

After liberalism, oder die Rückkehr des Politischen in der Utopie: liberale Zukunftsvorstellungen und utopische Herrschaftskritik

Matjan, Gregor

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Matjan, G. (2000). After liberalism, oder die Rückkehr des Politischen in der Utopie: liberale Zukunftsvorstellungen und utopische Herrschaftskritik. *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft*, 29(1), 75-91. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-59398>

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>

Gregor Matjan (Wien)

After Liberalism, oder die Rückkehr des Politischen in der Utopie

Liberale Zukunftsvorstellungen und utopische Herrschaftskritik¹

Beginnend mit einem durch Marx inspirierten geschichtsphilosophischen Exkurs geht der Beitrag zunächst auf die Problematik ein, die liberal-demokratischen Systeme der Gegenwart nicht als historisches Endstadium zu verkennen. Trotz aller Gegenwartsbezogenheit lassen liberale Herrschaftskonzepte – im Gegensatz zu konservativen – utopisches Denken zwar zu, schlagen aber unter dem ideologischen Deckmantel der Freiheit selbst leicht in totalisierende Tendenzen um und evozieren damit utopische Herrschaftskritik von Neuem. Die ideologische Beschränktheit liberaler Zukunftskonzeptionen wird an der gegenwärtigen Modernisierungsrhetorik, an der sogenannten Trendforschung und am normativen Minimalstaatsmodell des libertären Denkers Robert Nozick aufgezeigt. Aus den resultierenden Überlegungen zur aktuellen Funktion von Utopien wird schließlich eine Palette an Szenarien entworfen, wie utopisches Denken in aktuellen Horizonten der Politik, Theorie und Populärkultur verankert ist und wohin es uns in kritischer Auseinandersetzung mit diesen Tendenzen führen könnte.

Stets fordert die Regung der Utopie den Gedanken der Herrschaft heraus. Gilt sie den einen als – nunmehr anscheinend endgültig gebanntes – totalitäres Schreckgespenst, bedeutet Utopie für die anderen ein Reich der Freiheit jenseits der unausweichlichen Systemzwänge der Gegenwart. Sind Utopien also totalitäre Narrative per se, zurecht ausgestorben, weil sie in Zeiten der Postmoderne als Prototyp der „großen Erzählungen“ nur mehr lächerlich erscheinen, oder können und sollen sie auch in modernen, liberal-demokratischen Gesellschaften ihr Potenzial aus Herrschaftskritik und Sehnsucht nach dem besseren Leben entfalten?

Beginnend mit einem durch Marx inspirierten geschichtsphilosophischen Exkurs gehe ich zunächst auf die Problematik ein, die liberal-demokratischen Systeme der Gegenwart nicht voreilig als historisches Endstadium zu verkennen. Trotz aller Gegenwartsbezogenheit lassen liberale Herrschaftskonzepte – im Gegensatz zu konservativen – utopisches Denken zwar zu,

schlagen aber unter dem ideologischen Deckmantel der Freiheit selbst leicht in totalisierende Tendenzen um und evozieren damit utopische Herrschaftskritik von Neuem.

Liberalismus, wie er in der Folge verstanden wird, meint eine umfassende politische Ideologie im modernen Sinne, die „einen systematischen Ordnungs- und Entwicklungsentwurf im wesentlichen nicht-religiös begründet und auch nicht bloß faktische Machtstrukturen untermauert, sondern *eine Bewegung in bessere Zukünfte auslobt und die Kraft dazu aus den Fähigkeiten und Interessen aller Einzelnen selbst schöpft*“ (Schiller 1995, 299, Hervorheb. G. M.). Der „strukturelle Liberalismus“ (ebd., 303) der Gegenwart kann jedoch nicht mehr einer einzelnen politischen Kraft oder Partei zugeordnet werden, sondern erhebt als durchgängiges ideologisches Moment nahezu aller aktuellen politischen Strömungen einen hegemonialen Anspruch auf Zurückdrängung des Staates, auf die Einheit von ökonomischen und gesellschaftli-

chen Interessen gegenüber staatlicher Bevormundung sowie auf die Rolle des bürgerlichen Individuums als einzig legitimes politischem Subjekt.² Gleichzeitig wird damit die Entkernung und Aushöhlung des Politischen³ zugunsten ökonomischer Maximierungsstrategien befördert. Was vom befreienden Anspruch liberal-demokratischen Denkens heute übrig bleibt, stellt sich nach Baudrillard (1990, 42) als reine Simulation des politischen durch den ökonomischen Liberalismus dar:

„Die demokratische Illusion ist universell, verbunden mit dem Nullpunkt der zivilen Energie. Von der Freiheit bleiben nur die Illusionen der Werbeindustrie, das heißt der Nullpunkt der Idee: sie regelt unser liberales Regime der Menschenrechte.“

Diese ideologische Beschränktheit liberaler Zukunftskonzeptionen wird an drei Beispielen aus politischen, sozioökonomischen und politiktheoretischen Diskursen aufgezeigt: an der gegenwärtigen Modernisierungsrhetorik, an der sogenannten Trendforschung und am normativen Minimalstaatsmodell des libertären Denkers Robert Nozick.⁴ Ein politisches Denken über den Tag hinaus ist demgegenüber – so meine These – auf die Thematisierung von Herrschaft im Positiven wie Negativen angewiesen. Aus den resultierenden Überlegungen zur aktuellen Funktion von Utopien wird schließlich in einer Palette an Szenarien aufgezeigt, wie utopisches Denken in aktuellen Horizonten der Politik, Theorie und Populärkultur verankert ist und wohin es uns in kritischer Auseinandersetzung mit diesen Tendenzen führen könnte – nämlich zu einer Rückgewinnung der politischen Dimension gesellschaftlicher Entscheidungsprozesse.

1. Geschichtsphilosophie „revisited“

Die Geschichte der Utopien ist eine Geschichte voller Missverständnisse. So wurde mit dem Ende des Realsozialismus lauthals das Ende aller Utopien proklamiert – ein Trugschluss sondergleichen. Wer, wenn nicht Marx, der Materialist, war es, der sich gegen jede Art des zu seiner Zeit so blühenden utopischen Sozialismus aussprach? Im Kommunistischen Manifest

lesen wir über die „phantastischen Erhebungen“ seiner frühsozialistischen Zeitgenossen:

„Die Bedeutung des kritisch-utopischen Sozialismus und Kommunismus steht in umgekehrten Verhältnis zur geschichtlichen Entwicklung. In demselben Maße, worin der Klassenkampf sich entwickelt und gestaltet, verliert die phantastische Erhebung über denselben allen praktischen Wert, alle theoretische Berechtigung.“ (Marx/Engels 1983, 60)

Die Marxsche (wie auch ein Großteil der marxistischen) Geschichtsphilosophie kennt keine kommunistische Utopie, sondern nur einen kommunistischen Telos. Der dialektische Konflikttheoretiker Marx⁵ hätte es nicht gewagt, sich „den Kommunismus“ schlechthin auszumalen (wie im Übrigen auch Ernst Bloch nicht, der bloß die Tendenzen dahin erkennen will). Mehr, als dass dieser eine klassenlose Gesellschaft sein würde (eine Tautologie), war aus ihm kaum herauszulocken.⁶

Adepten wie Lenin waren durchaus bereit, im Sog der ArbeiterInnenbewegung das abstrakt-historische Endziel „Kommunismus“ in ein real-utopisches umzumodeln. Das Drängen der arbeitenden Klassen auf eine Verbesserung ihrer Lebensumstände verschaffte der Sache des Marxismus-Leninismus wie auch der Sozialdemokratie politischen Auftrieb. Ihre unmittelbare Forderung nach sozialer, ökonomischer und politischer Veränderung hat die Einsicht in langfristige historische Prozesse, in die „longue durée“ beiseite gewischt.

„Denn für den Sozialismus (dies hat er mit den kommunistischen Regimen gemein, in denen die Geschichte endgültig stillsteht) ist das letzte Ereignis (die Revolution) von der Zukunft (dem revolutionären Ideal) in die Vergangenheit gerutscht. Es fand statt. Es wird also nie mehr stattfinden.“ (Baudrillard 1990, 27)

Die seit dem späten 19. Jahrhundert zunehmende, subjektive Beschleunigung der historischen Abläufe durch die modernen Verkehrs- und Kommunikationstechniken (Virilio 1980) und der Glaube an die revolutionäre Macht der (Kriegs-)Technologie drängten dahin, dass der abstrakt-utopische Gehalt des Marxschen Denkens immer weiter in die Gegenwart, ja in die

Vergangenheit hereingeholt wurde, bis die sozialistischen Gesellschaften letztlich nur mehr einen Abklatsch der moralischen und soziokulturellen Spießigkeit des fordistischen Kapitalismus waren⁷ – eine Realutopie, die als Lebensform sogar so sowjetfreundliche Denker wie Ernst Bloch in den Westen trieb. Der real existierende Sozialismus blieb so antiutopisch wie unkommunistisch – ein machtpolitisches und propagandistisches System zwischen sozialistischem Anspruch und der Wirklichkeit des kapitalistischen Weltsystems, künstlich konserviert in gesellschaftlichem Permafrost. Dieses Experiment einer politischen Alternative zum Kapitalismus ist gescheitert – warum damit Utopien ein für alle mal passé sein sollten, erschließt sich daraus jedoch nicht.

Zwei Thesen legen es nahe, die (Marxsche) Geschichtsphilosophie selektiv zu rehabilitieren: zum einen, dass nunmehr, nach dem Scheitern des Realsozialismus die Einsicht gedeihen kann, dass trotz aller technologischen Beschleunigung der Zeit ein Denken in längeren historischen Zeithorizonten, sprich Epochen, wieder Sinn macht. Ein solches steht zwar (noch) in totalem Gegensatz zu dem, was wir tagtäglich als immer dichteres Zusammenrücken von Vergangenheit und Zukunft in einer immer gegenwartsbezogeneren Welt erleben. Der Feudalismus, die Sklavenhaltergesellschaft, sie hatten länger als ein Jahrtausend Bestand. Der Kapitalismus existiert gerade einmal seit 200 Jahren. Insofern amüsant ist die in linken Kreisen übliche Rede vom „Spätkapitalismus“ als Bezeichnung für die gegenwärtige Periode – könnte es nicht ebensogut sein, dass wir uns noch in dessen aufsteigendem Stadium befinden?

