unterschiede bestehen, wenn das Blut der germanischen Vorfahren wie ein ewiger Strom von den Urzeiten bis in unsere Tage fließt? Der Lauf war sicher in seinem Strombett eingeschlossen, und die junge Generation wurde, wie es bei einem anderen Nazischriftsteller heißt, durch das Beispiel ihrer Väter geleitet: »Jüngere erziehen sich an ihren Vätern. Der Tod hat seinen Stachel verloren, denn die Fahne geht an den nächsten über.«⁶⁹

So scheinen wir zu einem teleskopischen Ineinanderschieben der Geschichte zurückzukehren, wie es in früheren Zeiten bis in the Renaissance üblich war. Aber jetzt stützt sich derlei auf eine apokalyptische Tradition und ist ein bewußter Versuch, jene Zeit aufzuheben, die in die Widersprüche des modernen Lebens geführt hatte. Diese Tradition der apokalyptischen Dialektik hielt sogar noch, jedenfalls bei manchen, in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts an. Wie sie über die Niederlage des ersten Weltkrieges hinweggetröstet hatte, so gab sie auch Hoffnung inmitten der Ruinen des zweiten Weltkrieges. Der namhafte Volkskundler Will-Erich Peuckert stand 1945 keineswegs allein, als er, mit nicht mehr Habe als zwei Rucksäcken Fluchtgepäck, erklärte, daß in der allgemeinen Zerstörung eine tiefe Notwendigkeit liege und daß aus diesen Trümmern eine neue Welt auferstehen werde. Nichts ist nach Peuckert sinnlos;

und er zitiert nicht umsonst Paracelsus, demzufolge Gott in allen seinen Werken erkannt werden muß, in guten und schlechten: ein neuer Tag breche an für immer.⁷⁰ Schon 1912 hatte Hermann Burte in seinem Buch *Wiltfeber, der ewige Deutsche* geschrieben: »Wir aber leiden, und wir sollen auch leiden, um vollkommen zu werden.«⁷¹ Wieder stellen wir eine Kontinuität fest, die sich von 1912 bis 1945, vom Jahrhundertanfang bis zum Ende des zweiten Weltkrieges erstreckt: eine einzige beständige Hoffnung, ausgedrückt in apokalyptischen Offenbarungen, auf den Anbruch eines neuen Morgens. Daß diese Dämmerung nicht mehr das Morgenrot der Revolution war, auf die Ernst Bloch 1921 hoffte, sondern ein Rückzug in das ewige Wesen des Volkes, haben wir gesehen.

Die »deutsche Utopie« war wie geschaffen zur Stütze und Verherrlichung eines völkischen Staatsgebildes als Vorhalle zum Paradies und als Bauwerk, in dem sich Heil und Erlösung vollziehen werde. Dieser Traum stützte die politische Wirklichkeit, so wie umgekehrt die Wirklichkeit ganz dazu angetan war, einen solchen Traum zu fördern. Aber leider überholte wieder einmal die Wirklichkeit den Traum: Tod, Zeit und Geschichte, weit davon entfernt, überwunden oder vertilgt zu werden, unterdrückten zuerst das Leben, um es dann auf die endlosen Leichenfelder zu führen, wo es kein Entrinnen mehr gab. Wie so viele vermeintliche Morgendämmerungen war auch diese Utopie nur eine Illusion. Je vielversprechender der Traum, um so hoffnungsloser der Zusammenbruch und um so tödlicher der Marsch in die Erlösung.

(Aus dem Amerikanischen von Max L. Baeumer)

Das Bauhaus. Eine Utopie?

Vorbemerkung

Das Bauhaus wurde von Walter Gropius als ein Institut gegründet, das die freien und angewandten Künste wieder mit den industriellen Schaffensprozessen verbinden sollte. Er wollte in ihm Architekten und Formgestalter heranbilden, die vom Kleinsten bis zum Größten, von Gabel und Löffel über Tisch und Stuhl bis zu Haus und Stadtgemeinschaften nach den gleichen Planungsideen arbeiten. 1919 in Weimar errichtet, zog das Bauhaus 1925 nach Dessau, 1932 nach Berlin um, wo es 1933 von den Nazis geschlossen wurde. Schon die Namen seiner »Meister« sind eindrucksvoll genug, um seine Bedeutung zu signalisieren. Neben Gropius wirkten hier Kandinsky, Feininger, Albers, Moholy-Nagy, Klee, Muche, Breuer, Bayer, Itten und Marcks. Der Einfluß des Bauhauses dauert bis heute an. Nicht nur durch seine Meister und Schüler, sondern auch durch einzelne Institute an den Universitäten Hamburg, Tokio, Ulm, Harvard, Yale, Black Mountain, dem Illinois Institute of Technology und dem Virginia Polytechnical Institute werden seine Ideen weiter propagiert und in die Tat umgesetzt.

Der Begriff »Utopie« wird im folgenden weder abschätzig noch illusionär, sondern als ein positives Leitziel menschlichen Strebens innerhalb gegebener gesellschaftspolitischer Zusammenhänge verwandt. Auch die Frage, ob das Bauhaus einen utopischen Charakter gehabt habe, muß daher im Kontinuum der deutschen Geschichte seit der Achtundvierziger Revolution, der Gründerzeit, der Wilhelminischen Ära, des Ersten Weltkrieges und der Weimarer Republik gesehen werden, um darauf eine sinnvolle Antwort geben zu können. Denn es gibt im 20. Jahrhundert kaum einen Reformvorschlag, sei es nun die Verstaatlichung der Schwerindustrie, die Arbeitslosenversicherung, die Altersversorgung, die staatliche Krankenfürsorge, die Städteplanung oder andere solcher Reformen, der nicht bereits in der utopischen Literatur des 19. Jahrhunderts auftaucht.

Die Ära vor dem Ersten Weltkrieg

Die Wurzeln des deutschen Liberalismus und damit auch die Wurzeln der liberal eingestellten Gropius-Familie reichen bis zur Aufklärung und zum Gedankengut der Französischen Revolution zurück. Ebenso bewundert wurden von den deutschen Liberalen die sozialistischen Ideen eines Saint-Simon, Fourier, Cabet und Proudhon, die bis zur Achtundvierziger Revolution die Grundlage des deutschen Sozialismus bildeten. Es waren diese Ideen, die – in Verbindung mit Mißernten, niedrigen Löhnen und städtischem Pauperismus – schließlich zu den Märzaufständen des Jahres 1848 führten, in dem Liberale und Sozialisten gleichermaßen auf den Barrikaden kämpften. Obwohl diese Revolution scheiterte, wurden damit der bürgerliche Liberalismus und die sozialistischen Ideen der Arbeiterklasse nicht ganz ausgerottet, wenn sich auch das satte Großbürgertum von den älteren emanzipatorischen Ideen immer stärker abwandte. Die Ära zwischen 1848 und dem Deutsch-Französischen Krieg ist daher eine Zeit der Unruhe und der Dialektik zwischen neuen und alten Ideen. Während die Natur- und Geisteswissenschaften florieren, herrscht auf politischem Gebiet weitgehend Stagnation. Ein neuer Aufschwung beginnt erst mit der Gründerzeit, in der sich Deutschland zu einem modernen Industriestaat und einer imperialistischen Weltmacht entwickelt. Dieser rapide Industrialisierungsprozeß führte natürlich zu starken gesellschaftlichen Spannungen. Aufgrund der Krisensituation in der Landwirtschaft strömten nämlich seit 1875 immer mehr Landarbeiter in die Großstädte und Industriebezirke, wo sie zwölf bis vierzehn Stunden arbeiten mußten und in schäbigen Mietskasernen untergebracht wurden, was zu einem schnellen Anwachsen der revolutionären Arbeiterbewegung führte. Während im Bürgertum weitgehend die Haltung der Saturiertheit dominierte, wurde die Arbeiterschaft in der Folgezeit immer rebellischer. Die unzufriedenen Intellektuellen dieser Ära, die sich zwischen diese beiden Fronten gestellt sahen, entwarfen daher eine Utopie nach der anderen. Man denke etwa an Ferdinand Amersins *Das Land der Freiheit* (1874), worin bereits kommunistische Tendenzen zum Durchbruch kommen.

Auf die Gründerzeit folgte die Wilhelminische Ära, in der die gehobene Bourgeoisie durchaus den Eindruck hatte, in einem Zeitalter der erfüllten Utopien zu leben. Obwohl die Sozialdemokraten ihre Mandate im Reichstag ständig vermehrten,

fühlten sich diese Kreise nie wirklich bedroht und taten daher nichts, die sozialen Spannungen zu überwinden. Mein Lehrer, der Soziologe Louis Wirth, hat diese Periode einmal mit folgenden Worten charakterisiert:¹

Es war eine Zeit chaotisch wuchernder Städte, immer größer werdender Elendsviertel und weitverbreiteter Armut, die sich aus dieser rapiden Industrialisierung ergaben ... Protest- und Reformbewegungen gewannen schnell Anhänger. Die Dichter stießen empörte Klagen über die Verwüstungen des industriellen Djaggernauts aus und wandten sich gegen den rücksichtslosen Egoismus, die ungleiche Verteilung der Güter und die Verschwendungen kostbarer Rohstoffe, in denen sich das brutale Antlitz des Kapitalismus enthüllte.

Zu wichtigsten Utopien dieser Ära gehören Franz Oppenheims Bodenreform-Vorschläge und das Buch *Freiland* (1889) von Theodor Hertzka, die beide den Konsequenzen der rapiden Industrialisierung mit neuen landwirtschaftlichen Konzepten entgegenzutreten versuchten. Einen weiteren Impuls in dieser Richtung gab der Jugendstil. Obwohl Walter Gropius gerade zu der Zeit in München studierte, als dort der Jugendstil seinen Höhepunkt erreichte, scheint ihn diese Bewegung eher negativ beeinflußt zu haben. Er hatte das Gefühl, daß dieser »Ausbruch an Jugendlichkeit«, dieser »neue Lebensstil« ein reines Oberflächenphänomen war, das für einen Architekten ohne tiefere Bedeutung sei.

Mit dem Ende des ersten Weltkrieges entstand dagegen eine völlig neue Lage. Jetzt kam es endlich zu der lange ersehnten Revolution, der sich fast niemand entziehen konnte. Da es an einer starken Zentralgewalt fehlte, trat eine Unzahl an politischen Gruppen hervor: evolutionäre und revolutionäre Sozialdemokraten, Kommunisten, Anarchisten, Arbeiter- und Soldatenräte und andere Bünde, Räte und Parteien. Karl Liebknecht verkündete die Regierung der Arbeiterräte; Philipp Scheidemann proklamierte die Republik. Der Rat der Volksbeauftragten unter Friedrich Ebert arbeitete an einer Verfassung, um die staatsrechtliche Grundlage für eine künftige Demokratie zu schaffen. Im Januar 1919 wurden Wahlen zur Nationalversammlung abgehalten, die in Weimar zusammentrat und Scheidemann zum Premierminister wählte. Doch schon nach der Unterzeichnung des Friedensvertrages im Spiegelsaal zu Versailles trat Scheidemann wieder zurück. Noch verschärfte wurde die Situation durch die kommunistischen Aufstände in Bayern und Berlin. Als daher im August 1919 die Nationalversammlung die Verfassung verabschiedete, wurde die Wei-

marer Republik zwar politische Realität – aber in welcher Form? Vielleicht war auch sie nur ein utopischer Traum?

Die Weimarer Republik. Eine Utopie?

»Die Weimarer Verfassung, die das wilhelminische Reich in eine Republik verwandelte«, heißt es bei Walter Gorlitz, »in der alle Macht vom Volke ausging und jeder Bürger gleichrangig sein sollte, war eine Mischung aus direkter und indirekter Demokratie.«² Und zwar entschied man sich dazu in Weimar, um von vornherein den genügenden Abstand zu Berlin zu haben.³

Weimar wurde wegen seiner symbolischen Aura gewählt. Das neue Deutschland sollte von jenem Geist ausgezeichnet sein, der einst in dieser kleinen Stadt geleuchtet hatte und dann von der ganzen Welt bewundert worden war: dem Geist der Menschenwürde, des Freiheitsethos und des schöpferischen Wettstreits der Völker.

Doch unglücklicherweise war vom Geiste Goethes und Schillers in Weimar dieser Jahre fast nichts mehr zu spüren. Trotz der Objektivität und Aufopferungsbereitschaft eines Friedrich Ebert siegten daher die selbstsüchtigen Interessen der einzelnen Parteien und Interessensverbände.

Am 18. November 1918 wurde Walter Gropius als Leutnant aus der Armee entlassen. Der Ausbruch der Revolution stellte ihn plötzlich vor ganz neue Fragen und Verhältnisse. »Es dämmerte in mir«, sagte er einmal, »das Alte war endgültig vorbei.« Er kam zu der intuitiven Erkenntnis:⁴

Vor dem Krieg hatte ein geradezu nachtwandlerischer Zustand geherrscht. Doch alle diese etablierten Werte stürzten jetzt zusammen, und aus der Umschöpfung der Welt ergab sich die Gewißheit, daß das Ideal der neuen Zeit nur die Menschwürde sein könne. Doch als ebenso wichtig für die Zukunft empfand man die Logik.

Im Kielwasser der Revolution beteiligte sich daher auch Gropius mit anderen Architekten, Künstlern und Intellektuellen an einer Reihe umstürzlicher Organisationen. In der Gründung des »Arbeitsrats für Kunst« sah er zum Beispiel eine Möglichkeit, den mittelalterlichen Bauhüttengeist neu zu beleben und damit den bürgerlich-vereinzelten Künstlern wieder eine kollektive Zielsetzung zu geben. Marcel Franciscono schreibt über diese Bemühungen:⁵

Der »Arbeitsrat für Kunst« ging weit über jene Vorstellungen hinaus, die Gropius früher von einer solchen Organisation gehabt hatte. Er war wesentlich umfassender und radikaler als alle bisherigen Künstlervereinigungen. Und er war auch wesentlich utopischer in seinem Anspruch. Denn er wollte nichts weniger als den Zusammenschluß aller Künste unter der Schirmherrschaft der Architektur ... Gropius sah darin eine Konspiration der Künstlerischen, einen Bund der Geistigen ... Auch er wollte dazu beitragen, den »neuen Menschen« und zugleich die »neue Gemeinschaft« zu schaffen ... Es war nicht mehr der »neue Stil«, der jetzt auf der Tagesordnung stand. Es war das »neue Zeitalter«. Sein ganzes Denken war beherrscht von der Heiligkeit der Kunst und der wichtigen Rolle, welche die Künstler bei diesem geistigen Umschaffungsprozeß zu spielen hatten. Der »neue Stil«, so hoffte er, würde sich dann schon von selber einstellen.

Schon im November 1918 arbeitete daher Gropius mit Bruno Taut an einem Manifest, das später dem »Arbeitsrat für Kunst« unterbreitet wurde und das diese utopische Zielsetzung in aller Klarheit zum Ausdruck bringt:

Der Stolz der sozialistischen Republik wird seinen reinsten Ausdruck in den Häusern seiner Bewohner finden ... Und das wird nicht mehr in den Großstädten sein, die wie die alten Mächte von der Fäulnis ergriffen sind und eines Tages verschwinden werden ... Die Zukunft liegt draußen, auf dem offenen Lande, wo die Menschen wieder autark leben werden.

In diesem Manifest werden ganz neue Formen von Gemeinschaftsbauten gefordert, die vor allem aus Hotels, Theatern und Musikhallen bestehen und außerhalb der großen Städte liegen sollen. Obendrein entwarfen Gropius und Taut zugleich wohldurchdachte Pläne für Siedlungen und Straßenanlagen. Die Leitung einer solchen Städteplanung sollte nach ihrer Meinung einem beratenden Konzel von Architekten und Städteplanern übertragen werden.

Andere Mitglieder des »Arbeitsrats für Kunst« schlugen im Winter 1918/19 vor, in der Mitte der bestehenden Städte große »Volkshäuser« zu errichten. Doch Gropius setzte sich immer wieder für eine Annäherung ans Naturhafte ein und schlug eine Kombination von hohen Wohnkomplexen und weiten Parkanlagen vor. Ja, Taut bestand sogar darauf, die Großstädte überhaupt aufzulösen und durch großräumige Siedlungen auf dem Lande zu ersetzen. Jedenfalls hatten die Pläne der meisten Mitglieder dieses »Arbeitsrats« einen eindeutig utopischen Charakter, wie sich an jener Ausstellung ablesen lässt, die diese Gruppe im Frühjahr 1919 in Berlin veranstaltete und über die Gropius schrieb:⁶

Wir sollten vor Scham aufschreien, wenn wir die Häßlichkeit unserer Straßen und Städte sehen . . . Aber dies ist unsere Hoffnung: daß die Macht der Idee, die Vision eines kühnen, weitreichenden Konzepts in der Architektur die Erbauer einer glücklicheren Zukunft erfüllen wird. Es gibt heute gar keine wirklichen Architekten mehr. Es gibt nur noch Vorläufer jenes Mannes, der wieder den Namen »Architekt« verdienen wird, das heißt eines »Meisters der Künste«, der aus Wüsten Gärten macht und bis zum Himmel reichende Wunder der Schönheit errichten wird.

Im November 1918 wurde obendrein jene berühmte »Novembergruppe« gegründet, die wie der »Arbeitsrat« alle »revolutionären« und »radikalschöpferischen« Künstler um sich zu scharen versuchte. Auch sie forderte in ihrem Manifest eine enge Zusammenarbeit aller fortschrittlichen Architekten bei Bauten der öffentlichen Hand, eine durchgreifende Reorganisation der bestehenden Kunstschulen, die Gründung von Volkskunst-Museen, die Errichtung öffentlicher Ausstellungshallen und die staatliche Unterstützung für notleidende Künstler.

Das Bündnis, das die »Novembergruppe« und der »Arbeitsrat für Kunst« eingingen, dauerte nur bis zum Frühjahr 1921, da der ständige Wohnortwechsel mancher Mitglieder und auch ideologische Unstimmigkeiten eine engere Zusammenarbeit schließlich unmöglich machten. Bruno Taut wurde Stadtbaumeister in Magdeburg, wo er versuchte, die Innenstadt in ein vielfarbiges Phantasiegebilde umzugestalten. Gropius, welcher der »Novembergruppe« nicht beigetreten war, gründete das Weimarer Bauhaus. Was blieb, war ein »Utopischer Briefwechsel«, den Taut mit seinen Freunden aus beiden Organisationen weiterführte.⁷ Es handelte sich dabei um eine Gruppe von etwa 25 Architekten, von denen nur sechs in Berlin wohnten und arbeiteten. Der Höhepunkt ihrer Korrespondenz fällt in den Zeitraum zwischen November 1919 und Dezember 1920. Ansätze zu den hier vorgetragenen Ideen finden sich schon vor dem ersten Weltkrieg, als man sich unter dem Einfluß Paul Scheerbarts der Glasarchitektur zuwandte. Dafür sprechen bereits Bruno Tauts Glashaus auf der Kölner Werkbund-Ausstellung von 1914 und dann seine Pläne für gläserne Volkshäuser und seine Skizzen zu einer »Alpinen Architektur«, die er während des Krieges entwarf. Taut wurde daher von dieser Gruppe, die sich »Die gläserne Kette« nannte, mit dem Ehrenpseudonym »Glas« ausgezeichnet.⁸ Doch auch die anderen Mitglieder der »Gläsernen Kette« hatten alle ein Pseudo-

nym, um damit das Private hinter dem Ideellen zurücktreten zu lassen. Gropius nannte sich bezeichnenderweise »Maß«. Eine Reihe dieser frühen Schriften hat er nie veröffentlicht. Sie sind Zeugnisse seiner großen Bewunderung für die Taut-Brüder, die Luckhardt-Brüder und für Adolf Behne. Und sie geben zugleich gute Einblicke in sein Konzept der Baugilde und der gotischen Architektur, das in der Forderung »Baut den Bau!« kulminiert.⁹

Als wichtigsten Beitrag zum utopischen Denken der »Gläsernen Kette« entwarf Gropius seine sogenannten »Wohnberge«. Aus der Ferne sehen diese architektonischen Gebilde wie große Hügel aus, in die in regelmäßigen Abständen Wohnsektionen eingelassen sind. Und zwar entwickelt Gropius dabei vier verschiedene Wohnungstypen: für Einzelpersonen, für Personen, die »in Arbeit oder Liebe miteinander verbunden sind«, für Familien mit Kindern und für alte Leute. Einen durchgreifenden Wandel in der Gesellschaftsordnung voraussehend, geht Gropius nicht mehr in erster Linie von der Familie, sondern vom Einzelmenschen aus. Außerdem schlägt er eine absolute Gleichberechtigung der Geschlechter vor, die durch gleiche Einkommensmöglichkeiten und eine weitgehende Zentralisierung der Hausarbeit erreicht werden soll. Ebenso fortschrittlich klingen seine Gedanken über die Anwendung wissenschaftlicher Methoden bei der Aufzucht der Kinder.

Jeder dieser Wohnberge ist mit anderen Wohnbergen durch Rollbahnen und bequeme Massentransportmittel verbunden. Auf den verschiedenen Terrassen wachsen dekorative und zugleich essbare Pflanzen, um dem Ganzen den Eindruck des Organischen und ständig Grünenden zu geben. Alles in allem stehen die klaren Strukturen, die ökonomische Rationalität und der Gemeinschaftsgeist dieser Wohnberge in einem scharfen Gegensatz zum Chaos der kapitalistischen Großstädte mit ihren fragmentierten, individualistischen Eigentumsverhältnissen. Ein solches Projekt ist anderen Projekten dieser Art mindestens um dreißig bis vierzig Jahre voraus.

Überhaupt hatten alle Projekte der »Gläsernen Kette« einen prinzipiell utopischen Charakter. Hablik entwarf eine *Utopie für morgen*. Hermann Finsterlin steuerte phantasievolle Architekturskizzen und interessante Essays bei. Sein durchscheinendes Quallenhaus antizipiert bereits die plastischen Baustrukturen der sechziger Jahre. Die Luckhardt-Brüder träumten von Architekturen, wie wir sie heute im Sidneyer Opernhaus oder den Münchener Olympia-Bauten verwirklicht sehen.

Obwohl in dieser Korrespondenz auch auf »Maß« (Gropius) hingewiesen wird, hat man nicht den Eindruck, als ob das Bauhaus bereits als maßgeblich anerkannt wird. Doch Gropius gab auch bei der konkreten Arbeit in Weimar nicht die Planung neuer Städte oder neuer Wohnformen auf. Von Taut aufgefordert, einmal sein architektonisch-utopisches Grundkonzept zusammenzufassen, schrieb er 1919 unter dem Titel *Der freie Volksstaat und die Kunst*:¹⁰

Der neue Staat muß den Künsten *dienen*, um sich das Prädikat »frei« zu verdienen. Er muß dem schöpferischen Geist freie Zügel lassen... Nicht die politische Revolution, sondern nur die vollständige *Revolution des Geistes* kann uns »frei« machen... Neue Schichten der Gesellschaft kommen aus der Tiefe herauf. Sie sind das Ziel unserer Hoffnung. Ihre frischen, unverdorbenen Instinkte werden sich wieder in der Natur verwurzeln. Ihnen muß sich der zukünftige Künstler zuwenden... Die heutige Generation muß von neuem anfangen, sich verjüngen, eine neue Menschlichkeit, eine neue Lebensart für die Nation schaffen. Die Künste werden aus ihrer isolierten Einsamkeit wieder den Weg zum Urschoß der *alles umfassenden Kunst des Bauens* zurückfinden... Nur durch eine innige Verbindung aller Künste können wir jenes polyphone Orchester schaffen, das allein den Namen Kunst verdient. Der Dirigent dieses Orchesters war durch Jahrhunderte hindurch der *Architekt*. Architekt bedeutet: Führer der Künste.

Das Jahr 1919 war überhaupt ein einmaliges und ereignisreiches auf vielen Gebieten. Nicht nur neue Organisationen schlossen wie die Pilze aus dem Boden, sondern auch die seltsamsten Propheten, die auf alle großen Probleme eine große Antwort hatten, gab es zu Dutzenden. Georg Muche schrieb später einmal über diese Zeit:¹¹

In Berlin gab es damals eine Unmenge an Vorschlägen, wie man die Akademien und Kunstschulen verändern könne. Architekten, Künstler, Dichter und Soziologen gerieten dabei in heiße Diskussionen. Das meiste davon war völlig utopisch oder extrem radikal.

Das Bauhaus

Vom April 1919 an hatte Gropius im Weimarer Bauhaus endlich ein Kunstinstitut, in dem er eine Reihe der vom »Arbeitsrat für Kunst« vorgeschlagenen Ideen in die Praxis umsetzen konnte. Das Programm, mit dem das Bauhaus eröffnet wurde, hat daher einen höchst anspruchsvollen, pathetischen, ja geradezu utopischen Anspruch:¹²

Das höchste Ziel aller bildenden Künste ist der Bau! Laßt uns daher jene Gebilde der Zukunft schaffen, in denen Architektur, Plastik und Malerei wieder eine herrliche Einheit bilden und die eines Tages – von Millionen von Arbeitern gebaut – als kristallene Symbole unseres Glaubens bis zum Himmel ragen.

Später schrieb Gropius einmal:¹³

Ich war damals zutiefst deprimiert über das Ende des Krieges und den allgemeinen Verfall des geistigen und materiellen Lebens und hatte zugleich das leidenschaftliche Verlangen, auf den Ruinen des Alten etwas Neues zu errichten, ohne dabei der einengenden Bevormundung des Staates unterworfen zu sein. Ein nüchterner Aufruf zu konkreter Arbeit hätte damals unseren Zielen nicht gedient: Wir mußten den jungen Menschen völlig neue Ideen anbieten und diese zugleich auf ihre Brauchbarkeit hin überprüfen.

Und dieses Manifest gab der Jugend tatsächlich Hoffnung. Es diente ihr als ein Banner, hinter dem man sich zusammenschloß, wenn auch das Trainingsprogramm am Bauhaus viel strikter war, als sich die meisten gedacht hatten. Manche behaupten, daß Gropius unter dem Einfluß der Jugendbewegung gestanden habe. Er selbst hat sich jedoch vom Wandervogel stets distanziert. Es waren vielmehr die Studenten der frühen Weimarer Jahre, die verarmten, aber idealistischen, bohemienhaften und revolutionären Kriegsheimkehrer, die ihn beeinflußten. Viele unter diesen Studenten entsprachen noch gar nicht dem Bild, das man sich später von typischen Bauhäuslern machte. Was sie bevorzugten, war noch nicht die Einfachheit, sondern das Überspannte, Idealistische und Phantastische.¹⁴ Sie wurden darin vor allem durch Ittens »Vorkurs« verstärkt, in dem die Studenten mit den Beschaffenheiten der verschiedenen Materialien vertraut gemacht wurden und zugleich die Grundprinzipien der Gestaltung lernten. Tief in orientalische Philosophie, vor allem die Mazdaznan-Lehre, versunken, bemühte sich Itten, die Bauhäusler auch in ihrem Lebensstil zu beeinflussen. Durch Zwerchfellatmung, eurhythmische Gymnastik, das Tragen besonderer Kostüme und den Gebrauch bestimmter Puder und Körperöle versuchte er, die Studenten in die nötige geistige und körperliche Verfassung zu schöpferischer Arbeit zu versetzen. Außerdem trat er für bestimmte Fastenzeiten ein, die in der Notsituation nach dem ersten Weltkrieg nicht schwer einzuhalten waren. Und Gropius ließ das zu – wenn ihm auch die Mazdaznan-Lehre, die einen gewissen sakralen Zug in das Ganze brachte, etwas überspannt erschien. Doch Itten suchte nun einmal die totale Utopie. Als ich ihn

vierzig Jahre nach seiner Bauhaustätigkeit in seinem Zürcher Atelier aufsuchte, hatte er noch immer ein Bild mit dem Titel *Die glückliche Stadt auf einer Insel* an der Wand.

