

"Die Phantasie ist nicht an der Macht...": vom Verschleiß des Utopischen im 20. Jahrhundert

Kreisky, Eva

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Kreisky, E. (2000). "Die Phantasie ist nicht an der Macht...": vom Verschleiß des Utopischen im 20. Jahrhundert. *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft*, 29(1), 7-28. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-59358>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC Licence (Attribution-NonCommercial). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

Eva Kreisky (Wien)

„Die Phantasie ist nicht an der Macht ...”¹

Vom Verschleiß des Utopischen im 20. Jahrhundert

In diesem Beitrag wird versucht, die politischen Bedingungen utopischen Denkens in spätmodernen Gesellschaften zu klären. In diesem Kontext gilt es selbstverständlich auch, die mangelnde Utopieoffenheit der Politikwissenschaft anzusprechen. Dazu werden die Varianten sowie Rezeptions- und Wirkungsgeschichten utopischen Denkens rekonstruiert und unter dem Aspekt ihrer Instrumentalisierung und Abnutzung im Verlaufe des 20. Jahrhunderts diskutiert. Die klassische Utopietradition als „männliches Phantasieprodukt” (Richard Saage) wird nach den Kriterien feministischer Politikwissenschaft auf patriarchale Geschlechterbilder und Vorstellungen künftiger Geschlechterregime betrachtet, denn die meisten gesellschaftlichen und politischen Zukunftsszenarien tragen – selbst bei übermäßigem Utopismus – Versatzstücke patriarchaler Phantasien im ideologischen Gepäck. Nicht nur das männlich-hegemoniale Deutungsuniversum wird geschlechterkritisch ausgeleuchtet, auch die mit der neuen Frauenbewegung aufkommenden weiblichen Denk- und Praxisbewegungen utopischen Gehalts werden erörtert: Utopisches hat sich nämlich als selbstreflexives Denk- und Handlungsprinzip im Feminismus selbst eingeschrieben. Frauenbewegung und Feminismus bilden daher vitale Nischen des Utopischen in gegenwärtigen Gesellschaften.

„Wenn es aber Wirklichkeitssinn gibt,
und niemand wird bezweifeln,
daß er eine Daseinsberechtigung hat,
dann muß es auch etwas geben,
das man Möglichkeitssinn nennen kann”
(Robert Musil 1942/1970, 16)

„Menschen, denen das Träumen verwehrt wird,
haben keine andere Heimat als den Wahnsinn”
(Heiner Müller 1993, 8)

Es ist schwierig, die vieldeutigen und diffusen Facetten des Utopiethemas einigermaßen stringent zusammenzuführen: Da gilt es zunächst, die Politikwissenschaft in Geschichte und Gegenwart von Utopiediskursen zu positionieren, aber auch die verschiedenen Bemühungen um Konzeptualisierung des Utopischen zu beachten. Ferner sind historische Kontexte, inhaltliche Varianten sowie Rezeptions- und Wirkungsgeschichten utopischen Denkens im Hinterkopf zu behalten. Die epochale Zäsur von 1989 provoziert zudem Überlegungen auch zur

Zukunft utopischen Denkens. „Klassische” Utopien sind überdies nach Prüfkriterien feministischer Politikwissenschaft auf in ihnen enthaltene patriarchale Geschlechterbilder und Vorstellungen künftiger Geschlechterregime abzufragen: Inwiefern tragen gesellschaftliche und politische Szenarien – trotz überschwänglichem Utopismus – immer noch Versatzstücke patriarchaler Phantasien im Gepäck? Das männlich-hegemoniale Deutungsuniversum ist geschlechterkritisch auszuleuchten, aber auch weibliche Denkbewegungen utopischen Gehalts sind auf-

zuzeigen. Zuletzt bleibt zu klären, ob sich Utopisches als Denk- und Handlungsprinzip im Feminismus selbst eingeschrieben hat. Zählen Frauenbewegung und Feminismus etwa gar zu letzten Nischen des Utopischen in gegenwärtigen Gesellschaften?

1. Eine kaum utopieoffene Gegenwart

Seit geraumer Zeit gelten politische und soziale Utopien als „out“. „Utopisches“ Denken scheint gegenwärtig nur noch in Gestalt neuer Kommunikations- und Gentechnologien angebracht. Zukunft verkürzt sich auf technischen Machbarkeitssinn. In dieser Schieflage des Utopischen spiegelt sich auch eine Agonie spätmoderner Geistes- und Sozialwissenschaften. In seiner bekannten Rede vom „Ende der Utopie“ meint Herbert Marcuse (1968a, 69), dass „heute jede Form der Lebenswelt, jede Verwandlung der technischen und natürlichen Umwelt eine reale Möglichkeit ist (...). Wir können heute die Welt zur Hölle machen, (...). Wir können sie auch in das Gegenteil verwandeln.“ Marcuse will hiermit jene Theorien widerlegen, „denen der Begriff der Utopie zur Denunziation von geschichtlich-gesellschaftlichen Möglichkeiten gedient hat“ (ebd.). Jenseits dieser Kritik an der – geltenden Praxis von – Utopiekritik engt er aber die Reichweite des Utopiebegriffes ein: Als utopisch markiert Marcuse erst, „wenn ein Projekt der gesellschaftlichen Umwandlung wirklichen Naturgesetzen widerspricht“ (ebd., 71). Utopisch im strikten Sinne meint demnach „außergeschichtlich“. Marcuse konzipiert dieses „Ende der Utopie“ zugleich als „Ende der Geschichte“, weil die neuen Möglichkeiten menschlicher Gesellschaft „nicht mehr als Fortsetzung der alten (...) vorgestellt werden können“, sie „(setzen) vielmehr einen Bruch mit dem geschichtlichen Kontinuum voraus“ (ebd.). Marcuse konzentriert alle Erwartung auf Konvergenz, also „das Reich der Freiheit im Reich der Notwendigkeit erscheinen zu lassen, in der Arbeit und nicht nur jenseits der (notwendigen) Arbeit“ (ebd., 70).

Kaum zwei Dekaden später konstatiert Jürgen Habermas (1985, 143), dass „es so aus(sieht),

als seien die utopischen Energien aufgezehrt, als hätten sie sich vom geschichtlichen Denken zurückgezogen“. Der Zeitgeist erscheint ihm „nur noch defensiv“ (ebd., 157). Politische und gesellschaftliche Katastrophen, letztlich aber auch der modische Einbruch postmoderner Kritik, begünstigen diese „Utopiebaisse“ (Schmidt 1999, 11). Utopische sind katastrophischen Szenarien und Perspektiven gewichen. Realiter hat dies dem konservativ eifernden Anti-Utopismus² früherer Zeiten neues Leben eingehaucht. Offenbar bedurfte es erst des „Pathos vom Jahrtausendwechsel“, um das Utopiethema aktuell „wieder flottzumachen“ (ebd.).

Diese Millenniumswende ist aber wahrlich keine Zeit alternativen politischen Aufbruchs: Das Fiasko des Real-Sozialismus lässt weniger denn je auf gesellschaftliche Szenarien jenseits des brisanten „Raubtier-“ und „Kasino-Kapitalismus“ hoffen. Globalisierung, Europäisierung und Neo-Liberalismus untergraben die demokratische Substanz souveräner und sozialer Staatlichkeit dermaßen, dass politische Phantasien sich immer weniger in anarchistischen, staatslosen Tagträumereien oder im Verlangen nach gerechterer, demokratischerer Staatlichkeit verlieren. Gegenwärtig sind fast alle kreativen Energien wohl eher dazu aufgerufen, Globalisierungszwänge und neo-liberale Attacken auf (Sozial-)Staatlichkeit abzufangen und mühevoll erreichte „Institutionalisierung“ früherer sozialer und politischer Visionen gerechterer und freierer gesellschaftlicher Verhältnisse zu stabilisieren.

Die Vorstellung von Sozialstaatlichkeit als behutsamer, konkreter Umsetzung sozialer Utopieelemente sowie die neo-konservativen und neo-liberalen Gegenintentionen systematischen Rückbaus, im Grunde: rückwärts gewandte „Utopien“, bilden substanzielle wie strategische Knotenpunkte in aktuellen Utopiedisputen. Im Prinzip geht die augenblickliche Kontroverse um „kulturelle Hegemonie“ (Gramsci) im politischen Feld sozialer Konfliktbearbeitung. Während die einen Irreversibilität sozialstaatlicher Kompromissstrukturen annehmen, weil es in politisch-ethischer Hinsicht jedenfalls keine Alternative zu geben scheint (Habermas 1985, 152), erkennen die anderen die sich in

Hochgeschwindigkeit global überschlagende Gegenwart, den weltweiten Siegesrausch ökonomischer Markt- und Profit-Logik, als günstige Gelegenheit, dem Sozialutopischen zugunsten sozialer De-Moralisierung und eines ökonomistischen „Realismus“ endlich auch politisch den Garaus zu machen. Sehen die einen in ungehemmter Dynamik kapitalistischer Wirtschaftsweise die relevante Wurzel gesellschaftlicher Krisen, so überzeichnen die anderen staatlich-bürokratische Hemmnisse wirtschaftlichen Handelns zur ausschließlichen Ursache der gegenwärtigen Krisenkonstellation (ebd., 155). Also soll, wie Jürgen Habermas aufmerksam macht, nun „nicht mehr nur der Kapitalismus, sondern der interventionistische Staat selber ‚sozial gebändigt‘ werden“ (ebd., 156).

Was gegenwärtig als gesellschaftliche „Reform“ oder „Neuerung“ propagiert wird, gibt sich zunehmend regressiv und steht unter dem unverkennbaren Signum sozialer Demontage: War der Staatssozialismus der Vergangenheit in gewissem Sinne noch (Angst-)Motiv genug, um auch in westlich-kapitalistischen Industriegesellschaften soziale Absicherung für alle auf die politischen Fahnen zu heften (Kaldor 1992, 119), so ist nun mit dem Verschwinden des ideologischen Feindbildes Kommunismus diese äußere Hemmschwelle für De-Regulierung und Privatisierung im Sozial- und Bildungsbereich obsolet. „Privatwirtschaftlicher Radikalismus“ und „moralischer Individualismus“ (Noetzel 1987, 14) bilden den ideologischen Nerv neo-konservativer „Visionen“ vom Rückzug des Staates aus sozialer Verantwortung. Soziale Utopien werden politisch transformiert in blanken Egoismus der Einzelnen: Konkurrenz, Entsolidarisierung und Ausgrenzung repräsentieren die abartige politische „Ethik“ der Gegenwart³. Das traumatische Verhältnis zu dieser unübersehbaren Gegenwart macht sich in ausländerfeindlichen Vorstellungen Luft, denn im „Fremden“ konkretisieren und personifizieren sich alle Negativ-Visionen ökonomischer, ideologischer und politischer Bedrohung. Den Folgen dieser Spaltungen, Auflösungen und Projektionen wird einzig in der Polizei-Mentalität einer modernisierten Law-and-Order-Logik geantwortet.

Zudem sind in den westlichen Gesellschaften die traditionellen sozialen Bewegungen, aber auch die intellektuellen Träger des Sozial-Utopischen erlahmt und haben ihre Utopiefähigkeit eingebüßt (Habermas 1985, 147ff.). Temporäres Aufflackern neuer sozialer Bewegungen und ein kurzes Hoch für alternative Denk- und Handlungsmuster akzentuieren ihren Episodencharakter im langen Lauf der Geschichte. Am relativ längsten hat sich wohl noch die neue Frauenbewegung zunehmendem Anti-Utopismus widersetzt und ihr Recht auf Szenarien einer Zukunft jenseits des Patriarchalismus behauptet und praktiziert⁴.

2. Politik und Politikwissenschaft: Verdikt für Utopien und das Utopische?

Obwohl Utopie einen „Grundbegriff der politisch-sozialen Sprache“ abgibt (Hölscher 1990, 788), finden Utopien und Utopieforschung – sieht man von raren Ausnahmen ab (Neusüss 1968; Euchner 1982; Münkler 1985; Holland-Cunz 1988; Saage 1989, 1991, 1997⁵) – in der (deutschsprachigen⁶) Politikwissenschaft nur marginal Beachtung. Überhaupt ist die wissenschaftliche Utopie-Debatte unzureichend. Weil der Begriff der Utopie „nie analytischen Charakter“ hatte, entwickelte er sich auch niemals zu einer „Kernkategorie einer kritischen Gesellschaftstheorie“ (Neusüss 1968, 18). Utopie war in aller Regel ein „klassifizierender Begriff, eine charakterisierende Kategorie“ (ebd.).

Politische Utopien haben einen zwar angestammten, dennoch aber recht dürftigen Platz im ideenhistorischen „Lagerhaus politischer Probleme“ (von Beyme 1969). Selbst wenn die Geschichte der Utopie „äußerst lehrreich“ ist (Bloch 1980, 72), bleibt es doch ein eklatanter Mangel, wenn im Feld rezenter politikwissenschaftlicher Arbeit dem Utopischen – wegen vermeintlicher Überlebtheit oder mangelnder Wirklichkeitsnähe – nur unzulänglich Raum zugestanden wird. Oder, wie Eric Hobsbawm (1998, 79) warnt, „es (ist) kein gutes Zeichen für den Weg, den die Welt einschlägt, wenn die Menschen das Vertrauen in die Zukunft verlie-

ren und wenn Szenarien einer Götterdämmerung die Utopien verdrängen”.