Die zweite These schließt unmittelbar an die erste an. Wir müssen mit der Suche nach zukünftigen politischen Alternativen zum Bestehenden anknüpfen, wo Marx aufgehört hat – am besten sogar noch früher, bei den gemeinschaftlichen Siedlungs- und Produktionsutopien der Frühsozialisten (ohne die damaligen intellektuellen Grabenkämpfe zu übernehmen). In ihnen entdecken wir konkrete Vorstellungen von lebensstil- und bewusstseinsbildenden Alternativen (einschließlich politischer, moralischer, ökologischer und ästhetischer Leitlinien) zur

inhärent asozialen Konkurrenzlogik des Liberalismus (Bollerey 1991). Von Marx dagegen lassen sich analytische Aufschlüsse über die globale Vergesellschaftungslogik dieses Systems wiedergewinnen. Eine Diagnose der aktuellen ökonomischen, politischen und soziokulturellen Dynamiken kann kaum treffender gelingen, als sie Marx und Engels 1848 in ihrem kommunistischen Manifest gestellt hatten. Nicht nur aufgrund des zufälligen 150-Jahr-Jubiläums der Schrift hat es neuerdings dermaßen viel Aufmerksamkeit erhalten, viel mehr noch aufgrund seiner visionären Aktualität, wie sie sich in folgenden Passagen ausdrückt:

„Die fortwährende Umwälzung der Produktion [Innovation], die ununterbrochene Erschütterung aller gesellschaftlichen Zustände [Krisen], die ewige Unsicherheit [Flexibilisierung] und Bewegung [Mobilität] zeichnet die Bourgeoisiepoche vor allen anderen aus. ...Die Bourgeoisie hat durch ihre Exploitation des Weltmarkts die Produktion und Konsumtion aller Länder kosmopolitisch gestaltet [Globalisierung]. Sie hat zum großen Bedauern der Reaktionäre [Fundamentalismus] den nationalen Boden der Industrie unter den Füßen weggezogen [transnationale Konzerne]. ...An Stelle der alten lokalen und nationalen Selbstgenügsamkeit und Abgeschlossenheit tritt ein allseitiger Verkehr [Kapitalströme/ Migration/ Massentourismus], eine allseitige Abhängigkeit der Nationen voneinander [Interdependenz]. ...Die geistigen Erzeugnisse der einzelnen Nationen werden Gemeingut [Internet]. ...Die Bourgeoisie hat das Land der Herrschaft der Stadt unterworfen. Sie hat enorme Städte [Megacities] geschaffen...“ (Marx/Engels 1983, 38f., Anm. vom Autor)

Die Parallelen sind nur auf den ersten Blick verblüffend – heute wie damals: *capitalism as usual*; die Periode, die Hobsbawm als das „kurze 20. Jahrhundert“ bezeichnet hat – nur eine Episode? Die kommunistische Realutopie als antikapitalistischer Zaunpfahl hatte dazu geführt, dass ihre sozialdemokratische Reformvariante *volens nolens* auch von konservativen Kräften akzeptiert wurde (das Dahrendorfsche „Sozialdemokratische Jahrhundert“). Mit der einhergehenden Aufgabe der utopischen Dimension zugunsten sozialreformerischer bzw. planwirtschaftlicher Sozialismen verkannten aber fatalerweise SozialdemokratInnen wie stalin-treue KommunistInnen die deutlich stärkere, weil klassenübergreifende, politische Attrakti-

vität des Faschismus (vgl. Schmidt 1988). Indem er den Krieg zum Vater aller Dinge erklärte (Virilio 1980), verband der Faschismus mythische Todesphantasien mit der modernistischen Technikbegeisterung des Futurismus zu einer fundamentalistischen Antiutopie. Zwischen 1895 und 1945 erschienen über hundert alldeutsche, profaschistische und nazistische Zukunftsromane zum Teil in hohen Auflagen, die von Millionen gelesen wurden (vgl. Bloch 1997, 17).

Mit diesem politisch und technologisch forcierten „Ende des Proletariats“ als politischem Kollektivsubjekt hat „der strategische Wert des Nicht-Ortes der Geschwindigkeit ... tatsächlich den des Ortes endgültig abgelöst...“ (Virilio 1980, 177); oder, um mit Lyotard (1977, 41) zu sprechen: der (utopische) Telos wurde durch den Kairos, die Verdichtung von Gegenwart und Zukunft im günstigen Augenblick, aufgehoben.⁸ Für ein konkret-utopisches Denken bedeutete dies das Ende der Illusion von der faktischen Umsetzbarkeit und Planbarkeit gesellschaftspolitischer Systemalternativen. Die Phase des Nachkriegswohlfahrtsstaats und des folgenden Neoliberalismus können in diesem Sinne als schrittweise Rückkehr zu einem kapitalistischen „Normalzustand“ gedeutet werden, zum scheinbaren „Ende der Ideologie“ (Bell 1966), spätestens nach dem Ende der realsozialistischen Systeme Osteuropas untrennbar gepaart mit dem undifferenzierten Urteil, wonach Utopien, sofern sie nach Verwirklichung streben, notwendig totalitär enden müssen.

2. „Marktwirtschaft – nicht Marktgesellschaft“: Modernisierung als Scheinutopie des Liberalismus

Konservative Geister begegneten Utopien seit jeher mit einer Mischung aus Faszination und Abscheu. Utopien seien notwendig totalitär, nur mit Mitteln der Gewalt herzustellen. Dazu erforderten sie GULags, Umerziehung zur Auslöschung jeder Individualität, Newspeak⁹, ja sogar Eugenik (vgl. beispielhaft die Beiträge von Fest, Jesse, Nolte und Zitelmann in Saage 1992), kurz all das, was in durch und durch anti-

utopischen Regimen wie dem Faschismus gang und gäbe war. In ihrem rückwärtsgewandten Ordnungsfetischismus finden sich jedoch durchaus Parallelen zu den klassischen Staatsutopien der Antike wie der Neuzeit. Ihr Glaube an das essenziell unzureichende, nur in autoritären Institutionen zu bändigende „Mängelwesen Mensch“ (Gehlen), an das seit dem Naturzustand von Grund auf egoistische menschliche Wesen, rechtfertigt für sie die rigorose Unterdrückung menschlicher Leidenschaften, von dem/der politisch partizipierenden BürgerIn bis hin zu Regungen von Geschlechtlichkeit, die über das viktorianische „Close your eyes and think of England“ hinausgehen.

Die Liberalen teilen mit den Konservativen zwar deren Ansichten über die menschliche Wolfsnatur, verfügen aber über eine klar anti-utopische, wenn auch keineswegs zukunftsfeindliche Gesinnung. Hier nimmt die Feindstellung jedoch nicht Wunder, war doch der Liberalismus erklärtes Feindbild der meisten politischen Utopien. Am Markt wird gefeilscht, nicht über das gute Leben philosophiert. Zukunft wird als evolutionäre Fortschreibung der Gegenwart gedacht, revolutionäre Entwicklungsbrüche oder utopische Ordnungsmodelle sind als Störungen der quasinatürliche Selbstregulierung des Marktes verpönt. Dennoch haben liberale Systeme utopische Kommunen als (religiöse) Privatgemeinschaften durchaus toleriert. Das Sekten(un)wesen in den USA zeigt, dass eine liberale Gesellschaft solche Nischen durchaus zulassen kann. Bloß sobald sie als kollektive Experimente geschichtsmächtig zu werden drohen, wurde und wird ihnen schnell der Garaus gemacht. Die Pariser Kommune, neuerdings die Davidianer in Waco (um auch den religiös-millennarischen Utopismus nicht auszuschließen), der Friedrichshof Otto Mühls, sie alle wurden direkt oder indirekt Opfer liberal-bürgerlicher Repression oder Kompromittierung. Dies soll keineswegs die Missstände in diesen experimentellen Gemeinschaften verschleiern – aber wer urteilt da über wen?

Gerade die in ihrem Kern sozial und ethisch hohle liberale Ideologie und Praxis bildet die beste Keimzelle für utopische Entwürfe und Gemeinschaften (Schwendter 1994, 11 und 17).

Die Empörung über die demonstrativ zur Schau gestellte Ungleichheit zwischen arm und reich, die Doppelmoral der Menschenrechte,¹⁰ die verschleierte Herrschaftsformen der funktionalen Rationalität, Patriarchat, Technologie und Kulturindustrie (vgl. Horkheimer/Adorno 1988), all das bildete seit dem Entstehen der bürgerlichen Gesellschaft, ja seit Beginn der sogenannten „Aufklärung“ den besten Nährboden für Utopien jeder Art. Sozialtechnokratischer Pragmatismus und satter Hedonismus, wie wir sie heute kennen, scheinen dagegen keiner Utopie mehr zu bedürfen. „Hauptsache, es geht uns gut“, wie es der deutsche Exbundeskanzler Kohl vollmundig auf den Punkt brachte. Für Ernst Bloch (1985, 557) dagegen – wie Kohl aus Ludwigshafen gebürtig – stellen sich Utopien nicht bloß gegen das Mächtige, sondern gerade gegen das Gewohnte, wenn sie auch aus ihm entspringen mögen.