Bei der Durchsicht der Schriften von Hannes Meyer fällt es mir schwer, in seinem Sozialismus irgendwelche utopischen Züge zu entdecken. Und doch gehört er ganz in den idealistischen Kontext dieser Bewegung. James Fitch hat daher sicher Recht, wenn er schreibt:¹⁵

Das Bauhaus mag unmarxistisch gewesen sein. Aber es war auf jeden Fall utopisch. Und das allein genügte, den blinden Haß Hitlers auf sich zu ziehen. Vor allem seine frühe Phase empfindet man heute, wenn man sich seines jugendlichen Idealismus erinnert, wie den Garten Eden vor dem Sündenfall.

Es war die Tragödie der Weimarer Republik, daß sie nicht genug Unterstützung bei den jungen Intellektuellen fand, die sich lieber der Glorie der Vergangenheit oder einer utopisch-visionären Zukunft zuwandten als ihre Aufgabe im Hier und Jetzt zu erkennen. Die Weimarer Republik, auf einer unsicheren Basis errichtet und von ihren Bürgern weder verstanden noch geliebt, konnte daher nicht genügend Kräfte aufbringen, der Weltwirtschaftskrise nach 1929 zu widerstehen. Am 30. Januar 1933, als Hitler Reichskanzler wurde, trug man den Geist von Weimar endgültig zu Grabe. Beide, das Bauhaus und die Weimarer Republik, waren im gleichen historischen Zeitpunkt entstanden und verschwanden auch zu gleicher Zeit, geboren aus dem gleichen Geiste und zerstört durch den gleichen Ungeist. Beide hatten sich einen idealeren Staat und ein idealeres Zusammenleben der Menschen erhofft.

Synthese

Gropius stand in der Konzeption seiner Ziele stets unter dem Einfluß utopischer Gedankengänge. Schon in seiner Jugend interessierte er sich für die utopische »Freiland«-Siedlung in Britisch-Ostafrika und las später Hertzkas gleichnamiges Buch. Ebenso vertraut war ihm der Utopist Paul Scheerbart, den auch Bruno Taut sehr schätzte. Über ihn sagte Gropius später einmal:¹⁶

Ich kenne die Schriften von Paul Scheerbart ganz genau. Ich bin fest davon überzeugt, daß er die moderne Architektur, obwohl er als Schriftsteller kaum bekannt ist, grundlegend beeinflußt hat. Die fortschrittlichen Architekten kannten ihn damals fast alle. Ich selber

besitze eine umfangreiche Sammlung seiner Schriften, da hinter seinen skurrilen oder utopischen Konzepten stets ein sehr vernünftiger, progressiver Geist aufleuchtet.

Auch Bruno Adler betont in seinen Erinnerungen an das geistige Klima am Weimarer Bauhaus immer wieder das utopische Element:¹⁷

Damals trat man der neuen Welt gern mit einem magischen Wort entgegen. Es war das Wort »Gemeinschaft«, das nach allen Richtungen zur Utopie aufgeblasen wurde, von der man sich die Rettung versprach.

Herbert Hübner schrieb über das Gropiussche Konzept des Bauhauses und dessen utopische Aspirationen:¹⁸

Die totale Kunst als das Endziel von Gropius ist nur ein Symbol des zukünftigen Glaubens, der aus einer zukünftigen Gesellschaft erwächst. Das Bauhaus sollte diese zukünftige Gesellschaft mit herbeiführen helfen, indem es Künstler und Handwerker zu Arbeitsgruppen verband . . . Das Bauhaus wollte das Vorbild einer idealen kommunistischen Gesellschaft sein, ohne irgendwelche Klassenbarrieren und daher ohne Konflikt. Seine Hauptidee war die Gleichberechtigung aller seiner Mitglieder.

Aufs Große und Ganze gesehen, betont jedoch Hübner weniger den revolutionären als den reformerischen Charakter des Bauhauses:¹⁹

Das Bauhaus hatte nicht die Absicht, die Gesellschaft durch einen radikalen Umsturz zu ändern. Evolution und nicht Revolution war sein Ziel . . . Im Grunde seines Wesens war Gropius kein Revolutionär, sondern ein Reformer.

Diese Behauptung trifft wohl mehr auf seine späteren Lebensphasen zu, in denen das »Umstürzlerische« allmählich in den Hintergrund trat. Und doch hat sich Gropius noch in seinen letzten Jahren immer wieder für die Notwendigkeit gewisser Revolutionen ausgesprochen.²⁰

Die Gesellschaftsbezogenheit des Bauhauses war demnach ein typisches Produkt ihrer Zeit. Als die expressionistische Vorstellung der »totalen Arbeit« allmählich verblaßte, trat auch in Weimar und dann vor allem in Dessau an die Stelle ekstatischer Hoffnungen die konkrete Arbeit in den Studios und Laboratorien, bis auch diese mit dem Untergang der Weimarer Republik ihr Ende fand.

Epilog

Doch selbst in den Jahren nach 1933 hat Gropius in Diskussionen und Schriften immer wieder auf die Notwendigkeit utopischen Denkens hingewiesen. Jedes echte Kunstwerk, behauptete er, bewege sich stets in Richtung »Utopie«. Er setzte sich daher unentwegt für wesentlich höhere Maßstäbe in Architektur und Städteplanung ein. Statt von vornherein nach dem Minimum des Erreichbaren zu streben, fand er nur maximale Forderungen wirklich fruchtbar und vorantreibend. So sagte er einmal:²¹

Ich beschäftige mich nun schon seit Jahrzehnten mit dem Konzept einer utopischen und doch rationalen Gesellschaftsform, in der die Bestrebungen der Einzelmenschen zugleich der Allgemeinheit dienen. Wo man diese Konzepte als unannehmbare empfand, habe ich versucht, sie in näherliegende Vorstellungen einzukleiden, ohne dabei den Blick für das Zukünftige zu verlieren.

Eine auf der Ratio aufgebaute Gesellschaft, wie Gropius sie sah, korrigiert die Fehler der Gegenwart, ohne sich damit ein für allemal festzulegen und sich den Weg in die Zukunft zu verbauen. Er erkannte sehr wohl, daß sich eine solche Gesellschaft nicht nur rein geistig herbeiführen läßt. Um utopische Konzepte durchzusetzen, sah auch er keinen anderen Ausweg als die politische Aktion. Und dieses Bemühen hat er nie aufgegeben. In einem Brief, in dem er sich über ein Buchmanuskript ausläßt, heißt es einmal:²²

Welchen Sinn hätte es, Menschen über das zu informieren, was einmal war, ohne zugleich eine Kritik an dem Vergangenen zu üben und Pläne für eine bessere Zukunft zu entwerfen?

Auf die Frage »War das Bauhaus eine Utopie?« hätte also Gropius sicher eine bejahende Antwort gegeben – wenn er auch das Bauhaus selbst nur als einen kleinen Schritt in eine bessere Zukunft betrachtet hat.

(Aus dem Amerikanischen von Jost Hermand)²³

Ernst Bloch, Utopie, Literatur

Zu Beginn eines deutschen Sommersemesters, im Mai 1949, hielt Ernst Bloch an der Universität Leipzig, die zehn Jahre später, an ihrem 550. Geburtstag, den Namen einer Karl-Marx-Universität tragen sollte, seine Antrittsvorlesung als neuberufener Ordinarius für Philosophie. Sein Thema war als schroffe Triade formuliert: »Universität, Marxismus, Philosophie«. Ich erinnere mich, wie einige akademische Bürokraten bereits Anstoß nahmen an dieser so unakademischen Fassung eines Vortragstitels. Daß die Repräsentanten herkömmlich bürgerlichen Philosophierens, soweit sie im Auditorium saßen – die meisten waren ferngeblieben –, die Zusammenschau von Universität, Philosophie und Marxismus als anstößig, im höchsten Maße unphilosophisch hielten, war evident. Bloch nahm ihre Gedanken gleich zu Beginn auf in seinen Gedankengang, gab ihnen gleichsam das Wort: »Gegner, aber auch Bezweifler der neuen Welt, die heraufgekommen ist und im Begriff ist, immer gründlicher heraufzukommen, haben zwischen diesen drei Kategorien einen grotesken Unterschied konstruiert. Nach Jaspers etwa soll die Universität, als Ort der freien Forschung, zum Marxismus in einer Art unwilliger Beziehung stehen.«

Da stand nun ein Mann und Denker vor den Studenten, dessen eigener Lebenslauf für jeden, der Bescheid wußte, erschreckend demonstrierte, wie entfremdet, unwissenschaftlich auch im traditionellen Sinne es zugehen kann in einer Universität konventionellen Typs, wenn jemand vom Fach der Philosophen ernsthaft, also nicht als einer von zahllosen Apologeten des gesellschaftlichen Status quo, nachdenkt über Relationen zwischen der Rolle der Philosophie in der modernen Universität und der Philosophie des dialektischen und historischen Materialismus.

Der Mann auf dem Leipziger Katheder war nach Deutschland zurückgekehrt. Sein erster Satz war: »Ich freue mich, zurückgekehrt zu sein.« Heimgekehrt war er als amerikanischer Staatsbürger. Später gab er seinen Paß auf, um deutscher Staatsbürger zu werden: zuerst Bürger der DDR bis zum Jahre 1961, dann der Bundesrepublik.

Vor einer Hörerschaft von Studenten aber sprach er, als aka-

demischer Lehrer, hier in Leipzig und im Jahre 1949 zum erstenmal. Ernst Bloch wurde am 8. Juli 1885 in Ludwigshafen geboren. Wenige Wochen nach dieser Antrittsrede beging dieser neue deutsche Professor der Philosophie seinen 64. Geburtstag. Es gehört durchaus zum Thema dieses Philosophierens *und* der deutschen Universitäten bis zum Ende des zweiten Weltkriegs, daß ein Denker vom Range Blochs, der immerhin bereits mit seinem philosophischen Erstlingswerk *Geist der Utopie* von 1918 (Neufassung 1923) erhebliches Aufsehen erregt hatte, niemals von irgendeiner Universität für eine Berufung in Erwägung gezogen wurde. Das ist kein individuelles Mißgeschick. Auch Georg Lukács, wie Bloch vom Jahrgang 1885, hat zum erstenmal nach dem Weltkrieg, nach der Rückkehr ins heimatliche Ungarn, als Universitätsprofessor Vorlesungen und Seminare halten können. Walter Benjamin wagte es Ende der zwanziger Jahre, mit einer Arbeit über deutsche Literatur des 17. Jahrhunderts das Recht zu erbitten, deutsche Literaturgeschichte an der Universität Frankfurt zu lehren. Das Gesuch wurde abgelehnt, die eingereichte Arbeit wegen allgemeiner Unverständlichkeit bespöttelt. Heute gibt es bereits eine beträchtliche Sekundärliteratur über Benjamins unverständliches Buch *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Drei Privatgelehrte: Bloch, Lukács, Benjamin. Drei marxistische Philosophen. Doch ohne Universität.

Dies war kein deutsches oder mitteleuropäisches Phänomen. Bloch kam aus den Vereinigten Staaten nach Leipzig. Genauer gesagt: aus Cambridge, Massachusetts. Allein er kam nicht aus Harvard. Ich habe ihn gefragt: er hat vom akademischen Leben einer der berühmtesten Universitäten nur die – ausgezeichnete – Bibliothek kennengelernt. Ob man im dortigen Department of Philosophy überhaupt ahnte, wer da in den Lesesälen herumsaß, um Bücher zu schreiben wie jenes *Prinzip Hoffnung*, das im *Times Literary Supplement* vor nicht langer Zeit als eines der wichtigsten Werke moderner Kulturkritik bezeichnet worden ist: ich wüßte es nicht zu sagen. Dieser deutsche Emigrant jedenfalls hat keine Harvardkarriere machen können.

Auch dies ist abermals kein Individualphänomen, sondern eine Folgerung aus Blochs Art der Problemstellung, welche der herkömmlichen Universitätswissenschaft so schroff wie nur möglich entgegnetrat.

Das läßt sich an der Formulierung jener Leipziger Vorlesung demonstrieren: »Universität, Marxismus, Philosophie«. Die

konventionelle Wissenschaft, wenn sie bereit gewesen wäre, ein solches Thema anzupacken, hätte auf der Reihung bestanden: Philosophie, Universität, Marxismus. Der offizielle Marxismus (so wurde Bloch auch gleich nach seiner Rede etwas ärgerlich auseinandergesetzt) hätte auf der Reihenfolge: Marxismus, Philosophie, Universität insistiert. Bloch stellt die Universität voran: mitnichten die vorhandene, sondern seine eigene Konzeption einer – dialektisch interpretierten – Totalität des wissenschaftlichen Bewußtseins. Die Universität wird als offensichtlich primär vorangestellt. Darin erweist sich Bloch, wie auch sonst in dieser Rede, als Schüler und Kritiker des philosophischen Idealismus. Hier bereits zitiert er wohlgefällig (und damals zum Ärger stalinistischer Bürokraten) einen Satz von Lenin: »Der kluge Idealismus steht dem klugen Materialismus näher als der dumme Materialismus.« In Blochs Spätwerk *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz* von 1972, das der Autor »dem Jugendfreund Georg Lukács« widmete, ist Lenins These ausführlich (historisch wie substantiell) am Material bewiesen worden.

Universität hat den Vorrang, weil Bloch sie, in bemerkenswerter Weiterbildung eines Gedankens von Schelling, als Möglichkeit versteht, »bei Durchsprechung des philosophischen, des medizinischen, juristischen, theologischen Studiums ... die entscheidenden Partien eines Weltbilds zu entwickeln«. Bloch antwortet: »Der Plan ist sublim und völlig aus dem Geist der universitas litterarum; es gibt darin, sofern Wille zur gezielten Universalität besteht und möglich ist, keinen Streit der Fakultäten«. (Das ist eine Abgrenzung Blochs, zusammen mit Schelling und Hegel, gegen Kants berühmte Schrift *Der Streit der Fakultäten* von 1798). Worauf hinzugesetzt wird: »Unsere marxistische Orientierung hätte den Plan selbstverständlich auszugestalten, aber gerade die marxistische Orientierung selber ist, wird und bleibt der Universität verbunden, in immer neu zu bewährender Einheit von Theorie und Praxis, von Praxis und Theorie.«

Darum steht Universität voran: als Totalität der theoretischen Bewältigung. Die ist ohne marxistische Dialektik der Theorie und Praxis nicht möglich, wobei Praxis nicht als Aktivität der Laboratorien verstanden oder allein verstanden wird, sondern als eine der jeweiligen konkreten gesellschaftlichen Prozesse. Die freilich deutet Bloch, womit er sich zum jungen Marx gesellt und der offiziell sowjetischen Fassung von Philosophie widerspricht: »Es gibt keine konkrete Praxis mehr ohne jenes

Totum des Blicks, das Philosophie heißt. Und es gibt keine Philosophie mehr ohne jenen Bezug auf Praxis, der Herstellung der klassenlosen Gesellschaft heißt, das ist, Aufhebung der menschlichen Entfremdung und Verdinglichung. Wo immer also Gewissen Wissen hat und Wissen Gewissen, gibt es keine Philosophie, erst recht keine Verwirklichung der Philosophie ohne Kampf gegen die Entfremdung.«

Der Begriff des Totum spielt eine entscheidende Rolle im gesamten Philosophieren von Bloch. Die Nähe zum Konzept der »konkreten Totalität« bei Lukács in *Geschichte und Klassenbewußtsein* ist nicht zufällig: sie resultiert aus einer – ephemeren – geistigen Freundschaft und Denkparallelität der Freunde Bloch und Lukács in jenen legendären Heidelberger Zeiten eines ersten Vorkriegs, als die gemeinsame Neuentdeckung der Hegelschen Dialektik zu ersten Fixierungen führte in *Geschichte und Klassenbewußtsein* und Blochs *Geist der Utopie*.

In der Rede von 1949 spricht der neuernannte Professor vom »Totum des Blicks, das Philosophie heißt«. Von hier erst, vom Blochschen Konzept des Totum her, läßt sich der Gang dieses Denkens, seit seinen Anfängen, in individual- wie ideologiekritischer Genese, am deutlichsten fassen. Von hier allein erschließt sich das Moment des *utopischen Bewußtseins* im postulierten totalen Blick des Philosophen.

In der zweiten, so wesentlich abgeänderten Fassung von *Geist der Utopie*, daß sie den Verfasser veranlaßte, in der heutigen Gesamtausgabe seiner Schriften beide Fassungen neu zu edieren, im Entwurf von 1923 also, trägt das Schlußkapitel zwar, wie im Jahre 1918, die Überschrift »Karl Marx, der Tod und die Apokalypse«, allein die Erfahrungen mit der russischen Revolution wie mit den mißglückten Revolten in Deutschland, Österreich oder Ungarn sind ebenso verarbeitet wie die ästhetischen Positionen jenes Expressionismus, den Bloch später, im Jahre 1938, zusammen mit Brecht, gegen Lukács verteidigen sollte. Zwei Ströme sollten in diesem Reich Utopia von 1923 zum Zusammenfluß geführt werden: ein wesentlich als ökonomisches und antikapitalistisches System verstandener Marxismus und die, wie Bloch schreibt, »utopisch überlegene Liebeswelt Weitlings, Baaders, Tolstois«. Auch Dostojewski soll dabei sein, ebenso wie der »Adventismus der Ketzergeschichte«. Vom Adventsdenken, der Weihnacht als Geburt des Messias, ist Bloch nie abgerückt. In einer seiner berühmtesten Studien zur Literatur hat er das Lied der Seeräuberjenny aus Brechts *Drei-groschenoper* als trivial-plebeisches Adventsdenken gedeutet.

Unter der Überschrift »Der sozialistische Gedanke« heißt es daher noch im Jahre 1923: »Derart bietet das Ganze Utopias das Bild einer sich in nichts mehr ökonomisch rentierenden Hierarchie; jeder produzierend nach seinen Fähigkeiten, jeder konsumierend nach seinen Bedürfnissen.« Sonderbares Amalgam der Kirchenväter: Weitlings utopischer Handwerkerozialismus, katholische Mystik des Franz von Baader, Tolstois Gewaltlosigkeit. Auch jüdische Mystik des Baalschem wird zitiert. Bloch setzt die Stelle, um sie zu unterstreichen, in Sperrdruck: »Daß erst dann der Messias kommen kann, wenn sich alle Gäste an den Tisch gesetzt haben.« Dieser Tisch jedoch, die Welt des Ökonomischen mithin, sei »zunächst der Tisch der Arbeit, und dann erst, aber sogleich der Tisch des Herrn«.

Das Totum des Blicks, auch Philosophie genannt, ist in diesen frühen Stadien zu verstehen als Zusammenschau von sozialistischer Revolution und einer durchaus nicht allein christlich gemeinten Apokalypse. Diese Symbiose aus Urchristentum, Gesamtreligion und utopischem Sozialismus ist zwar ungewöhnlich genau konzipiert und universalgeschichtlich, besser: universal geistesgeschichtlich fundiert, allein sie entfernt sich nicht durchaus von expressionistischen Konzepten bei Alexander Block in Rußland, später in der Lyrik Pasternaks oder Jessenins, in Gedichten Johannes R. Bechers aus der Entstehungszeit von *Geist der Utopie*. Der Dramatiker Georg Kaiser, überzeugter Platoniker, kam nie davon los.

Dennoch hat Bloch sich später davon entfernt. Das Utopia in *Geist der Utopie* wird in *Bereichen* gesucht – in Tätigkeitsbereichen wie Bewußtseinsbereichen –, doch nicht in Form einer geschichtlich situierten und situierbaren Folge von geschichtlichen Phänomenen. Bloch ist dem Denken Hegels, von Marx zu schweigen, ferner denn je. Dies großartige Erstlingswerk eines Denkers besteht eigentlich meist aus Exkursen: zur Philosophie der Musik, über das Ornament, es geht aus (darin wieder an Hegel anklingend) vom Prozeß der »Selbstbegegnung«, um prompt nicht weiter zu wissen (was bei Hegels Konstruktion kein Problem gewesen war), als es darum geht, die »universale Selbstbegegnung« als Reich der überwundenen Entfremdung zu interpretieren.

Fruchtbar werden, daher übernommen in jenes Denken Blochs, das zum *Prinzip Hoffnung* führen sollte, die Reflexionen über die Dialektik zwischen dem »Nicht-mehr-Bewußten« und dem »Noch-nicht-Bewußten«. Allein das noch nicht bewußte Wis-

sen, das Bloch später in der geschichtlichen Praxis aufspüren, an allen Tagträumen vom besseren Leben aufzeigen sollte, dessen Philosophie eine solche des geschichtlich-gesellschaftlichen Totum ist, *präsentiert sich in den Anfängen nicht eigentlich als Philosophie, sondern als eschatologische Vision*. *Geist der Utopie* ist utopisches Bewußtsein, keine Reflexion über die geschichtlichen Formen und Ursachen des utopischen Denkens. Man könnte es so formulieren: In *Geist der Utopie* ist vom Sozialismus im Sinne des utopischen Sozialismus die Rede, die später von Bloch so meisterhaft interpretierten »Thesen über Feuerbach« bleiben negiert. Im *Prinzip Hoffnung* wurde der utopische Sozialismus mitsamt allen anderen Menschheitsträumen, das demonstriert Bloch im berühmten Vierten Teil über *Freiheit und Ordnung. Abriß der Sozial-Utopien*, zum Objekt wissenschaftlich-sozialistischer Interpretation. Das Totum des Blicks ist philosophisch, was nicht mit durrer Didaktik manches marxistisch-orthodoxen Lehrbuchs verwechselt werden sollte. Bloch war den sowjetischen Interpreten, nicht bloß der Stalin-Ära, auch in seiner Leipziger Zeit, zwar als fortschrittlicher Denker und Professor willkommen, als selbständiger Marxist jedoch insgeheim stets suspekt.

Dennoch wäre es verfehlt, das wichtigste und berühmteste Werk von Bloch, eben das *Prinzip Hoffnung*, ausschließlich als dialektische Zurücknahme von *Geist der Utopie* zu erklären. Die Kontinuität in Blochs Denken hinter aller Diskontinuität einzelner philosophischer wie politischer Positionen bleibt zu bewundern. Gewiß, das einstige utopische Bewußtsein wich einer *Phänomenologie der utopischen Erscheinungsformen*. Abermals erscheint Karl Marx in der Überschrift eines letzten Kapitels auch im *Prinzip Hoffnung*, aber in säkularisierter Form. Nicht mehr kopuliert mit Tod und Apokalypse. Nun heißt es: »Karl Marx und die Menschlichkeit; Stoff der Hoffnung«. Bei einem so bewußt arbeitenden Schriftsteller wie diesem hier ist nichts dem Zufall überlassen. Das letzte Wort in den beiden so grundverschiedenen Fassungen von *Geist der Utopie* lautete: »Gebet«. Im *Prinzip Hoffnung* steht das Wort: »Heimat«.

Da in diesen Schlußworten seines Hauptwerks von Bloch offensichtlich die Quintessenz seines Denkens möglichst licht und bekennenhaft vorgetragen werden sollte, wird man die ganze Zusammenfassung anführen müssen.

Der Mensch lebe überall noch in der humanen Vorgeschichte: diesen bekannten marxistischen Satz wiederholt Bloch, um fortzufahren: »Die wirkliche Genesis ist nicht am Anfang,

sondern am Ende, und sie beginnt erst anzufangen, wenn Gesellschaft und Dasein radikal werden, das heißt sich an der Wurzel fassen. Die Wurzel der Geschichte aber ist der arbeitende, schaffende, die Gegebenheiten umbildende und überholende Mensch. Hat er sich erfaßt und das Seine ohne Entäußerung und Entfremdung in realer Demokratie begründet, so entsteht in der Welt etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat.« So klingt das *Prinzip Hoffnung* aus.

Die Analyse hat es nicht schwer, die allgemein-marxistischen Grundthesen hier mit den besonderen Betrachtungsweisen und Postulaten dieses besonderen marxistischen Denkers zu konfrontieren. Genesis war nicht im goldenen Zeitalter zu finden. Bloch ist, wie alle Marxisten, weitab dem antiken Konzept, das sich als jüdisch-christlicher Sündenfall fortsetzen sollte. Das Paradies ist kein verlorenes. Die wirkliche Genesis ist erst am Anfang. Bemerkenswert, doch selbst nach offizieller Marxdoktrin zu rechtfertigen, ist die Abwandlung jener berühmten Formel des jungen Marx: radikal sei, an *radix* erinnernd, eine Sache an der Wurzel fassen. Bei Marx war das für die radikale Betrachtungsweise gefordert worden: radikale Theorie vor allem. Bloch fordert, daß »Gesellschaft und Dasein radikal werden, das heißt sich an der Wurzel fassen«. Was nur als radikale Praxis gedeutet werden kann: antizipiert und geleitet in der radikalen Theorie.

Ob die von Bloch übernommene, von bedenklichen Assoziationen nicht freie Chiffre einer »realen Demokratie« dem Sachverhalt einer aus Entäußerung und Entfremdung befreiten arbeitenden Menschheit ganz gerecht zu werden vermag: es wäre zu erwägen.

Am Schluß hingegen, im allerletzten Satzteil, ist Bloch wieder ganz bei sich selbst. Der Gegensatz zu Horkheimer oder Adorno, schlechthin zu einer nichts als negativen Dialektik, könnte nicht größer sein. Du sollst dir kein Bildnis machen: bei meinem letzten Besuch in Montagnola bestätigte Max Horkheimer, dies mosaische Gesetz sei gleichzeitig das Kernstück auch der kritischen Theorie einer sogenannten Frankfurter Schule. Daher Adornos Erbitterung gegen Hegels Konzept einer »Negation der Negation«, die alles wieder zu einer scheinbar »höheren« Position dirigieren möchte. Horkheimer und Adorno sahen nur Entfremdung, nicht aber das Vorscheinende einer entdinglichten Menschheit.

Ernst Bloch ist Hegel am Schluß seines Hauptwerks abermals

sehr nah. Das Beisichselbstsein des Geistes wurde in die *reale Utopie* (das Wort stammt von Bloch!) übergeführt. Eine aus Entäußerung und Entfremdung dergestalt durch sich selbst befreite Menschheit, daß sie sich selbst an der Wurzel faßte, ist »bei sich selbst«, mit Hegel zu sprechen.

Solch humaner Zustand wird in der marxistischen Literatur meist als *Sozialismus oder Kommunismus* bezeichnet. Im *Geist der Utopie* klang diese Terminologie gleichfalls an, wenngleich in einem kaum marxistischen Kontext. Noch vor etwa einem Jahrzehnt liebte es N. S. Chruschtschow, solche Zukunftsperspektiven für sein Land zu proklamieren. Die heutige Sowjetpolitik hat auch das eliminiert. Bloch spricht im *Prinzip Hoffnung* nicht von Sozialismus, sondern von Heimat. Das soll für ihn beileibe kein Gegensatz sein, wie die Gedankenführung beweist; dennoch ist weit mehr in dieser Terminologie enthalten als eben Terminologie.