Einem solchen Zeitstil hätte auch die Politikwissenschaft als Wissenschaft und Profession deutlicher entgegenzutreten. Allerdings ist derzeit merkbar, dass sich Teile des Mainstreams der Disziplin von akuten Problemlagen und politischen Debatten eher abwenden: Je krisenhafter und zugleich ideen- und konzeptloser sich gegenwärtig Politik gebärdet, desto weniger scheint Politikwissenschaft an der Schaffung innovativer und demokratischer Problemlösungen beteiligt. Sie scheint sich vielmehr in von realen Phänomenen abhebender Theoretisierung und Mathematisierung zu verlieren, die das in ihrem Namen ebenfalls enthaltene Politische einfach verdrängt oder gar bewusst aufgibt (vgl. für die USA die kritische Darstellung von Cohn 1999). Der seit einiger Zeit dominante Wissenschaftstrend zur „Rational-Choice“-Logik⁷ illustriert diesen konformistischen Sog zur neo-klassischen Wende auch in der Politikwissenschaft. Menschliches Verhalten wird in diesem Ansatz auf ein von Werten, Kultur und Geschichte unabhängiges Set von Interessen und Präferenzen reduziert. „The rational choicers believe their quest for universal and logically consistent theories makes them the only true practitioners of political science” (ebd., 2). In dieser paradigmatischen Wende, weg von „narrativen” Problembearbeitungen, kulturell und historisch variablen Kontextuierungen sowie Verzicht auf Liberalität für weitläufigere politische Phantasien und Ideen, die unverzichtbare auch normative Fundierung der Politikwissenschaft, hin zum szientifistischen, harten, auf technische Perfektionierung bedachten Modelldenken, kommt freilich auch das historisch-moralische Kurzzeitgedächtnis sowie der radikale Generationenbruch in der Disziplin zum Ausdruck. Die Generation, die aus politischen Ideen noch politik- und gesellschaftskritische Kraft zu schöpfen vermochte, „has nearly vanished from the scene” (ebd., 1). Zudem waren es auch erst die politischen Tendenzen der letzten beiden Jahrzehnte, die zunehmende Entbindung politischen Verhaltens hervortreten ließen, was schließlich manche Theoreme der „Rational-Choicer”, wie das „median voter“-Phä-

nomen oder das „free-rider“-Problem, zu bestätigen schien (ebd., 7).

Die Reduktion des Politischen auf so straff geknüpfte vermeintlich nur rationale Kalküle wie Interessen und Präferenzen lässt Utopischem kaum Entfaltungsraum. Das Utopische – im Sinne von Voraus- und Anders-Denken sowie von Nach-Denken über Voraus- und anders Gedachtes – hat in der Politikwissenschaft nicht selbstverständlich eine Heimat gefunden. Es wird ihr dann und wann eher aufgenötigt – aus der Praxis sozialer Bewegungen oder auch auf Grund kritischer Umbruchsituationen. Utopien und Utopisches bleiben von den Kerngebieten des Faches abgeschottet, werden sie doch in aller Regel im mit dem Etikett „politische Theorie und Ideengeschichte” versehenen Kästchen als Dokumente der Vergangenheit archiviert, obgleich sie doch eigentlich Zukünftiges vorstellen. Befassung mit dem utopischen Potential von Politik und alternativen Versionen zu bestehender Staatlichkeit zählt augenscheinlich nicht zu selbstverständlichen Routinen politikwissenschaftlichen Fragens. Auch die hinter Diffamierungen politischer Utopien stehenden Ideologien und Machtinteressen bleiben im politikwissenschaftlichen Arbeitsfeld mehr oder minder unangesprochen und unaufgedeckt. Politikwissenschaft agiert im Großen und Ganzen in amikalem Schulterschluss mit berufspolitischen „Realisten”, statt deren politischer Phantasie zumindest ein wenig auf die Sprünge zu helfen.

Der „schlechte Beiklang” des Wortes Utopie (Bloch 1980, 69), die fatalen historischen Folgen „abstrakten Utopisierens” (ebd., 44) oder die Denunziation utopischen Denkens als unausführbar (Saage 1991, 1) waren für den Mainstream der Politikwissenschaft nicht Anlass, auf Barrikaden politischer wie begrifflicher Kritik zu steigen, sondern defensiv zu reagieren und ihre erkenntnispolitische Selbstverpflichtung zu Herrschaftskritik zu verdrängen: Utopisches wird – aus einer außer-wissenschaftlichen Sphäre stammende menschliche „Neigung” bestimmt (etwa Manuel/Manuel 1979, 13) – auch von einem Teil der Disziplin als unwissenschaftlich geächtet und vom zentralen Kanon des Faches ferngehalten. Dem utopischen Denken wird

Ernsthaftigkeit abgesprochen, obwohl es eine „Form der Gesellschaftskritik“ (Bach 1999, 19) darstellt, also eine „andere, aber legitime Art zu theoretisieren“ (ebd., 24f.). Auch Michael Th. Greven (1994, 206) macht aufmerksam, „daß Systemkritik letztlich nicht ohne Utopie möglich sei“.

An der Utopiedebatte ist jedenfalls zweierlei von herausragender sozialwissenschaftlicher Relevanz: 1. das Interesse an den gesellschaftlichen Bedingungen der Entstehung und Produktion von Utopien und 2. die Bedeutung von Utopien für die Dynamik gesellschaftlicher Veränderungen. In beiden Dimensionen steckt eine gute Portion *wissenschaftlicher* Kritik an der sozialen und politischen Wirklichkeit (Bach 1999, 19). Utopiekonzepte bleiben nämlich unzureichend ohne entsprechende systematische Kontextualisierungen.

Auch Ernst Bloch (1980, 106) besteht darauf, dass „(u)topisches Bewußtsein (...) wissenschaftlich zu halten (ist) trotz aller Fragwürdigkeit und allen noch so sehr verschiedenen Qualitäten“. Diese Sicht gründet in seiner Vorstellung von „soliden“ Träumen und „konkreten“ Utopien⁸. Ihnen „kommt es (...) darauf an, den Traum von ihrer Sache, der in der geschichtlichen Bewegung selbst steckt, *genau zu verstehen*“ (Bloch 1947, 211, Hervorh. E. K.). Unter Bezug auf Marxsche Kritikprinzipien versucht Ernst Bloch, den „verdinglichten“ Dualismus zwischen Empirie und Utopie aufzuheben (ebd., 210).

Ein solches Anliegen wäre auch politikwissenschaftlicher Arbeit hilfreich. Der konformistische Realitäts- und Überlebenssinn der Politikwissenschaft ließ sie Ende der sechziger/Anfang der siebziger Jahre einen taktischen Kompromiss mit „utopischem Wissen“ und „utopischem Gewissen“ (Bloch 1980, 43) schließen, indem sie Zukunftsforschung (Futurologie, Trendforschung), eine vermeintlich nüchterne, realistische Befassung mit möglichen Zukünften, in ihrem Kanon zumindest teilweise akzeptiert.

Solche Forschungen beinhalten vor allem „auf empirischem Datenmaterial beruhende Trendberechnungen und Projektionen“ in die Zukunft (Saage 1991, 4). Stellt Zukunftsforschung nun

gar die erwachsen, wissenschaftlich reif werdende Utopieforschung dar? Utopien sind selbstverständlich „zukunftsorientiert“ (ebd., 3), sie überschneiden sich marginal, aber sie sind keinesfalls kongruent mit dem, was Zukunftsforschung darstellt. Es kommt ihnen „nicht auf Prognosen *tatsächlicher* zukünftiger Zustände“ an (ebd., 4, Hervorh. i. Orig.). Das unterlegte empiristische und positivistische Erkenntnisprogramm unterscheidet die Intentionen der Zukunftsforschung von jenen utopischen Denkens. Das Utopische wird eher nur – wie Ernst Bloch bedauert – zur Wissenschaft „verflacht“, weil die „großen emotionalen Antriebe“ verloren gehen, wenn „alles zur Wissenschaft wird und zur Tabelle, alles ausgerechnet werden kann, wenn kein Enthusiasmus und auch kein Glaube in schwierigen Situationen mehr lebt“ (Bloch 1980, 71). Zukunftsforschung ist die technokratisch zurechtgebogene Variation des Utopie-themas, die weitgehend kalkulierbare Zukunft, die kaum noch zu politisieren, zu faszinieren und zu bewegen vermag. Gegen den technokratischen Zeitgeist argumentiert auch Herbert Marcuse (1968, 70), wenn er fordert, „wir müssen auch die Möglichkeit eines Weges des Sozialismus von der Wissenschaft zur Utopie und nicht nur von der Utopie zur Wissenschaft ins Auge fassen“.

3. Utopie als träumende Vernunft

Utopien enthalten in ihrem Kern „regulative Ideen“, die sowohl Gegenwart leben wie auch Zukunft planen lassen (Bach 1999, 28). Sie verlängern – unter abwägender Bedachtnahme auf historische Erfahrungen – soziale und politische Gegenwart in eine anders imaginierte Zukunft. Weiters gelten sie als „Gesellschaftsprojektionen auf Basis der säkularisierten Vernunft“ (Roß 1998, 18). Häufig sind es Krisen etablierter, überkommener Herrschaftsgefüge, die zu „utopischen“ Träumen und Phantasien anregen. Geträumt wird aus „Unzufriedenheit mit den gegebenen Verhältnissen“ (ebd., 16). Schon auf Grund ihrer Projektivform üben sie – zukunftsverschlüsselt – Kritik an herkömmlichen Herrschaftsverhältnissen. Utopien haben Verän-

derungen im Sinne: Sie begreifen gesellschaftliche wie politische Verhältnisse als gestaltbar und peilen zudem in aller Regel „gesamtgeseilschaftliche“ Lösungen an (ebd., 18). Utopien sind mehr oder weniger detailreich elaboriert, sie sind umfassend oder auch nur „klein“ geschnitten, sie können wissenschaftlich fundiert, aber auch einfach Alltagsutopien sein. Selbst die „kleinen Fluchten“ im Alltag gelten nicht selten schon als Erscheinungsformen politischer oder sozialer Utopien (Editorial 1995, 5).

Indem sie Wünsche nach einer besser oder gar ideal verfassten Gesellschaft artikulieren, überschreiten politische Utopien in Gedanken die eigenen Wirklichkeitsräume. Umgangssprachlich steht utopisch für träumerisch und weltfremd⁹. Nicht zufällig werden politische Utopien im Alltagsverständnis in Eins gesetzt mit *Illusionen*. Der Übergang ist unscharf. Sigmund Freuds kulturtheoretische Arbeiten aufgreifend meint der englische Literaturwissenschaftler und „kritische Theoretiker“ Terry Eagleton (1993, 212), dass auch Illusionen – trotz aller Irrealität – Wünsche authentisch zum Ausdruck bringen. Sie können für den Augenblick falsch sein, dennoch verfügen sie über – in der Zukunft möglichen – Wahrheitsgehalt. Illusionen ist eine durchaus zukunftsgerichtete Perspektive eigen. Überdies wirken sie ambivalent: Sie kalmieren ebenso, wie sie auch zu beflügeln vermögen.

Utopien werden nicht nur unterschiedlich definiert, sie werden vor allem unterschiedlich bewertet. In zeitgenössischen Diskursen und realpolitischen Milieus¹⁰ erscheinen Utopien häufig negativ, jedenfalls aber mit zweifelhaftem Ruf belegt¹¹. Utopien vermögen auch gegenwärtig kaum ihr – insbesondere an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert geprägtes – Image von Hirngespinnsten, Schimären, Schwärmereien oder Phantastereien abzustreifen (Hölscher 1990, 737; Greven 1994, 206).

Hingegen werden von der Psychoanalyse Illusionen keineswegs abschätzig gedeutet, denn „(d)ie Illusion umreißt in der Gegenwart einen erstrebenswerten Zustand, in dem die Menschen sich weniger hilflos, ängstlich und sinnentleert fühlen“ (Eagleton 1993, 213). Ihr „Verhältnis zur Wirklichkeit“ ist im Grunde ohne Bedeu-

tung, stellen Illusionen doch eine Art von „Wunscherfüllung“ (Freud)¹² dar: In aller Regel werden sie konstruiert, um „auferlegtes“ Leben leichter zu ertragen (Freud 1931, 22). Diese Imaginationen wirken als „Unterstützung unserer ‚Realität‘“ (Žižek 1989, 45, zit. n. Eagleton 1993, 213): Sie sind „Linderungsmittel“ (Freud 1931, 22), federn sie doch Problemdruck ab und vermögen deshalb auch „Vergnügen“ zu bereiten (Žižek 1989, 125, zit. n. Eagleton 1993, 213).

Die „utopischen Ansprüche der Phantasie“, fordert Marcuse (1968b, 155), hätten sich von der Repression des Leistungsprinzips zu emanzipieren. „Die Utopie wäre ein Zustand“, vermerkt auch Eagleton (1993, 214), „in dem Freuds ‚Lustprinzip‘ und ‚Realitätsprinzip‘ eins geworden sind, so daß die gesellschaftliche Wirklichkeit an sich erfüllend wäre“. Weil aber praktisch beide Prinzipien in ständigem Widerstreit liegen, scheinen Utopien unverwirklicht und „völlige Identifikation unserer libidinösen Triebe mit irgendeinem System politischer Macht“ schier unmöglich (ebd.).

Auch solche geheimnisvollen Schneisen des Unbewussten wären zu entschlüsseln, um politische Utopien in ihren Voraussetzungen und Möglichkeiten angemessen zu verstehen. Ernst Bloch kritisiert die „sonderbare Sperre“, die bewirkt, dass „das Bewußtsein des Tagtraumes und die Ortgebung des Tagträumens bedeutend weniger untersucht worden sind als die des Nachttraumes“ (Bloch 1980, 43). Trotz aller Affinität, die sich aus ihrer Bedeutung der Wunscherfüllung ergibt, sieht er eine fundamentale Differenz zwischen beiden: In Tagträumen existiere das Ich nämlich weiter und zensiere auch nicht, „(e)s gibt keine Einkleidung, es gibt keine Symbolisierung, es entstehen keine fremdartigen Bilder, aus denen mühselig durch Traumdeutung herausgebracht werden müßte, was damit gemeint war – sondern es wird bar gesagt und gedacht und ausgemalt, was der Mensch sich wünscht; und es geht in die Zukunft, zum Unterschied vom Nachttraum, der fast dimensionslos ist in der Zeit, oder so scheint; und es gibt eine Fahrt bis ans Ende. Radikal wird etwas durchgeführt ohne jede Hemmungen“ (ebd., 44).