Auch den sozialdemokratischen VertreterInnen des sogenannten Dritten Wegs, die die „Modernisierung“ der Gesellschaft auf ihre Fahnen geheftet haben, geht es um Kontinuität (vgl. Ross 1999). Die Scheinutopie, die sich etwa im Schröder-Blair-Papier (1999) abzeichnet,¹¹ gibt sich offen und liberal, vergisst aber nicht darauf, jene, die Opfer dieser Liberalität geworden sind, für den „Verfall des Gemeinsinns“, für „Kriminalität und Vandalismus“ indirekt verantwortlich zu machen. Arbeitslose, jugendliche Subkulturen und marginalisierte MigrantInnen werden (unausgesprochen) als SchmarotzerInnen abgestempelt, die von jenen Werten zehren, die die LeistungsträgerInnen der „neuen Mitte“ geschaffen haben. Immanuel Wallerstein zufolge bildet das kapitalistische Weltsystem im Zuge der Globalisierung je nach Bedarf einen ideologischen Mix aus komplementären Inklusions- und Exklusionsstrategien aus – „the very construction of culture becomes a battleground“ (Wallerstein 1990, 39). Angesichts der rituellen Aufzählungen von Fairness, sozialer Gerechtigkeit und Solidarität im Schröder/Blair-Papier erhebt sich unweigerlich die Frage: für wen? Für den „neuen Menschen“, „diesmal ein Wechselbalg aus Emanzipation und Konkurrenzfähigkeit, unternehmerisch die eigene Existenz bewirtschaftend und auf dem Markt

der Lebensangebote souveräner Kunde“ (Ross 1999, 3). Wie Richard Sennett (1998, 58f.) bemerkt hat, verbirgt sich im modernen Gebrauch des Schlagwortes „Flexibilität“ ein Machtssystem, das auf dem diskontinuierlichen Umbau von Institutionen, auf der flexiblen Spezialisierung der Produktion und auf der Konzentration der Macht ohne Zentralisierung beruht. Die (neuerdings) sozialdemokratische Mischung aus ökonomischer Flexibilität und staatlich verordnetem Gemeinsinn verspricht eine Fortschreibung der „Nutznießersolidargemeinschaft“ (Bukow 1993, 170) der neokonservativen Ära unter dem ideologisch scheinbar unverdächtigen Schlagwort der „Modernisierung“.¹² War „Fortschritt“ noch eine Kampfpapole gegen Konservatismus und Reaktion, so meint „Modernisierung“ dagegen nur mehr einen Prozess, der ohnehin abläuft und in den man sich bloß einklinken muss (Ross 1999, 3).

Ob diese technokratische Politikflucht in den „neuen Glauben“ der Modernisierung (ebd., 3) allerdings so friktionsfreie Gesellschaften schafft, wie sich das ihre ProponentInnen wünschen, wird sich erst in Zeiten der Krise beweisen. Denn wenn noch eines im Gefolge von Marx zu ergänzen wäre, dann das: Die Normalität des Kapitalismus ist nicht zu haben ohne wiederkehrende Krisen. Die selbstinduzierten „kulturellen Widersprüche der Globalisierung“ (vgl. Matjan 1999), materialisieren sich zusehends in der Anomie der Megacities und bedrohen so zauberlehrlingsgleich die Zentren jener virtuellen Klasse, die sie hervorgerufen hat. Der massive Protest gegen die letztendlich gescheiterte WTO-Tagung in Seattle 1999, deren Abhaltung unter Ausrufung von Ausgangssperren und massivem Polizeieinsatz erzwungen werden musste, indiziert diese Tendenz bereits deutlich.

3. „Nach dem Wünschenswerten zu fragen, hat niemand mehr gewagt“ – Trends und die Wiederkehr des Totalitären in der Postmoderne

Bereits von den technikgläubigen 60er Jahren (Kahn/Wiener 1968) bis in die ökologische

besorgten 80er Jahre hinein reichen jene Studien, die mehr oder weniger globale ökologische Szenarien über (mögliche) Zukünfte des gegenwärtigen Weltsystems entwickeln. Die Disziplin, die sich früher Zukunftsforschung (Robert Jungk) oder gar Futurologie (Ossip Flechtheim) nannte, scheint heute verschüttet. Ihr ging es weniger um utopische Ordnungen denn um die notwendige Einsicht in Fehlentwicklungen, um das Fortbestehen der Gattung Mensch auf diesem Planeten zu sichern. „Der ‚Gewalt und Gefahr der Utopie‘ gegenüber wird Futurologie auf die Bedingtheit und Unzulänglichkeit auch der Zukunft verweisen, die nicht zu einem Paradies überhöht, freilich ebenso wenig im Sinne der Gegenutopie zur Hölle gemacht werden darf“ schreibt dazu Flechtheim (1972, 170). Dennoch waren sich die Zukunftsforscher des utopischen Gehalts ihrer Forderungen bewusst, hätte ein entsprechendes Handeln doch einschneidende Veränderungen in der globalen ökonomischen und politischen Struktur vorausgesetzt wie auch nach sich gezogen.

Doch ihre Prognosen von Überbevölkerung und Hungerelend, vom Ende der Rohstoffe, von der drohenden ökologischen und Klimakatastrophe scheinen heute das Papier nicht mehr wert, auf dem sie geschrieben wurden – das „Lexikon der Öko-Irrtümer“ (Maxeiner/Miersch 1998) hat sie auf den Bestsellerlisten abgelöst. Eine neue, technikgläubige Zukunftseuphorie hat eingesetzt, als deren Speerspitze die Trendforschung agiert. In radikalen Scheingefechten gegen bewusst verzerrte „Utopien“ (nämlich die naiven Technikfantasien der 50er und 60er und die „typisch deutsche Jammerkultur“ der 70er und 80er, vgl. Horx 1999) führt uns die Trendforschung „ins Lande Egotopia“ (ebd., 91).¹³ Dessen Eckpfeiler bilden der „Primat der Wirtschaft“ (ebd., 140) und eine „urbane Sicherheitspolitik entlang der ‚no-tolerance‘-Kampagnen“ (ebd., 141). Als letzte, banale „Utopie“ verbleibt – wie schon zur Genüge bekannt – „Europa“ (ebd., 249).

Die prophetischen Selbstinszenierungen der TrendforscherInnen werden von Medien getragen, die aus der Zukunftsangst und Desorientierung ihrer LeserInnen Kapital schlagen wollen. Doch sind es nicht nur Verhaltens-

ratgeber für die stets verunsicherten „kleinen Leute“, die hier fabriziert werden; Führungskräfte der Wirtschaft, EntscheidungsträgerInnen der Politik, „Opinion Leader“ – viele von ihnen hören nur allzu gern auf die Visionen der TrendforscherInnen, wenn ihnen die Legitimation seitens ihres skeptischen Publikums abhanden kommt. Gerade konservative VordenkerInnen sind begeistert von „globalen Entwicklungen, denen sich niemand entziehen kann“ (Henzler/Späth 1998, 29) und schreiben paradoxerweise den „Wandel“ auf ihre Fahnen, wohl ahnend, dass dieser nach ihren Gesellschaftsvorstellungen ausfallen wird. Tröstlich sprechen sie die Weisheit aus: „Es wird nicht schlimmer kommen als in den vergangenen Epochen sozialen Wandels, es wird nur ganz anders sein.“ (Henzler/Späth 1998, 18)

Das Wesen des Trends – im Unterschied zur Utopie – ist seine unausweichliche Totalität. Der Trend ist quasi naturgesetzliche Eigendynamik: man hat ihm zu folgen oder als hoffnungslose/r AußenseiterIn übrig zu bleiben – um nicht einmal so dem Trend entkommen zu können. Denn gerade die „Antitrender“, sagt Trendguru Matthias Horx (1991, 244), „sind für die Industrie eine besonders berechenbare und ausbeutbare Zielgruppe. Da sie in der Welt der postmodernen Brechungen und Stilfragmentierungen nicht zurecht kommen (wollen), sind sie vollständig an nostalgischen Produkten orientiert.“

Trendforschung arbeitet in evolutionären Bildern (vgl. Horx 1999, 56f.), ähnlich wie Marx und vor allem Engels, die (allerdings aus anti-religiösen Motiven) glühende Anhänger Darwins waren (vgl. Greven 1992, 88). Beiden – Marx und Horx – ist gemein, dass sie anti-utopische *und* antivolutaristische Zukunftsmodelle proklamieren. So wird heute statt einem klassenspezifischen Geschichtsfatalismus einem lebensstilspezifischen Trend- bzw. Technologiefatalismus in die Hände gearbeitet, der den einzelnen Subjekten, sofern sie als solche überhaupt noch toleriert werden, lediglich den Status der „Spinne“ oder der „Fliege“ im weltumspannenden Datennetz zuweist (de Pol 1995a, 826) – biologische Metaphern zeigen stets gut an, woher der totalitäre Wind weht. Während es bei Marx die gesetzmäßigen

Dialektiken der Materie und der Geschichte waren, die den Menschen nichts anderes mehr übrig ließen als die „wissenschaftliche“ Aussicht auf den Kommunismus (vgl. Fetscher 1992, 58; Greven 1992, 88), so kreieren die TrendforscherInnen heute ihre antiutopische Welt im Namen des technologischen Fortschritts, der „satanischen Ästhetik“, und natürlich der optimalen Vermarktbarkeit, kurz: im Zeichen der „unwiderstehlichen Medienevolution“ (Norbert Bolz, zit. n. de Pol 1995b, 976).

Ethik spielt in diesem Zusammenhang keine Rolle mehr; hochkomplexe Systeme bieten keinen Anhaltspunkt mehr für die Urteilskraft. Denn „Massenmedien dienen entweder dem Information Processing oder dem Marketing“ (Bolz), keinesfalls aber so moralischen Instanzen wie der Demokratie oder Aufklärung. Sie werden zum mythischen Religionssubstitut (de Pol 1995a, 823). Nur noch im Status des „reinen Glaubens“ lassen sich die Medieninhalte heute als real begreifen (vgl. z.B. als Extremform US-Medien wie den „National Enquirer“, der hauptsächlich erfundene Storys als Nachrichten bringt). Das Wissen um die „Realität“ reduziert sich auf die bloße Unterstellung, dass es so sein könnte. Der angesichts dessen angebrachte und praktizierte Zynismus (und nichts anderes ist die vielzitierte „Politikverdrossenheit“) kann als durchaus legitimer Abwehrmechanismus der „ModernisierungsverliererInnen“ gegen die Techno-Phantasien der Trend-Avantgarde verstanden werden.

Durch Trends erzielbare Profite stellen sich erst ein, wenn diese keine mehr sind, wenn ein entsprechendes (Konsum-)Verhalten von einer intellektuellen Führungsschicht der „Symbolanalytiker“ (Robert Reich), zu der die TrendforscherInnen sich in erster Linie selbst zählen, in den Alltag der Massen eingesickert ist. Erst wenn eine „Verhaltensweise bei vielen Bürgern übereinstimmt“, wird – so das Trendbüro Hamburg auf seiner Website – „daraus ein Trend“. Dann aber liegt all dies schon in der Vergangenheit, denn die TrendforscherInnen haben bereits die nächste „Zukunft“ ausgemacht. Trends können nur dort vorgefunden werden, wo sie bereits gegenwärtig sind, und zwar über ein Maß an Verschrobenheit Einzelner hinaus-

gehend. Nichtkonventionelle Familienformen hat es z.B. immer schon gegeben, zum Trend werden sie erst, wenn sie bereits über den Rahmen des Exotischen hinausreichen und damit ja schon gänzlich im Realen existieren. Trendforschung gründet sich demnach auf eine Verklärung der Gegenwart im Namen der Zukunft (Horx 1999, 19). Nichts von dem Prognostizierten verweist auf eine substantielle Änderung materieller gesellschaftlicher, politischer oder ökonomischer Verhältnisse. Trends bewegen sich daher ausschließlich an der Oberfläche der Zeichen, der Stilisierungen.

