

Die Entwicklung der besseren Gesellschaft von der Wissenschaft zur Utopie

Ein Engels-Titel vom Kopf auf die Füße gestellt

Reinhard Pfriem

Vorbemerkung

Die Überschrift dieses Textes ist selbstverständlich eine *Anspielung auf den Titel*, unter dem Friedrich Engels drei Jahre vor dem Tod seines kongenialen Partners Karl Marx¹ eine immerhin vierzig Seiten umfassende Darlegung ihrer gemeinsamen theoretischen und weltanschaulichen Vorstellungen verfasste. Während die fast dreihundert Seiten ausmachende Schrift „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft“ (in der Regel bekannt als „Anti-Dühring“)² der zunehmenden Zahl sich an Marx und Engels orientierender Politiker/innen und Theoretiker/innen zum vertiefenden Studium diene, wurde die „Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft“ auch in breiteren Kreisen ein Bestseller (vgl. Hunt 2009, S. 396 f.).

Der Zeitgeist, der hinter diesem Engels-Titel steht, ist in der (Natur-)Wissenschaftsgläubigkeit des 19. Jahrhunderts vor allem in seinen letzten

¹ Januar bis Mitte März 1880. Veröffentlicht wurde der Text erstmals 1882, in deutscher Sprache in Marxens Todesjahr 1883, also zwölf Jahre vor dem eigenen.

² Geschrieben 1876 bis 1878, im Vorwärts zwischen 1877 und 1878 veröffentlicht, als Buch 1878.

Jahrzehnten zu finden: es wird ein Thema der folgenden Ausführungen sein, dass Friedrich Engels diesem Zeitgeist verhaftet war, gerade weil er sich mit bewundernswerter und kaum fassbarer Energie und Gründlichkeit in diese Entwicklungen hineinkniete.³ Auch in dieser Hinsicht werde ich mich in meinem Text nicht befassen mit bis heute andauernden Behauptungen, Engels als ersten Abweichler der Ideen von Marx hinzustellen. Das halte ich nicht nur in Übereinstimmung mit Argumenten anderer für falsch (vgl. Hunt 2009, S. 397 ff., aber auch Krätke 2017, S. 211 ff.), sondern auch deshalb für wenig klug, weil es die inneren Ungereimtheiten oder sogar Widersprüche, die wir bei allen großen theoretischen Geistern finden können, eher ignoriert als aufzuklären sucht.

Es ist allerdings sicher kein Wuppertaler Lokalpatriotismus des Verfassers der folgenden Ausführungen, auch deshalb stolz auf diesen Sohn der damals noch nicht existierenden Stadt⁴ zu sein und die Bedeutung des Wuppertaler Engels-Jahres 2020 anzuerkennen, weil Friedrich Engels gegenüber Marx in der Rückschau zu eher übertriebener Selbstbescheidung neigte. So formulierte er fünf Jahre nach dessen Tod in einer Fußnote seiner Schrift „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“:

„Was Marx geleistet, hätte ich nicht fertiggebracht. Marx stand höher, sah weiter, überblickte mehr und rascher als wir andern alle. Marx war ein Genie, wir andern höchstens Talente. Ohne ihn wäre die Theorie heute bei weitem nicht das, was sie ist. Sie trägt daher auch mit Recht seinen Namen.“ (Engels 1975, S. 307)

Marxens starke Konzentration auf die Kritik der Politischen Ökonomie (jenseits der gemeinsamen politischen Aktivitäten) in seinen späteren

³ Aus heutiger Sicht zu sehr verhaftet, aber aus dem völlig richtigen Plädoyer von Marx und Engels für historisch-konkrete Analysen folgt logisch zwingend, dass es ebenso arrogant wie abwegig wäre, von wirklichen Menschen der wirklichen Welt (und auch Marx und Engels waren solche) die vollständige Loslösung vom Geist ihrer Zeit einzufordern.

⁴ Die Stadt Wuppertal wurde als Zusammenführung verschiedener selbständiger Städte, darunter Engels' Barmen und Elberfeld als den größten, erst 1929 als einheitliche gebildet.