Wie beim Gedankengang einer Genesis, die nicht am Anfang steht, als Weltschöpfung im ersten Buch Moses, sondern am Ende, wird »Heimat« hier gegen alle deutsch-romantischen Nostalgien gesetzt. Wenn Novalis in berühmter These alles Gehen des Menschen, der einzelnen wie der Menschheit, als ein Gehen »nach Hause« gedeutet hat, so wird ihm durch Bloch, der genau weiß, wem er antwortet, die Replik. Es gibt kein »nach Hause« als ein Zurück, weil die Menschheit niemals behaust gewesen ist, sondern stets nur den Vorschein davon besaß. Niemand war je im Zustand der Heimat.

Das spricht kein kaltherziger Kosmopolit und geschmeidiger Weltmann. Der Mann Ernst Bloch ist das Gegenteil davon: ein Deutscher, ein Pfälzer, geboren als königlich bayerischer Untertan. Mit zärtlichem Spott liebt er das zu erinnern. Er spricht unverkennbar mit dem Akzent einer Landschaft und Heimat. Ob er jemals in Massachusetts begriffen hat, daß man im Lande nicht deutsch sprach, ist mir immer zweifelhaft geblieben.

Das Konzept einer am Ende erst stehenden Heimat stützt sich durchaus auf Gedanken von Marx. Der wurde nicht müde zu betonen, die Menschheit besitze oft den *Traum von einer Sache*, ehe die gesellschaftlichen Verhältnisse deren Verwirklichung möglich gemacht hätten. Folgerichtig wollten Marx und Engels daher in ihrer bekannten »Sickingendebatte« mit Ferdinand Lassalle das Epithet des »Tragischen« nur jenen Gestalten der Weltgeschichte zubilligen, die den Traum von einer künftigen Sache besaßen, aber zu früh kamen. Das bekannte Beispiel ist

ihnen Thomas Münzer. Es bleibt als bemerkenswertes Detail festzustellen, daß Ernst Bloch, als er im Jahre 1921, also zwischen erster und zweiter Fassung von *Geist der Utopie*, sein Buch über *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* herausgab, jenen Briefwechsel der Sickingendebatte weder kannte noch kennen konnte. Die Texte waren damals noch nicht publiziert.

Es gibt also einen Vorschein von Heimat, als Traum von der Sache. Er scheint »allen in die Kindheit«. Dem einzelnen Menschen wie der Menschheit. Bloch hat sich aufgemacht, alles zu sammeln, was unter der Wärme solchen Vorscheins jemals geblüht hat und aufzufinden war: utopische Systeme wie die Länder Eldorado und Eden; Architekturen, die niemals gebaut werden konnten; das Hoffnungssignal aus dem *Fidelio*, wie die »besseren Luftschlösser in Jahrmarkt und Zirkus, in Märchen und Kolportage«.

Hier findet sich der Standort von Literatur im Denkreich von Ernst Bloch. Dieser unvergleichliche Humanist, der Hoffnung als *docta spes* für sich definierte, spielt gern den literarischen Simplex. Er genießt bisweilen sein Sprüchlein, wenn er gebildetem Gerede dadurch aus dem Weg geht, daß er in falscher Demut behauptet, es gebe nur zwei Autoren, die er wirklich genau kenne: Hegel und Karl May. In der Tat: zu den vielen Antizipationen, die von ihm ohne viel Aufhebens vorgenommen wurden (sogar der Begriff der »Umfunktionierung« dürfte von ihm stammen), gehört auch die Entdeckung nicht bloß Winnetous, sondern aller besseren Trivialliteratur: für die Literaturwissenschaft nicht bloß, sondern für die Anthropologie. Auch Karl May schien vielen in die Kindheit. Ernst Bloch trug Achtung für die Träume seiner Knabenzeit.

Es gibt unter den gesammelten *Literarischen Aufsätzen* einen höchst merkwürdigen aus dem Jahre 1926 mit dem Titel *Hebel, Gotthelf und bährisches Tao*. Da ist vieles in eins gefaßt: in schriftstellerischer Meisterschaft. Bloch arbeitet Gemeinsamkeiten wie Gegensätze bei Hebel und Gotthelf heraus. Der Mann aus dem Wiesental bei Basel, aufgeklärter Rousseauist, rheinischer Hausfreund, Erzieher doch nicht Eiferer, und Gott helf als bernischer Pfarrer einer langen gesellschaftlichen Restaurationszeit. Kleriker beide. Aber etwas mokant bemerkt Bloch: »Der Prälat Hebel spricht nie von der Kirche, der Pfarrer Bitzius-Gotthelf bei jeder nur sich bietenden Gelegenheit, und zwar mit Zuchtrute.«

Dennoch wird die Gemeinsamkeit der beiden großen Erzäh-

ler, von denen Hebel landschaftlich, geschichtlich, sprachlich dem Herzen Blochs weit näher steht, stärker betont als ihre politische und historische Disparatheit. Das höhere Verbindende interpretiert der Deuter mit einem Grundbegriff chinesischer Philosophie: dem Urgrund, dem vorgeschrivenen Ablauf, dem *Tao*. Einem »bäurischen *Tao*«, wie spezifiziert wird. Blochs Denken ist universal, also von Anbeginn auch west-östlich. Das *Tao* der Chinesen, er formuliert es als »Welttakt«, sei vergleichbar dem Begriff der »Natur« bei den Stoikern. Chinesisches *Tao* jedoch sei »ein Wort ganz aus diesem bäurischen, familiären Volk heraus, das Haus gut im Gang, das Leben und sein Streben gut im Lauf, woran Segen ist, ein verborgener und doch öffentlicher Zustand, den man vom Bauerntum her sicherer versteht als aus den üblichen Vergleichungen mit entlegener Mystik«.

In dieser frühen materialistischen Interpretation von Philosophie und Literatur scheint der Doppelcharakter von Heimat bei Bloch durch. Künftige Heimat des Menschen, als verwirklichte Hoffnung, ist nicht unähnlich einer sublimierten Rückkehr ins Vorkapitalistische, Vorbürgerliche, in ein unendlich harmonisiertes Bäurisches: das Haus gut im Gang, das Leben und sein Streben gut im Lauf, woran Segen ist. Kurz: zum erstenmal Heimat. Der Interpret schrickt vor solchem Ausblick damals (1926) nicht zurück. Er gehört übrigens zu Blochs genuinem Expressionismus. Er glaubt bei Hebel, vielleicht gar bei Gotthelf, *in nuce* vorgebildet zu finden, was »einmal, in nachkapitalistischer Zeit, nach Aufhebung der Unterschiede von Stadt und Land, in konkret-einfach und ungekünstelt gewordenen Verhältnissen, Einklang mit ›gutwaltend Naturlichem‹ bedeuten könnte«.

Hier freilich ist Novalis zur Stelle. Der Name fiel nicht, doch im Zusammenhang mit Hebel und Gotthelf hatte Bloch ausführlich für die frühe deutsche Romantik votiert: gegen die reaktionäre späte. So aber klingt es bei Friedrich von Hardenberg:

Wenn dann sich wieder Licht und Schatten
Zu echter Klarheit wieder gatten,
Und man in Märchen und Gedichten
Erkennt die wahren Weltgeschichten,
Dann fliegt vor Einem geheimen Wort
Das ganze verkehrte Wesen fort.

Es gibt bei Bloch nicht das eine geheime Wort. Die Befreiung der Menschen ist das ihnen aufgegebene, stets gehaute Werk.

Allein in einem durchaus nicht mit Novalis übereinstimmenden Verstande ist auch Bloch der Meinung, man könne die wahren Weltgeschichten in Märchen und Gedichten entdecken. Nicht als Poetisierung der Welt, sondern umgekehrt: Märchen und Gedichte, Literatur und Kunst, Ketzertum und Utopismus als ebensoviele Indizien dafür, daß die Weltgeschichte bloß Vorgeschichte blieb, daß die Genesis noch aussteht. Niemand noch war bisher in der Heimat, mithin bei sich selbst heimisch. Zu suchen bleiben diese Indizien als Vorschein. Sogar dort, wo sie sich aller Deutung, nicht allein der wissenschaftlichen Interpretation, zu entziehen scheinen. In solchen Fällen, die er gesammelt, noch lieber nacherzählt hat als ein Meister der Erzählkunst, der bei Johann Peter Hebel lernte, liebt es Ernst Bloch, von »Spuren« zu sprechen.

Spuren? Aber wovon? Und wo führen sie hin? Spuren – etwa im Kriminalroman – bedeuten allenthalben: Wegweiser. Das Ziel ist jedesmal deutlich sichtbar; mit Hilfe von Spuren wird es erreichbar. Es sind Spuren in einer geschlossenen und berechenbaren Welt. Wo in Geschichten von ihnen berichtet wird, entstehen geschlossene literarische Formen.

Ernst Bloch ist dies alles durchaus nicht unvertraut. In seinen literarischen Arbeiten gibt es eine mit dem Titel *Philosophische Ansicht des Detektivromans*. Sie beginnt mit dem Satz: »Etwas ist nicht geheuer, damit fängt es an.« Das ist noch herkömmliche These: in der analytischen Dramaturgie von Sophokles zu Kleist, und weiter zu Ibsen. Es beginnt stets damit, daß ein Zustand scheinbar fraglos wirkt, dann aber als nicht geheuer erkannt werden muß.

Sogleich jedoch geht Bloch auch hier, seinem Konzept der Spuren folgend, ab von solcher Tradition. Noch im Detektivroman sucht er nach Spuren eines Nochnicht statt eines Einst. Das wird so formuliert: »Forschend Aufdeckendes ist freilich nur das eine, es geht aufs Woher. Forschend Heraufbildendes wäre das andere, es geht aufs Wohin. Ein Gewesenes Finden ist dort, ein Neues Schaffen hier der gespannte, oft nicht minder labyrinthische Vorgang.«

Bei Kleist – im *Zerbrochenen Krug* – dienen Spuren und Indizien dem Aufdecken vergangenen Geschehens, sei es auch bloß ein solches der vergangenen Nacht. Ernst Bloch jedoch ist allenthalben aus auf Spuren eines Zukünftigen, eines Wohin. Spuren im Gegenwärtigen: aber zu deuten als Indizien eines Neuen. Weshalb der Philosoph, in erstaunlicher, doch innerhalb seines Denkens durchaus folgerichtiger These, den Künft-

lerroman als Komplementärgattung zum Kriminalroman interpretiert. Gemeint ist freilich nicht eine psychologisierende Künstlernovelle, sondern jene Gattung des Künstlerromans bei Goethe oder Hoffmann, Proust wie Thomas Mann, die sich für Vorgänge des kreativen Prozesses interessiert: für das Schaffen von Neuem, mit Bloch zu reden.

In den Erzählstücken seines Buches *Spuren* hat Bloch diese Seite seiner Phänomenologie der futurischen Visionen in literarisch höchst eigentümlicher Weise kenntlich gemacht. Man kann bei solcher durchaus genuinen Schöpfung von Erzählformen, beeinflußt durch Hebel, Kleist oder Kafka, dennoch unverkennbar geprägt durch die Suche nach Spuren eines Prinzips Hoffnung, von Ernst Blochs poetischer Sendung sprechen. Worin besteht sie? Zunächst in entschieden offenen Formen: dies ist der äußerste Gegensatz zur lückenlosen Aufdeckung der analytischen Epik und Dramaturgie. Blochs Geschichten gehen nie auf ohne Rest. Es bleibt etwas Ungelöstes übrig. »Etwas fehlt«, sagt Jim Mahoney in Brechts *Mahagonny*. Ernst Bloch pflegt den Satz oft und gern zu zitieren. Fing es an beim Suchen mit dem Satz: »Etwas ist nicht geheuer«, so steht in Blochs *Spuren* am Ende insgeheim der Satz: »Etwas ist nicht geheuer geblieben.«

Solche Geschichten und Fragestellungen mit dem Schlagwort »Mystizismus« oder gar »Irrationalismus« abzutun, wäre die ärgste Verkennung. Umgekehrt sucht Bloch hartnäckig nach Erklärungen eines scheinbar Unerklärbaren. Gewiß kennt er seine Manichäer und Gnostiker, ist aber selbst keiner. Der Autor des Prinzips *Hoffnung*, geprägt vielleicht stärker, als er selbst wahrhaben möchte, durch Hegel, bleibt fest davon überzeugt, daß da Weltgeheimnisse sind, die sich im selben Maße aufklären werden, wie Menschen dem näherkommen, was »Heimat« genannt werden könnte: aufgehobene Entfremdung. Das Buch, gedacht als letztes *magnum opus*, woran der Acht- undachtzigjährige seit Jahren mit Hartnäckigkeit arbeitet, trägt den Titel *Experimentum mundi*.

In dem Buch *Spuren* werden solche nicht geheuren Geschichten berichtet: Versuche einer Sinngebung von Gelesenem aus der Tagespresse, von Bauergeschichten, von jüdischer Erzählkunst. Auch Fernöstliches. Warum wird der Bauer Li vom Blitz errettet? Weshalb ist der fromme Rabbi von Belz für den Himmel kein »Gerechter«, wohl aber der rüpelhafte und fluchende Jizchak Leib, der plötzlich auf seinem Kaftan wie auf einem Floß das reißende Wasser überqueren kann? Eine Deutung hielt und

hält Bloch durchaus für möglich: wenngleich nicht eine im Sinne des herkömmlichen Materialismus. Andererseits ist Bloch, was viele seiner theologischen Verehrer und Hermeneuten übersehen möchten, zwar ein Denker, den religiöse Phänomene faszinieren, doch das Gegenteil eines religiösen Denkers.

Fasziniert ist Bloch von Verwandlungen der Menschen wie Situationen, worin hinter dem vertrauten Aspekt plötzlich ein anderer, durchaus nicht vertrauter sichtbar wird. Weil er von früh auf geübt war, solche Möglichkeiten hinter den bekannten Wirklichkeiten aufzuspüren, hat Bloch, im Gegensatz etwa zu Adorno, auch wohl zu Benjamin, das Phänomen des deutschen Faschismus sogleich richtig gesehen und gedeutet: auch keineswegs als unvertraute Entartung der bürgerlichen Demokratie interpretiert.

Es gibt bei Bloch die Formeln von einer »Veränderung zur Kenntlichkeit und zur Unkenntlichkeit«. Es ist das große Thema dessen, was in einem Menschen oder einer gesellschaftlichen Konstellation ist oder sein könnte. Der Möglichkeit hinter der Wirklichkeit. Auch die Möglichkeit der Hoffnungslosigkeit gehört zum Denken über das Prinzip Hoffnung.

Bloch ist ein dialektischer Denker. Über sein Konzept des Materialismus, das er in Cambridge (Mass.) im ersten Entwurf seines Buches über den Begriff Materie und dessen Geschichte entwarf, wird zu streiten sein. Bedenkenswert bleibt dennoch auch hier der geheime dialektische Zusammenhang zwischen dem klugen Materialismus und Idealismus. Auch Lenin ließ seinem Buch über *Materialismus und Empiriokritizismus* etwa zehn Jahre später, kurz vor der Rückkehr nach Rußland, sehr scharfsinnige Hegelstudien folgen.

In dem Buch *Spuren* hat Bloch, der sonst so abhold ist aller autobiographischen Schriftstellerei, auf wenigen Seiten die Geschichte seiner eigenen Jugend geschildert: als Erwachen eines jungen Menschen zum Staunen, zur Beobachtung von Spuren, die nirgendwohin zu führen scheinen, und doch als Spuren eines Nochnicht vorhanden sind. Bloch nennt es den *Blick durch das rote Fenster*. Was so erläutert wird: »Das heimliche Fenster machte . . . weltfeindlich (gerade weil es das Leben bejaht, aber unsres), es ist die Sammellinse für die *utopischen* Stoffe, aus denen die Erde besteht. Private Sammlung war nirgends gemeint und wird nicht fortgesetzt.«

Nirgendwo haben wir so klar wie hier sowohl die Motivation wie die Intention der Bücher *Geist der Utopie* und *Das Prinzip*

Hoffnung. Es kam nicht darauf an, die Geschichte der utopischen Stoffe um einen neuen zu vermehren. Erkannte Utopie lässt sich – eben als Utopie – nicht fortsetzen.*

* Da der Wisconsin Workshop über Deutsches utopisches Denken in der Gegenwart als Tagung in englischer Sprache durchgeführt wurde, wählte der vorliegende deutsche Text, der dann ins Englische übertragen wurde, die höchst persönliche Mischform aus Erinnerung und Deutung. Sie wird hier ausdrücklich beibehalten. Die Zitate sind der Frankfurter Gesamtausgabe der Werke von Ernst Bloch entnommen. Die Leipziger Antrittsvorlesung findet sich in den *Philosophischen Aufsätzen*, der Text über Hebel und Gotthelf in den *Literarischen Aufsätzen*.

Utopie und Partei Anmerkungen zum jungen Lukács

Lukács, Bloch, Marcuse – diese drei ketzerischen Rabbiner des Marxismus – sind unbestritten die führenden Vertreter einer Richtung innerhalb des Marxismus, die hier nicht genauer definiert, sondern nur in Umrissen skizziert werden soll. Und zwar führt man dabei meist folgende Schlagwörter ins Feld: dialektische Theorie, kritischer Marxismus, Hegelianischer Marxismus, neuromantischer Marxismus, existenzieller und dezisionistischer Marxismus, philosophische Linksopposition und Philosophie der Praxis – von Idealismus, Revisionismus und kleinbürgerlichem Radikalismus gar nicht zu reden.

Natürlich kann man Lukács, Bloch und Marcuse unter einem solchen Blickwinkel betrachten. Aber es ist ebenso offensichtlich, daß sie keineswegs miteinander identisch sind und daß vor allem Lukács eine Sonderstellung einnimmt. Es mag hier genügen, auf folgendes hinzuweisen: Von den drei Männern gehört allein Lukács nicht mehr zu den Lebenden; nur er war von sehr kleiner Statur; nur er war aktiver Altkommunist; nur er übte Kritik am Utopismus als einer Methode revolutionärer Theoriebildung. Dieser letzte Punkt ist im Hinblick auf die nachstehenden Ausführungen von besonderem Gewicht. Er bedarf einleitend der Erläuterung.

Lukács, zumindest der junge Lukács der Zeit um *Geschichte und Klassenbewußtsein* von 1923 – und das ist die Zeit, um die es hier geht – darf ein utopischer Denker genannt werden, ohne daß das im mindesten unsere Behauptung in Frage stellt, er sei ein Gegner des Utopismus als einer Methode revolutionärer Theoriebildung gewesen. In diesem Zusammenhang erweist sich der Vergleich mit Bloch und Marcuse als durchaus fruchtbar. Die marxistische Theorie des jungen Lukács enthält Gedanken, die wir gut und gern als ebenso utopisch ansehen dürfen wie jene Ideen, die von Bloch oder Marcuse vorgetragen wurden. Zum Beispiel sieht er im Kommunismus nicht nur eine Aufhebung des kapitalistischen Produktionssystems, sondern das Ende der Herrschaft ökonomischer Zwänge über die Gesellschaft schlechthin. Utopisch ist auch seine Vorstellung vom Proletariat als dem Subjekt und zugleich Objekt der

Geschichte. Aber es ist nicht unwichtig festzuhalten, daß Lukács diese Gedanken im Geiste des orthodoxen Marxismus, nicht der Utopie formuliert hat. Das unterscheidet ihn vom Bloch der frühen zwanziger Jahre, wie auch vom späteren Bloch und von Marcuse. Letztere betonen ausdrücklich die negativen Folgen, die aus der konsequenten Weiterentwicklung des Marxismus von der Utopie zur Wissenschaft resultieren, nämlich die freiwillige Isolation in der Einöde des Szentismus. Beide haben sich daher offen zu der Auffassung bekannt, daß kosmische Traumdeutung (Bloch) beziehungsweise Phantasie (Marcuse) für den Marxismus existenznotwendig sind.

Derartig offene Bekräftigungen utopischen Denkens finden sich in Lukács' Werk nicht. Ließe sich der frühe Lukács noch als (wenn auch nur halbherziger) Utopist charakterisieren – ein Gedanke, der weiter unten verfolgt werden soll –, so hat er doch seit seiner Hinwendung zum Marxismus im Jahre 1919 den Utopismus als Methode entschieden kritisiert. So betont Lukács, schon in seinen Schriften der frühen zwanziger Jahre, von den späteren Werken ganz zu schweigen, daß der Marxismus nur in einem einzigen und ganz bestimmten Sinne utopisch sei: nämlich darin, daß sich seine Ideale nicht unter den herrschenden Bedingungen des Kapitalismus, sondern nur durch deren totale revolutionäre Abschaffung verwirklichen ließen. In jedem über dieses Faktum hinausgehenden Sinne sei der Marxismus nicht-utopisch. Denn seine Ideale seien keine moralischen oder ästhetischen Postulate, und könnten es auch nicht sein, sondern seien historisch festgelegte, in der Dialektik von kapitalistisch-gesellschaftlichen Bezügen und proletarischer Erfahrung gegründete Ziele.

Und eben dies war der Streitpunkt in Lukács' Auseinandersetzungen mit Bloch, seinem guten Freund, einem parteilosen Einzelgänger unter den Marxisten, der sich nicht gezwungen sah, seine Parteilichkeit öffentlich zu bekennen. Wo Lukács in *Geschichte und Klassenbewußtsein* über »Verdinglichung« spricht, kritisiert er Blochs *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, indem er geltend macht, daß der Versuch, dem Marxismus eine religiös-chiliastische Komponente einzufügen, einer falschen Voraussetzung entspringe. Ein solcher Versuch sei zudem überflüssig, da der Marxismus die geistige ebenso wie die materielle Dimension bereits enthalte. Mit anderen Worten: Für Lukács ist der Utopismus Blochscher Prägung bei aller Bewunderungswürdigkeit doch nur eine abstrakte Umkehrung des Vulgärmarxismus, mit dem er letzten Endes

gemein habe, daß er die wahre Marxsche Dialektik von Sein und Bewußtsein nicht erfasse.

Die Sache ist jedoch nicht so einfach. Denn es geht nicht nur darum, Theorien zu vergleichen, sondern auch Theoretiker und ihre Entscheidungen unter bestimmten historischen Bedingungen. In dieser Hinsicht äußern sich in Lukács' Schriften der Jahre zwischen 1919 und 1926 zwei miteinander in Zusammenhang stehende Tendenzen. Auf der einen Seite zeigt sich das Bemühen, das etwa 1922 einsetzt, jene kühnen und weitreichenden Formulierungen abzuschwächen oder zu unterdrücken, in denen sich die großen revolutionären Hoffnungen der unmittelbaren Nachkriegszeit in Mitteleuropa und Rußland widerspiegeln. Das wird ganz deutlich in dem kurzen, im Dezember 1922 entstandenen Vorwort zur ersten Auflage von *Geschichte und Klassenbewußtsein* und in der Kritik an Rosa Luxemburgs *Die russische Revolution*. Teils unter dem Einfluß Lenins, teils auch in dem zunehmenden Verlangen, sein Leben und die Wirklichkeit miteinander in Einklang zu bringen, suchte Lukács jene Haltung zu vermeiden, die er immer mehr als ein romantisches oder utopisches Sich-in-Positur-Setzen angesichts des »erlahmenden Tempos der Revolution« ansah. Wir können es ein Hegelianisches Verlangen nennen oder auch einen Ausdruck von Lukács' Abwendung von den absoluten Verweigerungen eines Novalis, einem seiner frühen Vorbilder, hin zu dem pragmatischen innerweltlichen Realismus, wie ihn Goethe im *Wilhelm Meister* zum Ausdruck bringt.

Diese Tendenz, die wir polemisch eine Entradikalisierung der Lukácsschen Position nennen wollen, hatte noch eine andere, wenn auch weniger ausgeprägte Seite. Lukács selbst bezeichnete sie 1967, im Nachwort zur Neuauflage seines *Lenin* (1924), als Nachhutgefecht gegen das Vordringen von Bürokratie und Dogmatismus in den kommunistischen Parteien. Deshalb wird in Schriften wie *Methodisches zur Organisationsfrage* und im Leninbuch die große Vision vom Kommunismus als einem Ende der Verdinglichung zu der Hoffnung abgeschwächt, daß die kommunistischen Parteiorganisationen nicht ebenfalls dem Verdinglichungsprozeß anheimfallen mögen. Dennoch: Trotz aller Kritik paßte Lukács sich und sein Denken dieser Entwicklung an. Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang sein wenig bekannter Aufsatz *L'art pour l'art und die proletarische Dichtung*, der 1926 in *Die Tat* erschien. Hier warnt Lukács Künstler und Intellektuelle in bezug auf die proletarische Revolution vor übertriebenen Hoffnungen. Die Erfahrungen mit

der russischen Revolution lehrten, so deutet Lukács an, daß sich nicht alle Träume über Nacht erfüllen würden. Dennoch bilde sie trotz ihrer Mängel eine solidere Grundlage für das Kulturleben als der Kapitalismus. Wir merken hier nur an, daß 1926 das Jahr war, in dem sich Karl Korsch teils freiwillig, teils erzwungen erweise von der KPD und der Dritten Internationale trennte, die sich nach seiner Meinung der proletarischen Revolution immer mehr in den Weg stellten. Hingewiesen sei auch auf Brechts Studie *Über meinen Lehrer*, in der er später von Korsch sagte, wenn er nicht so viel von der revolutionären Bewegung erwartet hätte, hätte er nicht so viele Enttäuschungen erlitten.

Wie die Lebenswege Blochs und Marcuses (und Korschs) erweisen, können Theorie und Theoretiker angesichts der Tatsache, daß die Wirklichkeit nicht »zur Theorie drängt« (Marx), sehr wohl Enttäuschungen erleiden, ohne daß sie sich und die Theorie mit der enttäuschenden Wirklichkeit in Einklang zu bringen versuchen. Obendrein waren die unterschiedlichen Richtungen, die Lukács, Bloch und Marcuse einschlugen, durch die innere Logik ihres theoretischen Denkens nicht zwingend vorgeschrieben. Die Logik der Lukácsschen Theorie hätte ihn zum Beispiel Mitte der zwanziger Jahre zum Bruch mit der Kommunistischen Partei und zur Formulierung eines anti-stalinistischen oder gar utopischen Marxismus führen können. Bloch war von Anfang an ein erklärtermaßen utopischer Denker, der es vorzog, freischwebend außerhalb der revolutionären Parteien zu verweilen, obwohl man genausogut sagen könnte, daß sein Utopismus der idealen (abstrakten) Aufhebung dieses Außenseitertums dienen sollte. Marcuse fand seine Bindungen in der emigrierten Frankfurter Schule und später im akademischen Bereich; er veröffentlichte nichts vor dem Ende der zwanziger Jahre, als sich das Bild der politischen Möglichkeiten bereits grundlegend verändert hatte. Wie Bloch blieb auch Marcuse parteipolitisch ungebunden, um sich voll und ganz der Welt der Ideen zuwenden zu können. Trotz Lenins vielzitierter Sentenz, Träume und Träumer würden im Kommunismus dringend gebraucht, haben die kommunistischen Parteien solche Träumer nicht besonders pfleglich behandelt.