„Der Begriff Trend kennzeichnet kulturelle Veränderungen und gesellschaftlichen Wertewandel. Im Unterschied zu Moden stehen Trends für längerfristige Veränderungen und Erscheinungen und haben einen wesentlich komplexeren Motivationshintergrund. ...Trends hingegen sind Indikatoren für Veränderungen im Selbstverständnis einer Gesellschaft.“ (Trendbüro Hamburg 1999)

Nicht, dass diese Veränderungen im Selbstverständnis einer Gesellschaft vernachlässigbar wären, nur als Kompensation für das gesellschaftliche Bedürfnis nach utopischen Entwürfen können Trends nicht erhalten. Denn die Trendforschung“ agiert in erster Linie als verlängerter Arm der Konsumgüter- und Dienstleistungsanbieter und fungiert damit als eine Art innovatives Marketing. Sie erzeugt bloß ein immer wieder nur temporär stillbares Begehren nach Gütern. „Der Konsum ist so unendlich wie das Begehren, das er nie befriedigen kann“ schreibt der Trendkritiker Dirk de Pol (1995a, 821). Zu materialistischen Einwänden anlässlich der von Matthias Horx ausgerichteten Millennium-Konferenz 1995 bemerkt er lapidar: „Die Zugeständnisse an die auch vertretenen Skeptiker der Neuen Medien [waren] höchstens marketingtheoretischer Natur“, dergestalt, dass sich virtuelles Bier zwar schlechter verkaufen lasse als reales, ersteres aber den Durst nach letzterem erhöhe (de Pol 1995b, 977).

Man muss gar nicht mit der Keule gegen die Trendforschung vorgehen, sie schaffe nur banale Begriffsprägungen („Naming“) – vieles in der sozialwissenschaftlichen Theoriebildung besteht auch bloß im autoritativen Benennen neuer Kategorien und Phänomene (vgl. die fa-

mose „Risikogesellschaft“). Schlimmer ist, dass die Trendforschung ihre Erkenntnisse nicht als falsifizierbare Theorien vermarktet, sondern als gleichsam naturgesetzliche Dynamiken mitsamt den entsprechenden Handlungsanleitungen verkauft.

4. Der existentielle Pluralismus in der Utopie – Robert Nozicks „Anarchy, State, and Utopia“

In einer anderen Variante liberaler Zukunftsentwürfe plädiert der (damals noch) libertäre¹⁴ Moralphilosoph Robert Nozick in „Anarchy, State, and Utopia“ (1974), seiner Antwort auf John Rawls „Theorie der Gerechtigkeit“ (1971), für eine notwendig pluralistische Verfassung utopischer Gesellschaftsentwürfe. Er leitet diese Forderung aus der essentiellen Pluralität menschlicher Existenzformen ab, die sich nicht abstrakt auf ein gemeinsames Prinzip des Guten (wie Rawls Differenzprinzip) reduzieren ließen. Laut Nozick (1974, 282) gebe es weder für jede/n Einzelne/n eine objektiv beste Lebensform, noch für die Gesamtheit der Menschen. Es sei vielmehr ein weites Feld verschiedener (noch zu verwirklichender) Lebensformen möglich, die alle gleichermaßen den individuellen Ansprüchen bzw. den Ansprüchen aller genügen bzw. nicht genügen können. Nozick schließt damit explizit die Annahme *einer* besten Lebensform für *alle* Menschen aus. Dennoch verteidigt Nozick den Gedanken der Utopie in Gestalt eines libertären Minimalstaates als „Schutzvereinigung“, die einzelne autonome Gemeinschaften davon abhält, andere zu überfallen und Streitigkeiten schlichtet. Dieser Gedanke des Minimalstaats erscheint ihm zentral, da die gegenwärtigen Systeme die Freiheitsrechte Einzelner nur ungenügend zur Geltung kommen ließen. Nozick (1974, 284) denkt seinen utopischen Minimalstaat als ein System um Mitglieder konkurrierender utopischer Gemeinschaften, als einen „Markt der Utopien“:

„Utopie ist Meta-Utopie, die Umwelt, in der utopische Versuche ausgeführt werden können; die Umwelt, in der die Menschen die Freiheit haben, sich selbst ge-

mäß zu handeln; die Umwelt, die in wesentlichem Maße erst einmal verwirklicht sein muß, wenn speziellere utopische Visionen dauerhaft verwirklicht werden sollen.“

Dieses System des permissiven Minimalstaats ermöglicht es, mittels trial-and-error-Filterverfahren lebenswerte und weniger lebenswerte Utopien herauszufiltern. Dadurch, dass Übergänge von einer Gemeinschaft in die andere leicht möglich sind und die Gemeinschaften daher um Mitglieder konkurrieren, kann kein Projekt dauerhaft Zwangsstrukturen aufrechterhalten.

„Jede Gemeinschaft muß die freiwillige Unterstützung ihrer Mitglieder gewinnen und ist ständig auf sie angewiesen. Keine Gesellschaftsstruktur wird jedem aufgezungen, und nur dann ergibt sich eine einzige Struktur, wenn jedermann freiwillig darin leben möchte.“ (ebd., 288)

Dieser „existentielle Utopismus“, den Nozick (1974, 291) vom „imperialistischen“ und „missionarischen Utopismus“ unterscheidet, toleriert daher jede Art von (auch autoritären) Gemeinschaften, wobei es keinen (National-)Staat geben darf, der zwischen den Gemeinschaften rechtliche oder ökonomische Umverteilungen vornimmt. Im Unterschied zu Staaten ist die Mitgliedschaft in einer Gemeinschaft niemals zwangsbestimmt, sondern stets freiwillig – daher können auch „totale Gemeinschaften“ zugelassen werden. Ein freies System müsse dem Einzelnen auch gestatten, sich in die Sklaverei zu verkaufen (ebd., 300f.). Doch wie soll diese libertäre Utopie Wirklichkeit werden? Nozick sieht wohl die Hinderungsgründe, die ein solches System scheitern lassen, auch wenn keine gewaltsamen Eingriffe erfolgen:

„Denn wenn die Gesamtgesellschaft nicht auf dem Grundsatz der Freiwilligkeit beruht, dann könnte es ein Experiment geben, das sich in einer auf Freiwilligkeit beruhenden Nische der Gesamtgesellschaft befindet und in einem völlig freiwilligen System Erfolg hätte, nicht aber in dem tatsächlichen.“ (ebd., 297)

Nozick erkennt zurecht, dass es Probleme geben könnte, die etwa die Investitionen der Gemeinschaft in ihre Mitglieder betreffen (brain-drain) oder die (auch in autoritären Gemeinschaften notwendige) Informationsfreiheit

über andere Gemeinschaften, ohne die sich das Recht auf „exit“ realiter nicht umsetzen lassen würde. Nichtsdestotrotz bleibt er der Überzeugung, seine Vision des libertären Minimalstaates biete genügend Raum für ein offenes Aushandeln all dieser Probleme.

Warum sollte jedoch gerade ein Minimalstaat mit Gewaltmonopol der abstrakte, unparteiische „Schutzverband“ sein, der über das friedliche Zusammenleben der unter ihm versammelten Gemeinschaften wacht? Woher sollten sich seine AmtsinhaberInnen bzw. Militärs rekrutieren? Selbst wenn dazu vielfältige und repräsentative Auswahlmechanismen herangezogen würden, wer garantiert, dass die TrägerInnen staatlicher Autorität nicht eine eigene Kaste ausbilden, gleicher als gleich? Nozick geht bereits von einer durchliberalisierten Welt der Wahl- und Vertragsfreiheit, des (bürgerlichen) Individualismus aus – nichts anderes bedeutet sein Rückgriff auf den Lockeschen Naturzustand. Damit bleibt er in jenem idealistischen Zirkel gefangen, derzufolge aus einer hypothetisch dekontextualisierten liberalen Anthropologie stets *notwendig* die normative Forderung nach einem Minimalstaat erwächst. Allein bedeutet ein Minimalstaat noch keineswegs ein Maximum an Freiheit, solange diese nicht positiv gefasst wird.

„Das Problem der Freiheit ist ihre Vieldeutigkeit und ihr besonders großer Funktionswandel während der Geschichte. So sind nicht nur psychologische oder Wahlfreiheit, politische oder Selbstbestimmungsfreiheit voneinander zu trennen. Auch innerhalb der Selbstbestimmungsfreiheit kommt alles auf die Gruppe an, die sie anstrebt, auf den jeweiligen Zustand der Gesellschaft, worin der Liberté-Ruf noch jungfräulich ist. So reicht er von freier Konkurrenz, wirtschaftlichem Manchesterium bis zum Kampf gegen eben diese liberalen Herren.“ (Bloch 1985, 614f.)

Das liberale System bleibt in sich logisch, solange es von jeder historischen, sozialen, politischen und kulturellen Realität abhebt. Insofern sind die individualistischen Prämissen, die dem Liberalismus zugrunde liegen und von vielen Kritikern des Utopismus vorausgesetzt werden, selbst „utopisch“, als sie auf unrealistischen und idealisierten Typologierungen des Menschen beruhen (vgl. Goodwin 1984, 259).

Nozick fasst demnach Gemeinschaften immer als lose, posttraditionale „freie Assoziationen“, und nie als traditional gewachsene Strukturen auf der Basis gelebter kollektiver Identitäten. Laut Raimon Panikkar (1985, 16 und 130) fundiert sich Pluralismus jedoch nicht über einen liberal-individualistischen Logos, sondern vielmehr aus dem Mythos der vielen, stillschweigend vorausgesetzten Zusammenhänge (sprich: Kulturen). In Nozicks normativ-idealistischer Gedankenwelt erübrigt sich damit jede Auseinandersetzung um Utopien hier und heute, da sie sich ohnehin nur im Rahmen des von ihm postulierten Minimalstaats entfalten könnten und lebbar wären. Zuerst müsste der Minimalstaat vom Himmel fallen, dann würden sich die vielen utopischen Gemeinschaften beweisen dürfen. Andere, etwa anarchistisch-utopischen Modelle jenseits des libertären Minimalstaats finden in Nozicks Konzept jedenfalls keinen Platz.