Lebensjahrzehnten⁵ hatte eben zur Folge, dass es Friedrich Engels war, der mit den bis hier schon genannten und anderen Schriften, Marx schließlich auch mehr als ein Jahrzehnt überlebend, einschließlich systematischer Darlegungen zu Dialektik und Materialismus das abrundete, was dann im folgenden 20. Jahrhundert als „Marxismus“ zur Orthodoxie eingeführt wurde.⁶

Mein Text argumentiert im weiteren in folgenden Schritten. Ich werde (1) einen Blick werfen auf die weltanschauliche wie *gesellschaftspolitische Aufbruchkonstellation* der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, von der auch Engels trotz mehrfach enttäuschter revolutionärer Hoffnungen geprägt war. In kritischer Auseinandersetzung mit der von Engels vertretenen Behauptung, Marx und er hätten das „Bewegungsgesetz der Geschichte“ entdeckt, werde ich (2) erläutern, inwiefern die Zukunft von Menschen, Gesellschaften und Welt wirklich *prinzipiell offen* ist in dem Sinne, dass es dafür keine bloß herauszufindenden Gesetzmäßigkeiten gibt. Einzusehen, dass die Überwindung der heutigen gesellschaftlichen Verhältnisse zugunsten einer besseren Zukunft nicht wissenschaftlich begründet werden kann, führt (3) zur Rehabilitierung des Begriffs der *Utopie*, den Engels mit der 1880 verfassten Schrift überwinden wollte, und zur Substantiierung dessen, was heute unter realen Utopien verstanden werden könnte. Daraus folgt, dass konsequenter und systematischer, als Engels und Marx dies für klug hielten, nicht nur die Bedingungen der Möglichkeit besserer gesellschaftlicher Verhältnisse untersucht werden müssen, sondern (4) auch *Möglichkeitswissen* aufgebaut werden muss hinsichtlich der Gestaltungselemente einer solchen besseren Gesellschaft. Und dies auf keinen Fall bloß als theoretisches oder konzeptionelles Wissen, sondern

⁵ Und aufgrund seiner sich selbst ständig überfordernden Arbeitsweise erschien bekanntermaßen zu seinen Lebzeiten nur der erste Band des Kapitals.

⁶ Tristram Hunt weist (Hunt 2009, S. 475 ff.) meines Erachtens zu Recht darauf hin, dass erst Lenins theoretischer Lehrer Georgi Plechanow konsequent die Auffassung vertrat, der Marxismus sei ein vollständiges philosophisches System. Deshalb ist mein obiger Begriff der Abrundung eher biografisch ernst zu nehmen, nicht so sehr theoretisch: wie nicht zuletzt an den immer währenden Versuchen, den frühen Marx der Ökonomisch-philosophischen Manuskripte vom späteren ökonomischen des Kapitals abzugrenzen, exemplifiziert werden kann, stecken auch im Gesamtwerk von Marx wie Engels Ungereimtheiten, Ungeklärtheiten und Widersprüche – wie dies menschlich nur normal bzw. selbstverständlich ist.

durch praktisches Experimentieren damit, im Alten das Neue vorzubereiten. Von daher kann (5) der Frage nachgegangen werden, welche Beiträge Wissenschaft – als *Möglichkeitswissenschaft* – dazu zu leisten vermag. Mein Titelbegriff von der besseren Gesellschaft ist Ausdruck davon, dass eine naive Verwendung des Begriffs „Sozialismus“ nach dem 20. Jahrhundert nicht mehr vertretbar ist. Gleichzeitig erweist sich die Markierung dessen, was überwunden werden soll, mit dem Begriff „*Kapitalismus*“ als viel zu unscharf. Ich werde (6) deshalb erörtern, was aus dieser nicht nur terminologischen Konstellation folgt. Daraus lassen sich (7) einige Überlegungen gewinnen für die *Bedingungen und Möglichkeiten einer besseren Gesellschaft* – trotz alledem.

1. Die Wissenschaftsgläubigkeit des 19. Jahrhunderts – und Friedrich Engels mittendrin

In heutigen Zeiten, da durch die globalen Klimaveränderungen eine lebenswerte Zukunft der Gattung ernsthaft bedroht ist, zeigt der Rückblick auf das 19. Jahrhundert einen frappierenden Glauben an wissenschaftlichen und technischen Fortschritt.

Dieser Glaube kann als *neues Weltbild* definiert werden, das sich seit der Renaissance schrittweise vor allem im westeuropäischen Raum durchsetzte und seine Belege in den zahlreichen wissenschaftlichen und technischen Entdeckungen und Erfindungen vorzeigen konnte. Dabei ist es von großer Bedeutung, neben den materiellen die kulturellen Dimensionen dieser Entwicklung hinreichend ernst zu nehmen, weil diese (bis heute) wesentlich sind für die Stabilität des industriellen Kapitalismus. Die Erosion der damit verbundenen Fortschrittsversprechen nährt zugleich aber Hoffnungen, doch noch zu einer Kehre in den gesellschaftlichen Prozessen zu kommen.