Ende des 18. Jahrhunderts sind mit der „Verzeitlichung“ der Utopien „Paradieseshoffnungen (...) ins Diesseits eingewandert“ (Habermas (1985, 145). Für Habermas stellt sich außerdem die Frage, ob nicht aktuell „die utopischen Erwartungen ihren säkularen Charakter verlieren und wiederum religiöse Gestalt annehmen“ (ebd.). Habermas wendet sich gegen das postmodern erklärte „Ende der Utopie“ und präzisiert seinen Befund, denn „nicht die utopischen Energien überhaupt ziehen sich vom Geschichtsbewußtsein zurück. An ein Ende gelangt ist vielmehr eine bestimmte Utopie, die sich in der Vergangenheit um das Potential der Arbeitsgesellschaft kristallisiert hat“ (ebd.).

Auch Immanuel Wallerstein (1991, 170ff.; 1998, 5) hält die prominenten Utopien der Moderne, wie jene im Diskursfeld der Marxismen, als „auf Erden“ im Grunde nicht verwirklicht. Vornehmlich bleibe ihnen religiöse Bedeutung. In modernen Gesellschaften nütze die Verkündung politischer Wunschträume der Mobilisierung für Bewegungen und Ziele. Fatalerweise würden politische Utopien aber immer wieder auch zur Rechtfertigung selbst schwerer Verfehlungen revolutionärer/politischer Kräfte benutzt. Wie historische Beispiele, die Französische, die Russische, aber auch andere „moderne“ Revolutionen, sichtbar werden ließen, wirken Utopien in politischer Hinsicht wie „Rebounds“: Hoffnungen bekommen unweigerlich ihr Scheitern retourniert. Weil Utopien Hoffnungen und Illusionen nähren, keimen in ihnen zugleich auch Enttäuschungen und Desillusionen. Konservative Denker wie Burke oder De Maistre hätten diesen Zusammenhang dramatisiert und ihn benutzt, um asymmetrische Herrschaftsanordnungen abzuschirmen und vor angeblich zu hohen Risiken sozialer und politischer Veränderung gehörig Angst zu machen. Ihre übersteigerte Formel lautet folglich: „(T)he greater the ambition, the greater the damage“ (ebd., 5). Soziale und politische Innovationen werden von Konservativen in nur homöopathischen Dosen geduldet. Dieser konservative Argwohn gründet in theologischen Vorbehalten gegenüber „ungehörigen“ menschlichen Eingriffen in „gottgeschaffene“ und „gottgewollte“ gesellschaftliche Arrangements sowie in gehöri-

gem Skeptizismus gegenüber Möglichkeiten menschlicher Vernunft (ebd.).

Nicht nur die Folgen der Fortschrittseuphorie moderner Revolutionen oder die real gescheiterte Gegenutopie des Staatssozialismus, sondern auch die skeptische und beinahe hoffnungsfeindliche Kritik der Postmoderne haben Utopien in Verruf gebracht (Greven 1994, 207). Die „alten Utopien“ gerieten als „Ein-Heils-Imaginationen“ (Welsch 1988, 183) unter die Räder postmoderner Kritik. Für postmodernes Denken wurde Verzicht auf selbst kritische Utopien bezeichnend. „Nihilistische Systemkritik“ florierte als „garantiert utopiefreie“ Sicht gesellschaftlicher Entwicklung. Postmoderne Kritik¹³ richtete sich gegen „totalitären Vernunftanspruch“ (Greven 1994, 207) der „Meisterdenker“, gegen „verbindlich gesetzte Weltbilder“ sowie gegen „monopolistische Utopien“ (Welch 1988, 36). Der historische Zug zur Substituierung der „großen Erzählungen“ durch fragmentarische „kleine Erzählungen“ entzieht auch utopischen Würfeln die Grundlage.

Dennoch wollen postmoderne KritikerInnen nicht als visionslos oder gar defätistisch gelten. Ihre Gegenutopie ist die „Vision von Vielheit“ (Welsch 1988, 183f.).

„Wer (...) bloß den Verlust der einen verbindlichen Utopie beklagt, hat weder realisiert, daß die eine Utopie immer auch eine Zwangsvorstellung ist und daß es genau dieses Schema zu verlassen gilt, noch hat er die positive Inspiration erfaßt, die die Postmoderne beseelt und die auf wirkliche Pluralität zielt. Dies ist die Form von Utopie, die nach der Einsicht in den Zwangscharakter jeder monistischen Utopie legitim und notwendig wird“ (ebd., 41).

Postmoderne Kritik zielt also auf die „Form von Utopie“, auf ihre „Totalisierung eines Partikularen“ (ebd., 183). Auch der Ernst-Bloch-Schüler Burghart Schmidt verweist darauf, dass die gegenwärtig „notwendig gewordene Selbstbescheidung der Utopie“ zu tun hat mit Jean-François Lyotards „Unterscheidung zwischen den großen Geschichten und den kleinen Geschichten in Sachen gesellschaftlich handlungsorientierender Leitbilder. Allerdings“, so wendet er gegen ihn ein, „muß der Gang von den großen Geschichten der Utopie zu den kleinen

etwas aus den großen mitnehmen, den Parameter dafür, welche kleinen Geschichten der Utopie dem ‚Geist der Utopie‘ entsprechen und welche ihn eher verraten“ (Schmidt 1999, 11f.).

Jean Baudrillard folgt nicht jener Annahme, dass erst die Postmoderne das Ende der Utopien eingeläutet hätte. Er glaubt auch nicht, dass ihr Utopieverzicht von Nachteil sei. „Seine These ist anders und schärfer: Man braucht keine Utopien mehr, weil sie sich alle schon erfüllt haben, und die Erfüllung von Utopien gerät fatal – weil sie selbst es schon sind. Unsere Heilsvorstellungen sind in Wahrheit allesamt Unheilsvorstellungen“ (Welsch 1988, 151). In dieselbe düstere Kerbe schlägt André Glucksmann (zit. n. Editorial 1995, 6), wenn er meint, dass „jedemal, wenn diese Zivilisation etwas anderes machen wollte, wenn sie das Gute definieren wollte, (...) sie noch Schlimmeres (bewirkte) als die Pest“.

4. Marginalien zur Genese des Utopiebegriffes

Utopien enthalten „überzeitliche Implikationen“, die sich in strukturellen Gemeinsamkeiten und inhaltlichen Kontinuitäten äußern, ihnen ist aber auch „epochenspezifischer Charakter“ eigen (Saage 1991, 8). Es waren seit der frühen Neuzeit ganz bestimmte historische Krisen- und Wendepunkte¹⁴, an denen Er-Denken sowie Ver-Öffentlichen politischer Utopien besonders energisch betrieben wurden und zudem auch mit verbreitetem Interesse und erhöhter Aufmerksamkeit rechnen konnten. Seit Anbruch der Neuzeit¹⁵ bilden Utopien also in gewissen Phasen und Situationen ein faszinierendes Segment politischer Antizipation und Imagination.

Ab dem frühen 19. Jahrhundert, das in seiner Gesamtheit auch als Ära aufklärerischer Sozial- und Politikutopien gilt, mutiert der Utopiebegriff allmählich vom Raum- zum Zeitkonzept (Hölscher 1990, 769ff.). Dies bedeutet eine „neue Dimension der Phantasie, ja mehr noch: eine Art neuer Logik“ (ebd., 770), denn in Raumutopien bleibt die Fiktion im Prinzip durch eigene Erkundungen „überprüfbar“, während in Zeitutopien der „Erfahrungsgehalt“ nur im „Ver-

gleich mit der Gegenwart und ihrer wahrscheinlichen Veränderung“ feststellbar wird (ebd.). Zunehmend bezeichnet Utopie auch eine „unzureichende, wissenschaftlich aber prinzipiell überwindbare Denkform“ (Hölscher 1990, 781).

Selbst diese allmähliche Verwissenschaftlichung hindert nicht, Utopie als politischen Gesinnungs- und Kampfbegriff zu missbrauchen, „den jeder gegen jeden verwendet“ (Habermas 1985, 142). Karl Marx und Friedrich Engels benannten Frühsozialisten wie Robert Owen, Claude Henri de Saint-Simon, Charles Fourier oder Pierre Joseph Proudhon, obwohl diese jeglichen „Utopismus“ empört von sich wiesen, als „utopische“ Sozialisten, um „wissenschaftlichen“ Sozialismus unter dem Label vermeintlichen Fortschritts abzuheben.¹⁶ Dem „utopischen“ Sozialismus machen sie „Asketismus“ und „rohe Gleichmacherei“ zum Vorwurf (Marx/Engels 1848/1999, 81).

In dieser Dichotomisierung von Utopie und Wissenschaft steckt Absage an „Unentwickeltes“ (ebd.) wie auch Kritik an den Klassikern der Sozialutopien, „auf der Seite des Proletariats keine geschichtliche Selbsttätigkeit“ zu erkennen (ebd.). Die „phantastische Schilderung der zukünftigen Gesellschaft entspringt in einer Zeit, wo das Proletariat noch höchst unentwickelt ist, also selbst noch phantastisch seine eigene Stellung auffasst, seinem ersten ahnungsvollen Drängen nach einer allgemeinen Umgestaltung der Gesellschaft“ (ebd., 82f.). Die Sozial-Utopisten „verwerfen (...) alle politische, namentlich alle revolutionäre Aktion, sie wollen ihr Ziel auf friedlichem Wege erreichen und versuchen, durch kleine, natürlich fehlschlagende Experimente, durch die Macht des Beispiels dem neuen gesellschaftlichen Evangelium Bahn zu brechen“ (ebd., 82).

Allerdings werden von Marx und Engels in den Schriften der utopischen Autoren durchaus auch „kritische Elemente“ ausgemacht, denn „(s)ie greifen alle Grundlagen der bestehenden Gesellschaft an. Sie haben daher höchst wertvolles Material zur Aufklärung der Arbeiter geliefert“ (ebd., 83). Ihre Vorstellungen über künftige Gesellschaft hätten aber trotz aller Radikalität „noch einen rein utopistischen Sinn“ (ebd.). Sie und ihre Schüler „träumen“ von der

„versuchsweisen Verwirklichung ihrer gesellschaftlichen Utopien, (...) und zum Aufbau aller dieser spanischen Schlösser müssen sie an die Philanthropie der bürgerlichen Herzen und Geldsäcke appellieren“ (ebd., 83f.).

Übergang zum „Wissenschaftlichen“ bedeute dagegen, nach „sozialen Gesetzen“ zu forschen, um die „materiellen Bedingungen“ politischer Bewegungen für Zukunftsentwürfe zu verstehen (ebd., 82). Für Marx sind diejenigen „Utopisten“, die die „politischen Formen von ihrer gesellschaftlichen Unterlage trennen“ (Marx 1848, zit. n. Hölscher 1990, 779). Er vertraut der Annahme, dass gesellschaftliche Zukunft durch Erforschung historischer Gesetzmäßigkeiten prognostizierbar sei. Allerdings widmet Marx sich mehr „einer Art negativer Prognostik“, indem er „die krisenhafte Zuspitzung der Widersprüche der kapitalistischen Produktionsform“ voraussagt. „(B)ei der Prognose der zukünftigen sozialistischen Gesellschaftsform (hielt sich Marx) zurück“ (ebd., 780). Auf Grund ihres streng wissenschaftlichen Selbstverständnisses polemisieren also auch Marx und Engels gegen Utopismus und Utopisten. Karl Kautsky popularisiert und trivialisiert diese Sicht später: „Der wissenschaftliche Sozialist studiert, der Utopist spintisiert“ (Kautsky 1885, zit. n. Hölscher 1990, 780).

Erst im 20. Jahrhundert haben Gustav Landauer (1907), Ernst Bloch (1918) und Karl Mannheim (1929) den Utopiebegriff „vom Beigeschmack des Utopismus gereinigt und als unverdächtig Medium für den Entwurf alternativer Lebensmöglichkeiten rehabilitiert, die im Geschichtsprozeß selber angelegt sein sollen“ (Habermas 1985, 143). Einerseits ist es also das 20. Jahrhundert, das überhaupt erst Voraussetzungen für rationalere und sogar wissenschaftliche Utopiediskurse schafft, gleichzeitig scheint gerade in ihm das Utopische an unermesslichem sozialem und politischem Desaster zu scheitern. Dieses Säkulum ist eher als Zeitalter von Dystopien als eines von Utopien zu beschreiben (Holland-Cunz 1988, 10; Saage 1991, 8; Editorial 1995, 6). Bettina Roß (1998, 92ff.) präsentiert in ihrer historischen Aufarbeitung demgemäß die von Jewgenij Samjatin, Aldous Huxley und George Orwell ausgebreiteten

„schwarzen Utopien“ als jahrhunderttypisch. Richard Saage (1991, 8 und 234ff.) rundet seinen historischen Aufriss utopischen Denkens dennoch mit „utopischer Moderne“ sowie „postmateriellen Utopien“ ab. Allerdings meint Richard Saage (1991, 3) auch, dass „die sogenannten Anti-Utopien ihren Utopiecharakter nicht aufgegeben (haben), sofern sie im Namen der diskursiven Vernunft Aufklärung über einen bestimmten Typ der Utopie betreiben, der auf ein unmenschliches System totalitärer Unterdrückung hinausläuft“.