5. Die Funktion der Utopie

Das Ziel der Utopie („nowhere“) liegt nicht in ihrer totalen Verwirklichung, sondern in der symbolischen Bündelung des Begehrens nach einem besseren Leben, das sich aus der Misere des Hier und Jetzt („nowhere“) speist (Klenner 1992, 55). Ira Progoff (1964, 105) beschreibt die „utopische Persönlichkeit“ als Dialektik der Psyche, deren These die Hoffnung und deren Antithese die Angst sei. Diese Bewegung strebe nach Harmonie, ohne sie notwendig zu erreichen.

Wenn auch der Utopiebegriff trotz des Millenniums keine Renaissance genießt, sondern eher als Negativfolie für allgegenwärtiges „muddling through“ erhalten muss, so besitzen Utopien dennoch eine gewisse Hartnäckigkeit in der intellektuellen Libido der Menschen. Sie resultieren aus einer – wie Fichte meinte – „vernünftigen Triebhaftigkeit“. Das Vergnügen am Modellieren, am Blochschen Tagträumen, am Abheben aus dem Alltäglichen verschafft der Utopie zumindest den Status einer Katharsis als psychologischer Kategorie. Ihre Kraft bezieht sie aus der Attraktivität einer – von den schmutzigen Scharmützeln des politischen Alltags ge-

reinigten – Totalkonstruktion vom „guten Leben“. Damit einher geht jedoch kein Anspruch auf dessen totalitäre Einlösung. Utopien geben keine Handlungsanweisungen vor, sondern beschreiben Resultate von konkreten Denkprozessen, Tagträumen. Utopisches Begehren ist allumfassend, zeitlos, bildet quasi eine anthropologische und politikphilosophische Konstante, wenn auch mit wechselnder öffentlicher Konjunktur. Abseits vom bloß harmonisierenden Bedürfnis, dass Unvereinbares vereinbar, Unlösbares lösbar und Unbezügliches bezüglich werde, behält die Utopie konsequent ihren drängenden Latenzcharakter bei, den Ernst Bloch so intensiv beschrieben hatte. Insofern steht sie als unausgesprochenes Begehren immer im Widerspruch zur gegebenen Herrschaftsordnung.

Wenn auch die dazugehörige Tendenz, der (kommunistische oder sonstwie konkrete) Telos, verloren ging, bekommen wir sie dennoch einfach nicht aus unseren Köpfen: Sie steigt ungewollt auf und quält uns, indem sie uns das Unzureichende an unserer gegenwärtigen sozialen Existenz vorhält. Um diese Seelenpein zu mildern und ihr rein symbolisches Handeln zu legitimieren (Meyer 1992), lassen politische EntscheidungsträgerInnen – als billigen Kompromiss – Leitbilder entwerfen, Strategiepapiere verfassen und manchmal sogar Visionen formulieren, um sie gleich darauf am Altar der Systemzwänge und praktischen Handlungsanforderungen zu opfern oder von vorn herein zu „schubladisieren“. Utopien sind Ungeheuer. Sie lassen sich nicht auf bloße Projektionen der Gegenwart in die Zukunft reduzieren. Umgekehrt sind Utopien keine rein individuellen Phantastereien, abgelöst von jeder Möglichkeit ihrer Verwirklichung.

„Man wird immer wieder mit einem gewissen Stauen feststellen müssen, dass die Utopie selbst in der Neigung keineswegs etwa eine Vogel-Strauß-Politik betreibt, ebensowenig aber umgekehrt das Bild eines Wolkenkuckucksheims entwirft, sondern mit Realitäten, die als solche natürlich historisch begründet sind, arbeitet und Forderungen aufstellt, die (vernünftigerweise) müssten erfüllt werden können.“ (Heinisch 1993, 238)

Utopien versuchen bewusst, den leeren Signifikanten des Politischen mit konkreten Inhalten zu füllen. „Stellt Euch vor, wie es wäre, wenn

...“: so beginnen utopische Erzählungen, egal ob groß oder klein, positiv oder negativ. Aus dieser Beschwörung der menschlichen Fähigkeit zur Imagination ziehen sie ihre Faszination und Attraktivität. Sie erinnern uns an die quasi-religiösen Bindungen (commitments), die noch immer den Kern jeder politischen Auseinandersetzung ausmachen – der Glaube an die gute, gerechte Sache, an die höhere, harmonische Ordnung, der man sich leichten Herzens einfügen will (Bloch 1985, 197). Die säkulare, emotionslose Politik nüchterner TechnokratInnen erscheint vor diesem Hintergrund wie jene bereits von Adorno und Horkheimer (1988, 43) gezeißelte totalitäre Rationalität – als eine Welt allesdurchdringender Manipulation und Kontrolle:

„Durch die Vermittlung der totalen, alle Beziehungen und Regungen erfassenden Gesellschaft hindurch werden die Menschen zu eben dem wieder gemacht, wogegen sich das Entwicklungsgesetz der Gesellschaft, das Prinzip des Selbst gekehrt hatte: zu bloßen Gattungswesen, einander gleich durch Isolierung in der zwanghaft gelenkten Kollektivität.“

Wie weit wir realiter von einer solchen Negativutopie Orwellschen Typs noch entfernt sind, bleibt schließlich nur mehr eine Frage des Beobachterstandpunkts. Für Adorno (1975, 69) besteht die Konsequenz darin, „um der Utopie willen zu verbieten, sich von der Utopie ein Bild zu machen.“ In Adornos Frankfurter Logik wäre die wesentliche Funktion der Utopie demnach einzig die Kritik am Bestehenden (Rademacher 1996, 114). Adornos konstitutive Aporie utopischen Denkens, die „Leerstelle“ des Utopischen durch die Kritik am Bestehenden zu *umschreiben*, aber nicht zu *beschreiben*, kann jedoch nicht bedeuten, sich jeder strukturellen utopischen Überlegung zu enthalten. Die Latenzen, um mit Bloch zu sprechen, liegen ja bereits unterschwellig vor, verweisen schon auf zukünftige Möglichkeiten – lediglich das konkrete „wie“ ihrer Verwirklichung muss offen, sprich: politisch, bleiben.

So müssen aktuelle utopische Konzeptionen individueller Freiheit – nicht bloß verstanden als Erwerbsfreiheit und Möglichkeit der Besetzung von Lebensstilzeichen – im Kern die Idee

der Selbstregulierung beinhalten, verstanden als Herrschaft über sich selbst, den eigenen Körper, das eigene Bewusstsein *und* damit notwendigerweise die Selbstregulierung der Gesellschaft als solcher.

„Echte Gemeinschaften formieren sich infolge von Kämpfen, nicht aus der Logik der Stellvertretung, die die Erfahrung einer sozialen Gruppe mit Kategorien, die sie der Sprache einer anderen entlehnt, präformiert. In den spätkapitalistischen Gesellschaften bedeutet Befreiung nicht allein die ‚Demokratisierung administrativer Entscheidungsprozesse‘, sondern die Formierung von Bedürfnis- und Solidargemeinschaften in den gesellschaftlichen Freiräumen. Eine solche Utopie ist nicht mehr utopisch, weil kein bloßes Jenseits. Sie ist die Negation des Bestehenden im Namen einer Zukunft, die die latenten Möglichkeiten der Gegenwart aufbricht.“ (Benhabib 1992, 237)

Bei Comte (1923, 28) findet sich der umgekehrte Gedanke, jede Utopie bilde mit dem Entwurf der besseren Welt zugleich auch die schlechte ihres Verfassers bzw. ihrer Verfasserin nach. Folgerichtig sollte man meinen, heutige Utopien könnten nur negativ sein, nur noch formulieren, was keinesfalls Wirklichkeit werden dürfe, nämlich exakt jene totalitären Entwürfe der „alten“ Utopien. Demgegenüber kann eingewandt werden, dass es – früher wie heute – niemals so gewesen wäre, dass eine einzige Utopie für sich Gültigkeit beansprucht hätte. „Nicht die Utopien sind totalitär, sondern jene Gesellschaft ist es, die nicht für Utopien offen ist“ (Klenner 1992, 55). Im Wettstreit um die beste aller Gesellschaften bleiben auch und gerade Utopien stets Teil des politischen Prozesses hier und heute, ja sie erweisen sich sogar als politischer als alles, was gewöhnlich diese Bezeichnung trägt, da sie ihre Antworten bar jeder politischen Verantwortung geben können und sich damit dem Wettbewerb der Ideen und Argumente aussetzen, ohne sofort durch Praktikabilitäts-, aber genauso wenig durch Irrelevanzargumente in die Knie gezwungen zu werden.

Individuelle Freiheit und kollektives Wohlergehen, dieser Grundwiderspruch aller politischen Theorie, kann (und soll) in der Utopie nicht aufgelöst werden. Er bildet den Kern jeder politischen, sozialen und kulturellen Dynamik und damit die intensivste Form dessen, was demokratische Politik überhaupt bedeuten kann.

Keine noch so konkrete Utopie kann heute darüber hinwegtäuschen, dass es genau des Gegenteils dessen bedarf, was der Kern aller „alten“ Utopien war: einer Gesellschaft ohne jeden Telos, einer Gesellschaft der individuellen und kollektiven Entwicklung und Entfaltung jenseits der Punzierung und Vereinnahmung durch in Siegesstimmung befindliche Apologeten der liberalen Demokratie.

Insofern sind auch die ausgeschmücktesten, detailreichsten Utopien niemals in ihrer Struktur wortwörtlich zu nehmen, nicht auf ihren ohnehin hypothetischen Verwirklichungsgehalt hin zu überprüfen. Utopien bilden Räume des Denkmöglichen, Steinbrüche für gewagte Problemlösungsansätze,¹⁵ Projektionen der unterdrückten, unerfüllbaren Sehnsucht nach Frieden und harmonischer Ordnung.