Diese Überlegungen leiten unmittelbar zu dem paradoxen Verhältnis von Partei und Utopie beim jungen Lukács über. Eingebettet in seine Kritik am Utopismus findet sich nämlich ein kräftiger, wenn auch verdeckter utopischer Zug. Für Bloch und Marcuse ist die noch nicht gegebene oder noch nicht be-

wußte emanzipierte Wirklichkeit entschieden ein Noch-Nicht, das nur in Spuren oder mit Hilfe der Phantasie sichtbar wird. Demgegenüber trat für Lukács bereits ein untergründiges Schon, ein vorgreifender institutionalisierter Ausdruck der kommunistischen Zukunft in Erscheinung: die Partei.

Diese Feststellung erfordert ein paar Anmerkungen. Erstens: Wenn um 1922/23 Lukács' Parteibegriff dem Lenins nahekam, so waren doch diese beiden weder dem Inhalt noch der Entstehung nach identisch. Lukács' Vorstellung, der Auftrag der Partei sei im Grunde ein moralischer und nicht ein technischer, war Lenins Denken fremd. Zweitens: Die Neuorientierung Lukács entsprang, wie bereits erwähnt, zugleich der Kritik an und der Kapitulation vor der offiziellen bolschewistischen Praxis, wie sie sich 1924 offenbarte. Und drittens: Wenn wir oben argumentiert haben, daß die Struktur des Lukácsschen Denkens die besondere Weise seiner Hinwendung zur bestehenden Kommunistischen Partei nicht notwendig vorzeichnete, so ist jetzt darauf hinzuweisen, daß dieser Schritt in seinem theoretischen Denken dennoch fest verwurzelt war. In einem Satz ausgedrückt: Lukács' Parteibegriff offenbart innerhalb seiner nicht-utopischen Haltung eine untergründige utopische Dimension, die eng verknüpft ist mit seiner Kritik an der Verdinglichung und der Möglichkeit ihrer Aufhebung, eine Kritik, die er in dem Jahrzehnt vor seiner Hinwendung zum Marxismus und Kommunismus zu formulieren begonnen hatte. Diesem Thema können wir uns nunmehr zuwenden.

Bevor er sich dem Marxismus zuwandte, ging es Lukács in seinem Schaffen nicht einfach um bürgerliche Kunst, sondern um ihre Krise und damit um die Krise der Existenz in der bürgerlichen Gesellschaft. Im Mittelpunkt seiner Bemühungen stand ein fundamentaler Widerspruch, dessen sich Lukács durchaus bewußt war. Er läßt sich wie folgt zusammenfassen: Die europäische Gesellschaft des *fin de siècle* steht unter dem tödlichen und unentrinnbaren Bann der Logik der Versachlichung (ein Begriff, der auf Simmel zurückgeht und den Lukács für das verwandte, was er später Verdinglichung nannte), und diese Logik, und das ist das Tragische, führt dazu, daß die Forderung nach Emanzipation ohne Hoffnung und Erfüllung bleibt. Es ist heutzutage üblich, diesen zentralen Gedanken-gang in Lukács' frühem Werk als Maßstab dafür anzusehen, wie tief die Webersche Problematik von Rationalisierung und Freiheit sowie Simmels Begriff der Tragik der modernen Kultur in sein eigenes Denken Eingang gefunden haben. Dieses

Argument ist durchaus einleuchtend. Tatsächlich hat Lukács seine frühe Schaffenszeit meist selber so gesehen.

Was jedoch, unter anderem, Lukács von Weber und Simmel unterscheidet, ist, daß er auf diesen Widerspruch aktivistisch und dezisionistisch reagierte und sich nicht etwa stoisch zurückzog. Aktivistisch ist hier mehr im philosophischen und moralischen als politischen Sinne zu verstehen, und wir können seine Position durch einen Hinweis auf den Titel seines Aufsatzes über Paul Ernst als »Metaphysik der Tragödie« zusammenfassen. Die Aufsätze in der Sammlung *Die Seele und die Formen* (1911), *Von der Armut am Geiste* (1912), die *Theorie des Romans* (1916) und *Die Subjekt-Objekt-Beziehung in der Ästhetik* (1917), um nur ein paar Beispiele zu nennen, sollten in diesem Zusammenhang als Vorstöße gewertet werden, die das Ziel hatten, die Aussichten für eine Befreiung der Kunst, des Künstlers und schließlich der Menschheit von dem »Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit« (nach Fichte) zu erkunden. Jeder dieser Ansätze ist sich seiner eigenen Hoffnungslosigkeit bewußt, ohne daß ein solches Bewußtsein seine Ausarbeitung behindert. Lukács' Geistesverwandte, wie zum Beispiel Novalis, Kierkegaard, Paul Ernst und Dostojewski, sind nicht jene, die sich aus der realen Welt in die Welt der Kunst oder Philosophie flüchten (Lukács verschwendete keine Liebe an den Ästhetizismus), sondern jene, welche die tragischen Widersprüche des bürgerlichen Lebens und der bürgerlichen Kultur bis zu ihren (tragischen) Konsequenzen ausfechten.

An dieser Stelle können wir das Problem des Lukácsschen Utopismus, wie er in jenen Werken zum Ausdruck kommt, die seiner Wendung zum Marxismus vorangehen, einer etwas ausführlicheren Betrachtung unterziehen. Zu jener Zeit war Lukács gleichsam Utopist ohne großen Enthusiasmus, eher aus Notwendigkeit als aus Neigung. Was wir finden, sind Hoffnungen auf flüchtige Augenblicke, in denen die Versachlichung überwunden wird, die jedoch zur Humanisierung der Welt nichts beizutragen vermögen. Man denke an die Anti-Ethik, die in dem Bande *Von der Armut am Geiste* herrscht. Hier wird als Ziel der echten Intersubjektivität das spontane Her-einnehmen der Seele eines anderen in die eigene verkündet, was sich jedoch nur in der Form der Sehnsucht erreichen lasse. Ein ähnliches Bild ergibt sich aus dem Aufsatz *Die Subjekt-Objekt-Beziehung in der Ästhetik*, in dem bestimmte schöpferische und rezeptiv-ästhetische Erfahrungen als flüchtige Konkretisierungen dessen gewertet werden, was Lukács »der

Mensch ganz« nennt. Ähnliches gilt für die *Theorie des Romans*, ein Werk, das mit einem zurückhaltenden Appell an jene »neue Welt« endet, wie sie in den (Nicht-) Romanen von Dostojewski und Tolstoi vorgesehen sei. In eben diesem Werk wird die Möglichkeit von Gemeinschaft und Totalität, in der Innenwelt und Außenwelt nicht getrennt sind, als mit dem Untergang der klassisch-griechischen und mittelalterlich-christlichen Welt als endgültig verloren dargestellt. Wir merken hier wiederum nur an, daß im Gegensatz zu den Behauptungen ansonsten verdienstvoller Kommentatoren wie Lucien Goldmann und Alberto Asor-Rosa bereits der frühe Lukács sehr wohl damit begonnen hatte, auch die äußerliche, gesellschaftlich bedingte Seite der bürgerlichen Kulturkrise in seine Überlegungen einzubeziehen, und zwar schon in dem Aufsatz *Zur Soziologie des modernen Dramas*, der 1914 im *Archiv für Sozialwissenschaft* erschien. Auf der Grundlage von Simmels Bearbeitung des Marxschen *Kapital* verwendet Lukács hier Begriffe wie Klassenkampf, Arbeitsteilung und Kartellisierung, wenn er den Einfluß der Versachlichung auf die Subjektivität herausarbeitet. Der springende Punkt ist jedoch, daß diese historische Soziologie Lukács nicht erlaubte, die »Metaphysik der Tragödie« zu überwinden, sondern sie im Gegenteil nur noch bestätigte.

Doch kommen wir zu unserem Hauptthema zurück. Was Lukács schließlich instand setzte, aus diesem Dilemma auszubrechen, waren die revolutionären Umwälzungen von 1917 bis 1919, die Tatsache, daß er ganz auf das Proletariat setzte, und die Wiederbelebung des Marxschen Praxisbegriffs, die durch diese geschichtlichen und persönlichen Entwicklungen ermöglicht wurde. Dieses Unterfangen erwies sich jedoch als Fehlschlag, denn der daraus resultierende Parteibegriff war nichts anderes als eine Wiederkehr der Metaphysik der Tragödie in marxistischer Form. Wir brauchen die subtile und komplizierte Entwicklung von Lukács' miteinander verzahnten Auffassungen von Klassenbewußtsein und Partei zwischen 1919 und 1923 nicht in allen Einzelheiten nachzuzeichnen. Es mag hier genügen, ihren Umriß und das Ergebnis anzudeuten. Mit dem Rückgang revolutionärer proletarischer Praxis wechselte Lukács von einer anfänglichen linkskommunistischen Position, in der er für proletarische Selbstbefreiung durch Arbeiterräte eingetreten war, zu einem Lukácsschen Leninismus über. In dieser Position, die sich im Jahre 1922 deutlich entfaltet hatte, erscheint die Kommunistische Partei nicht nur als das mora-

lische und technische Instrument der Revolution, sondern als die lebende Verkörperung der noch nicht verwirklichten kommunistischen Zukunft. Nicht in der Welt, wohl aber innerhalb der Partei ist damit die Verdinglichung überwunden.

Wie schon erwähnt, war Lukács' Idealisierung der Partei zum Teil Ausdruck seiner von verlorenem Posten aus geführten Kritik an dem Einbruch des Dogmas, der Hierarchie und der Passivität unter dem Fußvolk der Parteien in Ungarn, in Deutschland und (nach seiner Meinung in geringerem Maße) auch in der Sowjetunion. Wenn er jedoch in *Methodisches zur Organisationsfrage* von der Partei als einem Gefäß der Freiheit und Solidarität spricht, da sie eine Synthese von individueller Autonomie und Disziplin ihrer Mitglieder bilde, dann kritisierte er damit zugleich die entgegengesetzten Tendenzen, wie sie in jenen Parteien nur allzu sichtbar wurden. Aber er hob dennoch die Wirkung dieser Kritik wieder auf, indem er den Parteien geradezu utopische Eigenschaften zusprach. So gesehen, darf man sagen, daß Lukács, der Marxist, durchaus kein halbherziger Utopist, sondern im Gegenteil ein ziemlich entthusiastischer war. Denn während er in seiner früheren Schaffensperiode die Versachlichung nur in höchst transitorischen Augenblicken überwand, so gab er diesen Augenblicken jetzt eine dauernde, institutionelle Form. Indem er diesen Schritt tat, war sich Lukács andererseits bewußt, daß seine ideale, utopische Vorstellung in den Parteien nicht tatsächlich aufgehoben wurde. Er hat damit nicht unwesentlich zu jenem unglücklichen Parteimythos beigetragen, der heutzutage ein Musterbeispiel für Verdinglichung darstellt. Recht besehen ist das, was wir hier vor uns haben, keine Wiederkehr der Metaphysik der Tragödie, sondern schlicht und einfach eine theoretische und individuelle Tragik. Um das, was Brecht im Hinblick auf Korsch gesagt hat, frei und unter umgekehrten Vorzeichen zu wiederholen: Hätte Lukács nicht aufgehört, mehr von der Revolution zu erwarten, dann wären wir von ihm nicht so enttäuscht worden.

(Aus dem Amerikanischen von Jürgen Eichhoff)

Die ästhetisch-utopistische Dimension der »Weigerung« im Denken Herbert Marcuses

Ob ritualisiert oder nicht, enthält Kunst die Rationalität der Negation. In ihren fortgeschrittenen Positionen ist sie die Große Weigerung – der Protest gegen das, was ist.¹

Trotz der ihr zugestandenen negativ-provokativen Kraft beurteilt Marcuse die Überlebenschancen der Kultur im Rahmen fortgeschrittener Industriegesellschaften relativ pessimistisch. Seit 1937 kommt er ständig auf den »affirmativen« Charakter der Kultur zurück und beklagt das Ende der Kunst im Sinne eines revolutionären Modus, der sich der objektiven Wirklichkeit als ein widersetztlich-irritierendes Element entgegenstellt – und doch nichts bewirkt. »Die Große Weigerung wird ihrerseits verweigert«, schreibt er erbittert.² Dennoch behauptet er immer wieder, daß die Kunst – bei all ihrer Zweideutigkeit – ein höchst subversives, befreiendes Element enthält. Sie ist für ihn eins der wenigen schwachen Bindeglieder, »das heutzutage die Gegenwart mit einer Hoffnung auf die Zukunft verbindet«.³ Ein kritisches Verständnis der utopischen Ästhetik Marcuses muß deshalb notwendig in die Dynamik seines gesamten Denksystems hineinführen.

Eine Kritik an Marcuse wird damit zugleich zu einer Kritik an unserer eigenen Zeit, in der manche Aspekte des deutschen Utopismus weltweite Dimensionen angenommen haben. In dem Marcuse, Adorno, Horkheimer, Bloch und Brecht zweimal nach Amerika kamen: erst als politische Flüchtlinge und dann noch einmal als Vorboten neuer Umwälzungen, haben ihre Theorien ein seltsames Janusgesicht angenommen. Sie sind Dokumente und zugleich Operativkräfte im Rahmen jener gesellschaftlichen Widersprüche, deren Lösung sie sich zur Aufgabe setzen. Eine zutiefst historische Kritik an Marcuse muß daher sein Gedankengut als determiniert und zugleich determinierend betrachten und obendrein die eigene Analyse in diesen dialektischen Prozeß einbeziehen. Es ist nicht nur die subjektive Brillanz dieses Mannes, den die *New York Times* als

den »most important philosopher alive« hingestellt hat, die uns zwingt, sich mit ihm auseinanderzusetzen. Es ist auch nicht sein philosophisches System, das oft schwerwiegende Widersprüche aufweist. Es sind überhaupt nicht die Antworten, sondern die Fragen, die dieser Mann stellt, die allgemein als erregend empfunden werden. Intensiver als irgendein anderer hat er immer wieder auf die zentralen Bedürfnisse und Möglichkeiten der gegenwärtigen Gesellschaft hingewiesen. Er versteht darunter vor allem die folgenden:

1. Die Notwendigkeit einer scharfen und zugleich totalen Kritik aller fortgeschrittenen Industriegesellschaften, welche die menschlichen Bedürfnisse, Wünsche und Möglichkeiten, die unter den dort herrschenden Lebensbedingungen unterdrückt werden, wieder ans Tageslicht bringt.

2. Die Vision einer nicht-repressiven Gesellschaft, die den gegenwärtigen Produktionsstand beibehält, ihn jedoch zur Basis einer qualitativen Veränderung des menschlichen Lebens macht. »Heute ist jede Form der Lebenswelt«, schreibt Marcuse einmal, »jede Verwandlung der technischen und der natürlichen Welt eine reale Möglichkeit und ihr Topos ist geschichtlich.«⁴

3. Die Notwendigkeit, menschliche Individuen in Genossenschaftssystemen zu organisieren, in denen völlig neue psychologische, soziale, ökonomische und politische Infrastrukturen herrschen. Marcuse fordert daher das »Ende der Utopie«, worunter er die Ablehnung jener Ideen und Theorien versteht, »die die Utopie noch gebraucht haben als Denunziation von geschichtlich-gesellschaftlichen Möglichkeiten«.⁵

Dies sind einige Gründe für die Wichtigkeit Marcuses in den Vereinigten Staaten. Die Tatsache, daß Marcuses Leitartikel in der *New York Times*⁶ der einzige war, der die Watergate-Affäre in größere Zusammenhänge stellte, gibt ihm immer noch einen philosophischen Sonderstatus, der weit über den bloßen Moralismus oder Faktenfetischismus eines Eric Sevareid oder Nicholas von Hoffman hinausragt.

Marcuse und Amerika: diese Beziehung ist fast eine diabolische. Sie umfaßt über die Hälfte seines Lebens und führte zu den verschiedensten ideologischen Allianzen: erst im Exil als Mitglied des Institute for Social Research; dann als Senior Officer im Office of Strategic Services und als Kommissarischer Leiter der Eastern European Section im Außenministerium; anschließend am Russian Institute der Columbia University und am Russian Research Center der Harvard University, wo er sein

Buch *Soviet Marxism* verfaßte, das in der Sowjetunion als bürgerliche Diffamierung und in den Vereinigten Staaten als schamlose Glorifizierung der Sowjetgesellschaft angegriffen wurde; und dann wieder zurück ins Exil als Professor *non grata* – erst als Guru und schließlich als Irrlicht der Neuen Linken.

Doch dies sind nur die nackten Umrisse eines politischen Profils. Werfen wir einen zweiten Blick auf die Konstellation »Marcuse und Amerika«, diesmal im Hinblick auf die dahinterstehenden ideologischen Konzepte, die bis weit in die zwanziger Jahre zurückreichen und ihre anfänglichen Impulse der »Kritischen Theorie« der Frankfurter Schule verdanken. Schließlich war es ja gerade die Konfrontation mit der Yankee-Zivilisation mit ihren überwältigenden technologischen Möglichkeiten und Gefahren, die zur Herausbildung der Kritischen Theorie führte. Aus dem intellektuellen Klima der Weimarer Republik kommend, empfanden diese Leute den »Amerikanismus« als eine Welt des Horrors und der totalen Eindimensionalität. Die Kartelle und Trusts, die riesigen Kapitalinvestitionen, die Fließband-Ideologie eines Henry Ford, die totale Standardisierung weiter Lebensbereiche: all das erlebten die Vertreter der Frankfurter Schule, die noch im bürgerlich-feudalistischen Altdeutschland aufgewachsen waren, als einen tiefgehenden Schock. Ihre erste Reaktion war daher erst einmal »Kulturkritik«, angefangen von den frühen Essays Adornos, die er kurz nach seiner Ankunft in den Vereinigten Staaten schrieb, bis hin zu Marcuses bekanntem Buch *Der eindimensionale Mensch*. Für Adorno war Amerika nicht in erster Linie eine antagonistische Klassengesellschaft, sondern ein Gesellschaftssystem, das auf total konformistischen Prinzipien beruht. In seinem Essay »Aldous Huxley und die Utopie« von 1942 schreibt Adorno einmal:⁷

Dem Intellektuellen von drüben wird unmißverständlich bedeutet, daß er sich als autonomes Wesen auszumerzen habe, wenn er etwas erreichen – unter die Angestellten des zum Supertrust zusammengeschlossenen Lebens aufgenommen werden will.

Dieser Welt der Konformität und Vermassung versuchte Adorno gewisse Restelemente älterer Kulturen entgegenzustellen, die noch nicht von der totalen Manipulation der Kulturindustrie infiziert waren. Es ist das »alte Europa« gegen das »neue Amerika«, das die antipodische Struktur für Adornos und Horkheimers Buch *Die Dialektik der Aufklärung* von 1947

liefert. Obwohl Marcuse über diese Form der »Kulturkritik« hinausgeht, spürt man doch in all seinen Werken immer noch den atavistischen Schock eines Emigranten, der aus den europäischen Kulturtraditionen herausgerissen ist. Und der Zorn darüber führt manchmal zu tiefen Einsichten in die Struktur der fortgeschrittenen Industriegesellschaft. Aber diese Haltung verführt ihn auch oft zu einer recht oberflächlichen, ja geradezu snobistischen Einstellung, wie folgendes Zitat aus dem *Eindimensionalen Menschen* beweist:⁸

Vielleicht verschafft man sich das durchschlagendste Beweismaterial dadurch, daß man einfach ein paar Tage lang jeweils eine Stunde das Fernsehprogramm verfolgt oder sich das Programm des AM-Radio anhört, dabei die Reklamesendungen nicht abstellt und hin und wieder den Sender wechselt.

Welche »Evidenz« hat Marcuse hier eigentlich im Sinn?, den Rock oder die Folk Music?, die Commercials oder die Seifenoper? Würde eine Bevorzugung des 3. Programms das Problem lösen? Und für wen?

Obwohl es ursprünglich der Faschismus war, an dem sich die »Kritische Theorie« entzündete, wurde so das erdrückende Bild der Vereinigten Staaten mit ihrem noch gefährlicheren nicht-repressiven Totalitarismus das eigentliche Objekt der Frankfurter Schule. Die beiden wichtigsten Werke Marcuses beschäftigen sich daher mit dem Amerika der fünfziger Jahre und stellen widersprüchliche Reaktionen auf dieses Phänomen dar. *Triebstruktur und Gesellschaft* (1955) entwickelt eine optimistische Vision des Möglichen. *Der eindimensionale Mensch* (1964) ist das pessimistische Pendant dazu. Utopie und Dystopie bilden hier ein dialektisches System, das zusammengehört und auch zusammen interpretiert werden muß. Beginnen wir mit der Dystopie.

Obwohl Marcuse seine Methode dem offiziellen Marxismus entlehnt, ist sein Werk zugleich eine Zurücknahme der Grundvoraussetzungen alles marxistischen Denkens, und zwar nicht nur im Hinblick auf die Kunst, die eine so entscheidende Rolle in seinem Denksystem spielt. Marcuse sieht in der höchsten Entwicklungsform des gegenwärtigen Kapitalismus etwas grundsätzlich Neues und Andersartiges. Die innere Dynamik dieses Systems ist nach seiner Meinung zur Ruhe gekommen. Das System hat sich stabilisiert. Und zwar ist dies nicht unter dem Druck der ausbeutenden Oberschicht geschehen, sondern gerade durch die Kraft, die Marx noch als eine aufspaltende und

damit revolutionäre empfand: durch die Entwicklung einer wesentlich leistungsfähigeren Technologie.

Der Monopolkapitalismus produziert immer mehr Konsumgüter und entwickelt damit zugleich eine sorgfältig kalkulierende Rationalität, welche die Gesamtgesellschaft mit raffinierteren Makro- und Mikroformen der Manipulation überzieht. Während Marx den Konflikt zwischen den Besitzenden und Nichtbesitzenden noch als einen Konflikt historischer Persönlichkeiten, bestimmter Klassenvertreter, also menschlicher Akteure betrachtete, denkt Marcuse nur noch in Überlagerungssystemen. Das Übel besteht für ihn nicht mehr in den Ausbeutern, sondern in der inneren Logik und Konsequenz des technologischen Denkens, das eine immanente Tendenz zur Manipulation besitzt. Er meint damit selbstverständlich nicht, daß es keine fundamentalen Widersprüche, keine Gruppeninteressen mehr gebe oder daß sich die Klassengesellschaft aufgelöst habe. Im Gegenteil, alle diese Dinge existieren ungebrochen weiter, da die Möglichkeiten zur Manipulation und Unterdrückung noch nie so groß wie heute gewesen seien. Was jedoch Marcuse leugnet, und zwar wiederum im Gegensatz zu Marx, ist die These, daß diese inneren Widersprüche und Ungleichheiten noch ein revolutionäres Potential enthalten. Er behauptet, daß die irrationale Erweckung und zugleich Befriedigung unserer falschen Bedürfnisse den Blick für solche Prozesse längst abgestumpft habe. Herr und Sklave, Kapitalist und Arbeiter, Hochkultur und Trivialkultur: alle potentiellen Widersprüche seien verschwunden oder eingeebnet. Was dominiere, sei eine eindimensionale Unterdrückung, und das in einem Augenblick der menschlichen Geschichte, wo durch die gesteigerte Produktion zum erstenmal die Möglichkeit gegeben sei, jede Form der Unterdrückung abzuschaffen. Die einst so rebellische Arbeiterklasse hat sich nach seiner Meinung ganz den Wonnen der sie manipulierenden Konsumption hingegeben. In einer solchen Dystopie scheint die Ruhe eines Friedhofs zu herrschen.

Und doch ist nicht alles verloren. Denn da ist immer noch die Explosivkraft »Freud«, die Marcuse als einen ausgesprochen revolutionären Impuls empfindet. *Triebstruktur und Gesellschaft*: schon der Titel seines zweiten Hauptwerks drückt deutlich aus, worin Marcuse die wahre Dialektik sieht. Die Schaffung der Zivilisation, das heißt die Überwindung des ökonomischen Mangels, brachte notwendig eine Unterdrückung des Eros, der Lebensinstinkte und damit der unmittelbaren Befriedigung mit sich. Diese historisch bedingte Unterdrückung des

Lustprinzips zugunsten des Leistungsprinzips, die eine grund- sätzliche Voraussetzung des sozialen Fortschritts war, wird nach Marcuse auch in den fortgeschrittenen Industriegesell- schaften, in denen dafür überhaupt keine Notwendigkeit mehr besteht, einfach beibehalten. Marcuse nennt diesen Vorgang die »Surplus Repression«, worunter er die Unterdrückung jener Lebensinstinkte versteht, die sich aus der manipulierten Schaf- fung falscher Bedürfnisse und der industriellen Befriedigung dieser falschen Bedürfnisse ergibt. Die Tatsache dieser »Surplus Repression« ist für ihn die schärfste Verurteilung der repres- siven Elemente innerhalb des heutigen Wirtschaftssystems und zugleich sein einziger Garant für eine mögliche Überwindung dieser Zustände. Und zwar kann dieser Widerspruch für ihn nur durch eine qualitative Veränderung der Gesamtgesellschaft überwunden werden. Marcuse spricht daher nicht zufällig gern vom »neuen Menschen«, wenn er auf die »neue Gesellschaft« zu sprechen kommt. Sein utopisches Konzept beruht also vor- wiegend auf der Tatsache, das »Unterdrückung« zugleich »Über- schuß« bedeutet. Nicht außerhalb, sondern innerhalb der heu- tigen Gesellschaft liegt für ihn das wahre Potential einer uto- pischen Veränderung.

Und damit kommen wir zu einem Zentralproblem. Die ein- dimensionale Gesellschaft ist zwar eine geschlossene, enthält jedoch die Möglichkeit für eine total andersartige Welt, die in der alten steckt und nur befreit werden muß. Doch wo kom- men die revolutionären Impulse her, die diesen Sprung bewir- ken werden? Marcuse sieht diese Antriebskräfte entweder an der Peripherie des kapitalistischen Systems, in den Kämpfen der Revolutionäre der Dritten Welt gegen die imperialistische Unterdrückung, oder bei jenen Gruppen innerhalb des kapita- listischen Systems, die sich der Geste der »Großen Weigerung« verschworen haben. Und im Rahmen dieser Verweigerung spielen Kunst und Kultur für ihn eine wichtige Rolle. Indem man sich also das System seiner »revolutionären Ästhetik« ansieht, wird man notwendig auch zu einer Kritik seines politi- schen Systems vorstoßen.