Der prägende Grundzug des 20. Jahrhunderts ist zweifelsohne die historische Erfahrung mit dem Schreckenspanorama „bürokratisierter“ und „industrialisierter“ Vernichtung: von Menschen, ihren Lebensinteressen und ihrer Würde, von materiellen wie immateriellen Werten sowie von Möglichkeiten der Subsistenz und Erwerbsarbeit, in den Weltkriegen, in den Faschismen und im Nationalsozialismus, im Stalinismus, im Kolonialismus und Neo-Kolonialismus, in ökonomischen Krisen und ökologischen Katastrophen, im großtechnologischen Machbarkeitsrausch. Alles in allem waren und sind dies Erlebnisse, die nicht mehr naiv an fortschreitende Welt- und Naturbeherrschung allein zum Besten der Menschen glauben lassen. So wurden Menschen und Bewegungen auch zunehmend entmutigt, alte politische wie soziale Hoffnungen wurden abrupt erstickt, neue Hoffnungen vermochten sich aber nicht oder nicht mit angemessener Resonanz und Nachhaltigkeit zu entfalten. Die uralte Vision von menschlicher Gleichheit, sozialer Gerechtigkeit und individueller Freiheit scheint sich also nicht (dauerhaft) umsetzen zu lassen. Der immer wieder gleiche Machtzyklus tritt hervor: Jeder auch noch so kleinen und pragmatischen Annäherung an politische Fernziele folgen gnadenlos Rückschläge. Michel Foucault spricht daher von der „ewigen Wiederkehr der Macht“ (zit. n. Habermas 1985, 144). Insbesondere seit den Versprechungen der Französischen Revolution kumulierten sich auch zahllose Desillusionierungen (Wallerstein 1998, 1ff.).

Nicht aber anti-utopischen gesellschaftlichen Gegenkräften wurde freilich Schuld zugewiesen, sondern der *Idee* des Utopischen selbst: Die

totalitäre Tendenz so mancher der autoritär-zentralistischen Utopien – oder, wie Bloch sie herrschaftskritisch systematisiert, „extremsten Ordnungsutopien“ (Bloch 1980, 52)¹⁷ – wurde für die Erfahrungen mit dem destruktiven 20. Jahrhundert verantwortlich gemacht. Visionen menschlicher Gleichheit, politischer Freiheit und idealer Staatsgestaltung wurden in ihrer vermuteten „Gefährlichkeit“ zugespitzt, nicht selten bis zur Unkenntlichkeit verstümmelt, und vermochten sich nur noch als Schreckensvisionen zu offenbaren (Saage 1991, 1). Politisch-utopische Denk- und Handlungsmuster gerieten unter Totalitarismusverdacht und wurden – durchaus absichtsvoll – als „utopistische Sozialtechnik“¹⁸ in Misskredit gebracht. Poppers „Verwechslung“ von Utopie und Totalitarismus (Bach 1999, 22) verbreitete sich und trug zur Ächtung von UtopistInnen als „Feinde der offenen Gesellschaft“ bei (Popper 1980, Bd.1, 22ff., 213ff.; kritisch Saage 1991, 1). Auch Habermas meint, dass diese Fundamentalkritik am Utopischen, „die von Hegel über Carl Schmitt bis auf unsere Tage das Menetekel des Jakobinismus an die Wand malt, (...) zu Unrecht die angeblich unvermeidliche Verschwisterung der Utopie mit dem Terror (denunziert)“ (Habermas 1985, 162).

In postmoderner Konsequenz wird später das Utopische auch mit dem Vorwurf des „Prophetismus“ bedacht, was durchaus missbilligend intendiert ist (etwa Lyotard 1977, 104ff.). Der prophetische Verkünder und Zukunftsdeuter ist bekanntlich keineswegs nur mit positiven Bedeutungen belegt, steht er doch für ein eschatologisches Weltbild, das postmodernem Denken widerstrebt. Blochs „Hoffen-Lernen“ gilt Lyotard zudem als „asketische Praxis“, denn die Hoffnung auf ein anderes Reich entwerte alles Leben im Diesseits (ebd., 101).

5. Von den Utopie-Tabus „Kalter Krieger“ zum anti-utopischen Credo „Neo-Liberaler“: ein beständiger Kursverfall des Utopischen

Auf der – real wie ideell – verbrannten Erde der Nachkriegsära vermochte sich das gnaden-

lose politisch-intellektuelle Klima des „Kalten Krieges“, die ideologische Konkurrenz zwischen barbarischem Stalinismus und „wildem Antikommunismus à la McCarthy“ (Kaldor 1992, 12), über Jahrzehnte unbehelligt auszubreiten. Der „Kalte Krieg“ gilt als „imaginärer“ Krieg, weil Krieg geführt wurde, ohne auch konventionell Krieg zu führen (ebd., 20). Trotz dieser „verfeinerten“ Kriegsführung herrschte permanenter Kriegszustand und dementsprechend auch beständige Kriegsangst. Hierbei kam dem Krieg der Ideologien prominente Bedeutung zu.

Das stalinistische Regime erdrückte unter Einsatz unermesslicher staatlicher Repression, brutaler Gewalt und unerhörten Massenterrors jeden Anflug einer Vorstellung von einem anderen, humaneren Sozialismus nicht nur in der Sowjetunion, sondern in der östlichen Hemisphäre überhaupt. Andere sozialistische Gesellschaftsmodelle sollten neben jenem der Sowjetunion niemals berechtigt Platz haben. Stalins Dogma vom „Sozialismus in einem Lande“ wurde mit allen erdenklichen inhumanen Mitteln behauptet. Jeder auch noch so vage Ansatz von Utopie, jede Affinität zu sozialistischen Alternativen endete in den Gulags.

Selbst in den USA ging es einigermaßen bedrohlich zu, als jede aus der ideologischen Hegemonie des westlichen Kapitalismus auch nur marginal ausscherende, ansatzweise kapitalismuskritische Gesellschaftsvorstellung fast automatisch unter Kommunismusverdacht geriet (Greven 1994, 205), KritikerInnen auf „schwarze Listen“ gesetzt und wegen vermeintlicher Spionage für die Sowjetunion verfolgt wurden: Joe McCarthys Amerika und seine Folgezeit boten nicht gerade eine politische und intellektuelle Atmosphäre, die Utopischem offen und geneigt war¹⁹. Zugleich war dies aber auch eine Ära, in der vorgeblich aus Aversion gegen faschistischen und stalinistischen Totalitarismus die Ideologie vom „Ende der Ideologie“ (Shils 1955, Bell 1960) – auch unter „Komplizenschaft“ von PolitikwissenschaftlerInnen – verbreitet wurde²⁰. Dies war aber mitnichten das Ende des Ideologischen, es war vielmehr selbst Ideologie und beinhaltete das implizite Oktroy, andere Gesellschaftsentwürfe nicht einmal an-

zudenken, geschweige denn praktisch werden zu lassen. Utopien waren als Subversion und Verrat belastet.

Dieses geradezu manische Anhaltenwollen von Geschichte durch Fixierung auf den Status quo einer vermeintlich idealen Ordnung galt für die westliche Hemisphäre ebenso wie für die östliche – wenn auch mit konträren „Vorlieben“. Beiden Systemen galt ihr Status jeweils als erwünschter Endpunkt einer *idealen* Konfiguration sozialer, ökonomischer und politischer Verhältnisse, die unter allen Umständen vor Veränderungen zu bewahren ist²¹. Wenn Reformräume sehr eng gezogen werden, sodass sie praktisch mit dem Status quo übereinstimmen, sind „schon relativ bescheidene soziale Reformprojekte dem Utopieverdacht ausgesetzt“ (Hölscher 1990, 775), zumal überhaupt „(i)n einer geschlossenen, in einer fertigen Welt (...) jedes Utopikum heimatlos (ist)“ (Bloch 1980, 107).

Mit dem Tode Stalins zog im Osten „Taufwasser“ auf, das jedoch viel zu milde ausfiel, um die Eisberge stalinistischer Herrschaft abzutauen. Die Jahre 1953 (mit dem „Juni-Aufstand“ in der DDR) und 1956 (mit dem „Polnischen Oktober“ und „ungarischen Volksaufstand“) vermögen die ersten Anläufe zu symbolisieren, politischen Hoffnungen und sozialen Träumen wieder Ausdruck zu verleihen. Trotz beginnender „Ent-Stalinisierung“ war die Realpolitik des Staatssozialismus und der totalitäre Gewaltapparat in fataler Weise noch wirksam: Alle auch noch so schwachen Ansätze des Andersdenkens sowie jeder Funke des Utopischen wurden – (geheim)polizeilich und (offen) militärisch – schon im Keim erstickt. Auch Wissenschaft vermochte daher nicht kritisch zu intervenieren.

Zudem brauchte aber auch der Westen dieses negative Zerrbild von Sozialismus, um die eigenen gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse als die besten aller möglichen Welten behaupten zu können. Selbst die „Entspannung“ der Post-Stalin-Ära, die Politik „friedlicher Koexistenz“ zwischen den Regierungen beider Großmächte, ließ den ideologischen Krieg nicht abebben: So bezog sich US-Außenminister John F. Dulles auf Stalins Buch „Probleme des Leninismus“, um eine Analogie zu Hitlers „Mein Kampf“ zu ziehen (Kaldor 1992, 131). Und auf

der Gegenseite polterte bekanntlich Nikita Chruschtschow: „Wir wollen die Feinde der Revolution begraben“ (zit. n. ebd., 132).

Ende der sechziger Jahre gerieten die erstarrten Verhältnisse des Staatssozialismus erneut in Turbulenzen, die Vision von der Möglichkeit eines „Sozialismus mit menschlichem Antlitz“ (Alexander Dubcek) war offenbar trotz Repression und Terror nicht umzubringen, sie lebte – zumindest subkutan – fort und wurde von neuem virulent (so etwa im „Prager Frühling“ 1968, im Studentenstreik in Warschau 1968, in Danzig und anderen polnischen Hafenstädten 1970) (Kaldor 1992, 132).

Aber auch der für sich das Demokratieideal monopolisierende kapitalistische Westen sah sich abermals in seiner politischen Legitimation gefährdet, weil mit verschiedenerlei Demonstrations- und Oppositionsformen neuer sozialer und politischer Bewegungen konfrontiert (US-amerikanische Bürgerrechts-, Anti-Vietnamkriegs-, Anti-Atom-, Anti-Aufrüstungs-, Studenten- und Frauenbewegung), die nicht nur bestehenden Verhältnissen lautstark opponierten, sondern sich auch der mobilisierenden und verändernden Kraft des Utopischen erinnerten: „Seien wir Realisten, fordern wir das Unmögliche“, skandierten die StudentInnen im Mai 1968 in Paris. Nicht zufällig also eröffnete Arnhelm Neusüss (1968, 13) seinen Utopie-Textband mit den Worten: „Die Vokabel ‚Utopie‘ ist gegenwärtig ungemein beliebt“. Die siebziger Jahre brachten dann auch eine sanfte Renaissance des Utopischen: In neuen sozialen Bewegungen formierte sich eine „antiproduktivistische Allianz“ aus Alten und Jungen, Frauen und Arbeitslosen, Schwulen und Behinderten, Gläubigen und Ungläubigen (Habermas 1985, 155). Diese vielfältigen neuen Bewegungen reagierten auf sinnloses Wettrüsten und unkontrollierte Verbreitung von Kernwaffen, auf wachsende Devastierung von Umwelt und Natur, auf die Eskalation von Arbeitslosigkeit in der post-industriellen Gesellschaft, auf strukturelle Verarmung in der „Dritten Welt“ sowie auf unaufhörlich scheinende patriarchale Unterdrückung und Ausbeutung mit Blaupausen anderer Gesellschaften, mit Szenarien anderer Zukünfte (Saage 1991, 11). Gesellschaftliche

Fehlentwicklungen, Krisensymptome und ein gehöriges Maß an Problemdruck generieren Verlangen nach Innovation und stimulieren die Suche nach Alternativen. Eine kurze Dekade nicht der „abstrakten“ Utopien, sondern vor allem „konkreter“, „kleiner“ Utopien folgte. „Kleine Fluchten“ und Alltagsutopien zählten wieder (Editorial 1995, 5).

Die neo-konservative Trübung Ende der siebziger Jahre, 1979 mit dem „Thatcherismus“ und 1980/81 mit den „Reaganomics“, setzte eine Woge rückwärtsgewandter Utopien in Europa in Gang. Den Ängsten der Mittelschichten vor einer aus den Fugen geratenden Gesellschaft wurde mit privatwirtschaftlichem Extremismus begegnet, der freilich nur aus einem radikalen Rückbau der Sozialstaatlichkeit zu finanzieren ist. Der Neo-Liberalismus als common sense gegenwärtiger, selbst sozialdemokratischer, „Realpolitik“ engt auf brutale ökonomistische Art nicht nur politische Handlungsräume ein, sondern bewirkt überhaupt Utopieverschleiß, mehr noch, scheint er doch geradezu Utopieunfähigkeit auszulösen.

6. Utopieverschleiß und Utopieverzicht in spätmodernen Gesellschaften

Obwohl (Noch-)Nicht-Existentes phantasieren, stehen politische Utopien mit beiden Beinen in ihrer Zeit. Sie knüpfen an realen Missverhältnissen der Gegenwart an und halten dem politischen Kurs in die Zukunft ideale Zustände vor Augen. Utopien müssen daher wie Märchen erscheinen, allerdings einer erst kommenden Zeit. Die „skeptische These vom Ende aller Utopien“ (Weiß 1998, 508) ist zweischneidig: Sie bedeutet nämlich nicht nur, dass soziale und politische Utopien ihre Mission angeblich erfüllt, sie im Großen und Ganzen also „ausgedient“ haben. Sie beinhaltet zudem auch einen normativen Fingerzeig auf die Entbehrlichkeit utopischen Denkens und idealisiert daher gesellschaftlichen und politischen Status quo. Ein pikantes Dilemma der Gegenwart besteht freilich darin, dass die Sozialdemokratie, eine der einstigen Agenten sozial-utopischen Grübelns und Umsetzens, ihre Utopien dermaßen „abge-

speckt“ hat, dass sie dem neo-konservativen wie neo-liberalen Sog des Anti-Utopischen kaum etwas entgegenzusetzen hat.