Ein Nachdenken über den Weg führt mittelbar zur Auseinandersetzung über das Ziel – nicht in Form analysescheuer dialektischer Geschichtsphilosophie, sondern als kritische Geschichtstheorie, die vergangene und gegenwärtige Verhältnisse mit utopischen Möglichkeitsräumen kontrastiert. Jeder Werthorizont einer Gesellschaft bleibt letztlich utopisch (sofern er nicht vollends konservativ ist), als Raum des Noch-Nicht-Verwirklichten, der zukünftig einzulösenden Ansprüche, als „Teil des noch nicht assimilierbaren Horizonts der Gemeinschaft“ (Mouffe 1992, 369). Für Judith Butler (1995, 256) konstituiert das „Außen“ des Diskurses um Anerkennung „die zeitliche Ordnung der Demokratie als eine unabsehbare Zukunft“, welche „die Erzeugung neuer Subjektpositionen, neuer politischer Signifikanten und neuer Verkettungen offen[lässt], die Sammlungspunkte der Politisierung werden können“. Den entleerten Signifikanten des Politischen mit Leben zu füllen, ihn auf neu zu konstituierende Subjekte und Inhalte zu beziehen, darin liegt die Chance des Utopischen heute.

6. Postliberale utopische Szenarien

Utopien reflektieren nicht erst in Zeiten der Postmoderne notwendig die totalitären Tendenzen ihrer Zeit. Sie sind nicht mehr oder weniger

totalitär als jene Gesellschaft, deren bereits unterschwellig existente Herrschaftsformen und -technologien sie aufnehmen, um sie als Wunsch- oder Bedrohungsbild in die Zukunft zu projizieren und zu verallgemeinern. Utopische Szenarien können jeweils nur ein verklau-suliertes Abbild gegenwärtiger Gesellschaften liefern. Das schlechthin Unvorstellbare wird in ihnen nicht vorkommen. Von diesem Ausgangspunkt lässt sich die Frage stellen, welche utopischen Szenarien heute absehbar erscheinen und welche totalitären bzw. antitotalitären Tendenzen ihnen innewohnen. Wie oben festgestellt, kann es nicht darum gehen, eine utopische Zukunftsvision schlechthin zu formulieren. Vielmehr gilt es, aus den aktuellen latenten Bewegungen Szenarien herauszufiltern, die zukunfts-trächtig erscheinen und partikular auf utopische Möglichkeitsräume verweisen. Die folgende Kategorisierung versteht sich als taxativ und versucht lediglich, ähnliche Tendenzen zusammenzufassen, wobei sich in der Regel eine utopische und eine dystopische Verlaufsform aus-machen lässt.

- *Universalistische oder postnationale Utopien* gehen von der Entstehung eines globalen Regimes („Weltstaat“) unter der Ägide des Universalismus und der Menschenrechte aus. Diese ist denkbar als Integration des Welt-systems durch fortschreitende Interdependenz samt Herausbildung einer (fairen?) Welt-ökonomie und globalen Crossover-Kultur auf der Basis „hybrider“ Identitäten und einer „Transnational Citizenship“ (Bauböck 1995). Als Gegenpol dazu wäre eine fortschreitende Hegemonie westlicher Ideen und Technolo-gien – wie in Fukuyamas „Ende der Geschich-te“ aufgezeigt – denkbar. In diesem Falle be-stünde weiterhin eine geopolitische Dominanz der nördlichen und westlichen Staatenblöcke. Diese würden ihr globales Gewaltmonopol im Sinne der zwar im Namen der Menschenrechte („Weltpolizei“) legitimieren, jedoch die Staa-ten des Südens in ihrer Entwicklung ökonomisch und militärisch niederhalten. Men-schenrechte würden im Zweifelsfall als teil-bar erachtet, wenn ökonomische und strate-gische Interessen der Hegemonialmächte auf dem Spiel stünden. In einem solchen post-

nationalen System besäßen grundrechts-garantierende Verfassungsentwürfe kaum mehr eine materielle Bedeutung. Liberale Demokratie erschiene – ähnlich wie von Schumpeter beschrieben – ausschließlich als Rotation von transnationalen politischen und ökonomischen Eliten.

- *Partikular-ökologische Utopien* („Ökoto-pias“ nach Thoreau, Schumacher, Kohr, Callenbach, P. M., u.v.a.) beruhen auf der Entstehung von Nischengesellschaften („Small is beautiful“) mit stark kulturrelativistischer und kom-munitaristischer Ausrichtung, ähnlich dem Europa vor der Herausbildung der National-staaten. Dazu beitragen könnten verstärkt (re)konstruierte lokale Identitäten, regio-nalistische Bestrebungen (etwa als Überhö-hung des föderalen Prinzips der EU) in Kom-bination mit ökologischen Paradigmen. Tech-nologisch würden diese Gesellschaften eine Abkehr von Elektronik, Großtechnik und Genmanipulation vollziehen, wie sie etwa im vieldiskutierten Una-Bomber-Manifest des Theodore Kasczinski gefordert wurde. Vor-stellbar wäre eine dezentrale Autonomie lo-kaler Gemeinschaften, die nationalstaatliche Gefüge untergraben und durch „lokale Staa-ten“ ersetzen. Wegweisend hierfür wären etwa die Ideen der EZLN bzw. von Subcom-mandante Marcos. Dieser Tendenz zugrunde liegt eine fortschreitende soziokulturelle Pluralisierung und Segregation verschiedener traditionaler und posttraditionaler Kulturstu-fen („Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“) entlang diverser Cleavages (ethnisch, religi-ös, ökonomisch, geographisch, ...). Als Dystopie oder Endzeitvision wäre ande-rerseits auch eine zwangsläufig lokal fragmentierte Gesellschaft vorstellbar, ent-standen durch eine globale ökologische Ka-tastrophe und die damit verbundene Ausrot-tung weiter Teile der Menschheit. Diese Vor-stellung einer Gemeinschaft von Erlösten („Fallout Shelter-Gemeinschaften“ wie in den Filmen „Waterworld“ oder „Mad Max“ ge-zeigt), die das Paradies auf Erden wiederfin-den, entspricht etwa den Armageddon-Szena-rien der meisten millenarischen Sekten oder Religionen wie etwa der Zeugen Jehovas.

- *Ordnungsutopien* verkörpern die politische Fortsetzung der klassischen Ideen aus den Staatsromanen. Abgeleitet von der Suche nach einer Verfassung des „guten Lebens“ und einer „gerechten Ordnung“ unternehmen Ordnungsutopien eine Abwägung von Freiheit und Gleichheit. Sie konstituieren sich im Rahmen von antiliberalen, ideologisch legitimierten Modellstaaten bzw. Staatenmodellen (wie z.B. Kuba, Libyen, Afghanistan). Möglich wäre dies entweder in Gestalt fundamentalistisch-autoritärer Systeme, also beruhend auf einer platonisch-ständestaatlichen Ordnung. Im Zuge der Umwälzungen entstünden Systeme, die auf soziokulturellem bzw. geschlechtsspezifischem Ausschluss, auf der Instrumentalisierung oder gar Vernichtung weiter Bevölkerungsgruppen beruhen (Neofaschismus, Kastensystem wie in Margret Atwoods „Der Report der Magd“). Anders gedacht wären auch Ordnungsutopien vorstellbar, die auf bewusstseinsbildenden, radikaldemokratischen bzw. anarchistischen Modellen im Sinne von kollektiver Selbstorganisation (mit imperativem Mandat oder Konsensentscheiden) fußen. Keimzellen hierfür bieten die funktionierenden, übriggebliebenen Reste der einstmals blühenden Kommunenbewegung wie z.B. das auf buddhistischen Prinzipien beruhende Auroville in Südindien.
- *Manipulations- und Kontrollutopien* bzw. Dystopien Orwellschen Typs gehen von einer zunehmenden Verschmelzung von Mensch und Technik aus. Totale Beherrschbarkeit und Kontrolle körperlicher und gesellschaftlicher Abläufe ist das Ziel. Dazu können biotechnologische Verfahren oder „Anthropotechniken“ wie in Sloterdijks (1999) platonischem „Menschenpark“, Cloning, Genmanipulation, oder Mensch-Maschine-Interfaces bzw. „Bioports“ dienen, wie in den Filmen „eXistenZ“ (David Cronenberg) oder „Die Matrix“ (L. & A. Wachowski) gezeigt. Alternativ bzw. ergänzend dazu ermöglichen datentechnische, visuelle und psychologische Kontrolltechnologien lückenlose Überwachung (Chipsysteme, elektronische Zugangs- und Identitätskontrollen, lückenlo-

se Videoüberwachung mittels CCTV, Psycho-technologien wie NLP, Auditing). Das Wuchern virtueller Räume verschleiert zusehends Herrschafts- und Ausbeutungszusammenhänge und sucht den Schein der Vielfalt vor dem Hintergrund einer uniform codierten Datenmasse aufrechtzuerhalten. Die Virtuality-KritikerInnen Kroker und Kroker (1996, 88ff.) sehen die Herausbildung einer neuen Machtelite, der „virtuellen Klasse“, die die „besonderen Interessen von Technotopia als *allgemeines* Interesse der Menschheit vertritt“. Sie verkörpert eine „Mischung aus räuberischen Kapitalisten und visionären Computerspezialisten, für die es bei der Virtualisierung um unser Verschwinden im Nichts geht. Wir sprechen von einem systematischen Angriff auf die menschliche Spezies ...“ Eine weniger bedrohliche, kreativere Variante dieser utopischen Möglichkeiten sei im folgenden skizziert:

- *Androgyne Identitätsutopien* verweisen auf die Aufhebung der Geschlechterdualität im sozialen und in Folge auch im biologischen Sinn. Geschlecht und Fortpflanzung werden dabei biotechnisch entkoppelt („Cyborg replication is uncoupled from organic reproduction“, Haraway 1991, 150). Durch politische, soziale und kulturelle Transformation der Gender-Identities entstünde eine Gesellschaft, in der keine essentialistischen Zuschreibungen mehr möglich sind. Diese Positionen gehen von einer subversiven Aneignung und Verkehrung einer von Männern erschaffenen Technologie aus („strategic essentialism“), um die Geschlechterdualität zu hintertreiben. Das wäre gleichbedeutend mit der Überwindung des Patriarchats und aller Formen rassistischer Diskriminierung. So würde es möglich, mit technischen Mitteln eine komplexe *virtual reality* (bzw. *real virtuality*) zu schaffen, in der Cyborgs¹⁶ mit beliebig wechselnden, angenommenen Identitäten verkehren. Das Natürliche und das Künstliche würden ununterscheidbar. „The cyborg is resolutely committed to partiality, irony, intimacy, and perversity. It is oppositional, utopian, and completely without innocence.“ (Haraway 1991, 151) Als radi-

kal antiessentialistisches Konstrukt gewinnt der Cyborg seine/ihre politische Dimension aus der positiven Freiheit, sich hinter einem virtuellen „veil of ignorance“ (Rawls) äußeren Zuschreibungen zu entziehen und als Subjekt nicht dingfest (d.h. im Sinne Althusser's ideologisch „anrufbar“) gemacht werden zu können.