Die *Kommerzialisierung* in der Mechanik der kapitalistischen Marktwirtschaften hatte über die Warenpreise zur Folge, dass Tauschgerechtigkeit statt subjektiver Willkür in die Welt kam. Ähnlich sollte auch die *Verrechtlichung* zu größerer Gleichbehandlung führen. *Verwissenschaftlichung* bedeutete zunächst einmal, die Kenntnisse der Menschen darüber, was machbar ist, und ihr Vermögen zur Umsetzung zu erhöhen. *Technisierung* kam mit dem Versprechen daher, menschliche Arbeit zu erleich-

tern bzw. allzu schwere Arbeit überflüssig zu machen. *Beschleunigung* schien den Zweck zu haben, Dinge schneller erledigen zu können. *Individualisierung* war erst einmal auch die Befreiung aus autoritären Zwangsgemeinschaften und Abhängigkeiten. *Subjektivierung* versprach Autonomie für die eigene Orientierung. *Medialisierung* bedeutete Erweiterung der Kommunikationsmöglichkeiten. *Globalisierung* hieß, vor keinen Grenzen mehr halt machen zu müssen. Und die allem zugrunde liegende *Naturbeherrschung* sollte dazu dienen, den Menschen die Erde in vorher nichtgekannter Weise untertan zu machen (vgl. Pfriem 2015, S. 86 ff.).⁷

Zwei Weltkriege, die nationalsozialistische Schreckensherrschaft und die Atombombe machten im 20. Jahrhundert den damit aufgekommenen geschichtsphilosophischen Optimismus *zuschanden*. Als markante literarische Quellen dieser Ernüchterung seien hier Horkheimer/ Adorno (1969), Kipphardt (1980) und Anders (1987) exemplarisch genannt.

Passend zu dem gemeinsam mit Marx entwickelten Befund antagonistischer Widersprüche in der Gesellschaft war die Haltung von Friedrich Engels zur Fortschrittsqualität des Kapitalismus selbst eine *widersprüchliche*. Die von ihm noch erlebten Fortschritte der Naturwissenschaft haben Engels einerseits dermaßen beeindruckt, dass er in den posthum als „Dialektik der Natur“ publizierte Notizen und Fragmenten wörtlich formuliert, wenn die Natur- und die Geschichtswissenschaft die Dialektik in sich aufgenommen habe⁸, werde „all der philosophische Kram – außer der reinen Lehre vom Denken – überflüssig, verschwindet in der positiven Wissenschaft“ (Engels 1972c, S. 480). Diese Orientierung betrifft keineswegs nur die Naturwissenschaft. In der nach Marxens Tod verfassten Schrift „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“ schreibt Engels: „Es handelte sich also darum, die Wissenschaft von der Gesellschaft, d.h. den Inbegriff der sogenannten historischen und philosophischen Wissenschaften, mit der materialistischen Grundlage in Einklang zu bringen und auf ihr zu rekonstruieren“ (Engels 1975, S. 280 f.).

⁷ Auf diese kulturellen Prozesse werde ich im vorletzten Abschnitt des Textes zurückkommen.

⁸ Im Vorwort zur 2. Auflage des *Anti-Dühring* betont Engels: „Jedenfalls ist die Naturwissenschaft jetzt so weit, dass sie der dialektischen Zusammenfassung nicht mehr entrinnt“ (Engels 1972a, S. 14).

Diese materialistische Grundlegung atmet den Geist, menschlicherseits *alles begründen und erklären* zu können. Erinnert man Kants Definition von Metaphysik als „Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft“⁹, so betont Engels zu Beginn der Skizze des Gesamtplans für die „Dialektik der Natur“: „in der Naturwissenschaft [ist] durch ihre eigene Entwicklung die metaphysische Auffassung unmöglich geworden“ (Engels 1972c, S. 307).

Die im Kapitalismus waltende angeblich allgemeine Vernunft wird freilich von Engels in ihrem *ideologischen Charakter* durchschaut: „Wir wissen jetzt, dass dies Reich der Vernunft weiter nichts war als das idealisierte Reich der Bourgeoisie“, heißt es in der noch zu Marxens Lebzeiten verfassten Schrift „Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie der Wissenschaft“ (Engels 1987, S. 190). Solch kritische Aufklärung und Enthüllung ideologischer Verschleierungen prägte schon die im Januar 1844 verfassten „Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie“, von der ohne Übertreibung gesagt werden darf, dass es nicht zuletzt diesem Text zu verdanken ist, Karl Marx auf die zentrale Rolle des Ökonomischen gebracht zu haben.