Utopien wurden in der Vergangenheit mitnichten nur durch ihre „misslungene“ Geschichte diskreditiert, hieran hatten immer auch gezielte ideologische Kampagnen aktiven Anteil. Die in Utopien eingelassene „Gefährlichkeit“ für bestehende Gesellschaften, die in ihnen zum Vorschein kommenden Imaginierungen künftiger Gesellschaften provozieren ideologische Gegenbewegungen, die bloßen „Abschied von der Utopie“ oder gar ihren „Tod“ zu beschwören trachten. Es ist dies „der Kampf gegen das Überholende, gegen das Ungewisse, Unsichere, Spekulierende, Phantastische“ (Bloch 1980, 78). Der „Ruf nach einem Abschied von der Utopie (wird) zu dem Ruf einer Ideologie, die man nur nicht aussprechen will, nämlich der Angst, mindestens des Unbehagens, der Fremdheit gegenüber der Linken und dadurch Ausdruck des Zustands der Heimatlosigkeit, in der die Linke sich in unserem Parlament und in unserer Parteienstruktur befindet“ (ebd., 77). Diese Abschiedsrequisiten sind also eine „Ideologie für eine reaktionäre, der Linken als dem angeblichen Radikalismus entgegengesetzte, männliche, überlegte, besonnene Art des Tuns“ (ebd.).

Nach diesem ideologischen Abgesang auf das Utopische brachten die siebziger und achtziger Jahre mit ihren Emanzipations- und Revolutionsbestrebungen dennoch zahlreiche Bewegungen und Projekte hervor, die eine Neubelebung utopischer Hoffnungen hervorrufen und *das Andere* sogar in ihren Namen integrieren: Unter dem Sammelbegriff der „Alternativbewegung“ scharte sich damals ein buntes Spektrum einflussreicher Menschen und Gruppen, die „konkrete Utopien“ verschiedenster Art entfalteten, in deren Zentrum aber jedenfalls immer ressourcenschonende, menschengerechtere und demokratischere Lebens- und Arbeitsverhältnisse stehen. Die Suche nach Nischen, in denen Alternativen zum „Terror“ kapitalistischer Produktivitätslogik lebbar werden sollen, bilden das gemeinsame politische Credo dieser Bewegungen. Teilweise knüpfen sie an politische und soziale Ideen der Vergangenheit an, teilweise kreieren sie neue Entwürfe. Grob gesprochen

handelt es sich hierbei um zeitentsprechende arbeitsgesellschaftliche Utopien, Öko-Utopien, regional- oder kommunalpolitische Visionen, aber auch um feministische Visionen einer post-patriarchalen Zukunft.

Die ursprüngliche Utopie von der Befreiung der Menschen von fremdbestimmter Arbeit hat in der sozialstaatlichen Umsetzung eine pragmatische Verformung erfahren. Die Arbeitsverhältnisse blieben zwar Drehpunkt sozialstaatlicher Politik (was ja bekanntlich auch die zählebige Grundlage weiblicher Diskriminierung im Sozialstaat abgab, Kreisky/Sauer 1996, 134f.), sie wurden aber nicht „revolutioniert“: Ursachen von Fehlformen oder Grundrisiken der Lohnarbeitsverhältnisse wurden nicht kausal bekämpft, sondern die negativen Auswirkungen durch sozialstaatliche Leistungen lediglich kompensiert. In dieses erwerbszentrierte soziale System konnte nur integriert werden, wer berufstätig oder mit einem Erwerbstätigen familiär gebunden ist/war. Der (männliche) vollbeschäftigte Lohnempfänger entwickelte sich zur hegemonialen Sozialfigur, (männliche) Vollbeschäftigung war daher das überragende politische Ziel. Mit den ersten Anzeichen einer strukturellen Krise der kapitalistischen Wirtschaftsweise ab Mitte der siebziger Jahre geriet auch das sozialstaatliche Auffangnetz zunehmend in finanzielles wie organisatorisches Trudeln, so dass immer mehr Menschen in soziale Ungesicherheit abrutschten (Habermas 1985, 147).

In genau dieser Konstellation werden arbeitsgesellschaftliche Utopien wieder neu gedacht: So entsteht eine breite Diskussion um verschiedene Formen gesellschaftlichen Grundlohns („Basiseinkommen“, „negative Einkommenssteuer“), die Umverteilung von Erwerbsarbeit steht zur Debatte (Modelle von Arbeitszeitverkürzung, Umverteilung von Erwerbsarbeit über Generationen, Karenzierungsmodelle, Rotationsmöglichkeiten zwischen Erwerbsarbeits- und Nichterwerbsarbeitsphasen), aber auch hierarchische Arbeitsorganisation und herkömmliche, meist auch geschlechtsspezifisch verfestigte, Arbeitsteilungsmuster werden mittels partizipativer Organisationsdesigns sowie durch „Politisierung“ der Haus- und Reproduktions-

en werden nach dem ersten Schock irreversibler Umweltbelastungen sowie Rohstoffverknappungen alternative gesellschaftliche Entwürfe überlegt, die ressourcenschonende Lebens- und Arbeitsformen anregen. Die „Natürlichkeit“ der Landwirtschaft, die Zukunft der Städte, die Revitalisierung alter Industrie-regionen oder alternative Verkehrssysteme fordern schöpferische Energien heraus. Aber auch die Vision „einer Welt“, Lebensmöglichkeiten und Gerechtigkeit für den „Süden“, Träume von einer Welt ohne Waffen und Kriege sowie Demokratisierung alltäglicher Lebenswelten mobilisieren „konkrete Utopien“. Robert Jungks „Zukunftswerkstätten“ haben Konjunktur. Und selbst die Realpolitik ging damals ein Stück des Weges gemeinsam mit dem Utopischen (vgl. die „experimentelle“ Arbeitsmarktpolitik, die Modelle alternativer Regionalförderung oder die staatlichen Kooperationen mit entwicklungs-, frauen- und umweltpolitischen NGOs).

Diese kurze Aufschwungsperiode utopischen Denkens scheint nunmehr wieder in Depression zu versinken. Zum Teil wurden innovative Konzeptionen und egalitärere Kooperationsformen in herrschende Politik integriert und dabei meist ihrer utopischen Brisanz entschärft; manches wurde sogar privatwirtschaftlicher Profitlogik gemäß verwertet, damit aber auch seiner Virtualität beraubt. Es waren freilich nicht nur entfaltete Utopien, die diskreditiert und abgeblockt wurden, selbst schon Keime oder auch nur irgendwelche Residuen waren dem zynischen Zeitempfinden des Ökonomismus lästig. Nicht einmal mehr diese alles in allem doch bescheiden ansetzenden „konkreten“ Utopien der siebziger und achtziger Jahre vermögen daher, der veritablen Krise der Gegenwart entgegenzuarbeiten und sozial Schwachen Hoffnung auf gesicherte und menschenwürdige Lebensverhältnisse zu machen. Soziale Verteilungsfragen wurden von der politischen Agenda genommen. Soziale und politische Phantasielosigkeit regiert allenthalben und öffnet rechtem Populismus, der sich selbst als sozial inszeniert²², aber vor allem Egoismen und Klüftungen lanciert, ein mehr als billiges Einfallstor zur politischen Macht. „Wenn die utopischen Oasen austrocknen, breitet sich eine

Wüste von Banalität und Ratlosigkeit aus”, meint daher nicht zu unrecht Jürgen Habermas (1985, 161).

Michael Th. Greven (1994, 209) verspürt keinen Mangel an Utopie, dafür aber einen „entscheidenden Mangel an politisch relevantem Veränderungswillen”. Der Mangel an Utopie erweist sich vor allem als „Mangel ihrer gesellschaftlichen Wirksamkeit” (ebd.). Habermas trotz anti-utopischen Gegenwinden mit der These, dass „die Selbstvergewisserung der Moderne nach wie vor von einem Aktualitätsbewusstsein angestachelt wird, in dem geschichtliches und utopisches Denken miteinander verschmolzen sind” (ebd.). Wallerstein rückt dagegen von der bewegenden Kraft der Idee des Utopischen ein wenig ab und entscheidet sich für ihre weitere Szientifizierung. Er folgert aus historischen Erfahrungen mit Fehlentwicklungen utopischer Entwürfe einigermaßen hart: „The last thing we really need is still more utopian visions” (Wallerstein 1998, 1). Er klinkt sich aber in moderater Form doch wieder in das Utopische ein, schlägt allerdings einen neuen Begriff vor: „Utopistics”²³. Darunter versteht er gewissenhafte Bewertung historischer Alternativen, die ihm nur in abgestimmtem Zusammenspiel von Wissenschaft, Politik und Ethik erreichbar scheint (ebd., 1 f.).

7. Geschlecht und „Gegengeschlecht” klassischer Utopietradition²⁴

Das Deutungsuniversum des Utopischen unterliegt seit jeher männlicher Hegemonie – in personeller wie ideologischer Hinsicht. Utopien von Männern wirkten „musterbildend” und definieren Ausgangspunkte jeglicher Utopie-debatte (Roß 1998, 14). Die klassischen politischen Utopien sind „Phantasieprodukte von Männern” (Saage 1997, 148), sie „(stecken) gewissermaßen den Raum ab”, in dem Utopien überhaupt diskutierbar werden. „Frauen können an diesem offiziellen Diskurs nicht vorbei; er bildet eine Art Matrix innerhalb der und gegen die Frauen schrieben und schreiben” (ebd., 56). Selbst neuere Utopieforschung schafft es interessanterweise kaum, diese maskuline Okkupa-

tion des Diskursfeldes hinter sich zu lassen. Neben dem Mainstream der Utopieforschung, der ganz offenkundig als Malestream daherkommt, hat sich ein neuer, feministischer Strang kritischer Utopiediskurse etabliert (vgl. die innovative und grundlegende Arbeit von Kaplan 1977, aber auch die für den deutschen Sprachraum wichtige Dissertation von Holland-Cunz 1988 und neuerdings auch Roß 1992 und 1998).

Utopia wurde in aller patriarchalen Regel nicht als ein Ort von und für Frauen vorgestellt. Dennoch wurde ihnen auch in männlichen Utopien ein – wie allerdings zu erwarten inferiorer – Ort zugedacht: Bezugspunkt aller klassisch-utopischen Entwürfe war „der Mann”, galt er doch als Inbegriff des Menschen. Einzig aus seiner Perspektive und allein auf ihn zugeschnitten konnten ideale Zukünfte gedacht werden. Die Frau figurierte nur als das „Andere”, freilich nicht im Sinne eines utopischen Geschlechts, sondern im herabsetzenden Sinne eines bloß „Zweiten”. Diese androzentristischen klassischen Utopien überwand auch kaum die gesellschaftliche Zwangskonstruktion der Zweigeschlechtlichkeit (Roß 1998, 96). Ebenso wenig wichen die männlichen Phantasien vom Zukünftigen von herkömmlichen – heterosexuellen – Lebensformen ab (ebd.).

Männliche Wunschvorstellungen des Weiblichen, aber auch Angstphantasien und männliche Projektionen haben die klassischen utopischen Projekte unterfüttert. Stilbildend wirkten in dieser Hinsicht schon antike Utopien, in denen Weiblichkeit zwar in vielschichtiger, aber insgesamt doch patriarchal geformter Weise thematisiert wurde: Einmal im nicht nur bei Hesiod maskulin gedachten Amazonenmythos²⁵, dann regte auch die kriegerische Ertüchtigung spartanischer Frauen Plutarchs politische Phantasie an und sollte Aristoteles in Angst versetzen vor selbstbewussten Frauen (Klarer 1993, 13), schließlich benannte Platon die Idee der Frauen- und Kindergemeinschaft als probates Mittel zur idealen Stärkung und Erneuerung der athenischen Polis (ebd., 14ff.). Umkehrung männlich und weiblich festgeschriebener Macht- und Einflussphären war in der Antike gebräuchliches Stilmittel utopischen Denkens (ebd., 18). Vorstellungen von „Frauen-

herrschaft" (Aristophanes) beruhten jedoch meist nicht auf utopischen Intentionen, sondern wurden eher als „dystopische Schreckensvision für Männer kreiert" (ebd.). In antiken utopischen Dichtungen (Hesiod, Ovid, Lukrez, Vergil) wurde Affinität von Weiblichkeit und Natur angesprochen. Dabei wurde Natur weiblich imaginiert: Die Erde wurde als gebärende und nährnde Mutter, die Natur als unversehrter jungfräulicher Körper verbildlicht und ihre Ausbeutung einer Vergewaltigung gleichgesetzt (ebd., 19).

Das Ausklingen der Antike hat mehr oder minder auch das Ende utopischen Denkens gebracht. Die Zeit des Mittelalters kannte das Utopische eigentlich nur als Momente im Religiösen, christliche Paradiesvorstellungen substituierten bis dahin bekannte soziale und politische Utopien. Erst mit Beginn der Neuzeit kommt es zu einer Renaissance säkularer Utopien. Die antiken Frauenbilder haben wieder nahezu ungebrochen in das neuzeitliche männliche Utopiedenken Eingang gefunden (ebd., 15). Allerdings hat sich in Renaissanceutopien nicht nur das „organisch-natürliche" Bild der nährenden Mutter, die „idyllische Natur", sondern auch ein gegensätzliches, ebenfalls weiblich konnotiertes Bild einer „unkontrollierbaren wilden Natur" eingeschrieben (ebd., 28).

Das Frauenbild bleibt patriarchal geprägt, selbst als sich im 18. und 19. Jahrhundert eine „libertäre Linie" der Utopietradition durchsetzt (Roß 1998, 98). Selbst manche der „Utopisten" wirken daran mit, „die Rolle der Frau innerhalb des Prozesses bürgerlicher Selbstbewusstseinsfindung patriarchal zu definieren. Sie haben (...) die Unterordnung der Sexualität und Emotionalität unter die Zweckrationalität mit neuen Legitimationen versehen und die Projektion des Ungezügelterten, Natürlichen, Irrationalen auf die ‚Frau' fortgesetzt" (ebd., 99). Außerdem forcieren manche von ihnen eine „Verbürgerlichung" der Moral, die unabdingbare Voraussetzung für die Durchsetzung des Konkurrenzkapitalismus wird, jedoch eindeutig zu Lasten der Frauen geht. Der traditionelle patriarchale Hausverband wird zur modernisierten patriarchalen Kleinfamilie transformiert und der Prototyp der bürgerlichen „Hausfrau" in das

Zukunftsbild eingepasst (ebd.). Die Organisation der Hausarbeit wird zunächst überhaupt nur selten anders als patriarchal geordnet gedacht²⁶ (Klarer 1993, 43).