7. Utopie oder Liberalismus?

Solch utopische und dystopische Szenarien zeigen uns nur Ausschnitte des Denkmöglichen. Sie versuchen, die im Heute angelegten Möglichkeiten ideell zu komplettieren, ohne Aussagen über Wahrscheinlichkeiten zu treffen. Utopien erfassen den Kern des Politischen, als sie die Abwägung zwischen zu treffenden Entscheidungen unterstützen. Im Gegensatz zur Ideologie verschleiert Utopie dabei nie ihren wahren Charakter, lässt uns nie im Unklaren über ihre Absichten. Ihr Horizont lässt vielfältige Möglichkeitsspielräume durchschimmern, die die positive Freiheit der Menschen befördert, ihre Zukunft zu gestalten. Damit fordert sie die bewusste politische Entscheidung heraus und bricht mit dem Gedanken einer objektiv gegebenen, technisch-rationalen Herrschaft, ohne deshalb selbst irrational zu sein (vgl. Goodwin 1984).

„Nur Fatalisten kennen keinen Konjunktiv. Aber die schreiben auch keine Utopien. Da die Macht/Ohnmacht-Struktur der Gesellschaft unterschiedliche, ja gegensätzliche Interessen gebiert, sind auch die Zukunftsentwürfe notwendigerweise plural.“ (Klenner 1992, 54)

Die schwarze Anthropologie des Liberalismus – der Naturzustand – verwehrt uns den Blick auf diese sozialen und kulturellen Potenziale der Menschen. Was bleibt, sind lediglich das bändige Gewaltmonopol als Verkörperung oberster Rationalität (Nozick), also der Staat, sowie die Ökonomie, im Handelswettbewerb bezähmte Leidenschaft. Die Integration des gegenwärtigen Systems benötigt die Hegemonie des anti-utopischen Gedankens. Nicht zufällig baut die Ideologie des Liberalismus auf der Lebensform des/der hedonistischen Individualisten/in – ge-

nieße jetzt und zahle später; oder, wie Kroker und Kroker (1996, 84) es kritisch formulieren: das „Bunker-Ich“ schwankt „zwischen der Illusion von Immunität und der Wirklichkeit des digital verarbeiteten Selbst.“ Kollektive Identitäten, kulturelle Bindungen, politische Entscheidungen werden durch den Tausch von emotional besetzten Waren und Zeichen ersetzt – „nach den Losungen der neuen Ordnung ist Abhängigkeit eine Sünde“ (Sennett 1998, 191). Weder die warnende Dystopie noch die positive Utopie haben – außer als verkäufliche Literaturgattung – darin Platz.

Wohin uns die Dynamik des Kapitalismus treibt, ist die eine Sache, wohin es gehen könnte/sollte/müsste, die andere. Auch wenn die konkrete Utopie letztlich uneinlösbar bleibt (und durchaus bleiben soll), vermittelt sie die Hoffnung auf die Wirksamkeit politischen Handelns, den „Verhältnissen“ zum Trotz. Denn der vor dem Eingriff in „Komplexität“ zurückschreckende Techno-Fatalismus der Gegenwart, der alles für gegeben und selbstläufig nimmt, kündigt vom totalitären Idealtyp der Herrschaft ohne Beherrschung. Die „Herren“ verschwinden, die Mägde und Knechte bleiben. Jede weiterführende Regung des Gedankens kann dagegen nur als Utopie der Freiheit gefasst werden.

ANMERKUNGEN

- 1 Ich danke an dieser Stelle den treuen TeilnehmerInnen unseres Lesekreises (Beatrix Beder, Andreas Görg, Marion Löffler und Hans Pühretmayer) sowie Petra Purkarthofer für die rege Auseinandersetzung mit den Thesen dieses Beitrags.
- 2 Margaret Thatcher hat diese individualistische Fundierung des Liberalismus in ihrem bekannten Diktum auf den Punkt gebracht: „There is no such thing as society. There are individual men and women, and there are families“ (in: *Woman's Own*, 31.10.1987).
- 3 Unter dem „*Politischen*“ wird hier die Bedingung der Möglichkeit von Handlungsspielräumen in einer nicht-essentialistischen Perspektive verstanden, d.h. die Verhandelbarkeit von subjektiven Interessen, ohne diese von allgemein menschlichen Wesenszügen abzuleiten (also zu objektivieren, wie dies z.B. die neoklassische Ökonomie mit ihrem Menschenbild des rationalen Nutzenmaximierers tut). Das Politische bestimmt sich also direkt aus dem politischem

- Prozess heraus, aus jenen (identitär konstruierten) Subjekten und Interessen, die sich „politisch“ artikulieren. Im Gegensatz dazu kann „Politik“ wie eben in ihrer neoliberalen Ausprägung das Politische entkern (und durch „symbolische Politik“ ersetzen), um das Interesse einer Gruppe/Schicht/Elite hegemonial als ideelles Gesamtinteresse darzustellen.
- 4 Die Auswahl dieser drei Beispiele folgt der Idee, politische, soziokulturelle und politiktheoretische Aspekte liberaler Zukunftsvisionen darzustellen. Nozicks „Anarchy, State, and Utopia“ (1974) erscheint zwar nach der kommunitaristischen Wende seiner Positionen im Rahmen der libertarian-communitarian debate nicht mehr aktuell, dennoch soll hier auf ihn verwiesen werden – zum einen, weil dieses Werk eine der wenigen expliziten liberalen Utopiekonzepte darstellt, zum anderen, weil Nozick im Zuge der Rawls-Kritik praktisch nur als normativer Gerechtigkeitstheoretiker gelesen wurde, nicht aber als utopischer Denker.
 - 5 Siehe dazu folgendes Zitat aus einem Brief an Ruge: „Ist die Konstruktion der Zukunft und das Fertigwerden für alle Zeiten nicht unsere Sache, so ist desto gewisser, was wir gegenwärtig zu vollbringen haben, ich meine die rücksichtslose Kritik alles Bestehenden, rücksichtslos sowohl in dem Sinne, daß Kritik sich nicht vor ihren Resultaten fürchtet und ebenso wenig vor dem Konflikte mit den vorhandenen Mächten“ (MEW I, 344).
 - 6 Eine der wenigen (Fourier entlehnten) Konkretisierungen des Kommunismus bei Marx findet sich in der „Deutschen Ideologie“ (MEW 3, 33): „...während in der kommunistischen Gesellschaft, wo jeder nicht einen ausschließlichen Kreis der Tätigkeit hat, sondern sich in jedem beliebigen Zweige ausbilden kann, die Gesellschaft die allgemeine Produktion regelt und mir eben dadurch möglich macht, heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe, ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden.“ Rolf Schwendter (1994, 11) findet zwar bei Marx, „wengleich über das Gesamtwerk verstreut, mindestens 50 realutopische Anmerkungen, zusammenhanglos und wenig originell, wenn auch von einem Bilderverbot weit entfernt.“
 - 7 Nach Moshe Barasch (zit. n. Wilhelm 1993, 120) besagt eine alte rabbinische Weisheit: „Derjenige, der die Zeit bedrängen will, sie verkürzen will, um das Ende schneller hervorzubringen, der ist ein Ketzer. Der will die Utopie verwirklichen.“
 - 8 Alice Pechriggl (1990, 57) fasst den utopischen Kairos als jenen „rätselhaften Moment“, der sich „jeder Bestimmbarkeit entzieht. Aufbruch der schicksalhaften Kette der Notwendigkeit, der nicht nur Kontingenz, nicht bloßer Zusammenfall zweier heterogener Determinationen ist.“
 - 9 Für Rainer Zitelmann (1992, 32) fällt unter den – in seiner Macht nicht zu unterschätzenden – totalitären Utopismus der Feministinnen auch die „Newspeak“-Sprachregelung des geschlechtsneutralen Binnen-I, das „in der alternativen Presse bereits strikt verbindlich“ sei – ein treffendes Beispiel konservativer Verweigerung vor realen gesellschaftlichen Entwicklungen.
 - 10 Die liberale Ideologie ermöglicht es z.B., dass Handelsbeziehungen der westlichen Staaten mit der VR China blühen, wiewohl dort die Menschenrechte – trotz aller Lippenbekenntnisse bei Staatsbesuchen – nach wie vor tagtäglich mit Füßen getreten werden. Als sich Clinton mit dem Widerstand der US-amerikanischen Wirtschaft gegen seine Verfügung, die Meistbegünstigungsklausel für China mit Verbesserungen der Menschenrechte zu verbinden, konfrontiert sah, verkündete er „tiefes Bedauern“ über seine eigene Verfügung (vgl. Kroker/Kroker 1996, 89).
 - 11 Siehe dazu auch den Beitrag von Sandner in diesem Heft.
 - 12 Vgl. dazu Althussers (1977, 143) Diktum: „Die Ideologie sagt nie: ‚Ich bin ideologisch.‘“ In der Variante von Schröder und Blair liest sich dies folgendermaßen: „Das Verständnis dessen, was ‚links‘ ist, darf ideologisch nicht einengen. ... In dieser neu entstehenden Welt wollen die Menschen Politiker, die Fragen ohne ideologische Vorbedingungen angehen und unter Anwendung ihrer Werte und Prinzipien nach praktischen Lösungen für ihre Probleme suchen ...“ (Schröder/Blair 1999). Nichtideologische Werte und Prinzipien müssen allerdings erst – in einer utopischen Gesellschaft vielleicht – erfunden werden.
 - 13 So schreibt Horx (1999, 117, Hervorheb. G. M.) weiter: „Egoismus‘ ist in Wirklichkeit die einzige bleibende und dauerhafte Utopie der Menschheit, unser *zivilisatorischer Gencode*, unser kultureller Stachel.“
 - 14 Die US-amerikanische libertäre Variante des Liberalismus, für die Nozick exemplarisch steht, radikalisiert den individualistischen Atomismus und die damit verbundene Idee des minimalen Staates und legt damit unwillkürlich die Wurzeln des liberalen Gesellschaftsbildes frei. Mit dem in Europa als libertär verstandenen Individualanarchismus teilt Nozick lediglich die Idee der persönlichen Freiheitsrechte, aber keineswegs die Minimalstaatsvision.
 - 15 Ralph Waldo Emerson schwärmte von der Utopie als „dancing chorus of thoughts and hopes, the quarry of future“ (zit. nach Nanning 1994, 29).
 - 16 Haraway (1991, 149) definiert den Cyborgs als „cybernetic organism, a hybrid of machine and organism, a creature of social reality as well as a creature of fiction.“

LITERATURVERZEICHNIS

Adorno, Theodor W. (1975). Etwas fehlt... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht. Ein Gespräch mit Theodor W. Adorno, in: Rainer Taub/Harald Wieser (Hg.): Gespräche mit Ernst Bloch, Frankfurt/Main, 58–77.