Kunst ist für Marcuse eine besonders geeignete Form der Ver- weigerung, da sie bereits eine lange Tradition des Oppositio- nellen, Entfremdeten und Bohemienhaften hinter sich hat. Zwar beruht auch die Kunst auf Sublimierung und ist damit entfremdeter Eros, der sich dem Aufbau der Zivilisation opfert. Doch umgekehrt ist das Kunstwerk für ihn eines der wenigen Elemente, das sich den gleichmacherischen Prozessen

der manipulierten Massengesellschaft entgegenstellt. Es ist daher Marcuses Hoffnung, daß Kunst doch noch etwas »Revolutionäres« enthält. Sie ist für ihn nichts Polemisches, Engagiertes, Propagandistisches, Klassenkämpferisches, das in den historischen Prozeß eingreift, sondern eins der wenigen Residuen des Unverfälschten. Aus diesem Grunde stützt sich sein Konzept der »revolutionären Kunst« nicht auf Heine oder Brecht, sondern bezeichnenderweise auf die Traditionen der deutschen Klassik. Besonders in den Schriften Schillers findet er seine ästhetisch-utopische Vision vorgebildet, die der rein technologischen Rationalität einen Vexierspiegel »wahren« Menschseins entgegenhält. Kein Wunder also, daß ihn gerade die unter dem Schock der Französischen Revolution entstandenen *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* so faszinieren. Denn sie sind ja eins der ambivalentesten Dokumente gegen die fortschreitende Verwissenschaftlichung, Politisierung und Rationalisierung, das heißt einer aufs rein Praktische ausgerichteten Denkweise, die – nach Schillers Meinung – den autonomen Bereich des Schönen immer stärker in die Zange sozio-ökonomischer Notwendigkeiten nimmt. »Der Nutzen ist das große Idol der Zeit«, heißt es in diesen *Briefen*, »die Grenzen der Kunst verengen sich, je mehr die Wissenschaft ihre Schranken erweitert.«⁹ Als Alternative zu einer Wirklichkeit, die wie ein »kunstreiches Uhrwerk« funktioniert und wo »aus der Zusammenstückelung unendlich vieler, aber lebloser Teile ein mechanisches Leben im Ganzen sich bildet«, erhitzt sich daher Schiller für ein Reich des Ästhetischen, »weil es die Schönheit ist, durch welche man zur Freiheit wandert«.¹⁰

Marcuses Ästhetik erwächst aus der gleichen Malaise. Auch er betrachtet die Kunst als einen absolut autonomen Bereich, der von der Welt der Arbeit und der Politik schärfstens abgehoben ist:¹¹

Gleich der Phantasie, die ihren wesentlich seelischen Ausdruck darstellt, ist der Bereich der Ästhetik vorzüglich »unrealistisch«, sie hat sich um den Preis, in der Realität wirkungslos zu sein, ihre Freiheit vom Realitätsprinzip bewahrt.

Wie in der Ästhetik Schillers und Kants liegt auch bei Marcuse der Hauptakzent auf der Vision des »freien Menschen«:¹²

Der Mensch ist nur dort frei, wo er frei von Zwang ist, von äußerem und innerem, von physischem und von moralischem – wenn er weder vom Gesetz noch vom Bedürfnis genötigt ist.

Die Wahrheit der Kunst liegt auch für ihn in der Negation

jenes Prinzips, ohne das eine wohlgeordnete Gesellschaft gar nicht bestehen könnte. Es ist die Verwandlung von harter, körperlicher Arbeit in Spiel, von repressiven Schaffenszwängen in freie Entfaltung. Es ist an diesem Punkt, wo Marcuse seinem Konzept des neuen sozialistischen Menschen am nächsten kommt. Die ästhetische Sensibilität versöhnt für ihn Sinnlichkeit mit Vernunft und bringt zugleich jenes tabuierte Verlangen nach unmittelbarer Befriedigung und Schönheit ins Spiel, das in einem absoluten Gegensatz zu jenen rein rationalisierten Gesellschaftsnormen steht, die das Kainszeichen des Entfremdeten tragen. Kunst als Spiel ist für Marcuse ein Telos, das auf ein allgemeinmenschliches und zugleich höchst subjektives Ziel ausgerichtet ist, das einen Wert in sich selbst bildet. Dieses Konzept läuft auf eine klare Scheidung zwischen der Welt der Kunst und der Welt jener funktionalisierten Produktion hinaus, die nicht im Zeichen der Freiheit, sondern der Knechtschaft stehe.

Wer eine solche Utopie als einen alten Hut empfindet, hat durchaus Recht. Denn trotz der marxistischen und freudianischen Fassade versteckt sich hinter dem Marcuseschen Gedankengebäude immer wieder der deutsche philosophische Idealismus des späten 18. Jahrhunderts mit all seinen ungelösten Problemen. Es ist bezeichnend, ja fast ironisch, daß Marcuse gerade jenes berühmte Marx-Zitat über die griechische Kunst seinem Kapitel über »Kunst und Revolution« als Motto vorgestellt hat:¹³

Es ist bei der Kunst bekannt, daß bestimmte Blütezeiten derselben keineswegs im Verhältnis zur allgemeinen Entwicklung der Gesellschaft, also auch der materiellen Grundlage, gleichsam des Knochenbaus ihrer Organisation, stehen.

In *Gegenrevolution und Revolte* bleibt das Problem, wie man die historisch-deterministische Methode mit der Hochschätzung der griechischen Kunst als dem absoluten Höhepunkt der Menschheitskultur versöhnen soll, ebenso ungelöst wie bei Marx. Was beide Denker verbindet, ist eine strikt Hegelianische Auffassung der antiken Kunst, die mit der Heraufkunft des Kapitalismus und der Entwicklung fortgeschrittener Produktionsbedingungen auf der Basis wissenschaftlicher Rationalität ihre organische und zugleich universale Funktion verloren habe und daher verkümmert sei. Für Hegel bedeutet diese Erkenntnis, daß von nun an nicht mehr die Kunst, sondern die Philosophie im Zentrum stehe. Er sagte bekanntlich: »Der

Gedanke und die Reflexion haben die schöne Kunst überflügelt.«¹⁴ Da die moderne Welt nicht mehr als sinnliche Totalität erfaßbar sei, stand für Hegel fest, daß seit der Aufklärung die Kunst nur noch eine subjektiv-partikulare Funktion haben könne.

Auch Marx war zutiefst vom Ende der Kunst im Hegelschen Sinne überzeugt. Nach seiner Meinung bringt die Entwicklung des Kapitalismus eine notwendige Entwürdigung der Kunst zur fetischisierten »Ware« mit sich. Wie schon Kant glaubt auch der frühe Marx, daß Kunst qua Kunst keine soziale Zweckbezogenheit besitzt und lediglich ein Objekt des Wohlgefallens oder Nachdenkens darstellt. Unter solchen Voraussetzungen wirkt jedes Kunstwerk, das für die speziellen Bedürfnisse einer bestimmten Kultur oder Klasse hergestellt wird, wie ein seinem wirklichen Wesen entfremdeter Fetisch. Marx stellt daher die eigentliche Kunst stets als etwas hin, was aus einem Bereich stammt, der außerhalb der gewöhnlichen Arbeitswelt liegt. Er trennt somit die essentielle Kunst, die eine absolute Schönheit, Perfektion oder Wesenhaftigkeit besitzt, von jenem Kulturbetrieb, für den Kunst nur noch Ware ist, die man kaufen oder verkaufen kann. Die echte Kunst wird damit völlig aus ihrer Beziehung zu Klasse, Ideologie und objektiver Wirklichkeit gelöst und zu einem quasi-utopischen Element erhoben. Diese pauschale Verurteilung der bürgerlichen Welt als einer, die der wahren Natur der Kunst absolut feindlich gegenübersteht, enthält wichtige Folgerungen für die Herausbildung einer revolutionären Ästhetik. Für Marx kann Kunst im Rahmen des Kapitalismus weder kritische (Brecht), negierende (Adorno) noch antizipatorische (Bloch) Elemente enthalten und bleibt daher aus dem fortschreitenden dialektischen Prozeß des geschichtlichen Wandels ausgeschlossen. Engels war es, nicht Marx, der die dialektische Bedeutung eines Balzac zu würdigen wußte. Der ästhetische Radikalismus von Marx liegt darin, daß er in der Kunst keinen Prozeß, sondern einen utsopischen Traum erblickte. Kunst ist für ihn weder ein Erkenntnisprozeß noch der Ausdruck eines Veränderungswillens, sondern der ästhetische Vorschein einer nichtentfremdeten Wirklichkeit, wo der historisch-antagonistische Konflikt zwischen Freiheit und Notwendigkeit einer neuen Synthese Platz gemacht hat.

Die gleiche Trennung und den gleichen anthropologischen Idealismus finden wir bei Marcuse. Indem er Kunst als eine Manifestation der »Großen Weigerung« versteht, muß er im-

mer wieder zwischen Kunst und Wirklichkeit scheiden, was seinem Konzept der Kulturrevolution etwas höchst Problematisches gibt. Wie bereits erwähnt, verwirft er jede Art von revolutionärer Kunst, die sich im Sinne Sartres oder Brechts zu engagieren versucht. Er schreibt:¹⁵

Das Verhältnis von Kunst und Revolution ist eine Einheit von Gegensätzen, eine antagonistische Einheit. Kunst folgt ihrem eigenen Gesetz und hat eine eigene Art der Freiheit, die nicht an Revolutionen gebunden ist.

Und dennoch ist er genauso kritisch jenen Konzepten gegenüber, die auf dem idealistischen *L'art-pour-l'art*-Prinzip beruhen:¹⁶

Die neue Sensibilität ist zu einem poetischen Faktor geworden ... die transzendentierenden Möglichkeiten der Freiheit müssen eine Antriebskraft für jenes Bewußtsein und jene Imagination werden, die der Revolution den Boden bereitet.

Marcuse überwindet diesen scheinbaren Widerspruch durch das Konzept der Negation. Wenn Kunst unter Bedingungen entsteht, in denen die Freiheit unterdrückt wird, hat sie notwendig ein subversives oder revolutionäres Potential. Im Gegensatz zu den herkömmlichen Vorstellungen einer Kulturrevolution steht jedoch diese subversive Tendenz nicht in einem direkten Zusammenhang mit bestimmten gesellschaftlichen Kräften, sondern ist ein höchst einseitiger, subjektiver Akt, dem die Weigerung zugrunde liegt, sich weiterhin dem allgemeinen Konformismus zu unterwerfen. Kunstwerke sind daher für Marcuse – in einer bestimmten historischen Situation – oft die einzigen Antriebskräfte der Revolution. Seine Ästhetik ist deshalb nicht nur eine Ästhetik, sondern enthält zugleich sein politisches Programm.

Letzten Endes liegt bei ihm der Hauptakzent nicht auf der revolutionären Aktion, sondern auf der Revolution als Aufklärung. Er spricht immer wieder von der Autonomie einer Gegenkultur, die überhaupt kein dialektisches Wechselverhältnis zu den politischen Ereignissen innerhalb der jeweiligen Gesellschaft besitzt. Daher die enorme Hochschätzung, die er den Intellektuellen entgegenbringt. Und dies erklärt zugleich, warum es gerade die lyrische Dichtung ist, der er eine so subversive Kraft zutraut. Lyrik ist für Marcuse etwas, was sich der Wirklichkeit total zu entziehen versucht und das völlig »Andere« repräsentiert: eine Kunst ohne Echo, ohne gesellschaftliche Relevanz, ohne unmittelbaren Wirklichkeitsbezug.

Selbst in Brecht sieht Marcuse nicht in erster Linie den politischen Dramatiker, sondern vor allem den Lyriker. So schließt er sein Kapitel über »Kunst und Revolution« mit einer Interpretation von Brechts Gedicht *Die Liebenden*, einem Werk, wie er sagt, »das für einen kurzen Augenblick die Bilder einer befreiten Welt, einer befreiten Natur beschwört«:¹⁷

So unter Sonn und Monds wenig verschiedenen Scheiben
Fliegen sie hin, einander ganz verfallen.
Wohin ihr? Nirgendhin. Von wem davon? Von allen.
Ihr fragt, wie lange sind sie schon beisammen?
Seit kurzem. Und wann werden sie sich trennen? Bald.
So scheint die Liebe Liebenden ein Halt.¹⁸

Als isoliertes Gedicht betrachtet, mag man diese Zeile im Sinne Marcuses deuten, »daß die Liebenden sich solange sicher fühlen, wie sie ganz sie selber, ganz miteinander, ganz ein Bild der Befreiung sind«.¹⁹ Im Kontext der *Mahagonny*-Oper jedoch, in der sich dieses Gedicht findet, lassen sich diese Zeilen nicht als eine bloße Negierung interpretieren. Sie werden nämlich in einem Bordell vorgetragen, und zwar als dialogischer Wechselgesang zwischen dem besoffenen Holzfäller Paul und der Dirne Jenny – inmitten geiler Lustmolche und rosaroter Beleuchtung. In einer solchen Umgebung bekommt die Schönheit dieser Verse notwendig einen Stich ins Zynische oder zumindest Schale. Dieser Zynismus wird noch unterstrichen durch die in diesen Zeilen enthaltene Parodie auf die berühmte Liebesszene zwischen Helena und Faust im zweiten Teil des *Faust*, wo ebenfalls der Traum der ästhetischen Perfektion im antiklassischen Sinne evoziert wird.²⁰ Marcuse sieht nur eine Seite dieser dialektischen Wechselbeziehung und so enthüllt seine Deutung dieses Gedichts zugleich die Grenzen seiner politischen Einsichten. So wie er Brecht und dieses Gedicht sieht, sieht er auch das Konzept der Kulturrevolution. Da er kein revolutionäres Subjekt lokalisieren kann, das den Prozeß der Gesamtrevolution in Gang setzen könnte, bleiben die kulturellen Phänomene, die er beschreibt, stets von der materiellen Welt isoliert. Ihre einzige Beziehung zur Wirklichkeit besteht darin, daß sie sich ihr »verweigern«. Man höre dazu folgendes:²¹

Seltsames Phänomen: das Schöne äußert sich in einer Oper von Verdi genausogut wie in einem Bob-Dylan-Song, in einem Ingres-Gemälde wie in einem von Picasso, in einem Satz von Flaubert wie in einem von James Joyce, in einer Geste der Herzogin von Guermantes wie in der eines Hippy-Girls. Was sie alle verbindet ist der Ausdruck einer Schönheit, die in einem totalen Gegensatz zur kapitalistischen Waren-

welt steht und jener Tätigkeiten, Haltungen, Grimassen und Gesten, die dort üblich sind.

Doch was alle diese Dinge ebenfalls verbindet, ist ihre hoffnungslose Isolierung. Es sind ausgewählte Reliquien aus der Kulturwelt der Privilegierten, die ihre Nase über jene Wirklichkeit rümpfen, die sie selbst nicht berührt. Und wir können dem noch hinzufügen: das revolutionäre Kauderwelsch der militanten Schwarzen, die Obszönitäten der rebellischen Jugend, die Gedichte eines Ferlinghetti und Alban Bergs *Wozzek*. Auch in ihnen äußert sich die »Große Weigerung«.

Rein für sich selbst genommen, enthält jedes Werk, jede Handlung, jede Geste ein Element der Negierung, der Überwindung, der Erinnerung oder Antizipation. Aber sind irgendwelche Dinge, die rein auf sich selbst bezogen bleiben, sinnvolle Mittel der Subversion? Sollten wir nicht beides verlangen: eine revolutionäre Kunst und eine kritische Theorie, das heißt eine progressive Intellektualität, die sich mit den bestehenden revolutionären Elementen innerhalb der Gesellschaft verbindet, die erkennt, daß sie von den gleichen Antriebskräften beseelt ist und darauf zurück reflektiert. Und, indem sie das tut, sich aktiv an den nötigen Veränderungsprozessen beteiligt. Im Hinblick auf solche Möglichkeiten bleibt Marcuse weitgehend pessimistisch:²²

Die Vermittlungen, welche die verschiedenen Formen der revolutionären Kunst zu einer befreienden, das heißt subversiven Kraft auf der gesellschaftlichen Ebene machen würden, sind noch nirgends sichtbar.

Marcuses Konzept der Kulturrevolution leidet an dem gleichen utopisch idealistischen Dilemma wie die Ästhetik eines Kant oder Schiller und weist daher die gleichen politischen Mängel auf. Das hoffnungslos Utopische an diesem Rückgriff auf das klassisch-idealistiche Erbe besteht nicht darin, daß diese Träume falsch, diese Visionen bürgerlich und ihre Interessen rein subjektive sind. Eine solche Kritik an Marcuse wäre völlig verfehlt. Die Achillesferse seines Systems ist nicht das Träumerische, sondern seine Unfähigkeit, irgendwelche politisch-ökonomischen Kräfte dingfest zu machen, durch die sich solche Träume realisieren ließen. Er gibt das sogar einmal selber zu:²³

Die kritische Theorie der Gesellschaft besitzt keine Begriffe, die die Kluft zwischen dem Gegenwärtigen und seiner Zukunft überbrücken könnten; indem sie nichts verspricht und keinen Erfolg zeigt, bleibt sie negativ. Damit will sie jenen die Treue halten, die ohne Hoffnung ihr Leben der Großen Weigerung hingegeben haben und hingeben.

Marcuses Versuch, aus dieser verfestigten und scheinbar hoffnungslosen Situation auszubrechen, ist der Aufruf zum totalen Bruch mit den bestehenden Verhältnissen. Die technologische Rationalität, die alle überwindungsbereiten und oppositionellen Elemente der höheren Kultur rücksichtslos liquidiert, soll endlich durch eine »neue entsublimierte wissenschaftliche Geistigkeit« ersetzt werden.²⁴ Die Vorherrschaft der funktionalisierten und repressiven Vernunft soll einem neuen Wirklichkeitsverständnis weichen, das auf der »Imagination« beruht.²⁵ Da die einzelnen Individuen durch ihre gesteigerten Bedürfnisse die repressive Gesellschaft ständig perpetuieren, legt Marcuse den Hauptnachdruck darauf, daß endlich mit biologischer Notwendigkeit »qualitativ neue menschliche Wesen« entstehen.²⁶

1967 diskutierte Marcuse mit deutschen Studenten an der Freien Universität in Berlin eine Reihe von Vorträgen, die später unter dem Titel *Das Ende der Utopie* erschienen. Obwohl sich diese Studenten weitgehend mit Marcuses antiautoritären Vorstellungen identifizierten, ja sogar erklärten, »Er war die Anregung für alles, was wir taten«, steht in ihren Erwiderungen immer wieder das Problem der fehlenden Vermittlungen und des absoluten Bruchs im Vordergrund:²⁷

Ist dann nicht in Ihrer Theorie ein Bruch zwischen Vermittlungsstruktur und Aktivismus vorhanden, und besteht deshalb nicht ein Widerspruch zwischen der Forderung nach der Realisation der neuen befreiten Gesellschaft und den Resultaten der Diagnose, die Sie selbst geliefert haben?

Das Problem ist demnach die fehlende Vermittlung. Es gibt zwei Möglichkeiten, Marcuse hierauf eine Antwort zu geben: durch ein logisches Argument oder durch empirische Evidenz. Die logische Widersprüchlichkeit wurde bereits durch den anonymen Fragesteller an der Freien Universität hervorgehoben. Falls in der gegenwärtigen Gesellschaft das Potential für eine qualitativ bessere Gesellschaft steckt, was Marx als eine determinierende Negation bezeichnen würde, warum läßt sich dieser Wandel dann nicht aus der gegebenen Gesellschaft entwickeln? Warum besteht dann die Notwendigkeit, nach einer Lösung außerhalb der gegenwärtigen Zustände zu suchen, das heißt eine abstrakte Negation zu entwickeln? Wenn das Potential wirklich vorhanden ist, dann muß sich dieses Potential auch in eine revolutionäre Bewegung umsetzen lassen. In diesem Punkte bleibt Marcuse völlig ambivalent und schwankt

ständig unschlüssig zwischen dystopischen und utopischen Vorstellungen hin und her.

Die zweite Antwort ist nicht so einfach. Worin besteht die empirische Evidenz, um zu beweisen, daß es doch Vermittlungsmöglichkeiten in der bestehenden Gesellschaft gibt? Man hat behauptet, daß die Wirkung des *Eindimensionalen Menschen* eine grundsätzliche Widerlegung der von Marcuse proklamierten Eindimensionalität sei. Aber solche Fragestellungen gehen weit über den Rahmen des vorliegenden Essays hinaus. Jedoch einfach zu behaupten, daß es solche Kräfte gar nicht gibt, würde ja genau Marcuses zentrale These beweisen und sein Konzept einer »revolutionären Kunst« legitimieren. Doch der rebellische Geist heutzutage kommt gerade aus einer Ecke, die Marcuse als völlig in den Status quo integriert empfand: nämlich von den jungen Arbeitern in der Autoindustrie. »Wilde Streiks« sind in den letzten Jahren in den USA und in der BRD ausgebrochen, deren Forderungen weit über die üblichen Forderungen nach höheren Löhnen und größerer Sicherheit am Arbeitsplatz hinausgehen. Ein Leitartikel, der kürzlich im Wirtschaftsteil der *New York Times* erschien, beweist die Wut, ja geradezu den Schock der Finanzkreise über die jungen rebellischen Arbeiter in der Vega-Fabrik in Youngstown/Ohio. So hatte Dennis Lawrence, einer der Arbeiter aus der Karosserie-Abteilung, auf die Frage, ob die Unzufriedenheit wachse oder nachlasse, ärgerlich geantwortet:²⁸

Sie wächst! Und sie wird weiter wachsen! Solange, bis die da oben einsehen, daß wir nicht nur ein paar Halbstarke sind, die man einfach an die Wand drücken kann. Diese Kerle hier – es ist mir wurscht, ob sie 18 oder 50 sind – die meinen es verdammt ernst, die haben genug, die haben es satt. Verflucht noch mal, hier muß sich mal was ändern, wirklich ändern, denn wenn sich hier nischt ändert, dann werden wir diese verdammten Kästen nicht weiter bauen.

Und damit beantwortet Dennis Lawrence wohl die zweite Frage an Herbert Marcuse.

Von Schillers Spieltrieb zur Vega-Fabrik, von der Utopie zur Dystopie – wo sind hier die Vermittlungen? Und damit kommen wir wieder zu unseren anfänglichen Überlegungen zurück. Hat die klassische, deutsch-idealistiche Tradition dem industrialisierten Amerika des 20. Jahrhunderts überhaupt noch etwas zu sagen? Gibt es in dieser Tradition Ansatzpunkte für eine neue Ästhetik?

Doch um in einer positiveren Tonart zu schließen, möchte ich vorschlagen, daß Marcuse sich besser an Heine als an Schiller

orientiert hätte, um ein geeignetes Modell für eine wahrhaft revolutionäre Kunst zu finden. Das soll nicht heißen, daß Heines Gedichte eine absolute Relevanz besäßen. Es war jedoch Heine – und nicht Hegel –, der als der erste die entstehende Industriegesellschaft als die Basis einer neuen Ästhetik empfand. Was er mit Hegel teilte, war selbstverständlich die Vorstellung, daß die Entwicklung der kapitalistischen Produktionsbedingungen der älteren Kultur den Garaus machen würden:²⁹

»Die höchsten Blüten des deutschen Geistes sind die Philosophie und das Lied. Die Zeit ist vorbei, es gehört dazu die idyllische Ruhe; Deutschland ist fortgerissen in die Bewegung – der Gedanke ist nicht mehr uneigennützig, in seine abstrakte Welt stürzt die rohe Tatssache. Der Dampfwagen der Eisenbahn gibt uns eine zitterige Gemütserschütterung, wobei kein Lied aufgehen kann, der Kohlendampf verscheucht die Sangesvögel und der Gasbeleuchtungsgestank verdirbt die duftige Mondnacht.«

Aber im Gegensatz zu Hegel oder Schiller, die in diesem Prozeß eine Entwicklung sahen, die sich rein zerstörerisch auf die Kunst auswirken würde, betrachtet Heine diese neuen Mächte, das heißt Industrie und Technologie, durchaus als Ansatzpunkte neuer Produktivitäten. Er sieht, daß die rein empirischen, wissenschaftlichen Fakten immer stärker in die heiligen Hallen der Lyrik einbrechen – und er entwickelt ein Genre, das alle diese Elemente mit den Techniken der modernen Massenmedien zu vermitteln sucht. Ich meine seine journalistisch-dokumentarisch-poetischen *Reisebilder*, die aus der populären Tradition herauswachsen und durch ihre offene Parteilichkeit – sowohl politisch als auch ästhetisch – einen Affront gegen die normativ-humanistische Ästhetik bilden. Statt »interesselosen Wohlgefällens« herrscht hier ganz offen eine zweckbezogene, operative, pragmatische Gesinnung, die den objektiven Gegebenheiten mit einer kritisch-emanzipatorischen Einstellung gegenübertritt. Indem er das tut, betrachtet Heine als das Ziel seiner Kunst nicht mehr die absolute Negierung der Realität, die lediglich eine umgekehrte Form der Mimesis ist, sondern läßt sich in ein aktives Verhältnis mit der ihn umgebenden Wirklichkeit ein. Natürlich war Heine nicht immer parteilich, nicht immer im Dienst, ja legt sogar manchmal eine recht aristokratische und zynische Attitüde an den Tag. Obendrein war er in manchem recht utopisch eingestellt. Aber er sah doch, daß die Verwirklichung seiner Vision an die Möglichkeiten des industriellen Zeitalters und an die Kraft derer gebunden war, welche die dafür nötige Arbeitsleistung aufbrachten. Wie Brecht

hundert Jahre später fand es auch Heine unmöglich, ein Bild der absoluten Freiheit und Vollkommenheit zu entwerfen – ob nun im Bild der zwei fliegenden Kraniche oder im Duft einer Mondnacht –, welches uns auch nur für eine Sekunde die Unvollkommenheiten der Welt, der wir selber entstammen, vergessen macht.

Dies wäre also die Antwort an Marcuse: nicht Heine statt Schiller wiederzubeleben, sondern wie Heine die Kämpfe und Widersprüche der bestehenden Gesellschaft stets im Hinblick auf die sich entwickelnden Formen des Neuen anzuvisieren. Wir sollten die Kultur nicht als den idealisierten Traum des Nichtvorhandenen betrachten, sondern als etwas, das sich aus dem Prozeß der Lösung der praktischen Probleme unseres Lebens ergibt. Denn nur aufgrund eines solchen Konzepts können wir hoffen, endlich das Ende der Utopie herbeizuführen.

(Aus dem Amerikanischen von Jost Hermand)

*Lawrence Baron, Gad Ben-Ami, Katherine Goodman,
Asta Heller, Otto Koester und Anthony Niesz*

Der »anarchische« Utopismus der westdeutschen Studentenbewegung

»Sie nennen sich Maoisten, Trotzkisten oder Kommunisten. Man nennt sie Chäoten. Sie sind Anarchisten, aber sie faszinieren die Jugend und infizieren die Parteien.«

*Der Spiegel*¹

»Der Anarchismus ist auferstanden; er begeistert studentische Rebellen, entschärft Handgranaten der Tatpropaganda, überflutet Bücherstände, bereichert das Vokabular der Polizeiberichte.«

*Bruno Frei*²

I

Es gibt kaum einen Begriff, der in gewissen Kreisen leichtfertiger gebraucht oder mißbraucht wird als der Begriff »Anarchismus«. Der Grund dafür dürfte klar sein: der »Anarchismus« ist eine Ideologie, die sich sowohl von rechts als auch von links angreifen läßt. Die Verteidiger des Status quo sehen in ihm ein Synonym für Terrorismus und Aufruhr; die Marxisten verachten ihn als eine Ideologie kleinbürgerlicher Abenteurer, die keinen Sinn für politische Organisationen besitzen. In beiden Fällen wird dieser Begriff zu einem zweckdienlichen Pejorativ, mit dem man eine unbequeme Opposition zu diskreditieren versucht. Nicht minder diffamierend verwendet man in diesem Zusammenhang oft das Wort »Utopie«. Es ist daher kein Zufall, daß Bruno Frei seine Kritik an der Studentenbewegung *Die anarchistische Utopie* (1971) nannte. Nachdem man den Anarchismus und die Utopie solchermaßen der Lächerlichkeit ausgeliefert hat, läßt sich natürlich leichter gegen sie polemisieren. Um also die westdeutschen Studentenbewegungen in ihren wirklichen politischen und sozialen Zusammenhängen zu verstehen, sollte man solche Klischees von vornherein beiseite lassen.