Mit Industrialisierung und Zuspitzung sozialer Konflikte wird immer häufiger auch politische Rechtlosigkeit von Frauen und Frauenunterdrückung in politischen und sozialen Utopien thematisiert. Nicht zuletzt stimulieren aufkommende bürgerliche wie proletarische Frauenbewegung dazu. Die großen Staatsutopien des 19. Jahrhunderts sind daher unschwer als Reaktionen auf „utopischen" Sozialismus wie die „erste Welle" der Frauenbewegung zu lesen (Klarer 1993, 41ff.). Es kommt zu einer markanten Verschiebung im bis dahin fast ausschließlich patriarchal bestimmten Themenspektrum utopischen Denkens. Spätestens seit der Französischen Revolution erhält auch die Vision von einer Gesellschaft, für die Frauenrechte unverzichtbar sind, einigermaßen Auftrieb. Liberalbürgerliche Zukunftsvisionen beinhalten die „konkrete" politische Utopie von Frauen als gleichberechtigte Staatsbürgerinnen. Zugleich aber gerät auch die überkommene Sexualmoral zum Gegenstand zeitgenössischer Utopien. Manche der „utopischen" SozialistInnen stellen sich das Geschlechterverhältnis nicht unbedingt mehr hierarchisch geordnet vor, sondern spielen mit dem Gedanken von Gleichberechtigung der Geschlechter als Wesenszug künftiger Gesellschaftsorganisation. Selbst bei ihnen verbleiben aber Frauen vornehmlich in der traditionellen Rolle von Ehefrauen und Müttern angedacht, denen nun freilich bestimmte Rechte zugebilligt werden (ebd., 101), wie überhaupt Utopien des 19. Jahrhunderts zunehmend die Frauenfrage aus ökonomischer Sicht aufnehmen. Eine von (Ehe-)Männern unabhängige Garantie materieller Lebensbasis für Frauen wird allmählich als notwendige Voraussetzung für Gleichberechtigung erkannt und in Zukunftsprojektionen berücksichtigt (Klarer 1993, 42).

Egalitarismus verkehrt sich in den Utopien des 20. Jahrhunderts zu dystopischen Bildern gesellschaftlicher und politischer Zukunft. Globale Ökonomie wird in Aldous Huxleys utopischem Roman „Schöne neue Welt" (1932) als einziges Schreckenspanorama entworfen. Wissenschaft-

lich-technischer Fortschritt und menschliche Arbeit im marktwirtschaftlichen Kapitalismus und in der sozialistischen Planwirtschaft scheinen tendenziell ununterscheidbar (Saage 1991, 273). In seinem „Weltstaat“ denkt Aldous Huxley Antiindividualismus und Konsumismus westlicher Überfluggesellschaften in radikaler Weise weiter. Menschliche Roboter führen schließlich blind aus, was genetische Manipulation und behavioristische Konditionierung vorsehen. Repression scheint in einem solchen Gemeinwesen verzichtbar (ebd., 285). Was Huxley 600 Jahre in die Zukunft verlegt hat, sollte in Wahrheit nur wenige Jahre nach Erscheinen seines Romans bereits äußerst geschichtsmächtig sein.

Die „postmateriellen“ Utopien des 20. Jahrhunderts widmen im Hinblick auf Formung politischer Zukunft sozialen Organisationsweisen des Geschlechterverhältnisses sowie der Emanzipation von Frauen größere Aufmerksamkeit. Verstärkt phantasieren sie auch utopische Gemeinwesen ohne patriarchale Zwänge (ebd., 313). Teilweise freilich wird selbst in utopischen Entwürfen an der patriarchalen Kleinfamilie als fundierender Struktur festgehalten. Partiiell werden aber auch Visionen sexueller Freiheit – nicht zwangsläufig immer auch aus weiblicher Perspektive – sichtbar. Die Zukunft der Sexualmoral in Huxleys „Schöne neue Welt“ sprengt das Korsett der monogamen Eheform. Die von ihm anvisierte Promiskuität lässt Idyllen wie „Familienleben“ oder „trautes Heim“ unvorstellbar werden. Sexuelle Freiheit kompensiert in diesem an sich negativen Zukunftsmodell nur abnehmende politische und ökonomische Freiheiten (Saage 1991, 282).

Als weitere Themen sozialer Utopien sind – nicht zum ersten Mal in der Ideengeschichte – Gestaltung von Mutterschaft und Eugenik zu nennen. Während die einen in ihren Utopien traditionelle Rollenvorstellungen fortschreiben, wollen andere Mutterschaft im bisherigen Sinne überhaupt hinfällig werden lassen. Huxley entwirft eine Schreckensvision von maschineller Befruchtung, Einteilung und Ernährung der Embryos in speziellen Laboratorien. Frauen werden in dieser negativen Antizipation zukünftiger Lebensproduktion allerdings nicht nur ih-

rer Gebärfunktion, sondern zugleich ihrer Gebärmacht beraubt. Die Frage von Nachkommenschaft wird staatlicher Kontrolle überantwortet. Damit würden, so Huxleys Zukunftsvision, eben auch Belastungen durch Haus- und Familienarbeit schwinden (ebd., 44).

Was von Huxley noch als „schwarze Utopie“ der Fabrikation des Lebens im 20. Jahrhundert gedacht war, die Vorstellung staatlicher Intervention und technischer Substituierung von Mutterschaft, wurde in den späten sechziger und frühen siebziger Jahren auch im Sinne befreiender Visionen in Utopien von Frauen vorge tragen (Firestone 1975). Das dem männlichen Denken Huxleys dystopisch Erscheinende wurde offenbar später zu Utopischem für Frauen gewendet.

Mit der neuen Frauenbewegung zum Ende der sechziger Jahre erfuhr die utopische Denktradition beachtliche Revitalisierung, so dass Richard Saage (1997, 148) sogar meint, „vom Utopiediskurs der Gegenwart (sollte) nicht sprechen (...), wer über die feministische Utopietradition der 70er Jahre schweigt“. Thematisch ging es in den Frauenutopien dieser Zeit um weit ausschweifende Phantasien gegenpatriarchaler Frauen-Welten, die ebenso naturnah und friedlich wie auch aggressiv und „männerzerstörend“ ausfallen konnten. Vor allem letzteres provozierte besonders kritische Konnotationen wie „feministischer Faschismus“ (Holland-Cunz, zit. n. ebd., 155) oder „feministischer Machiavellismus“ (Saage 1997, 155). Diesem anfänglichen Frauenfundamentalismus folgte im Laufe der siebziger Jahre eine wesentlich sach- und handlungsbezogenere Erschließung von Wirklichkeitsdimensionen, die Angelika Bammer als „antizipierenden Pragmatismus“ charakterisiert hat (Bammer 1991, zit. n. Saage 1997, 156).

8. Feminismus als Utopie?

Zwischen den „großen“ Utopien politischer Ideengeschichte und den „kleinen“ feministischen Utopien scheinen (patriarchale) Welten zu liegen. Vermutlich vermag erst eine Einbindung auch weiblicher Erfahrungen sowie politischer Visionen von Frauen die festgefahrenen,

resignativen, männlich verengten Utopiediskurse zu „erneuern“ (Holland-Cunz 1988, 12; Roß 1998, 23). Die immer wieder in Abrede gestellte Ernsthaftigkeit utopischen Denkens könnte möglicherweise durch praktischen wie theoretischen Feminismus neue Aufwertung erfahren (Bach 1999, 24).

Das feministische Projekt gesellschaftlicher Transformation – als Dialektik von Theorie und Praxis – schließt Kritik patriarchaler/androzentristischer Strukturen ebenso ein, wie es immer auch nach ent-patriarchalisierenden Veränderungsstrategien wie androgynen Zukunftsmodellierungen sucht. Das Aufspüren und Praktizieren eines „Jenseits“ von kapitalistischen und patriarchalen Herrschafts- und Gewaltverhältnissen war und bleibt Motiv wie Ansatzpunkt feministischen Denkens und Handelns. Selbst wenn das Utopische nicht explizit gemacht wird, enthält feministische Identität zumindest einen Funken „geheimer“ Utopie (Ehrhardt 1995, 20): Frauen und Frauenbewegung folgen oftmals einer unbewussten Suche nach Alternativen für eine auch weibliche Zukunft.

Feministische Theorie hat immer auch praktische Relevanz im Sinne, was heißt: zumindest die Anschlussstellen für gesellschaftliche und politische Veränderungen zu registrieren. Weil sie Veränderung intendiert, bedarf sie auch der Kraft des Utopischen. Feminismus ohne Schneisen der Phantasie entsagt seinem Veränderungspotential. Vermutlich ist dies auch als Ursache zu identifizieren, warum – trotz aller Gegenbewegungen – die Nische des Utopischen im feministischen Kräftefeld immer noch am relativ ausgeprägtesten erscheint.

Feminismus und Utopismus weisen einen bemerkenswert hohen Grad an Kompatibilität auf, weil „Feminismus als gesellschaftliche Bewegung ein subversives radikales Potential besitzt“ (ebd., 25) und Visionen eines anderen, besseren, frauengerechteren Lebens beinhaltet. Daher hilft auch die Befassung mit Utopien und utopisches Denken an sich, „neue Räume für Emanzipationsprojekte“ zu öffnen (ebd.). Utopien waren zudem im historischen Ablauf immer mit sozialen oder politischen Bewegungen verbunden: Nur in solchen vermögen sie anscheinend auch zu überleben. Nur in ihnen

finden sie auch ihre Nischen (Editorial 1995, 16).

Im feministischen Kritik- und Handlungsfeld wurde rechtzeitig das klassischen Utopien innewohnende Risiko erkannt, dass sie zwar „Menschen in Bewegung (bringen)“, diese aber „auf einen Endzustand hin (orientieren)“, auf eine Gesellschaft also, „die fertig, perfekt, nicht mehr veränderbar ist, in der sich nichts mehr bewegt“ (ebd.). Aus dieser Einsicht wurde die feministische Variante des Utopischen nicht auf einen Endpunkt hin „vertagt“, sondern die feministische Ungeduld, das Nicht-Erwarten-Können eines demokratischeren Geschlechterregimes macht die wesentliche Dynamik des Utopischen aus: „Unser Bestreben ist es, die Bewegung hin zur Utopie in die Utopie selbst aufzunehmen“, die Utopie „in unserem heutigen Leben bereits aufzuspüren“, die Utopie „beweglich“ zu halten (ebd., 16f.). Von Relevanz ist daher, ob diese ganz anders gespeiste Programmatik der Frauenbewegung auch wirksam geworden ist: Ist der „Konjunktur- und Krisenverlauf“ des Utopischen, wie er zuvor rekonstruiert wurde, auch im Prozess feministischen Denkens und Handelns zu entdecken, oder wird dieser durch utopische Kontinuität gekennzeichnet? Waren es vielleicht Zählebigkeit und Ausdauer patriarchaler Verhältnisse, die den „beweglicheren“ Charakter feministischer Utopien generiert haben, weil die Versuchung durch ein matriarchales Paradies, ein „Real-Matriarchat“ sozusagen, sich historisch niemals eingestellt hat? Holland-Cunz (1988, 15) qualifiziert feministische Utopien als „transformatorisch“, um sie von Ideologien abzugrenzen.

Frauenbewegend wirkte jedenfalls der Angelpunkt aller feministischer Utopien, nämlich die zentrale Idee von der Entfaltung einer „geschlechtsegalitären, gewaltfreien Gesellschaft“ (Editorial 1995, 6). Feministische Utopien erstrecken sich auf ein überaus breites Themenspektrum: Ihre Visionen umfassen die lebbare Verbindung von Arbeit und Privatheit, andere Modelle der Zeiterfahrung, Alternativen zur Kleinfamilie und patriarchalen Ehe, Perspektiven befreiter Liebe und Sexualität, die Auflösung der bipolaren Zwangsstruktur der Geschlechterverhältnisse, geschlechtsegalitäre

und frauengerechte Organisationsweisen der Lebens- und Subsistenzproduktion, geschlechtergerechte und zudem ökologisch nachhaltige Arbeits- und Lebensformen, gewaltfreie gesellschaftliche Verhältnisse, staatsfreie, anarchistische, basisdemokratische, dezentrale Politikstrukturen u.a.m.

Feministisch-utopische Romane als prominente utopische Artikulationsform von Frauen und Frauenprojekte als Praxis werdende Utopien erscheinen wie feministische Gegenpole, die sich nur in einer hart konturierten Schwarz-Weiß-Skizze vermitteln lassen: Holland-Cunz verweist auf die Eigenart, dass im Feminismus Utopie und Dystopie „näher zusammen (rücken)“ (Holland-Cunz 1988, 226). „(D)ie feministische Utopie zeichnet nicht nur ein Bild der schlechten Gegenwart des Patriarchats (dies wäre die übliche Konstruktion), sondern verlängert diese zu einer sich permanent verschlechternden Zukunft (...). Erst aus der – auf diese bildliche Weise – noch unerträglicher gewordenen gesellschaftlichen Situation erfolgt der utopische Aufbruch“ (ebd.). Dazu existiert als sozusagen optimistischer Kontrapunkt die feministische Projektpraxis: Frauenprojekte finden im Hier und Jetzt statt und nehmen feministische Fernziele in pragmatischer Annäherung vorweg, sie werden in Debatten daher oftmals als „konkrete“ Utopien etikettiert. In den Projekten selbst sollen Utopien von Gleichheit und Aufhebung von Arbeitsteilung bereits verwirklicht werden: „Unsere Zusammenarbeit sollte frei sein von Macht, Ausbeutung, Unterwerfung und Hierarchie, sie sollte getragen sein von Gleichheit und Autonomie, von Respekt füreinander, und sie sollte unseren Gefühlen und Bedürfnissen Raum geben“ (Medzeg 1995, 29).