- Althusser*, Louis (1977). *Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie*, Hamburg/Westberlin.
- Bauböck*, Rainer (1995). *Transnational Citizenship: Membership and rights in international migration*, Aldershot.
- Baudrillard*, Jean (1990). *Das Jahr 2000 findet nicht statt*, Berlin.
- Bell*, Daniel (1966). *The End of Ideology*, New York.
- Benhabib*, Seyla (1992). *Kritik, Norm und Utopie. Die normativen Grundlegungen der Kritischen Theorie*, Frankfurt/Main.
- Bloch*, Ernst (1985). *Das Prinzip Hoffnung*, Band I-III, Frankfurt/Main.
- Bloch*, Jan Robert (1997). *Utopie: Ortsbestimmung im Nirgendwo. Begriff und Funktion von Gesellschaftsentwürfen*, Opladen.
- Bollerey*, Franziska (1991). *Architekturkonzeptionen der utopischen Sozialisten. Alternative Planung und Architektur für den gesellschaftlichen Prozeß*, Berlin.
- Butler*, Judith (1995). *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Berlin.
- Bukow*, Wolf-Dietrich (1993). *Leben in der multikulturellen Gesellschaft. Die Entstehung kleiner Unternehmer und der Umgang mit ethnischen Minderheiten*, Opladen.
- Comte*, Auguste (1923). *Soziologie*, Band I, Jena.
- Fetscher*, Iring (1992). Was ist eine Utopie? Oder: Zur Verwechslung utopischer Ideale mit geschichtsphilosophischen Legitimationsideologien, in: Richard Saage (Hg.): *Hat die politische Utopie eine Zukunft?* Darmstadt, 58–63.
- Flechtheim*, Ossip K. (1972). *Futurologie. Der Kampf um die Zukunft*, Köln.
- Goodwin*, Barbara (1984). *Utopie und Rationalität*, in: Karl-Peter Markl (Hg.): *Analytische Politikphilosophie und ökonomische Rationalität. Verfassungen, Gerechtigkeit und Utopien*, Opladen, 254–279.
- Haraway*, Donna J. (1991). *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist Feminism in the Late Twentieth Century*, in: Donna J. Haraway: *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, New York, 149–181.
- Heinisch*, Klaus J. (Hg.) (1993). *Zum Verständnis der Werke*. in: *Der Utopische Staat*, Reinbek bei Hamburg, 216–265.
- Henzler*, Herbert A./Lothar Späth (1998). *Die zweite Wende. Wie Deutschland es schaffen wird*, Weinheim/Berlin.
- Horkheimer*, Max/Theodor W. *Adorno* (1988). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt/Main.
- Horx*, Matthias (1991). *Das Wörterbuch der 90er Jahre. Ein Gesellschaftspanorama*, Hamburg.
- Horx*, Matthias (1999). *Das Zukunfts-Manifest. Aufbruch aus der Jammerkultur*, Düsseldorf.
- Greven*, Michael Th. (1992). *Überlegungen zur kritischen und konservativen Utopie*, in: Richard Saage (Hg.): *Hat die politische Utopie eine Zukunft?* Darmstadt, 87–100.
- Kahn*, Herman/Anthony J. *Wiener* (1968). *Ihr werdet es erleben. Voraussagen der Wissenschaft bis zum Jahre 2000*, Wien.
- Klenner*, Hermann (1992). *Rückblick aus dem Jahre 1992 auf das Jahr 1652. Rechtsphilosophisches zum Nowhere des Nowhere*, in: Richard Saage (Hg.): *Hat die politische Utopie eine Zukunft?*, Darmstadt, 46–57.
- Kroker*, Arthur und Marilouise (1996). *Hacking the Future & Kalifornischer Epilog*, Wien.
- Lyotard*, Jean-François (1977). *Das Patchwork der Minderheiten. Für eine herrenlose Politik*, Berlin.
- Marx*, Karl/Friedrich Engels (1954). *Werke*, Berlin.
- Marx*, Karl/Friedrich Engels (1983). *Ausgewählte Werke*, Wien/Moskau.
- Matjan*, Gregor (1999). *Demokratie im Zeichen der globalen Eliten*, in: Karl S. Althaler (Hg.): *Primat der Ökonomie? Über Handlungsspielräume sozialer Politik im Zeichen der Globalisierung*, Marburg, 311–328.
- Maxeiner*, Dirk/Michael Mirsch (1998). *Lexikon der Öko-Irrtümer. Überraschende Fakten zu Energie, Gentechnik, Gesundheit, Klima, Ozon, Wald und vielen anderen Umweltthemen*, Frankfurt/Main.
- Meyer*, Thomas (1992). *Die Inszenierung des Scheins, Voraussetzungen und Folgen symbolischer Politik*, Frankfurt/Main.
- Mouffe*, Chantal (1992). *Feminism, Citizenship, and Radical Democratic Politics*, in: Judith Butler/Joan Scott: *Feminists Theorize the Political*, New York, 369–384.
- Nenning*, Günther (1994). *Auf den Klippen des Chaos. Neue Utopien?* in: Jürgen Moltmann/Günther Nenning/Friedrich Schorlemmer/Heidi Staufenberg: *Die Flügel nicht stützen. Warum wir Utopien brauchen*, Düsseldorf, 9–32.
- Nozick*, Robert (1974). *Anarchie, Staat, Utopia*, München.
- Panikkar*, Raimon (1985). *Rückkehr zum Mythos*, Frankfurt/Main.
- Pechriggl*, Alice (1990). *Utopiefähigkeit und Veränderung. Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Zeitbegriff im Hinblick auf die Möglichkeit der Verwirklichung kollektiver Autonomie*, Dissertation, Wien.
- Pol*, Dirk de (1995a). *Von der besten aller möglichen Weltreligionen. Die allerneuesten Thesen zum Kulturmarketing*, in: *Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte*, 9, 821–826.
- Pol*, Dirk de (1995b). *Die Medien und das Machbare. Die Millennium-Tage in Kassel*, in: *Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte*, 11, 976–977.
- Proffoff*, Ira (1964). *The Dynamics of Hope and the Image of Utopia*, in: Adolf Portmann (Hg.): *Vom Sinn der Utopie*, Zürich, 89–145.
- Rademacher*, Claudia (1996). *Vexierbild der Hoffnung. Zur Aporie utopischen Denkens bei Adorno*, in: Rolf Eickelpasch/Armin Nassehi (Hg.): *Utopie und Moderne*, Frankfurt/Main, 110–135.
- Ross*, Jan (1999). *Ein neuer Glaube. „Modernisierung“ ist ein Modebegriff, kein Wert an sich*, in: *Die Zeit*, Nr. 29, 3.

Saage, Richard (Hg.) (1992). Hat die politische Utopie eine Zukunft?, Darmstadt.

Schiller, Theo (1995). Liberalismus, in: Dieter *Nohlen*/Rainer-Olaf *Schulze* (Hg.): Lexikon der Politik, Band 1, Politische Theorien, 298–305.

Schmidt, Frithjof (1988). Die Metamorphosen der Revolution. der Wandel des Revolutionsbegriffs von Blanqui bis zum Eurokommunismus, Frankfurt/Main.

Schröder, Gerhard/Tony *Blair* (1999). Der Weg nach vorne für Europas Sozialdemokraten, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, 7, 887–896.

Schwendter, Rolf (1994). Utopie. Überlegungen zu einem zeitlosen Begriff, Berlin.

Sennett, Richard (1998). Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus, Berlin.

Sloterdijk, Peter (1999). Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zum Brief über den Humanismus – die Elmauer Rede, in: Die Zeit, Nr. 38, 17–21.

Trendbüro Hamburg (1999). Website <http://www.trendbüro.de/forsch.htm>.

Virilio, Paul (1980). Geschwindigkeit und Politik. Ein Essay zur Dromologie, Berlin.

Wilhelm, Karin (1993). Utopie heute? Ende eines menschheitsgeschichtlichen Topos?, Wien.

Zitelmann, Rainer (1992). Träume vom neuen Menschen, in: Richard *Saage* (Hg.): Hat die politische Utopie eine Zukunft?, Darmstadt, 27–33.

Wallerstein, Immanuel (1990). Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System, in: Theory, Culture and Society, Vol. 7, 31–55.

AUTOR

Dr. Gregor MATJAN ist Projektleiter am Institut für empirische Sozialforschung (IFES) in Wien und Lektor für politische Theorie sowie Methodenlehre an der Universität Wien. Forschungsschwerpunkte sind politische Kultur, Politik der Lebensstile, Eliten in (post)modernen Demokratien und empirische Sozialforschung mittels quantitativer und qualitativer Methoden (Fotoanalyse). Publikation: „Auseinandersetzung mit der Vielfalt. Politische Kultur und Lebensstile in pluralistischen Gesellschaften“, Campus: Frankfurt/Main 1998.

Adresse: Dr. Gregor Matjan, IFES, Rainergasse 38, 1050 Wien, Tel.: ++43-1-546 70, e-mail: gregor.matjan@ifes.co.at.