Engels kennzeichnet die Nationalökonomie in diesem frühen Text als „komplette Bereicherungswissenschaft“ (Engels 1976b, S. 499), die sich erweise „als dieselbe Heuchelei, Inkonsequenz und Unsittlichkeit, die jetzt auf allen Gebieten der freien Menschlichkeit gegenübersteht“ (a.a.O., S. 501). In heutigen Begriffen ausgedrückt kritisiert er die verschleierte Normativität dieser Wissenschaft, denn „die Ökonomie ließ sich nicht einfallen, nach der *Berechtigung des Privateigentums* zu fragen“ (a.a.O., S. 500). „Die Wissenschaft sollte unter den jetzigen Verhältnissen *PRIVAT*ökonomie heißen, denn ihre öffentlichen Beziehungen sind nur um des Privateigentums willen da“ (a.a.O., S. 503)¹⁰. Praktisch diene sie längst dazu, „die Feindschaft zu verallgemeinern, die Menschheit in eine Horde reißender Tiere – und was sind Konkurrenten anders? –

⁹ Aus „Träume eines Geistersehers“, hier zitiert nach Mittelstraß (2004, S. 871).

¹⁰ Dem akademischen Betriebswirt fällt an dieser Stelle das Bemühen von Wilhelm Rieger vor einem Jahrhundert auf, in der (Be-)Gründungszeit der heutigen Betriebswirtschaftslehre, auf die ideologische Verschleierung zu verzichten und das Fach tatsächlich Privatwirtschaftslehre zu nennen, er konnte sich damit freilich nicht durchsetzen (vgl. Pfriem 2011a, S. 100 ff.).

zu verwandeln, die einander ebendeshalb auffressen, WEIL jeder mit allen andern gleiches Interesse hat..." (a.a.O., S. 504 f.).

Insofern war Engels (wie Marx) natürlich *fundamentaler Kritiker von kapitalistischen Vorstellungen von Fortschritt* und dazu gehörenden wissenschaftlichen Verbrämungen. Dass wir ihn heute von dem Vorwurf zu großer Wissenschaftsgläubigkeit trotzdem nicht freisprechen können, hängt mit der Unbedingtheit zusammen, von der er immer wieder für die Zwangsläufigkeit des Sieges des Sozialismus ausging. Hatte er in den 1847 niedergeschriebenen „Grundsätzen des Kommunismus“ diesen noch zurückhaltend als „Lehre von den Bedingungen der Befreiung des Proletariats“ definiert und dieses als „die arbeitende Klasse des neunzehnten Jahrhunderts“ bezeichnet (Engels 1964, S. 363), so hieß es gleich zu Beginn der Spätschrift „Zur Geschichte des Urchristentums“: „... in kaum sechzig Jahren hat sich der Sozialismus eine Stellung erobert, die ihm den Sieg absolut sicherstellt“ (Engels 1963, S. 449).

Und die Titelwahl „Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft“ war natürlich nur in dem Maße vertretbar, wie für den Entwicklungsprozess der Menschheit „Bewegungsgesetze“ (Engels 1987, S. 207) entdeckt werden können, wozu gehört, den Sozialismus „als das notwendige Erzeugnis des Kampfes zweier Klassen“ (a.a.O., S. 208) zu betrachten und für die kapitalistische Produktionsweise „die Notwendigkeit ihres Untergangs“ (a.a.O., S. 209) zu konstatieren. In dem Text über Feuerbach konnotiert Engels den Fortschrittsbegriff dann *eindeutig positiv*: die Welt (zu Recht) nicht als einen Komplex von fertigen Dingen zu fassen, sondern als einen Komplex von Prozessen, bedeutet für ihn „eine ununterbrochene Veränderung des Werdens und Vergehens..., in der bei aller scheinbaren Zufälligkeit und trotz aller momentanen Rückläufigkeit schließlich eine fortschreitende Entwicklung sich durchsetzt“ (Engels 1978, S. 44).

Auch hinsichtlich der – wie wir es heute nennen – ökologischen Frage sind bei Engels *Widersprüche* zu konstatieren. Einerseits ist „die Produktion ... die Grundlage aller Gesellschaftsordnung“ (Engels 1987, S. 210), und für die natürlich auch technisch-industriell zu verstehenden Produktivkräfte ist von „Schranken“ die Rede, „in denen die kapitalistische Produktionsweise sie eingeeengt hält“ (Engels 1972b, S. 249). Und: „Wir haben in den fortgeschrittensten Industrieländern die Naturkräfte gebändigt und in den Dienst der Menschen gepreßt...“ (Engels 1972c, S. 323).