Selbst am Beispiel der Praxis der Frauenbewegung lässt sich ein Wandel des Utopischen konstatieren: Zunächst war die feministische Utopie von der Gemeinsamkeit der Frauen bestimmend, allmählich aber waren Interessendifferenzen zwischen Frauen zu respektieren. Die feministische Projektbewegung startete zudem mit dem Anspruch kollektiven Frauenhandelns. Weibliche Handlungsmacht sollte gestärkt, nicht länger aber Unterwerfungsmacht praktiziert und erduldet werden (ebd., 32). Die

drastischen Veränderungen der Projektbedingungen im Inneren wie im Äußeren bewirkten freilich Utopieverschleiß: (Informelle) Hierarchien setzten sich trotz allen Träumens von Hierarchielosigkeit durch. Die Idee der Kollektivität wurde zunehmend durch trennende Professionalität substituiert (Sprock 1995, 41). Der budgetäre und organisatorische Außen- druck ließ die schöpferische Langsamkeit sozialer Lernprozesse immer weniger zu.

Kerstin Sprock (1995, 45) deutet diese Symptome als Anzeichen dafür, „daß Frauen in der Moderne angekommen sind“. Realitätsschocks desillusionieren feministisches Erträumen anderer Zukünfte. Die Notwendigkeit immer härter werdender realökonomischer Sicherung von Frauenprojekten lässt visionäre Aspekte in ihnen wieder zurücktreten. Die utopischen Energien der Frauenbewegung erschöpfen sich im alltäglichen Projektkampf um Einfluss und Arbeitsressourcen. Und immer eingeschränktere Möglichkeiten für Frauenpolitik entwerten die Arbeit an feministischen Zukunftsentwürfen. Der frauenpolitische Backlash könnte vorübergehend sogar eine Schubumkehr für Frauenutopien bewirken.

Trotz aller einschränkender, vielleicht auch recht resignativ erscheinender Kritik an gegenwärtigen Bedingungen für Utopie ist dennoch an der Einschätzung festzuhalten, dass trotz dieses momentanen utopischen Kurseinbruchs im Kontext des Feminismus Utopien immer noch relativ mehr Akzeptanz aufzuweisen scheinen als in anderen wissenschaftlichen Bereichen oder Bewegungssegmenten. Sie vermögen nach wie vor zu motivieren, zu mobilisieren und bleiben daher – wenn auch etwas leiser werdende – Hoffnungsträgerinnen von Veränderung.

ANMERKUNGEN

- 1 Bekanntlich hieß es im Pariser Mai 1968 „Die Phantasie an die Macht“. Pierre Bourdieu (1997, 149) wandelt diese hoffnungsfrohe Parole ab, um die wenig verheißungsvollen gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse der ausgehenden neunziger Jahre zu markieren.
- 2 In diesem Text werden die Begriffe Anti-Utopismus und Anti-Utopien in unterschiedlichen Bedeutungen

- gebraucht: „Anti-Utopismus/anti-utopisch“ bezeichnet geistige Strömungen und Gegen-Bewegungen, die aus Interesse an Konservierung des herrschaftlichen Status quo dem Utopischen und damit jeglicher gesellschaftlicher Veränderung politischen Diskurs- und Handlungsraum verweigern. „Anti-Utopien“ sind ein Sammelbegriff für die „negativen“, „schwarzen“ oder „Furcht“-Utopien, die auf den „Realitätsschock“ des 20. Jahrhunderts reagieren, auf die Gefahren wissenschaftlich-technischer Entwicklung, auf das Sozialismusexperiment der Bolschewiki sowie auf Überforderung menschlicher Verantwortungsfähigkeit (Saage 1991, 264ff.).
- 3 Der österreichische Nationalratswahlkampf 1999 machte offenkundig, in welchem Maße Ausländerfeindlichkeit zur mittlerweile eingespielten Verhaltensroutine von Politik gehört, zur „Normalpolitik“ geworden ist, und keineswegs mehr nur in die Verantwortung der FPÖ zu verweisen ist. Soziale und ethnische Ausgrenzung muss sich in westlichen Demokratien längst nicht mehr legitimieren. Diese Tendenz gilt gewiss nicht nur für Österreich. Anti-„Überfremdungs“-Kampagnen erlebte man auch in Thatchers Großbritannien und in der Schweiz. Auch die rezente Kampagne der CSU gegen die Reform des deutschen Staatsbürgerschaftsrechtes (Doppelstaatsbürgerschaft) ist Indiz für diese Ausgrenzungs- und Entsolidarisierungsmanie.
 - 4 Anders bewerten dies hingegen die Männer der Kritischen Theorie: Herbert Marcuse identifiziert nämlich – ähnlich wie Max Horkheimer und Theodor W. Adorno – in der Kunst jene gesellschaftliche Sphäre, in der sich das Utopische am freiesten entfalten kann (Hölscher 1990, 788; Fahrenbach 1992, 78). Er schreibt ihr besondere „utopische Qualität“ zu (Marcuse, zit. n. Fahrenbach 1992, 79).
 - 5 Die Publikationsdaten zeigen, dass die achtziger Jahre nicht nur eine Hausse neuer sozialer Bewegungen brachten, sondern auch einen Boom der Utopieliteratur erlebten.
 - 6 Dieser Text beruht auf einer Erörterung vor allem deutschsprachiger Utopiediskurse. Freilich gilt vieles von dem hier Ausgeführten auch für angelsächsische Verhältnisse. Zweifellos ist in den USA die Utopieforschung nicht ganz so randständig wie in unseren Breiten (Holland-Cunz 1988, 33). Allerdings ist auch hier ein beträchtliches Gefälle der Thematisierung von Utopien von den Literaturwissenschaften bis hin zur Politikwissenschaft zu bemerken.
 - 7 Nicht zufällig koinzidiert der Beginn des „Rational-Choice“-Ansatzes mit jener Periode, in der auch das „Ende der Ideologie“ propagiert wurde, den fünfziger Jahren. Allerdings blieb dieser von PolitikwissenschaftlerInnen und ÖkonomInnen im Rahmen der „Rand Corporation“ gelegte Grundstein über lange Zeit in der Disziplin weitgehend unbemerkt. Erst William Riker elaborierte in den siebziger Jahren diesen Ansatz zu einem Wissenschaftsprogramm, das der Politikwissenschaft eine ähnliche „harte“ Theoriebasis („the only true form of political science“) verschaffen sollte, wie es die neo-klassische Werttheorie für die Ökonomie getan hat (Cohn 1999, 3f.). Die „Rochester School“ erwies sich nicht nur als wissenschaftlich-methodisches Programm, sondern auch als effektive wissenschafts- und forschungspolitische Kaderschmiede, die finanziell hoch gesponsert wurde.
 - 8 Ernst Bloch unterscheidet zwischen „abstrakten“ und „konkreten“ Utopien: „Die abstrakten Utopien hatten neun Zehntel ihres Raums dem Gemälde des Zukunftsstaats gewidmet und nur ein Zehntel der kritischen, der oft nur negativen Beachtung des Jetzt“ (Bloch 1947, 209). Blochs Einschätzung nach ist „(s)eit Marx (...) der abstrakte Charakter der Utopien überwunden“ (ebd., 155). „Marx setzte mehr als neun Zehntel seines Schrifttums an die kritische Analyse des Jetzt, und einen verschwindend geringen Platz räumte er Bezeichnungen der Zukunft ein“ (ebd., 209f.). Politisches Handeln bedarf vor allem realisierbarer „prozesshaft-konkreter“ Utopien (ebd., 211).
 - 9 Anlässlich der Präsentation der großen Zukunftsstudie, die das Fessel-Institut im Auftrag des österreichischen Versicherungsverbandes durchgeführt hat, fasste Rudolf Bretschneider die Einstellungen der ÖsterreicherInnen als „zukunftsorientiert, aber nicht utopisch“ zusammen (Ö 1, Mittagsjournal, 30.9.1999).
 - 10 So meinte rund um den SPÖ-Parteitag 1988 in Reaktion auf eine Äußerung Heinz Fischers („Die SPÖ braucht Visionen“) der ehemalige österreichische Bundeskanzler Franz Vranitzky angeblich abschätzig, „wer Visionen hat, braucht einen Arzt“. Die Tatsache, dass aus der Kolportage dieses eigentlich recht banalen Dialoges eine über mehr als ein Jahrzehnt währende Kontroverse werden kann (Interview mit Robert Menasse, Der Standard, 13.9.1999, Antwort von Franz Vranitzky, Der Standard, 18.9.1999, Intervention von Rudolf Burger, Der Standard, 23.9.1999, Richtigstellung von Hubertus Czernin, Der Standard, 24.9.1999), ist m.E. eigentlich weniger eine Frage um die Authentizität der Autorenschaft als vielmehr ein Symptom für die Abwertung von Visionärem in der Politik. Dieser Sachverhalt stand aber kaum zur Debatte.
 - 11 Eine folgenreichere historische Wurzel abwertender Polemik liegt mit Sicherheit in der Bedeutung der christlichen Lehre von der „Ersünde“, die das Utopische „in den Bereich des Irrealen, des Illusorischen, wenn nicht gar in den der Ketzerei (verwies)“ (Hölscher 1990, 771). Für die Kirche galten Utopien als häretisch, zumal sie ja die „christliche Jenseitsvorstellung“ durch eine „säkulare Zukunftsvorstellung“ substituierten (ebd.).
 - 12 „Der unbewußte Wunsch strebt“ nach Freud „danach, sich zu erfüllen, indem er nach den Gesetzen des Primärvorgangs die an die ersten Befriedigungserlebnisse geknüpften Zeichen wieder herstellen will“ (Laplanche/Pontalis 1991, 634f.). Nicht nur Träume, sondern auch im Wachzustand imaginierte Szenarien wie Tagträume oder Phantasien stellen solche

- Formen dar (ebd., 492). Das psychoanalytische Konzept der „Wunscherfüllung“ bezeichnet eine psychische Konfiguration, „in der der Wunsch imaginär als verwirklicht vorgestellt wird. Die Produktion des Unbewussten (Traum, Symptom und besonders die Phantasie) sind Wunscherfüllungen, in denen der Wunsch mehr oder weniger verhüllt ausgedrückt wird“ (ebd., 636).
- 13 Jean-François Lyotard hat mit seiner „Ökonomie des Wunsches“ (1974) nicht nur seine Kritik an Marx formuliert, sondern auch seinen Begriff der „großen Erzählungen“ bzw. „Megageschichten“ kreiert. In seinem späteren Werk hat er das Konzept der „kleinen Erzählungen“ zu einer Beschreibung des postmodernen Zustandes weiterentwickelt (Welsch 1988).
 - 14 In der Ära der Renaissance und der Reformation ab Beginn des 16. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts, die Übergangsperiode vom Absolutismus zur Aufklärung ab Mitte des 17. Jahrhunderts bis zur Französischen Revolution sowie das 19. Jahrhundert als Epoche radikalen sozialen Wandels auf Grund der Industrialisierung und des mit diesen Veränderungen korrelierenden Aufkommens sozialer Bewegungen. Der Bogen des „kurzen“ 20. Jahrhunderts (Hobsbawm) als „Sonderfall“ des Utopischen kommt in diesem Abschnitt zur skizzenhaften Darstellung.
 - 15 Nicht zufällig koinzidiert die Ausformung neuzeitlicher Staatlichkeit und das Aufkommen phantastischer „Staats-Romane“ (von Mohl 1845). Selbstverständlich wurden auch schon zuvor Versionen „utopischen“ Politikzuschnittes und Phantasien „idealer“ Staatlichkeit sichtbar. Utopisches „Staats“denken gab es auch schon früher (vgl. Platons „Politeia“). Ich halte mich aber an die Konvention, den Beginn politischer „Utopien“ mit der Veröffentlichung von Thomas Morus’ „Utopia“ (1516) anzusetzen (Hölscher 1990, 740), wenngleich gerade er für seine „moderne platonische Politeia“ (Marius 1987, 246) ohne das „antike Vorbild“ nicht ausgekommen wäre (Saage 1991, 15; Klarer 1993, 9). Dennoch wirkte Morus „beispielhaft und stilbildend für die Gattung“ (Roß 1998, 15): Er schuf gewissermaßen den „Prototyp“ der Utopie (Hölscher 1990, 741). Nach ihm erfolgte auch die *Benennung* dieser Literaturgattung als Utopie.
 - 16 Vor allem Friedrich Engels, Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, 1882.
 - 17 Ernst Bloch unterscheidet auch zwischen „Freiheits-“ und „Ordnungsutopien“: Ausgehend von Thomas Morus’ „Utopia“ und Campanellas „Sonnenstaat“ ordnet er das historische Archiv der klassischen Utopien nach den zentralen politischen Begriffen von Freiheit und Ordnung (Bloch 1947, 13ff.).
 - 18 Die, wie Popper urteilt, „gefährliche“ utopische Sozialtechnik wird von ihm mit der Platonischen Methode gleichgesetzt, die er als „Methode des Planens im großen Stil“, als „utopische Technik des Umbaus der Gesellschaftsordnung“ und als „Technik der Ganzheitsplanung“ bestimmt. Wesentlich für sie ist die Fixierung eines „endgültigen politischen Ziels oder des idealen Staates, bevor irgendeine praktische Handlung unternommen wird“ (Popper 1980, Bd. 1, 214). Utopische Versuche der Verwirklichung eines idealen Staates würden zwangsläufig „eine streng zentralisierte Herrschaft einiger weniger“ implizieren und daher „aller Wahrscheinlichkeit nach zu einer Diktatur (führen)“ (ebd., 217). Im Gegensatz dazu kontrastiert Popper als „einzig rationale“, „methodologisch einwandfreie“ die „Sozialtechnik der Einzelprobleme“, die von Fall zu Fall zur Anwendung kommt („Ad-hoc-Technik“) und die Gesellschaftsordnung „schrittweise“ umbaut (Popper 1980, Bd. 1, 213f., 215).
 - 19 Die Politik des Anti-Kommunismus bescheidete sich keineswegs mit berechtigter Kritik am stalinistischen Herrschaftssystem, sondern sollte in den USA eine spezifische Art innenpolitischer Kohäsion herstellen: Der Anti-Kommunismus beförderte nämlich einen „parteiübergreifenden Konsens“ zwischen Demokraten und Republikanern, der als innenpolitische Flankierung und Befestigung der globalen Hegemonialbestrebungen der USA unumgänglich war (Kaldor 1992, 95f.). Der Anti-Kommunismus der frühen fünfziger Jahre wurde zu einer Form von „Massenhysterie“ (George F. Kennan), die Intoleranz und Unterdrückung in den USA beförderte. Der „schockierte“ Diplomat und Sowjetunion-Experte Kennan beobachtete damals in den USA „wachsenden Anti-Intellectualismus, Mißtrauen gegenüber dem Denken, Argwohn gegenüber Bildung und Erziehung, Argwohn gegenüber den Auswirkungen ausländischer Kontakte und Einflüsse auf die individuelle Persönlichkeit, die Forderung nach konformem Verhalten im Rahmen eines provinziellen Chauvinismus. (...) Mir schien in diesen Tendenzen ein Primitivismus und eine verdeckte Brutalität zu stecken, die nicht nur die Freiheit des Denkens im politischen Sinne, sondern auch den kulturellen Fortschritt des Landes im allgemeinen bedrohte“ (Kennan, zit. n. Kaldor 1992, 97f.). Der US-amerikanische Anti-Kommunismus „beruhte kaum auf einer rationalen Einschätzung der Sowjetunion“, das Kommunismus-Bild der politischen Eliten war reichlich „grobgestrickt“, „undifferenziert“ und „naiv“ (ebd., 97, 113), es machte „die Menschen blind für die wahre Beschaffenheit unserer nationalen Probleme“ (Kennan, zit. n. Kaldor 1992, 97). Kritik an der westlichen Demokratie wurde sogleich als Blindheit gegenüber dem Schrecken des Sowjetsystems diffamiert (ebd., 123). Gleichzeitig war es aber auch immer weniger möglich, die Herrschaftsstrukturen in der Sowjetunion oder der osteuropäischen Regime zu kritisieren, denn jegliche Kritik wurde zur Rechtfertigung des „Kalten Krieges“ und zur weiteren Anfeuerung des „innenpolitischen Antikommunismus“ instrumentalisiert. So konnte mit einem politischen Schlag auch die demokratische Linke im Westen marginalisiert und in Misskredit gebracht werden (ebd., 58).
 - 20 Ideologie und Utopie werden zurecht als differente Begriffe betrachtet: „Bewirkt die Ideologie den Schein, so ist dagegen die Utopie der Traum von der