Beginnen wir darum mit folgenden Fragen: Welchen Einfluß

hatte überhaupt die anarchistische Tradition auf diese Bewegung? In welche geschichtlichen Traditionslinien gehört sie? Und wie reagiert sie auf diese Voraussetzungen? Der »Anarchismus« war nie eine eindeutig bestimmbarer Bewegung; er drückte sich in jedem Land verschieden aus. Auch der deutsche Anarchismus wies die verschiedensten Formen auf. Anarchistische Einzelgänger wie John Henry McKay, Fürsprecher der Aktionspropaganda wie Johann Most, Enthusiasten des Kommunallebens wie Gustav Landauer, Syndikalisten wie Rudolf Rocker und Räteanarchisten wie Erich Mühsam stehen hier scheinbar unverbunden nebeneinander. Doch was sie auch trennte, eines hatten sie im Gegensatz zu den ausländischen Anarchisten gemeinsam: sie mußten sich ständig mit der einzigen marxistischen Massenpartei Europas, der deutschen SPD, auseinandersetzen. Ihre Ideen wurden daher stets als Alternativen zu den sozialdemokratischen Programmen formuliert. Und das lief zwangsläufig auf eine Ablehnung jenes deterministischen und passiven Sozialismus hinaus, wie er sich in den Theorien Karl Kautskys manifestiert. Die Alt-Anarchisten standen daher dem Marxismus weitgehend feindlich gegenüber. Von diesen Gruppen waren nach dem zweiten Weltkrieg nur wenige Vertreter übriggeblieben. Und diese Überlebenden waren obendrein so sektiererisch eingestellt, daß sich die anarchistische Bewegung bis 1965 durch innere Zwistigkeiten selbst zerstörte. Hieran konnte also die westdeutsche studentische Linke keineswegs anknüpfen. Mit dem »alten deutschen Arbeiteranarchismus«, schreibt einer der Historiker dieser Bewegung, verbindet die Studentenbewegung »weder eine ideologische, organisatorische noch personelle Kontinuität«.³

Auch die ultralinken Marxisten werden in Deutschland oft »Anarchisten« genannt, obwohl sie sich meist in innerer Opposition zur SPD entwickelten. So müssen Rosa Luxemburgs Spontanitätstheorien als Reaktion auf den sozialdemokratischen Revisionismus und die reaktionäre Führungsschicht der SPD gesehen werden. Doch Rosa Luxemburg stellte damit nicht die Parteistruktur in Frage. Erst Anton Pannakoeck und Otto Rühle stießen zu weitgehend dezentralisierten Parteikonzepten vor, um damit sowohl der Scylla der SPD-Bürokratie als auch der Charybdis des Bolschewismus zu entrinnen.⁴ Da sich die Mehrheit der heutigen radikalen Studenten als Marxisten betrachtet, sind es daher nur Marxisten und nicht Anarchisten, die sie als ihre Vorläufer anerkennen.

Doch ein Blick auf die Penaten dieser Bewegung bleibt sowieso

an der Peripherie. Zu ihrer Entstehung trugen ganz andere Phänomene bei. Da wäre erst einmal die unbewältigte Vergangenheit des Faschismus, die dieser Generation zu einem entscheidenden Erlebnis wurde. Was es an politischen Parteien gab, gebärdete sich zwar antifaschistisch, bot aber keine wirklichen Alternativen an. Der Bolschewismus, der noch die Intellektuellen der späten zwanziger Jahre fasziniert hatte, war für diese Gruppen in einer Welt, die sich der »friedlichen Koexistenz« verschworen hatte, ebenfalls keine Alternative mehr. Dazu kam, daß die Massenmedien die ganze Welt inzwischen in ein einziges »Village« verwandelt hatten. Die Befreiungsbewegungen in den Entwicklungsländern und die weltweiten Studentenunruhen wurden daher auch in der BRD als hautnahe Phänomene erlebt. Wie sollte man unter solchen Voraussetzungen – das heißt, seit es den Vietnam-Krieg und den Polizeiterror in Berkeley gab – noch an das »demokratische« Amerika glauben? War überhaupt der »american way of life«, dem sich auch die deutsche Konsumgesellschaft mit Wonne hingab, der einzige Weg ins Land der unbegrenzten Möglichkeiten: in eine Utopie des ungehemmten Ausbeutens und Genießens?

All diese Problemkreise beschäftigten die Studenten geradezu unentwegt. In einer Zeit, in der die überwiegende Mehrheit der westdeutschen Bevölkerung lediglich in die Warenhäuser strömte oder sich an Fernsehkrimis erregte, stellten sie immer peinlichere, immer politischere Fragen. Daraus entstand eine Revolutionsgesinnung, die bei oberflächlicher Betrachtung wie eine Wiedergeburt des Anarchismus wirkt. Doch an sich verbirgt sich darin nur ein politischer Erziehungsprozeß oder eine neue Form der gesellschaftlichen Opposition. Und zwar entfaltete sich die Studentenbewegung im folgenden relativ organisch. Auf jeder der verschiedenen Entwicklungsstufen erzeugte sie eine neue Form der Kritik, der Tat und der Selbstanalyse. Es würde das Verständnis dieses Prozesses erschweren, wenn man all diese Aspekte nur unter dem Blickwinkel der Utopie oder dem Blickwinkel des Anarchismus betrachtete. Schließlich finden sich in jeder Bewegung, die sich für eine grundsätzliche Veränderung einsetzt, zwangsläufig auch utopische und anarchistische Elemente. Wir wollen daher nicht in die methodischen Fehler des *Spiegel* oder Bruno Freis zurückfallen, die sowohl den Anarchismus als auch die Utopie unter reinen Status-quo-Gesichtspunkten betrachten. Gehen wir daher in unserer eigenen Untersuchung dieser Phänomene wesentlich

»konkreter« vor und beschäftigen wir uns mit der utopischen Bedeutsamkeit dieser Bewegung erst dann, nachdem wir die historische Entfaltung des Ganzen nachgezeichnet haben.

II

Die Studentenbewegung der sechziger Jahre war die erste bedeutsame Oppositionsbewegung in der Bundesrepublik. Das Ausbleiben einer solchen Opposition bis zu diesem Zeitpunkt hängt aufs engste mit der wirtschaftlichen und politischen Entwicklung Westdeutschlands nach 1945 zusammen. Während der unmittelbaren Nachkriegszeit (1945–1949) hatte es durchaus reale Chancen zu gesellschaftlichen und politischen Änderungen in den drei Westzonen gegeben. Man hatte von wirtschaftlichen Reformen geredet, hatte die Monopole und Kartelle verbieten wollen, hatte sich gegen die Wiederaufrüstung gewandt und hatte neue politische Rahmenorganisationen entworfen. Daß fast keiner dieser Vorschläge durchgeführt wurde, ist weitgehend eine Folge des »Kalten Krieges«. So wurden bereits 1951 Verhandlungen über eine Remilitarisierung Westdeutschlands begonnen und 1956 die BRD als vollberechtigter Partner in die NATO aufgenommen. Durch den Marshall-Plan und das sogenannte »Wirtschaftswunder« wurde Adenauer jede Möglichkeit gegeben, noch bestehende Oppositionsgruppen entweder zu unterdrücken oder zu absorbieren. Die CDU konnte daher den parlamentarischen Prozeß weitgehend ignorieren und die Opposition durch die verbreitete Angst vor dem Kommunismus mühelos an die Wand spielen. Alte Marxisten oder Pazifisten hatten unter diesen Umständen kaum noch eine Chance, gehört zu werden. Das endgültige Verbot der KPD im Jahre 1956 besiegelte daher nur ein *fait accompli*.

Auch die SPD hat sich gegen diesen Trend nach rechts nicht wehren können. Ihre Popularität war so gering, daß sie sich 1959 entschloß, ihre marxistische Tradition aufzugeben und eine bürgerliche Massenpartei zu werden. Nicht einmal die Gewerkschaften stellten sich dem Adenauer-Kurs entgegen. Statt auf Mitbestimmung der Arbeiter zu dringen, strebten sie lediglich nach Vollbeschäftigung. Und so konnte sich die Adenauersche Restauration bis zur Mitte der sechziger Jahre behaupten. Erst die Studenten waren es, die eine intensivere Kritik in Gang setzten und Alternativen vorschlugen.

Im Zentrum dieser Bewegung stand die »Freie Universität« in

Berlin. Sie wurde 1948 zu Beginn des Kalten Krieges gegründet und war als Gegentyp zur »Unfreien Universität« im Sowjetsektor gedacht. Eine Gemeinschaft von Lehrenden und Lernenden sollte hier gleichberechtigt alle wichtigen Entscheidungen treffen. Die Studenten waren daher anfangs in allen Ausschüssen vertreten und hatten sogar ein Mitspracherecht bei der Berufung neuer Professoren. Doch schon nach wenigen Jahren wurde dieses paritätische System von oben her wesentlich eingeschränkt. Und die Studenten ließen sich diese Beschniedung ihrer Rechte gefallen. Erst 1960 forderte der Berliner SDS auf einem Flugblatt *Die Hochschule in der modernen Demokratie* eine erneute Demokratisierung der Universitäten. Statt des hierarchischen Seminarbetriebes trat er für das amerikanische System der Departments ein. Außerdem forderte er die Ersetzung der großen Vorlesungen durch kleine Lesegruppen und Tutorials, die Gründung interdisziplinärer Institute, die sich mit der Lösung sozialer Probleme beschäftigen sollten, und eine Drittelparität von Fakultätsmitgliedern, Assistenten und Studenten in allen entscheidenden Universitätsausschüssen.⁵ Dieses Reformprogramm blieb für Jahre hinaus die Grundlage aller weiteren Forderungen der Studentenbewegung.

Aufs Ganze gesehen durchlief diese Bewegung von 1964 bis zum Anfang der siebziger Jahre drei verschiedene Phasen, obwohl sich diese selbstverständlich teilweise überschneiden. Die erste oder »antiautoritäre« Phase dauerte von 1964 bis 1967 und stand im Zeichen der individuellen Selbstaufklärung und des individuellen Kampfes. In der zweiten Phase von 1967 bis 1968 stieß man über den Prozeß der bloßen Bewußtseinsklärung hinaus und ging dazu über, die antiautoritären Ziele durch bestimmte Projekte oder militante Aktionen zu verwirklichen. Von 1969 bis 1971 versuchten dagegen die Studenten, von ihren eigenen Belangen mehr und mehr abzusehen und auf die Basis der Gesellschaft einzuwirken. Seit 1971 gibt es nur noch isolierte Gruppen (vor allem in Berlin und Frankfurt), während man von »der« Studentenbewegung nicht mehr reden kann.

Der wirtschaftliche Hintergrund, vor dem sich die erste Phase der Studentenbewegung abspielte, war die bekannte ökonomische Rezession in der Mitte der sechziger Jahre. Diese Rezession zerstörte nicht nur den Mythos des »Wirtschaftswunders«, sondern führte zugleich zu einer tiefen politischen Krise. Die Antwort auf diese Krise, die ein rapides Anwachsen neo-

faschistischer Organisationen verursachte, war die große Koalition zwischen der CDU/CSU und der SPD. Die FDP, zu der sich nur 9 Prozent der Wähler bekannten, blieb damit die einzige Oppositionspartei. Unter diesen Umständen entwickelte sich die APO, die Außerparlamentarische Opposition, die sich vor allem auf den SDS stützte. Der SDS war ursprünglich eine Studentenorganisation der SPD gewesen, hatte sich aber nach der Annahme des Godesberger Programms von seiner Mutterpartei emanzipiert. Schon 1964 waren die SDS-Gruppen mit den Klassikern des Marxismus und den Schriften Adornos aufs beste vertraut. Da man den Widerspruch zwischen Kapital und Arbeit als ein weltweites Phänomen empfand, wandten sich manche SDS-Gruppen bereits früh den Problemen der Dritten Welt zu. Andere, die sich mit Adornos Analysen der »autoritären Persönlichkeit« beschäftigt hatten, schlossen sich spontan den antiautoritären Bewegungen an. Die erste Demonstration zugunsten der ausgebeuteten Völker der Dritten Welt fand 1964 statt und richtete sich gegen die Tschombé-Diktatur im Kongo-Gebiet. In den folgenden Demonstrationen protestierte man gegen die Rassentrennung in Südafrika, die Zustände in Persien und den Vietnam-Krieg. 1965 schickte der SDS eine Delegation in die Sowjetunion, um mit den dortigen Parteiführern über Maßnahmen gegen die amerikanische Escalation des Krieges in Vietnam zu beraten. Die Sowjets verschanzten sich jedoch hinter dem Grundsatz der »friedlichen Koexistenz«. Und so fühlten sich die Studenten ganz auf sich selbst angewiesen. Das Wintersemester 1965/66 entwickelte sich daher an der Freien Universität zu einem Vietnam-Semester. Man veranstaltete teach-ins, verschickte Resolutionen und begab sich erneut auf die Straße. Gerade bei den Straßenaktionen wurde man ständig mit den repressiven und autoritären Elementen des Establishments konfrontiert. CDU-Sympathisanten erwiesen ihre Toleranz, indem sie den protestierenden Studenten Fahrkarten nach Ostberlin in die Hand zu drücken versuchten. In diesen Demonstrationen erkannten deshalb die Studenten, daß ihr Eintreten für die Vietnamesen zugleich einen Kampf mit den reaktionären Kräften innerhalb ihres eigenen Staates heraufbeschwor. Vor allem Rudi Dutschke betonte immer wieder, daß es sich hier um eine »dialektische Identität«, wenn auch unter anderen geschichtlichen Umständen handele. Die Studenten betrachteten daher den Vietnam-Krieg als einen Modellfall imperialistischer Repression, der sich auch in Westdeutschland wiederholen könne.⁶

Die Selbstanalysen dieser Protestphase zeigen, daß sich die Studenten keineswegs als Anarchisten im traditionellen Sinne empfanden und von rein subjektiven Voraussetzungen immer stärker ins Allgemeine vorstießen. Ihre Teilnahme an den Demonstrationen gegen das Establishment vertiefte sowohl ihre kritische Selbstanalyse als auch die Analyse der gesamtgesellschaftlichen Situation. Daß es dabei auch zu Gewaltakten kam, die in den Massenmedien zu Horror-Stories aufgebauscht wurden, waren an sich marginale Phänomene. Damals ging es vor allem darum, unter Einsatz weniger Personen oder kleiner Gruppen, ein paar symbolische Institutionen anzugreifen. Man hat daher oft von der negativen Einstellung der Studenten zu bestimmten Organisationsformen geredet. In diesem Punkt hat die Kritik durchaus Recht. In der frühen Protestphase gab es lediglich spontane Gruppen und Grüppchen, die in manchem den herkömmlichen anarchistischen Affinitätsgruppen ähnelten. Doch im Gegensatz zum Prinzip des anarchistischen Föderalismus gliederte sich der SDS von vornherein nach den Fakultäten der Universitäten.

Die Ideologie dieser ersten Phase geht weitgehend auf die gesellschaftskritischen Theorien der »Frankfurter Schule« und auf die Schriften Marcuses zurück. Man kam dabei zu folgender Analyse der technologischen Gesellschaft: erstens, der heutige Kapitalismus zeigt eine Tendenz zur Stabilisierung, anstatt – wie erwartet – in eine immer tiefere Krise zu geraten; zweitens, die technologische Gesellschaft führt zu einer totalen Bewußtseinsmanipulation; drittens, da das Proletariat dieser Manipulation nicht entgehen kann und in einer willenlosen Konsummentalität eingelullt wird, müssen gesellschaftliche Randgruppen – wie etwa die Studenten – zur Revolution aufrufen. Als man diese Theorien in die Praxis umzusetzen versuchte, zeigte sich sofort die Schwäche von Marcuses Ideologie. Indem man die gesamte Situation von der Peripherie – von den Problemen der Dritten Welt und den Problemen der Studenten – her betrachtete, unterließ man es, die wirklichen politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse in der BRD zu analysieren. Während man sich im Hinblick auf Vietnam »politisch« engagierte, setzte man sich im eigenen Lande lediglich für eine »kulturelle« Revolution ein. Man tat also dasselbe, was auch Marcuse in diesen Jahren tat. Man trieb Kulturkritik – und ließ die politischen und ökonomischen Faktoren weitgehend außer acht. Die »Helden« dieser frühen Phase sind daher vor allem die Helden der Dritten Welt. Fanon war schon

1965 beliebt. 1967, als man sich mit Marcuse auseinanderzusetzen begann, fing man auch an, sich für Mao und Che Guevara zu begeistern. Erst 1968 sahen die Studenten plötzlich den eklatanten Widerspruch zwischen Marcuses Kulturkritik und den revolutionären Leistungen eines Mao oder Che.

Diese Diskrepanz trat in aller Deutlichkeit hervor, als im Juni 1967 der Demonstrant Benno Ohnesorg von der Berliner Polizei erschossen wurde. Da die »Kritische Theorie« nur »Verneinung« oder »Verweigerung« anbot, reagierten die Studenten auf dieses traumatische Erlebnis entweder mit Resignation oder zunehmender Gewalttätigkeit. Die Ermordung Ohnesorgs war ein Wendepunkt. Von nun ab beschränkten sich die Studenten nicht mehr auf bloße Bewußtseinserweiterung. Die zweite Phase der Studentenbewegung steht daher mehr im Zeichen militanter Straßenaktionen, die bereits auf die Baader-Meinhof-Gruppe vorausweisen, oder der Verwirklichung antiautoritärer Projekte in Formen wie Kommunen oder Kinderläden.

Obwohl die Kommunen keine größere Bedeutung für die allgemeine Studentenbewegung hatten, darf man ihre Funktion nicht unterschätzen, da sie durch das Establishment immer wieder als Symbole der Gesamtbewegung hochgespielt wurden. Sie entstanden zu einer Zeit, als der SDS seine ersten politischen Theorien zu entwickeln begann – und zum Teil als ein Rückschlag darauf. Die Kommunarden wollten sich nicht in Theorie verstricken, sondern priesen den Voluntarismus als die einzige wirklich effektive Haltung. Viele fühlten sich dabei noch durchaus mit dem SDS verbunden, ja empfanden sich als den Vortrupp dieser Organisation. Die beiden wichtigsten Kommunen waren Kommune I und Kommune II.⁷ Die Mitglieder der Kommune I glaubten, sie würden sich für den Kampf gegen das Establishment am besten vorbereiten, wenn sie sich ganz auf ihre eigene sexuelle Befreiung konzentrierten. Indem sie sich öffentlich entblößten, wollten sie die Heuchelei der Gesellschaft bloßstellen. Kommune II versuchte, diese Tendenz ins rein Sexuelle zu überwinden. Um den anderen Studenten ein »Beispiel« zu geben, schuf sie eine der direkten politischen Aktion gewidmete »befreite Enklave«. Dennoch gelang es auch ihren Mitgliedern nicht, eine Solidarität mit der Gesamtbewegung herbeizuführen, da die von ihnen kultivierte Gruppentherapie schnell in bloße Selbstbefriedigung ausartete. Was übrig blieb, waren Solipsismus und die Harmlosigkeit symbolischer Aggressionen. Als letzten Ausweg aus ihrer Isolierung gründeten sie schließlich »Kinderläden«.

Die Teilnahme verschiedener Studentengruppen an der Verwirklichung antiautoritärer Erziehungsexperimente signalisiert überhaupt einen tiefen Bruch mit den rein theoretischen Spekulationen der »Frankfurter Schule«. Die Studenten sahen endlich ein, daß ein wirklicher gesellschaftlicher Wandel nur dann eintreten kann, wenn man mit der kritischen Erziehung nicht erst auf der Universität, sondern bereits im Vorschulalter beginnt. Die Modelle der antiautoritären Bewegung blieben daher nicht nur auf den Seminarbetrieb beschränkt, sondern griffen schnell auf Volkshochschulen, Berufsschulen, Gymnasien, Volksschulen, Kindergärten und die sogenannten Kinderläden über. So setzte sich der Berliner SDS 1967 dafür ein, von den Schulverwaltungen unabhängige Schülergemeinschaften zu gründen.⁸ Diese autonomen Schülerräte, genannt USG (Unabhängige Schülergemeinschaften), sollten ein Gegengewicht zu den traditionellen Schülermitverwaltungsgruppen (SMV) sein, in denen man lediglich Marionetten des Schulestablishments sah. Das schnelle Anwachsen dieser selbständigen Schülergemeinschaften führte zur Gründung des AUSS, des Aktionszentrums unabhängiger und sozialistischer Schüler, das sich als eine Zentralstelle und beratende Körperschaft betrachtete. In ihrem Gründungsmanifest verurteilten die Abgeordneten der westdeutschen Schulen, daß die Schule als Institution noch immer völlig undemokratisch verwaltet werde.⁹ AUSS veranstaltete daher Flugblattaktionen, Sit-ins, Demonstrationsumzüge und kritische Seminare, die sich an den »Kritischen Universitäten« orientierten.

Eine besonders große Aufmerksamkeit widmete man dabei der Sexualerziehung, und zwar meist in Anlehnung an Wilhelm Reichs Sexpol-Untersuchungen. Man denke an das Buch *Sexualität und Klassenkampf* von Reimut Reiche,¹⁰ der damals die entscheidende Figur in der Führungsspitze des SDS war. In der Verbindung von Sex und Politik sah man eins der wirksamsten Mittel zur allgemeinen Politisierung der Schüler. Doch ein Report der »Kritischen Schule« in Kiel beweist, daß der Sex die Schüler wesentlich stärker interessierte als die Politik.¹¹ Doch indirekt zwang man damit die Schulbehörden, nun von sich aus eigene Lehrpläne für die Sexualerziehung zu entwickeln. Einige Studenten, die für solche Projekte eingetreten waren, bekamen jedoch Geldstrafen, da sie angeblich zur »Verführung Minderjähriger« beigetragen hätten.¹²

Ein weiteres Instrument der Radikalisierung waren die sogenannten »Jugendklubs«, wie etwa der Ça-ira-Klub in Berlin-

Wilmersdorf. Diese Klubs wurden vor allem von Professoren und Studenten der Pädagogischen Hochschulen gefördert. Anfänglich stellte der Staat sogar Klubzimmer und Gelder für diese Projekte zur Verfügung. Und das ging auch solange gut, als sich diese Klubs auf Popmusik, Tanzen und Gedichtabende beschränkten. Als in ihnen das »Politische« die Oberhand gewann, zog der Staat sofort seine Unterstützung zurück.¹³ Im gleichen Jahr, das heißt Anfang 1968, entstanden auch die ersten Kinderläden.¹⁴ Der erste »Laden« dieser Art wurde vom AFDBDF (Aktionsrat für die Befreiung der Frau), einer mit dem SDS verbundenen Frauengruppe, eingerichtet.¹⁵ In Anlehnung an Summerhill und Vera Schmidts Moskauer Kinderheime versuchte man in diesen Kinderläden, eine rein antiautoritäre und sexualfreundliche Erziehung zu verwirklichen. Im Sommer 1968 wurde als koordinierendes Organ ein Zentralrat für sozialistische Kinderläden geschaffen. Und so wurden die Berliner Kinderläden – wie Summerhill und Kommune I und II – bald zu berühmten antiautoritären Inseln im allgemeinen Ozean autoritärer Bildungsinstitutionen. Da sie jedoch weitgehend auf Studentenkinder beschränkt blieben, behielten sie zwangsläufig etwas Elitäres. Und so lösten sich diese Kinderläden bald wieder auf, um die Aufmerksamkeit von der antiautoritären Erziehung auf die »konkrete Erziehung zum Klassenkampf« zu lenken.¹⁶ Schließlich wollte man über die eigenen Probleme hinaus endlich zur Basis vordringen. Die Studenten unterstützten daher bereits 1969 die Westberliner Kindergartenlehrer bei ihrer gewerkschaftlichen Organisierung und ihrem Streik für höhere Löhne.¹⁷

Im Gegensatz zu dieser Basisarbeit setzte die Baader-Meinhof-Gruppe, auch als RAF (Rote Armee Fraktion) bekannt, die Taktiken der ersten Phase der Studentenbewegung fort. Sie hatte das Gefühl, daß sich das kapitalistische System nur mit stürmischen Protesten oder Gewaltakten bekämpfen läßt. Ihre Terrorkampagnen wirken daher wie wildgewordene Marcusesche Ideen. Als Andreas Baader 1968 seine Brandstiftung eines Frankfurter Kaufhauses zu verteidigen hatte, unterstrich er nachdrücklich, daß Marcuse jede ungesetzliche Tätigkeit, die der Befreiung unterdrückter Gruppen diene, voll und ganz unterstütze.¹⁸ Er rechtfertigte daher seine Brandstiftung als eine Marcusesche Kritik an den drei Grundübeln des gegenwärtigen Kapitalismus: den Krieg in Vietnam, den zum Fetisch erhobenen Konsum und der allgemeinen sexuellen Repression.¹⁹ So gesehen ist die RAF durchaus ein Produkt von Marcuses Rand-

gruppenstrategie.²⁰ Sie versuchte, die von der Studentenbewegung theoretisch proklamierte Verpflichtung gegenüber der Dritten Welt endlich in die Tat umzusetzen. Da sie auch Westdeutschland als imperialistische Macht betrachtete, wollte sie durch ihren Terrorismus den »imperialistischen« Charakter dieses Landes bloßlegen. Sie hat daher stets die Verbindung zu anderen ausländischen Rebellenorganisationen gesucht.²¹ Besonders eng waren ihre Beziehungen zur El-Fatah-Bewegung, die sie mit den Tricks des Guerillakriegs vertraut machte und zudem mit Waffen belieferte. Bei der RAF könnte man deshalb im Hinblick auf Attentatsstrategie und absoluten Voluntarismus noch am ehesten von »anarchistischen« Zügen sprechen. Doch seltsamerweise sind ihre Schriften davon völlig frei. Ihr Ziel war durchaus eine Diktatur des Proletariats im Sinne Lenins oder Maos, die sie durch eine Verbindung von legalen und illegalen Mitteln herbeizuführen suchte.²² Die RAF fühlte sich daher vor allem von jenen Studenten verraten, die einmal leidenschaftlich für die Revolution eingetreten waren und sich jetzt mit lästiger organisatorischer Arbeit begnügten, die überhaupt keinen Bezug mehr zu den internationalen Problemen hatten. Ferner fürchtete die RAF, daß die Studenten in zwei historische Irrtümer zurückfallen würden: in den Proletkult und in die Aktionslosigkeit. Wie Marcuse sah die Baader-Meinhof-Gruppe das Proletariat bereits als einen integrierten Bestandteil des kapitalistischen Systems.²³ Sie selbst verfiel jedoch einem viel schwerwiegenderen Irrtum, den die Studentenbewegung damals geradezu zu korrigieren begann. Sie begriff nämlich nicht, daß man in einem modernen Industriestaat nicht die gleichen revolutionären Mittel anwenden kann wie in einem semikolonisierten Entwicklungsland. Und es war gerade diese Erkenntnis, nämlich daß es keine »dialektische Identität« zwischen diesen beiden Phänomenen gibt, welche den Wandel von der zweiten in die dritte Phase der Studentenbewegung herbeiführte.