- „wahren“ und gerechten Lebensordnung“ (Horkheimer 1930, 6, zit. n. Neustüss 1968, 15). Dennoch aber sind sie auch in Zusammenhang zu sehen, denn die Realisierung von Utopien wird vor allem auch durch Ideologien verhindert (Neustüss 1968, 15).
- 21 Michael Th. Greven (1994, 210 und 213) benutzt hierfür den Begriff der „konservativen“ Utopie, die die gegenwärtige Gesellschaft als „geglückt“ und demnach „alternativlos“ phantasiert.
 - 22 Paradoxerweise sind es Unternehmer und Großgrundbesitzer, die sich im österreichischen Nationalratswahlkampf 1999 als „soziales“ Gewissen des Landes präsentierten und um die Stimmen gerade jener buhlten, auf deren Ausbeutung ihr Profit ruht.
 - 23 Dieser Begriff wurde freilich nicht erst durch Immanuel Wallerstein geschaffen. Schon Otto Neurath hat 1919 von einer „Utopistik als Wissenschaft“ geträumt (Otto Neurath, Die Utopie als gesellschaftstechnische Konstruktion, 1919, zit. n. Hölscher 1990, 787).
 - 24 Ohne utopische Konzepte oder Romane im einzelnen ausführen zu können, soll hier zumindest exemplarisch Geschlechtsrelevantes utopischer Entwürfe und Ideen – auch in puncto utopisches Geschlechterregime – angedeutet werden.
 - 25 Das antike Bild der Amazonen wird in Relation zur Männlichkeit bestimmt: Die Amazonen gelten als „männerfeindlich“, „männergleich“, „männerhassend“ und „männertötend“ (Klarer 1993, 10ff.). Betont werden ihre „männlichen Kräfte“ und „kriegerischen Neigungen“ (ebd., 12). Erst viel später, in viktorianischen sowie in zeitgenössischen Frauenutopien, wurde diese „dystopische Männerphantasie in eine positiv besetzte Frauenutopie um(ge)wandelt“ (ebd., 11f.).
 - 26 Als solche einschlägige „konkrete“ Utopie wäre hier etwa die Idee der Gemeinschaftsküchen oder der Entlohnung von Haus- und Kinderarbeit anzuführen, allesamt Vorstellungen, die schon weit zurückreichen und nicht erst mit dem Sozialismus oder Feminismus des 20. Jahrhunderts zu verbinden sind (Klarer 1993, 41 und 43).

LITERATURVERZEICHNIS

- Bach, Ana Maria (1999). Utopie, Philosophie und Feminismus, in: Widerspruch. Münchner Zeitschrift für Philosophie, 33, 17–29.
- Bammer, Angelika (1991). Partial Visions. Feminism and Utopianism in the 70s, New York/ London.
- Bell, Daniel (1960). The End of Ideology, New York.
- Beyme, Klaus von (1969). Politische Ideengeschichte. Probleme eines interdisziplinären Forschungsbereiches, Tübingen.
- Bloch, Ernst (1918). Geist der Utopie, Frankfurt/Main.
- Bloch, Ernst (1947). Freiheit und Ordnung. Abriß der Sozial-Utopien, Berlin (Ost).
- Bloch, Ernst (1959/1985). Das Prinzip Hoffnung, 2 Bände, Frankfurt/Main.
- Bloch, Ernst (1980). Teil II. Zum Begriff der Utopie, in: *ders.: Abschied von der Utopie? Vorträge*, hg. von Hanna Gekle, Frankfurt/Main, 43–115.
- Bourdieu, Pierre (1997). Das Elend des Staates – der Staat des Elends, in: *ders.: Der Tote packt den Lebenden*, Schriften zu Politik & Kultur 2, hg. von Margareta Steinrücke, Hamburg, 147–159.
- Cohn, Jonathan (1999). Irrational Exuberance: When did political science forget about politics?, in: The New Republic, 25. Oktober, <http://www.tnr.com/magazines/tnr/current/coverstory102599.html>.
- Eagleton, Terry (1993). Ideologie. Eine Einführung, Stuttgart/Weimar.
- Editorial (1995). Ausflüge nach Utopia – ein Diskussionsprozeß, in: *beiträge zur feministischen theorie und praxis*, 18 (39), 5–17.
- Ehrhardt, Heidrun Uta (1995). Erinnerung Wunsch Utopie, in: *beiträge zur feministischen theorie und praxis*, 18 (39), 19–24.
- Fahrenbach, Helmut (1992). Das Utopieproblem in Marcuses Kritischer Theorie und Sozialismuskonzeption, in: *Institut für Sozialforschung* (Hg.): Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse, Frankfurt/Main, 74–100.
- Firestone, Shulamith (1975). Frauenbefreiung und sexuelle Revolution, Frankfurt/Main.
- Freud, Sigmund (1931). Das Unbehagen in der Kultur, 2. Aufl., Wien.
- Greven, Michael Th. (1994). Überlegungen zur kritischen und konservativen Utopie, in: *ders.: Kritische Theorie und historische Politik. Theoriegeschichtliche Beiträge zur gegenwärtigen Gesellschaft*, Oppladen, 205–215.
- Habermas, Jürgen (1985). Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien, in: *ders.: Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt/Main, 141–163.
- Heinrich, Jutta (1995). Die Utopie. Die Körper, in: *beiträge zur feministischen theorie und praxis*, 18 (39), 55–58.
- Hellwig, Rahel/Anne Fröhlich/Sigrid Ban (1995). Sind Utopien out? Schilderungen eines autonomen interdisziplinären Seminars, in: *beiträge zur feministischen theorie und praxis*, 18 (39), 61–69.
- Hobsbawm, Eric (1998). Wieviel Geschichte braucht die Zukunft, München/Wien.
- Holland-Cunz, Barbara (1986). Politische Struktur und Machtverhältnisse in der feministischen Utopie, in: *dies. (Hg.): Feministische Utopien – Aufbruch in die postpatriarchale Gesellschaft*, Meitingen, 61–105.
- Holland-Cunz, Barbara (1988). Utopien der Neuen Frauenbewegung. Gesellschaftsentwürfe im Kontext feministischer Theorie und Praxis, Meitingen.
- Hölscher, Lucian (1990). Utopie, in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band 6, Stuttgart, 733–788.
- Kaldor, Mary (1992). Der imaginäre Krieg. Eine Geschichte des Ost-West-Konflikts, Hamburg.

- Kaplan, Barbara (1977). *Women and Sexuality in Utopian Fiction*, New York.
- Klarer, Mario (1993). *Frau und Utopie: feministische Literaturtheorie und utopischer Diskurs im anglo-amerikanischen Roman*, Darmstadt.
- Kreisky, Eva/Birgit Sauer (1996). Wohlfahrtsstaat und Patriarchalismus, in: *Transit. Europäische Revue*, 12, 127–141.
- Landauer, Gustav (1907). *Die Revolution*, Frankfurt/Main.
- Laplanche, J./J.-B. Pontalis (1991). *Das Vokabular der Psychoanalyse*, 10. Aufl., Frankfurt/Main.
- Lenk, Kurt (Hg.) (1970). *Ideologiekritik und Wissenssoziologie*, 4. Aufl., Neuwied/Berlin.
- Lyotard, Jean-François (1977). Macht der Spuren oder Ernst Blochs Beitrag zu einer heidnischen Geschichte, in: *ders.: Das Patchwork der Minderheiten*, Berlin, 93–113.
- Mannheim, Karl (1929). *Ideologie und Utopie*, Frankfurt/Main.
- Manuel, Frank E./Fritzie P. Manuel (1979). *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge/Mass.
- Marcuse, Herbert (1968a). Das Ende der Utopie, in: *ders.: Psychoanalyse und Politik*, Frankfurt/Main, 69–78.
- Marcuse, Herbert (1968b). *Triebstruktur und Gesellschaft*, Frankfurt/Main.
- Marius, Richard (1987). *Thomas Morus. Eine Biographie*, Zürich.
- Marx, Karl/Friedrich Engels (1848/1999). *Das Kommunistische Manifest. Eine moderne Edition*, eingeleitet von Eric Hobsbawm, Hamburg/Berlin.
- Medzeg, Gisela (1995). Arbeit als Last – Arbeit als Utopie, in: *beiträge zur feministischen theorie und praxis*, 18 (39), 27–39.
- Mohl, Robert von (1845). Die Staats-Romane. Ein Beitrag zur Literatur-Geschichte der Staats-Wissenschaften, in: *Zs. f. d. gesammte Staatswiss.* 2, 24ff.
- Müller, Heiner (1993). Das Liebesleben der Hyänen, in: Thomas Grimm (Hg.): *Was von den Träumen blieb. Eine Bilanz der sozialistischen Utopie*, Berlin, 7–8.
- Musil, Robert (1942/1970). *Der Mann ohne Eigenschaften*, Hg. von Adolf Frisé, Hamburg.
- Neusüss, Arnhelm (Hg.) (1968). *Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen*, Neuwied/Berlin.
- Noetzel, Thomas (1987). *Die Revolution der Konservativen. England in der Ära Thatcher*, Hamburg.
- Popper, Karl R. (1980). *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, 2 Bände, 6. Aufl., Tübingen.
- Roß, Bettina (1992). *Das Frauenbild in klassischen politischen Utopien*, Staatsexamensarbeit, Universität Göttingen.
- Roß, Bettina (1998). *Politische Utopien von Frauen. Von Christine de Pizan bis Karin Boye*, Dortmund.
- Saage, Richard (1989). *Vertragsdenken und Utopie. Studien zur politischen Theorie der frühen Neuzeit*, Frankfurt/Main.
- Saage, Richard (1991). *Politische Utopien der Neuzeit*, Darmstadt.
- Saage, Richard (1997). *Utopieforschung. Eine Bilanz*, Darmstadt.
- Schmidt, Burghart (1994). *Postmoderne – Strategien des Vergessens*, Frankfurt/Main.
- Schmidt, Burghart (1999). Utopie anfragen – zwischen Globalisierung und der Veränderung von Arbeit, in: *Widerspruch. Münchner Zeitschrift für Philosophie*, 33, 10–16.
- Shils, Edward (1955). The End of Ideology? in: *Encounter*, 5, 52–58.
- Sprock, Kerstin (1995). „Da sind wir eben unterschiedlich ...“ Ist die Benennung von Interessengegensätzen in feministischen Zusammenhängen utopisch? in: *beiträge zur feministischen theorie und praxis*, 18 (39), 41–48.
- Wallerstein, Immanuel (1991). *Marxisms as Utopias: Evolving Ideologies*, in: *ders.: Unthinking Social Science. The Limits of Nineteenth-Century Paradigms*, Cambridge, 170–184.
- Wallerstein, Immanuel (1998). *Utopistics. Or Historical Choices of the Twenty-first Century*, New York.
- Weiß, Ulrich (1998). Politische Utopie, in: Dieter Nohlen/Rainer-Olaf Schultze/Suzanne S. Schüttemeyer (Hg.): *Politische Begriffe*, München, 508–509.
- Welsch, Wolfgang (1988). *Unsere postmoderne Moderne*, 2. Aufl., Weinheim.
- Žižek, Slavoj (1989). *The Sublime Object of Ideology*, London.

AUTORIN

Eva KREISKY, geb. 1944, Dr. jur., Habilitation an der Universität Wien, Professorin für Politikwissenschaft an der Universität Wien. Forschungsschwerpunkte: Politische und feministische Theorie, insbesondere Staats-, Bürokratie- und Institutionentheorie, Frauen- und Geschlechterforschung.

Adresse: Univ.Prof.Dr. Eva Kreisky, Institut für Politikwissenschaft, Universität Wien, Währingerstraße 17, 1090 Wien.