Vietnam spielte daher in der dritten Phase eine wesentlich geringere Rolle als bisher. Was jetzt explosive Ausmaße nahm, waren Probleme der Innenpolitik. Da die Studenten im Laufe ihrer Demonstrationen gegen die amerikanische Intervention in Vietnam die Machtapparate ihres eigenen Landes zu spüren bekommen hatten, fürchteten sie immer stärker, daß die geplanten Notstandsgesetze zu einer offenen Diktatur führen würden. Diese Spannungen erreichten ihren Höhepunkt im April 1968, als Josef Erwin Bachmann Rudi Dutschke zu

erschießen versuchte und damit höchst militante Studentendemonstrationen in Gang setzte. Die Studenten machten für diesen Vorfall sofort die allmächtige Springer-Presse verantwortlich, in der seit langem eine Verleumdungskampagne gegen die Studenten lief, durch die eine höchst reaktionäre Stimmung im bürgerlichen Lager entstanden war. In diesem Stadium fingen einige Studenten an, an der Wirksamkeit sporadischer Demonstrationen überhaupt zu zweifeln. Sie erkannten, daß sie damit nur die latente Gewaltsamkeit des Establishments wachrufen würden.

Mit der dritten und letzten Lesung der Notstandgesetze konzentrierten sich die Demonstrationen immer stärker auf Bonn. Diese Gesetzesvorlage hatte Studenten verschiedenster Richtungen auf ein gemeinsames Ziel vereinigt. Als jedoch diese Gesetze ratifiziert wurden, fiel diese Bewegung wieder auseinander; zugleich setzte eine Periode neuer theoretischer Bemühungen ein. Als ein zentrierender Punkt erwies sich dabei immer wieder die ausgebliebene Hochschulreform. Trotz langer Redeschlachten hatte sich an den Universitätsverhältnissen auch 1968/69 noch nicht viel geändert. Im Gegenteil. In diesen Jahren erreichte der Nachkriegs-Babyboom seinen Höhepunkt, was zur Einführung des Numerus clausus und anderer repressiver Maßnahmen führte. Nach den Maidemonstrationen in Bonn richteten sich daher die weiteren Demonstrationen vor allem gegen die unveränderte Struktur der Bildungsinstitute. Und man erreichte auch einiges. Neue Verwaltungsapparate wurden eingerichtet und manche der älteren Universitätssatuzungen umgeschrieben. Besonders stolz war man auf die Drittelparität, die an einigen Hochschulen eingeführt wurde. Doch damit erlosch auch zugleich der Elan mancher Studenten, während es den radikaleren Elementen, vor allem den »Roten Zellen«, nach den erregenden Protestsemestern geradezu unmöglich schien, wieder zu einem regulären Studienbetrieb zurückzukehren. Sie störten daher weiterhin Vorlesungen oder machten sich über die feierlichen Rituale mancher Universitätseinrichtungen lustig.

Zu gleicher Zeit erschienen die ersten marxistischen Untersuchungen, die sich mit den sozialphilosophischen Voraussetzungen der Frankfurter Schule auseinandersetzten. Man denke an das Buch *Utopie und Anarchismus. Zur Kritik der Theorie Herbert Marcuses* (1968) von Hans Heinz Holz, das durchaus symptomatischen Charakter hat.²⁴ Bei allem nötigen Respekt vor Marcuse deckt Holz in aller Offenheit auf, daß sich Mar-

cuses Gesellschaftsanalyse rein auf den Überbau beschränke. Anstatt vom revolutionären Potential der Arbeiterklasse auszugehen, bleibe Marcuse immer wieder in einer Randgruppenideologie stecken, die notwendig etwas Idealistisches behalte. Die gleichen Folgerungen versuchten auch die Studenten aus ihren praktischen Erfahrungen zu ziehen. Als daher 1970 das Frankfurter Institut für marxistische Forschung ein Symposion über die »Kritische Theorie« veranstaltete, wandte man diesem Treffen eine ganz besondere Aufmerksamkeit zu. In den dort gehaltenen Vorträgen und Diskussionen zeigte sich nur allzu deutlich, daß die Frankfurter Schule ihren ideologischen Vorbildcharakter allmählich einzubüßen begann.²⁵

Dazu kamen die »Wilden Streiks« im September 1969, die das Interesse der linken Studenten wieder auf das Proletariat lenkten. Diese Streiks erweckten in ihnen die Hoffnung, daß das einst so revolutionäre Proletariat doch noch nicht ganz im Wohlstandsydill eingedämmt war. Und auch das führte zu einem weiteren Abrücken von den rein subjektiven Elementen der Frankfurter Schule. Die Kritische Theorie hatte zwar die verschiedenen Formen der Entfremdung des Individuums einleuchtend beschrieben und damit neues Licht auf das früh-marxistische Konzept der »Verdinglichung« im Hegelianischen Sinne geworfen, war jedoch nicht über die persönliche »Verweigerung« hinausgedrungen, die sich nie in eine wirksame Massenbewegung umsetzen läßt.

Bis zu diesem Zeitpunkt hatten allein die Studenten den revolutionären Elan geliefert. Erst jetzt begann man, den Akzent immer stärker auf das Proletariat, als dem eigentlichen Subjekt der Geschichte, zu verlagern. Die Verschiebung des politischen Akzents auf die Arbeiterklasse bedeutete zugleich das Ende der spontanen Aktion und der rein studentischen Solidarität, welche in den ersten beiden Phasen der Studentenbewegung vorgeherrscht hatten. Im Zuge dieser Umorientierung auf das Proletariat ergaben sich selbstverständlich völlig neue ideologische und taktische Probleme, die in den Jahren 1969 und 1970 zu einer Reihe von Spaltungen und Neugruppierungen innerhalb der Studentenbewegung führte. So brach zum Beispiel der KSB (Kommunistischer Studentenbund in Göttingen) mit dem nach seiner Meinung noch immer antiautoritär und rein akademisch ausgerichteten SDS, dem man vorwarf, die aktive Rolle des Proletariats in der geplanten Revolution übersehen zu haben. Daraus zog der SDS die Folgerung, daß er sich überlebt habe und löste sich auf.

Was sich danach an linken Studentenorganisationen entwickelte, lässt sich in drei Gruppen einteilen. Die erste Gruppe orientiert sich weitgehend an der DKP (Deutsche Kommunistische Partei), die 1969 von Mitgliedern der alten, 1956 verbotenen KPD neu gegründet wurde. Die DKP unterstützt die DDR und strebt eine ähnliche Massenbasis an wie die kommunistischen Parteien Italiens und Frankreichs. Die ihr nahestehenden Jugendgruppen sind der Spartakus und die Mehrheit der ehemaligen Jugendorganisationen der SPD und des SHB (Sozialistischer Hochschulbund). Diese Gruppen konzentrieren ihre Arbeit vornehmlich auf die Fabrikarbeiter und Fabrikzeitschriften. Von direkter Zusammenarbeit mit den Gewerkschaften wird ihnen meist abgeraten; doch versuchen sie, die GEW (Gewerkschaft für Erziehung und Wissenschaft) durch ihre Unterstützung zu stärken. Überhaupt gehört die Vergewerkschaftung von Lehrern und Intellektuellen zu den Hauptpunkten der DKP-Ideologie.

Die zweite Gruppe besteht aus strikt marxistisch-leninistischen Gruppen, die ebenfalls in den Jahren 1969 und 1970 gegründet wurden: SALZ (Sozialistisches Arbeiter- und Lehrlingszentrum), KPD/ML (Kommunistische Partei Deutschlands/ Marxisten-Leninisten), KPD/AO (KPD/Aufbau Organisation) und der neuen KPD. Da allen diesen Parteien das Leninsche Prinzip des »demokratischen Zentralismus« zugrunde liegt und da sie obendrein auf eine absolut »korrekte« Ideologie bedacht sind, haben sie die Neigung, sich ständig zu spalten. Viele dieser Spaltungen entzündeten sich am Streit um die Rolle des Intellektuellen im allgemeinen Klassenkampf. So spaltete sich allein die KPD/ML an dieser Frage in 18 Monaten zweimal. In der Regel halten diese Parteien an der üblichen Trennung in Arbeiter und kleinbürgerliche Intellektuelle fest.

Zur dritten Kategorie gehören jene Gruppen, die sich gegen die Vorstellung des parteigebundenen Zentralismus wenden. Diese Gruppen (Sozialistisches Büro, Sozialistische Front, Sozialistisches Zentrum) streben nichtautoritäre Organisationsformen an, die durch die Hervorhebung gemeinsamer Interessen und Bedürfnisse auf eine möglichst breite Basis abzielen. Die meisten dieser Gruppen arbeiten in Fabriken oder Gewerkschaften und bemühen sich vor allem um die politische Aufklärung junger Arbeiter. Ihre eigene Rolle als Intellektuelle in diesem Revolutionierungsprozeß bleibt vorläufig undefiniert.

Die Schlüsselstellung, welche die Studenten dem Proletariat zuschreiben, ist also der Hauptgrund für die Aufspaltung der

Studentenbewegung. Als isolierte Splittergruppen, deren Energie sich nur allzu oft in der Debatte über marxistisch-leninistische Dogmen und Organisationsformen erschöpft, haben viele von ihnen jedes konkrete Verhältnis zu den vielfältigen Erscheinungsformen des heutigen Proletariats und des Kleinbürgertums innerhalb des westdeutschen Wohlfahrtsstaats verloren. Aus arbeitenden Menschen werden dadurch in ihren Gehirnen nur zu häufig theoretische Abstraktionen mit stereotypen Eigenschaften. Besonders die DKP und die marxistisch-leninistischen Gruppen wiederholen damit dieselben ideologischen Fehler, die man bereits im Rahmen der zweiten und dritten Internationale begangen hat.

Ein abstrakter Glaube an »das Proletariat« birgt die Gefahr in sich, daß sich die Studenten selbst entmündigen und damit die Fähigkeit verlieren, eigene Alternativen zu den Mißständen der Gesellschaft zu entwickeln. Der Ausgangspunkt für eine wahrhaft revolutionäre Gesinnung wäre ein kritisches Selbst- und Klassenverständnis, das den subjektiven wie auch den kollektiven Bedürfnissen gleichermaßen Rechnung trägt. Ein solches Verständnis läßt sich nicht abstrakt erringen, sondern wird nur in täglicher Kleinarbeit erworben. Dazu gehört jedoch, daß man endlich Formen entwickelt, in denen die alten Gegensätze zwischen Masse und Führungsspitze oder Spontaneität und Organisation auf eine vernünftigere Weise gelöst werden als bisher. An der Lösung dieser Probleme sollten sich sowohl die Studenten als auch die Arbeiter beteiligen: nur miteinander können sie die Welt in eine Gesellschaft mündiger Menschen verwandeln.

III

Wir haben versucht, die historische Entwicklung und die verschiedenen Richtungen der westdeutschen Studentenbewegung nachzuzeichnen. Seit der Mitte der sechziger Jahre haben diese Studenten die ersten positiven Schritte auf dem Wege in eine bessere und freiere Gesellschaft unternommen. In den Anfangsstadien dieser Entwicklung half ihnen ihr idealistischer Elan, indem sie sich mit moralischer Entrüstung gegen die total »amerikanisierte« Konsumgesellschaft und ihre politische Doppelzüngigkeit empörten. Als die Hauptwidersprüche wurden damals empfunden, daß man von Frieden sprach, während zugleich Bomben auf Vietnam fielen, daß man von liberalen

Bildungsreformen redete, während in den Schulen noch quasi mittelalterliche Zustände herrschten, und daß man sich ständig mit demokratischen Regierungsformen brüstete, obwohl es kaum Oppositionsstimmen gab. In dieser Phase entwickelte sich als logische Folge die Vision einer antiautoritären Utopie, die jedoch aufgrund ihrer rein moralischen Basis schnell der Kritik verfiel. Diese Alternative versagte also, zudem selbst die eingeleiteten Reformen weitgehend Stückwerk blieben und nicht über den akademischen Bereich hinausreichten.

Danach gingen die Studenten dazu über, die herrschende Konsummentalität und die ihr inhärenten Widersprüche zu analysieren. Man stieß dabei bis zu den Wurzeln des kapitalistischen Systems vor, dessen innere Dialektik – trotz aller Wohlfahrtsfassade – an sich immer noch die gleiche wie vor fünfzig oder hundert Jahren ist. Und damit tauchte mit einem Mal ein ganz neuer Gegner auf, der in seiner Größe schier unüberwindlich erschien. Gegen einzelne Institutionen war leicht anzukämpfen. Wie sollte man jedoch den internationalen Kapitalismus zur Strecke bringen? An dieser Frage mußten sich die Geister notwendig scheiden. Die einen wandten sich wieder ihrem Studium, die anderen dem Proletariat zu.

Und dennoch ging der utopische Aspekt der Studentenbewegung nicht ganz verloren. Er nahm unter dem Druck der Verhältnisse lediglich andere Formen an. Die Gefahr, die im Augenblick besteht, ist die Versuchung der Orthodoxie. Da man beim ersten Anlauf gescheitert ist, neigen die Verzagten und Resignierten unter den linken Studenten nur allzu leicht dazu, in die Unnachgiebigkeit traditioneller marxistischer Bewegungen zurückzufallen – und alles, was sie bei Marcuse, Adorno und Habermas gelernt haben, kurzerhand zum Fenster hinauszuwerfen. Vieles war daran sicherlich falsch oder ist von der Entwicklung überholt worden. Doch »Aufheben« wäre auch in diesem Punkte klüger als bloßes Negieren. Nur so würde man die freiheitlich-demokratischen Ideale innerhalb einer breiten sozialistischen Bewegung bewahren, die sich auf konkret-prozeßhafte Weise der noch immer unerfüllten Utopie der befreiten, klassenlosen Gesellschaft zu nähern versucht.

(Aus dem Amerikanischen von Jost Hermand und Charlotte Brancaforte, James Brewer, Dianne Burnham, Thomas Daugherty, James Elliott, Paul Friedrichs, Ann Sax, John van Cleve, Candace Widmar und Louise Wiesenfarth)

Anmerkungen

Jost Hermand: Von der Notwendigkeit utopischen Denkens

- 1 Vgl. die ausgezeichnete Bibliographie in *Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen*. Hrsg. von Arnhelm Neusüss (Neuwied, 1968), S. 449–495.
- 2 Der *Duden* definiert dagegen 1960 »Utopie« einfach als »unausführbar geltenden Plan ohne reale Grundlage, Hirngespinst«.
- 3 Vgl. dazu die Diskussion in *Myth and Reason*. Hrsg. von Walter Wetzel (Austin, 1973), S. 159 ff.
- 4 Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie* (Frankfurt, 1952), S. 169.
- 5 Auch Werner Krauss lässt die »Geschichte der Utopie« mit Morus beginnen, während er alle vor 1516 geschriebenen Zukunftsbilder zur »Vorgeschichte der Utopie« zählt. Vgl. Geist und Widergeist der Utopie. In: *Sinn und Form* 14 (1962), S. 772.
- 6 Ähnlich argumentiert Eugen Richter in seinen *Sozialdemokratischen Zukunftsbildern* (1892), wo der Gefahr einer Machtübernahme durch die SPD mit einem Appell an Familiensinn und Stolz auf das Sparkassenbuch entgegengetreten wird.
- 7 Vgl. dazu Maynard Solomon, Marx and Bloch: *Reflections on Utopia and Art*. In: *Telos* 13 (1972), S. 68–85.
- 8 Vgl. den Beitrag »Utopie« im *Marxistisch-Leninistischen Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. von Georg Klaus und Manfred Buhr (Hamburg, 1972), III, 1111–1113.
- 9 Krauss, Geist und Widergeist der Utopie, S. 799.
- 10 Vgl. Claus Koch, Kritik der Futurologie. In: *Kursbuch* 14 (1968), S. 2.
- 11 Herman Kahn und Anthony J. Wiener, *The Year 2000: A Framework for Speculations on the Next Thirty Years* (New York, 1967), S. 111.
- 12 Vgl. *Sozialistische Zeitschrift für Kunst und Gesellschaft* 18/19 (1973), S. 3–10, 116–140.
- 13 Vgl. Edgar Mertner und Herbert Mainusch, *Pornotopia* (Frankfurt, 1970), S. 13 ff.
- 14 Vgl. Neusüss, Einführung, S. 39–59.
- 15 Vgl. *The Open Society and Its Enemies* (1945) und *Utopia and Violence*. In: *Conjectures and Refutations* (1963). Im »Bund Freiheit der Wissenschaft« bekennt sich vor allem die Gruppe um Richard Löwenthal, Wilhelm Hennis und Karl Steinbuch zu Popper.
- 16 Vgl. die Kritik an Marcuse in Hans Heinz Holz, *Utopie und Anarchismus. Zur kritischen Theorie Herbert Marcuses* (Köln, 1968) und Robert Steigerwald, *Herbert Marcuses »dritter Weg«* (Berlin, 1969).
- 17 Leszek Kolakowski, *Toward a Marxist Humanism* (New York, 1969), S. 67–83. Vgl. a. ders., *Der revolutionäre Geist* (Stuttgart, 1972).
- 18 Hans Magnus Enzensberger, Konkrete Utopie. In: *Kursbuch* 14 (1968), S. 144.

- 19 Vgl. Ernst Bloch, *Freiheit und Ordnung. Abriß der Sozial-Utopien* (New York, 1946), S. 150 ff. und *Prinzip Hoffnung* (Berlin, 1955), II, 146 f. und 189 f.

*E. T. Beck: Frauen, Neger und Proleten.
Die Stiefkinder der Utopie*

- 1 W. S. Gilbert, *Utopia Limited or The Flowers of Progress*. In: *Eight Original Comic Operas* (London, o. J.), Musik von Arthur Sullivan.
- 2 Vgl. Robert C. Elliott, *The Shape of Utopia* (Chicago und London, 1970).
- 3 Für eine genauere Erläuterung des Begriffs »Pornotopia« vgl. Edgar Mertner und Herbert Mainusch, *Pornotopia. Das Obszöne und die Pornografie in der literarischen Landschaft* (Frankfurt am Main, 1970). Ein amerikanischer Gegenwartsroman, Frank Newmans *Barbara* (New York, 1968), der auch ins Deutsche übersetzt wurde, bietet dafür ein gutes Beispiel, da er wenigstens ein paar gesellschaftliche Elemente enthält.
- 4 Vgl. Darko Suvin, Defining the Literary Genre of Utopia: Some Historical Semantics, Some Genealogy, A Proposal and A Plea. Erscheint demnächst in *Studies in the Literary Imagination*. Bei den anderen Studien handelt es sich um: Glenn Negley und J. Max Patrick, *The Quest for Utopia* (College Park, 1972); Hans-Jürgen Krysmanski, *Die utopische Methode* (Köln und Opladen, 1963); Herbertus Schulte Herbrüggen, *Utopie und Anti-Utopie* (Bochum-Langendreer, 1960); Raymond Ryer, *L'utopie et les utopies* (Paris, 1950); Alexandre Ciorenescu, *L'avenir du passé: Utopie et littérature* (Paris, 1972); Northrop Frye, *Anatomy of Criticism* (Princeton, 1957).
- 5 Frye, S. 309–311.
- 6 Judith Shklar, The Political Theory of Utopia: From Melancholy to Nostalgia. In: *Daedelus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences* (Spring, 1965), S. 375.
- 7 Theodor Herzl, *Altneuland*. Dokumentarsausgabe mit über 400 Illustrationen (Haifa, 1962), S. 174.
- 8 Erst 1973 stimmte der konservative Flügel des amerikanischen Judentums dem Vorschlag zu, daß auch Frauen einer Tempelgemeinde zu jener Gruppe gehören können, die zum Beten aufgefordert.
- 9 Obwohl Ruedebusch Amerikaner war, wurden *Die Eigenen* im Berliner Johannes-Räde-Verlag veröffentlicht. Wie stark dieses Buch von Stirners *Der Einzige und sein Eigentum* beeinflußt wurde, zeigt sich bereits in seinem Untertitel: Ein Tendenzroman für freie Geister. Eine genauere Studie über Ruedebusch ist in Vorbereitung.
- 10 Bernhard Kellermann, *Der Tunnel* (Berlin, 1913), S 200.
- 11 *Die Insel der Großen Mutter oder Das Wunder von Ile des Dames. Eine Geschichte aus dem utopischen Archipelagus* (Berlin, 1924); *Die Gelehrtenrepublik. Kurzroman aus den Roßreitern* (Karlsruhe, 1947).
- 12 Obwohl man normalerweise sorgfältig zwischen dem Autor und dem Erzähler eines Romans trennen sollte, gibt es genügend Hin-

weise dafür, daß sich Schmidt weitgehend mit dem Erzähler identifiziert. Während Schmidt alle anderen Charaktere äußerst ironisch darstellt, verhält er sich dem Erzähler gegenüber viel weniger ironisch.

- 13 Hermann Hesse, *Das Glasperlenspiel* (Zürich, 1943); Franz Werfel, *Stern der Ungeborenen. Ein Reiseroman* (Stockholm, 1946); Ernst Jünger, *Heliopolis. Rückblick auf eine Stadt* (Tübingen, 1949) und *Gläserne Bienen* (Stuttgart, 1957).
- 14 Dieser Stelle liegt ein Wortspiel zugrunde, das man erklären muß: *Minion* ist das hebräische Wort für jene 10 Juden, die nötig sind, eine Tempelgemeinde zusammenzurufen.
- 15 Ich bin mir selbstverständlich bewußt, wie ungleich ich die Gewichte in meiner Darstellung verteilt habe. Das hängt jedoch nicht nur mit meiner Voreingenommenheit zusammen, sondern steht in einem proportionalen Verhältnis zu Ausführlichkeit und Intensität, mit denen in diesen Werken Rassen-, Geschlechts- und Klassengegensätze behandelt werden. Frauenprobleme spielen nun einmal in diesen Romanen eine viel wichtigere Rolle als Rassenkonflikte, ja selbst die Klassenunterschiede treten damit verglichen in den Hintergrund. Obendrein sind die sexistischen Tendenzen, die ich so stark betone, bisher meist völlig übersehen worden. Freilich sollte die Unterdrückung der Frau in Familie und Berufsleben stets im Hinblick auf die Unterdrückung aller Arbeitenden in der kapitalistischen Gesellschaft gesehen werden. Dieser Aspekt müßte daher in Zukunft noch eingehender erforscht werden.

G. L. Mosse: Tod, Zeit und Geschichte. Die völkische Utopie der Überwindung

- 1 Jakob Böhme, *Sämtliche Werke*. Hrsg. von K. W. Schiebler (Leipzig, 1831), I, 3.
- 2 Hermann Stehr, *Der Heiligenhof* (Berlin, 1918), I, 139.
- 3 Jakob Böhme, *Mysterium magnum*, 40, 8.
- 4 Martin Buber, Über Jacob Boehme. In: *Wiener Rundschau* vom 15. 6. 1901, XII, 251–253.
- 5 Bela Balazs, Notes From a Diary. In: *New Hungarian Quarterly*, XIII, Nr. 47 (Herbst 1972), S. 124–126. Für diesen Hinweis bin ich Paul Breines zu Dank verpflichtet.
- 6 Die neuere Forschung ist der Meinung, daß die apokalyptische Tradition und die des tausendjährigen Reiches eine Einheit und keinen linksgerichteten Chiliasmus vertraten. Vgl. demnächst Clark Garrett, *Millenarianism*. In: *Catholic Historical Review*. Vgl. auch Donald Weinstein, *Savonarola and Florence* (Princeton, 1970), S. 178–184.
- 7 Ernst Heinrich Reclam, *Die Gestalt des Paracelsus in der Dichtung* (Leipzig, 1938), S. 96, 97.
- 8 Erwin Guido Kolbenheyer, *Das Dritte Reich des Paracelsus* (München, 1926), S. 310. Vgl. auch Alexandre Koyné, *Mystiques, Spirituels, Alchémistes du XVIe siècle allemand* (Paris, 1955), S. 66 ff.
- 9 Kolbenheyer, S. 249.
- 10 Ernst Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* (München, 1921), S. 293.

- 11 Erwin Guido Kolbenheyer, *Sebastian Karst über sein Leben und seine Zeit*, III (Wolfratshausen, 1958), S. 163.
- 12 Richard Billinger, *Paracelsus*. In: *Gesammelte Werke* (Graz und Wien, 1960), IV, 11.
- 13 *Deutscher Ehrenhain für die Helden von 1914/18* (Leipzig, 1931), S. 8.
- 14 Vgl. Julius Petersen, *Die Sehnsucht nach dem Dritten Reich* (Stuttgart, 1934), S. 27.
- 15 Kolbenheyer, *Das Dritte Reich des Paracelsus*, S. 309.
- 16 *Die Spielgemeinde* (Gilbhard, 1934), 7. Jahrg., Nr. 10.
- 17 Heinrich Anacker, *Golgatha*. In: *Die deutsche Zukunft* (November 1931), 1. Jahrg., Heft 6, S. 1.
- 18 Gerhard Schumann, *Heldische Feier* (München, o. J.).
- 19 Rede in *Weltanschauliche Feierstunde der NSDAP* (München, 1944), S. 137–143.
- 20 Moeller van den Bruck, *Das dritte Reich* (Hamburg, 1931; 1. Aufl. 1923), S. 235.
- 21 Ernst Wachler, *Osning* (Leipzig, 1914), S. 81.
- 22 Vgl. Gertrud Prellwitz, *Das Osterfeuer* (Oberhof, 1917).
- 23 Vgl. Harry Wilde, *Theodor Plivier. Nullpunkt der Freiheit* (München, 1965), Kap. 2.
- 24 F. Kaufmann verbindet die Märchen mit volkstümlich-topischen Literaturtraditionen. »Altgermanische Religion«. In: *Archiv für Religionswissenschaft* (1912) XV, S. 625; vgl. auch Hans Sints, *Jenseitsmotive im deutschen Volksmärchen* (Leipzig, 1911).
- 25 *Deutsche Heldenägen*. Neu erzählt von Hans Friedrich Blunck (Berlin, 1938), S. 427.
- 26 Ernst Adolf Dreyer, *Hans Friedrich Blunck. Sicht des Werkes* (Stuttgart, 1938), S. 27; *Die neue Literatur* (Juli 1931), S. 308.
- 27 Peter Aley, *Jugendliteratur im Dritten Reich* (Gütersloh, 1967), S. 97.
- 28 Fritz Hugo Hoffmann, *Deutsche Märchen und ihre Deutung* (Frankfurt, 1935), S. 86. Dieses Buch ist maßgeblich für die Märchen-Interpretationen der Nazis. Vgl. zu diesem Thema auch Edmund Mudrak, *Märchen und Sage* (Wien, 1933).
- 29 Peter Aley, S. 95: »Volksmärchen sind ewig vorbildliche Urform, Kunstmärchen Verstandeskonstruktionen und Willkür«. Vgl. auch *Die neue Literatur* (Juni 1938), S. 289.
- 30 Vgl. Hans Grimm, *Warum–Woher–Wohin?* (Lippoldsberg, 1954), S. 549.
- 31 Arnold Zweig in *Hermann Stehr. Sein Werk und seine Welt*. Hrsg. von Wilhelm Meridies (Habelschwerdt, 1924), S. 61.
- 32 Ernst Adolf Dreyer, S. 42.
- 33 Ernst Wiechert, *Das heilige Jahr* (München, 1954; 1. Auflage 1936), »Einführung«; vgl. auch Wiechert, *Jahre und Zeiten* (Zürich, 1949), S. 404.
- 34 Die Auflagen wurden vom Steinkopf-Verlag an Barry Fulks mitgeteilt, dem ich für diese Angaben zu Dank verpflichtet bin.
- 35 *Unter dem Schleier der Gisela. Aus Agnes Günthers Leben und Schaffen*. Hrsg. von D. Rudolf Günther (Stuttgart, 1929), S. 224.
- 36 Albert Ritschl, *Geschichte des Pietismus in der lutherischen Kirche des 17. und 18. Jahrhunderts* (Bonn, 1886), S. 128, 131, 153, 174.
- 37 Gerhard Kaiser, *Pietismus und Patriotismus im literarischen Deutschland* (Wiesbaden, 1961), S. 40.

- 38 Agnes Günther, *Die Heilige und ihr Narr* (Stuttgart, 1914), I, 15.
- 39 Hermann Stehr an Martin Buber am 8. 12. 1914. In: Martin Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*. Hrsg. von Grete Schaefer (Heidelberg, 1927), I, 385.
- 40 *Die neue Literatur* (Oktober 1933), S. 553.
- 41 Hermann Stehr, *Der Heiligenhof* (Berlin, 1919), II, 262.
- 42 Hermann Stehr, *Sein Werk und seine Welt*, S. 59, 60; Willibald Köhler, *Hermann Stehr* (Schweidnitz, 1927), S. 101.
- 43 *Hermann Stehr – Walther Rathenau. Zwiesprache über den Zeiten*. Hrsg. von Ursula Meridies-Stehr (Leipzig–München, 1946).
- 44 Hermann Stehr, *Mein Leben* (Berlin, 1934), S. 35; ders., *Gesammelte Werke* (Trier, 1924) III, 94.
- 45 Willibald Köhler, S. 67.
- 46 Hermann Stehr, *Mein Leben*, S. 37.
- 47 Bestimmt so in Bezug auf Kolbenheyer. Vgl. *Sebastian Karst über sein Leben und seine Zeit*, III, 162–163.
- 48 Heinz Hertl, *Das Dritte Reich in der Geistesgeschichte* (Hamburg, 1934), S. 14–16, 30.
- 49 *Die Bücherkunde* (Februar 1938), S. 99.
- 50 Franz Schauwecker in: Fritz Büchner, *Was ist das Reich?* (Oldenburg, 1932), S. 47, 50.
- 51 *Paul Ernst in St. Georgen. Briefe und Berichte aus den Jahren 1925 bis 1933*. Hrsg. von Karl August Kutzbach (Göttingen, 1966), S. 49; Ernst wandte sich an Hitlers Freund und Mentor Dietrich Eckart und bat ihn, da er keinen Verleger finden konnte, das *Kaiserbuch* herauszubringen. Eckart lehnte mit großem Bedauern ab, da er zu dieser Zeit in Gerichtsprozesse verwickelt war; vgl. *Die neue Literatur* (August 1935), S. 457.
- 52 Georg Lukács, Paul Ernst. Zu seinem 50. Geburtstag. In: *Der Wille zur Form* (1963), Nr. 9, S. 385.
- 53 Georg Lukács an Paul Ernst am 12. 3. 1926. In: *Paul Ernst in St. Georgen*, S. 48; ebd. am 29. 1. 26, S. 43.
- 54 *Der Wille zur Form*, S. 390, 392.
- 55 *Paul Ernst in St. Georgen*, S. 44.
- 56 Paul Ernst, Das tragische Königsideal. In: *Die neue Literatur* (Februar 1935), S. 65.
- 57 Paul Ernst, *Das Kaiserbuch* (München, 1928), II, 400.
- 58 Paul Ernst, Vorwort zum Kaiserbuch. In: *Ein Credo* (München, 1935), S. 51.
- 59 *Paul Ernst in St. Georgen*, S. 185.
- 60 Heinrich Anacker, *Die Fanfare. Gedichte der deutschen Erhebung* (München, 1936), S. 116.
- 61 Gerhard Schumann.
- 62 Vgl. Anacker, *Die Fanfare*, S. 116.
- 63 Moeller van den Bruck, S. 243.
- 64 Ebd. S. 244.
- 65 Ebd., S. 231.
- 66 Hans-Joachim Schwierskott, *Arthur Moeller van den Bruck* (Göttingen, 1962), S. 105.
- 67 Vgl. besonders Uwe Lars Nobbe, *Rufer des Reiches* (Potsdam, 1935), S. 71.
- 68 Zitiert in Ernst Loewy, *Literatur unterm Hakenkreuz* (Frankfurt, 1969), S. 192–193.
- 69 Will Vesper, *Das harte Geschlecht* (Hamburg, 1931), S. 5; Her-

- bert A. Frenzel, *Eberhard Wolfgang Möller* (München, 1938), S. 31.
- 70 Will-Erich Peuckert, *Die große Wende* (Hamburg, 1948), S. 647–649.
- 71 Hermann Burte, *Wiltfeber, der ewige Deutsche* (Leipzig, 1921), S. 342.

Reginald R. Isaacs: Das Bauhaus. Eine Utopie?

- 1 Louis Wirth, The Sozial Sciences. In: *Community Life and Social Policy* (Chicago, 1956), S. 61.
- 2 Walter Gorlitz, Hugo Preuss. In: *Die Welt* vom 1. Februar 1969.
- 3 Erich Eyck, *A History of the Weimar Republic* (Cambridge, 1962), S. 64.
- 4 Panteles Xajorape, The Bauhaus and Its Meaning. In: *Zygos* (September/Oktober 1963).
- 5 Auszug aus einem Vortrag von Marcel Franciscono an der Harvard University (30. März 1972).
- 6 Anlässlich der Ausstellung in der Galerie Neumann im April 1919.
- 7 Vgl. Ulrich Conrads und Hans G. Sperlich, *The Architecture of Fantasy* (New York, 1960).
- 8 Vielleicht die beste Beschreibung dieser Gruppe findet sich in dem Ausstellungskatalog *Die gläserne Kette. Visionäre Architekturen aus dem Kreis um Bruno Taut* (Berlin, 1966).
- 9 Vgl. Gropius, *Spectrum mysticum* (Berlin, Februar 1919). Bauhaus-Archiv.
- 10 (Weimar, Juli 1922), Bauhaus-Archiv.
- 11 Georg Muche, *Blickpunkt* (Tübingen, 1963), S. 162.
- 12 Gropius, *Bauhaus-Manifest* (Weimar, April 1919).
- 13 In einem Brief an Thomas Maldonando vom 24. November 1963.
- 14 Vgl. Bruno Adler, *Das Weimarer Bauhaus* (Darmstadt, 1965), S. 4 f.
- 15 James M. Fitch, The Three Levers of Walter Gropius. In: *Architectural Forum* (Mai 1960), S. 204.
- 16 In einer Diskussion in Cambridge/Massachusetts im März 1969.
- 17 Adler, a.a.O.
- 18 Herbert Hübner, *Die soziale Utopie des Bauhauses* (Darmstadt, 1963), S. 24. Gropius selbst schrieb über diese Arbeit an Wingler am 30. Dezember 1963: »This dissertation is full of errors, and I have written a long rebuttal to his main thesis, but I think you will be interested to read it.«
- 19 Ebd., S. 57.
- 20 In einer Diskussion in Cambridge/Massachusetts im April 1969.
- 21 In einer Diskussion in Cambridge/Massachusetts im Oktober 1968.
- 22 In einem Brief an José Luis Sert vom 31. Januar 1940.
- 23 Als Gropius-Schüler, als Lehrer und als Städteplaner bin ich ebenfalls von der Notwendigkeit utopischen Denkens überzeugt, ohne das sich überhaupt keine Planungsprozesse verwirklichen ließen. Vgl. dazu auch meine Gropius-Monographie, die 1975 von der New York Graphic Society veröffentlicht wird.

David Bathrick: *Die ästhetisch-utopistische Dimension der »Weigerung« im Denken Herbert Marcuses*

- 1 Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch* (Berlin, 1967), S. 83.
- 2 Ebd., S. 84.
- 3 Marcuse, Art in the One-Dimensional Society. In: *Radical Perspectives in the Arts*. Hrsg. von Lee Baxandall (Baltimore, 1972), S. 72.
- 4 Marcuse, *Das Ende der Utopie* (Berlin, 1967), S. 11.
- 5 Ebd., S. 11.
- 6 *New York Times* (6. Juli 1973).
- 7 Theodor W. Adorno, Prismen. In: *Kulturkritik und Gesellschaft* (Frankfurt, 1955), S. 113.
- 8 Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, S. 20.
- 9 Schillers Werke (Frankfurt, 1966), IV, S. 195.
- 10 Ebd., S. 206.
- 11 Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft* (Frankfurt am Main, 1957), S. 111.
- 12 Ebd., S. 186.
- 13 Marx/Engels, *Werke* (Berlin, 1964) XIII, 640.
- 14 G. W. F. Hegel, *Ästhetik*. Hrsg. von Friedrich Bassenge (Frankfurt, o. J.), I, S. 21.
- 15 Marcuse, *Counterrevolution and Revolt* (Boston, 1972), S. 105.
- 16 Marcuse, *An Essay on Liberation* (Boston, 1969), S. 23.
- 17 Marcuse, *Counterrevolution and Revolt*, S. 118.
- 18 Bertolt Brecht, *Gesammelte Werke* (Frankfurt am Main, 1967), II, S. 535–6.
- 19 Marcuse, *Counterrevolution and Revolt*, S. 120.
- 20 Goethes Werke (Hamburg, 1949), III, S. 283 ff.
- 21 Marcuse, *Counterrevolution and Revolt*, S. 121.
- 22 Marcuse, *An Essay on Liberation*, S. 48.
- 23 Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, S. 268.
- 24 Marcuse, *An Essay on Liberation*, S. 24.
- 25 Ebd., S. 24.
- 26 Ebd., S. 7–22.
- 27 Marcuse, *Das Ende der Utopie*, S. 32.
- 28 *New York Times* (9. September 1973).
- 29 Heines Werke. Hrsg. von Hans Kaufmann (Berlin, 1962), VII, S. 408.

L. Baron, G. Ben-Ami, K. Goodman, A. Heller, O. Koester, A. Niesz: *Der »anarchische« Utopismus der westdeutschen Studentenbewegung*

- 1 Anarchismus. Aufstand der Basis. In: *Der Spiegel* vom 10. September 1973. In diesem Aufsatz werden sowohl Rosa Luxemburg, Trotzky, Ernest Mandel als auch die gesamten Studentenbewegungen unter dem Schlagwort »Anarchismus« abklassifiziert.
- 2 Bruno Frei, *Die anarchistische Utopie* (Frankfurt, 1971), S. 5. Freis Buch enthält eine ganze Reihe von Irrtümern. So bezeichnet er Johann Most als den einzigen wichtigen deutschen Anar-

chisten vor 1914 und ignoriert alle anderen. Wie jedoch aus Ulrich Lenses Buch hervorgeht, gab es gerade in dieser Periode eine Fülle von Anarchisten, die mit der SPD zu konkurrieren versuchten. In der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg setzt Frei die Anarchisten einfach mit Linkskommunisten gleich. Rudi Dutschkes Gemeinschaftskonzepte erinnern ihn seltsamerweise an Proudhon, obgleich sich Dutschke ausdrücklich auf das Rätesystem stützt (vgl. Ein Gespräch über die Zukunft mit Dutschke, Rabehl und Semler. In: *Kursbuch* 14, 1968, S. 146–175). Ähnlichen Fehlern begegnet man in Wolfgang Harichs *Zur Kritik der revolutionären Ungeduld* (1971), obwohl dieser für die Studentenbewegung viel mehr Verständnis aufbringt.

- 3 Ulrich Linse, *Organisierter Anarchismus im Deutschen Kaiserreich* (Berlin, 1969), S. 17. Mit der Frühgeschichte des deutschen Anarchismus beschäftigt sich auch Andrew Carlson in *Anarchism in Germany: The Early Movement* (New York, 1972). Vgl. auch Günter Bartsch, *Anarchismus in Deutschland* (Hannover, 1972/73).
- 4 Vgl. Hans Manfred Bock, *Syndikalismus und Linkskommunismus von 1918–1923* (Meisenheim, 1969).
- 5 Zitiert in Hans-Adolf Jacobsen und Hans Dollinger, *Die deutschen Studenten. Der Kampf um die Hochschulreform* (München, 1968), S. 28.
- 6 Rudi Dutschke, *Vom Antisemitismus zum Antikommunismus*. In: Uwe Bergmann, Rudi Dutschke, Wolfgang Lefèvre, Bernd Rabehl, *Rebellion der Studenten oder die neue Opposition* (Reinbek, 1968), S. 66.
- 7 Vgl. Kai Hermann, *Die Revolte der Studenten* (Hamburg, 1967), S. 71–75; *Kommune II. Versuch der Revolutionierung des bürgerlichen Individuums* (Berlin, 1969); Diethart Kerbs, *Die hedonistische Linke. Beiträge zur Subkultur-Debatte* (Berlin, 1970), S. 122–142.
- 8 Vgl. Kuno Barth, *Die Revolutionierung der Schüler. Hintergründe, Ziele, Abwehr* (Mannheim, 1969), S. 44. Trotz der konservativen Gesinnung seines Autors enthält dieses Buch eine Reihe nützlicher Hinweise, Zitate und Dokumente.
- 9 Vgl. Theodor Wilhelm, *Demokratie in der Schule* (Göttingen, 1970), S. 37.
- 10 Reimut Reiche, *Sexualität und Klassenkampf* (Frankfurt, 1968).
- 11 Vgl. *Demokratie in der Schule*, S. 178.
- 12 Vgl. Barth, *Die Revolutionierung der Schüler*, S. 254.
- 13 Vgl. *Berliner Tagesspiegel* vom 6. März 1968.
- 14 *Berliner Kinderläden. Antiautoritäre Erziehung und sozialistischer Kampf* (Berlin, 1970), S. 50: »In diesem Kampf können Gegen-situationen eine wichtige Rolle spielen, indem sie das eindimen-sionale Bewußtsein von der absoluten Unveränderbarkeit des Bestehenden praktisch in Frage stellen.«
- 15 Vgl. *Berliner Kinderläden*, S. 15.
- 16 Ebd., S. 221.
- 17 Ebd., S. 232 und S. 16.
- 18 *Der Baader-Meinhof-Report* (Mainz, 1972), S. 20 f.
- 19 Vgl. Andreas Baader, Schlußwort im Kaufhausbrandprozeß. In: *Voltaire-Flugschrift* 27.
- 20 Vgl. Ulrike Meinhof, *Bambule* (Berlin, 1971); *Der Baader-Meinhof-Report*, S. 22 f.; Horst Mahler, *Schwindsucht, Schüttelfrost*,

- Eiterbeulen. In: *Der Spiegel* vom 14. Februar 1972, S. 54 ff. Über ihren Einsatz für die Dritte Welt vgl. Rote Armee Fraktion, Dem Volke dienen. In: D. B. Rjazanow, *Zur Frage des Verhältnisses von Marx zu Blanqui* (Graz, o. J.), S. 113 ff.
- 21 Rote Armee Fraktion, *Der bewaffnete Kampf in Westeuropa* (Amsterdam, o. J.) und Rjazanow, S. 45–112.
- 22 Über das Verhältnis der Baader-Meinhof-Gruppe zum Anarchismus vgl. Rjazanow, S. 125 f. und 272 f. Der Anarcho-Syndikalist Augustin Souchy schrieb am 8. Juni 1973 an Lawrence Baron: »Die Vertreter der Baader-Meinhof-Gruppe erklärten ausdrücklich, daß sie nicht Anarchisten seien. Sie bekennen sich zum Maoismus.“
- 23 Vgl. Rjazanow, S. 262–269.
- 24 Hans Heinz Holz, *Utopie und Anarchismus. Zur kritischen Theorie Herbert Marcuses* (Köln, 1968).
- 25 Vgl. z. B. Johann Heinrich Heiseler, *Die Frankfurter Schule im Lichte des Marxismus. Zur Kritik der Philosophie und Soziologie von Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas* (Frankfurt, 1970).

Beiträger und Herausgeber

David Bathrick, geb. 1936 in New York. Professor of German an der University of Wisconsin in Madison. Theaterpraktische Tätigkeit und Arbeiten über Brecht, Exil- und DDR-Literatur. Mitherausgeber der Zeitschrift *New German Critique*.

Evelyn Torton Beck, geb. 1933 in Wien. Professor of German and Comparative Literature an der University of Wisconsin in Madison. Autor von *Kafka and the Yiddish Theater* (1971).

Paul Breines, geb. 1941 in New York. Professor of History an der Boston University. Arbeiten über Korsch, Marcuse und Lukács.

Reinhold Grimm, geb. 1931 in Nürnberg. Professor of German an der University of Wisconsin in Madison. Autor von *Gottfried Benn* (1958), *Brecht und die Weltliteratur* (1961), *Bertolt Brecht* (1961) und *Strukturen* (1963). Herausgeber von Sammelbänden zum Epischen Theater, zur Lyrikdiskussion und zu deutschen Dramen- und Romantheorien. Mitherausgeber der Jahrbücher *Brecht heute* und *Basis. Jahrbuch für deutsche Gegenwartsliteratur*.

Jost Hermand, geb. 1930 in Kassel. Professor of German an der University of Wisconsin in Madison. Autor von *Deutsche Kunst und Kultur von der Gründerzeit bis zum Expressionismus* (1959 ff., mit Richard Hamann), *Synthetisches Interpretieren* (1968), *Von Mainz nach Weimar* (1969), *Pop international* (1971) und *Unbequeme Literatur* (1971). Herausgeber von Anthologien zum deutschen Jakobinismus, Jungen Deutschland und Vormärz. Mitherausgeber von *Brecht heute* und *Basis*.

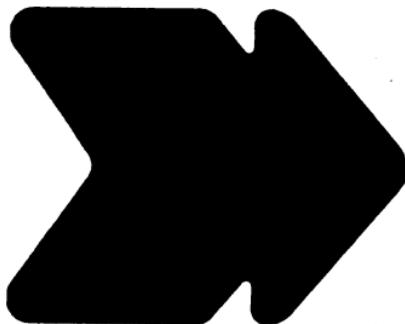
Reginald R. Isaacs, geb. 1910 in New York. Professor an der Graduate School for Design der Harvard University, zugleich Städteplaner und Sachverständiger der Vereinten Nationen für regionale Planung. Autor von *The Public Works Administration* (1939). Arbeitet an einer mehrbändigen Studie über Walter Gropius.

Hans Mayer, geb. 1907 in Köln. Zur Zeit Gastprofessor am Institute for Studies in the Twentieth Century an der University of Wisconsin in Milwaukee, früher Professor in Leipzig und Hannover. Autor von Büchern über Büchner (1946), Thomas Mann (1950), Wagner (1959), Brecht (1961), Goethe (1973) und mehreren Aufsatzbänden zur deutschen Literatur vom 18. bis 20. Jahrhundert. Herausgeber zahlreicher Anthologien, Primärtexte und Sammelbände.

George L. Mosse, geb. 1918 in Berlin. Professor of History an der University of Wisconsin in Madison. Autor von *The Reformation* (1953), *The Holy Pretence* (1957), *The Culture of Western Europe* (1961), *The Crisis of German Ideology* (1964), *Nazi Culture* (1966) und *Germans and Jews* (1970). Mitherausgeber des *Journal of Contemporary History*.

Studentenkollektiv an der University of Wisconsin in Madison: Lawrence Baron, geb. 1947 in Chicago, arbeitet über »The Eclectic Anarchism of Erich Mühsam«; Gad Ben-Ami, geb. 1939 in Zutphen/Holland, arbeitet über »Arnold Zweig and Zionism«; Katherine Goodman, geb. 1945 in Columbia / North Carolina, arbeitet über »Post

War Autobiography«; Asta Heller, geb. 1934 in Stettin, arbeitet über »Nationale Gesellschaftscharakteristiken bei Heine«; Otto Koester, geb. 1944 in Penkun bei Stettin, arbeitet über »Literary Strategy of the Popular Front. 1935–1939«; Anthony Niesz, geb. 1947 in Münzkirchen/Österreich, arbeitet über »Dramaturgie im Drama«.



Kohlhammer

**Studienbücher
zur
Politik und
Soziologie**

Günther C. Behrmann
**Soziales System und politische
Sozialisation**

Eine Kritik der neueren Pädagogik
2. unveränderte Auflage.
Ca. 190 Seiten. Kart. ca. DM 20,—
ISBN 3-17-001973-2

Kurt Lenk
„Volk und Staat“

Strukturwandel politischer Ideologien im 19. und 20. Jahrhundert
196 Seiten. Kart. DM 17,80
ISBN 3-17-094130-5

Wolf-D. Narr/Frieder Naschold
**Einführung in die moderne politische
Theorie**

Band I:
Wolf-D. Narr
Theoriebegriffe und Systemtheorie
3. Auflage. 210 Seiten. Kart. DM 17,80
ISBN 3-17-231111-2

Band II:
Frieder Naschold
Systemsteuerung
3. Auflage. 187 Seiten. Kart. DM 16,80
ISBN 3-17-231121-X

Band III:
Wolf-D. Narr/Frieder Naschold
Theorie der Demokratie
2. Auflage. 300 Seiten.
Kart. DM 19,80
ISBN 3-17-231171-6

Peter J. Opitz (Hrsg.)

Mit Beiträgen von M. Meissner;
St. R. Schram; B. I. Schwartz;
K. A. Wittfogel

Maoismus

Maoistische Strategie — Guerillataktik — Kulturrevolution — Volkskommune — Theorie der permanenten Revolution — Leninismus und Marxismus
184 Seiten. Kart. DM 17,80
ISBN 3-17-231061-2

Anton Pelinka
Dynamische Demokratie

Zur konkreten Utopie
gesellschaftlicher Gleichberechtigung
148 Seiten. DM 18,80
ISBN 3-17-001397-1

Ignacio Sotelo
Soziologie Lateinamerikas
198 Seiten. Kart. DM 22,—
ISBN 3-17-001166-9

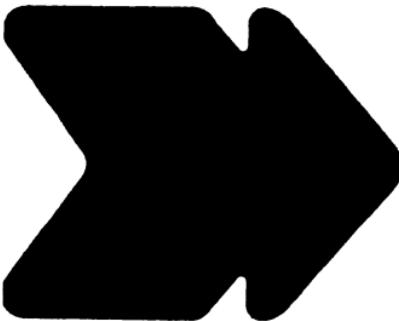
Gottfried Eisermann (Hrsg.)
Soziologie der Entwicklungs-

länder
195 Seiten.
Kart. DM 19,80
ISBN 3-17-094065-1



Verlag W. Kohlhammer

7 Stuttgart 1 Urbanstraße 12-16 Postfach 747



Kohlhammer

Urban- Taschenbücher Reihe 80

Politische Theorie

Irling Fettscher

**Demokratie zwischen
Sozialdemokratie und Sozialismus**

158 Seiten. DM 8,—
Band 836

In den ersten vier Essays dieses Bandes arbeitet Fettscher zwei unterschiedliche Demokratie-Konzeptionen heraus.

In der ersten wird die Demokratie lediglich als fester Rahmen für die Aufstellung politischer Führung gesehen, in der zweiten wird sie als noch nicht abgeschlossener Prozeß definiert, der zu immer weitergehender Chancengleichheit für alle führt, der allerdings auch abgebrochen oder rückgängig gemacht werden kann, wenn er in Stillstand gerät.

Helga Grebing

Linksradikalismus gleich

Rechtsradikalismus —

Eine falsche Gleichung

2. Auflage. 85 Seiten. DM 6,50
Band 819

Bernd Guggenberger

Wem nützt der Staat?

Kritik an der neomarxistischen

Staatstheorie

148 Seiten. DM 10,—

Band 857

T. Koch/K.-M. Kodalle

H. Schweppenhäuser

**Negative Dialektik und die
Idee der Versöhnung**

Eine Kontroverse über

Theodor W. Adorno

100 Seiten. DM 8,—

Band 850

Leszek Kolakowski

Der revolutionäre Geist

Politisch-philosophische Essays

99 Seiten. DM 8,—

Band 833

Gesine Schwan

Die Gesellschaftskritik

von Karl Marx

Politökonomische und philo-

sophische Voraussetzungen

160 Seiten. DM 10,—

Band 855

Anselm Skuhra

Max Horkheimer

Eine Einführung in sein Denken

108 Seiten. DM 8,—

Band 856



Verlag W. Kohlhammer

7 Stuttgart 1 Urbanstraße 12-16 Postfach 747

Philosophie/Theologie/ Religionswissenschaften

- 126 **Bollnow:** Philosophie der Erkenntnis
45 **Fink:** Nietzsches Philosophie
105 **Frey:** Die Mathematisierung unserer Welt
133 **Frey:** Philosophie und Wissenschaft
16 : **Freytag-Löringhoff:** Logik I
103 **Freytag-Löringhoff:** Logik II
80 **Fritsch:** Links und Rechts in Wissenschaft und Leben
10 **Heinemann:** Existenzphilosophie — lebendig oder tot?
34 **Holz:** Leibniz
127 **Huonder:** Das Unsterblichkeitsproblem in der abendländischen Philosophie
124 **Lauth:** Ethik
2 **Löwith:** Weltgeschichte und Heilsgeschehen
123 **Peurson:** Phänomenologie und analytische Philosophie
164 **Quine:** Philosophie der Logik
37 : **Ritzel:** Jean Jacques Rousseau
46 **Andrae:** Islamische Mystiker
19 **Bornkamm:** Jesus von Nazareth
119 : **Bornkamm:** Paulus
14 **Campenhausen:** Griechische Kirchenväter
50 **Campenhausen:** Lateinische Kirchenväter
5 **Conze:** Der Buddhismus
106 **Huonder:** Die Gottesbeweise
90 **Jensen:** Die getötete Gottheit
168 **Kupisch:** Kirchengeschichte Bd. 1:
Von den Anfängen bis zu Karl dem Großen
169 **Kupisch:** Kirchengeschichte Bd. 2: Das christliche Europa
145 **Schmidt:** Der Pietismus
63 **Tillich:** Religionsphilosophie
32 **Paret:** Mohammed und der Koran
120 **Ringgren:** Psalmen
52 **Wach:** Vergleichende Religionsforschung
57 **Widengren:** Mani und der Manichäismus
118 **Wilson:** Gnosis und Neues Testament

Urban - Taschenbücher

Mit Beiträgen von:

Jost Hermand, Madison (Wisconsin)
Evelyn Torton Beck, Madison (Wisconsin)
George L. Mosse, Madison (Wisconsin)
Reginald R. Isaacs, Harvard
Hans Mayer, zur Zeit Milwaukee (Wisconsin),
vorher Leipzig und Hannover
Paul Breines, Boston
David Bathrick, Madison (Wisconsin)

Radikale Alternativvorstellungen sind in einer Welt verhärteter Machtsysteme nicht besonders geschätzt. Wer sich gegen die erdrückende Übermacht von Pragmatismus, Konformität und Status-quo-Ideologien aufzulehnen sucht, wird als „Utopist“ verschrien. Zu Unrecht. Die Autoren weisen nach, daß Utopien wichtiger Bestandteil jeglichen gesellschaftlichen Fortschritts sind. Im 20. Jahrhundert hat insbesondere das deutsche utopische Denken – die Expressionisten, das Bauhaus, utopische Dichter, Ernst Bloch, Herbert Marcuse und die Studentenbewegung der sechziger Jahre – Alternativentwürfe zu gesellschaftlichen Entwicklungen geliefert und damit weltweit zu produktiver Kritik herausgefordert.

hace

Kohlhammer