Auf der anderen Seite heißt es: „Schmeicheln wir uns indes nicht zu sehr mit unsern menschlichen Siegen über die Natur. Für jeden solchen Sieg rächt sie sich an uns“ (a.a.O., S. 453). Und natürlich kritisch konnotiert werden im folgenden zahlreiche Beispiele für Naturzerstörungen aus kommerziellen Interessen aufgeführt. Nicht zufällig reden wir erst in jüngerer Zeit über die ökologische Frage in der Weise, wie wir das tun. Die von Engels zu Recht stark gemachte prozessorientierte Sicht auf die Welt bedeutet eben auch, die menschlichen Naturverhältnisse heute ganz anders thematisieren zu können (zu müssen), als dies zu Zeiten von Friedrich Engels der Fall war.

Was die Behauptung einer geschlossenen Weltanschauung, eines vollständigen wissenschaftlichen und philosophischen Systems betrifft, gehe ich – das sei bekräftigt – mit Hunt konform, dass solche Schritte von Plechanow und anderen erst nach Engels vollzogen wurden (Hunt 2012, S. 475 ff.). Gerade auch aus Briefen des späten Engels zitiert Hunt eindeutige Formulierungen dazu, dass es gelte, eigenen Erkenntnissen und Feststellungen gegenüber misstrauisch zu sein, das eigene Theoretisieren *nicht als Doktrin, sondern als Methode* zu sehen und die *Notwendigkeit von Irrtümern* anzuerkennen (vgl. a.a.O., S. 483 ff.).

Ein Friedrich Engels des 21. Jahrhunderts wäre vielleicht in manchem noch sensibler gewesen – aber wie alle wirklichen Menschen war er ein Kind seiner Zeit.

2. Für die (weitere) Entwicklung von Menschen, Gesellschaft, Natur und Welt gibt es keine Gesetzmäßigkeiten – die Zukunft ist prinzipiell offen

Die Auffassung, mit Hilfe von Marx als großes Bewegungsgesetz entdeckt zu haben, „daß alle bisherige Geschichte eine Geschichte von Klassenkämpfen war“ (Engels 1972b, S. 25), führte Engels immer wieder zu *übertriebenen Revolutionshoffnungen*. Die eben doch auch vorhandene Vorstellung einer Gesetzmäßigkeit gesellschaftlicher Entwicklungen wurde dadurch genährt, dass Engels auch erkenntnistheoretisch ein Kind seiner Zeit war. Im Feuerbach-Text formuliert er in dieser Hinsicht naiv, „man entschloß sich, die wirkliche Welt – Natur und Geschichte – so aufzufassen, wie sie sich selbst einem jeden gibt, der ohne vorgefaßte Schrullen an sie herantritt ... Und weiter heißt Materialismus überhaupt nichts“ (Engels 1975, S. 292). Kurz danach geht es ihm darum, „die Begriffe uns-

res Kopfes wieder materialistisch als die Abbilder der wirklichen Dinge“ zu fassen (a.a.O., S. 292 f.). An einer späteren Stelle desselben Textes (S. 306) werden Philosophie und Tatsachen gar recht antagonistisch entgegengestellt. Solche Aussagen sind weit weg von der Einsicht, die mögliche Pluralität von Ansichten zu ein und demselben Gegenstand ernst zu nehmen, die schon in den Ambiguitäten und Ambivalenzen aller Phänomene ihren Ausgang nimmt.

Engels war sich der Widersprüche in seinen eigenen Darlegungen wohl *zu wenig bewusst*. Ganz anders als gerade zitiert schrieb er im Anti-Dühring:

„Was aber die souveräne Geltung der Erkenntnisse jedes Einzeldenkens angeht, so wissen wir alle, daß davon gar keine Rede sein kann, und daß nach aller bisherigen Erfahrung sie ohne Ausnahme stets viel mehr Verbesserungsfähiges als Nichtverbesserungsfähiges oder Richtiges enthalten.“ (Engels 1972b, S. 80)

Mit anderen Worten: Eine „vernünftige“ Weltanschauung muss offen sein, nicht affirmativ, sondern (selbst-)kritisch für permanente (Selbst-)Reflexion.

In derselben Feuerbach-Schrift, in der sich die zitierten, aus heutiger Sicht kritikwürdigen Aussagen finden, betont er gegen den „klassischen französischen Materialismus“: „Die zweite spezifische Beschränkung dieses Materialismus bestand in seiner Unfähigkeit, die Welt als einen Prozeß, als einen in der geschichtlichen Fortbildung begriffenen Stoff aufzufassen“ (Engels 1975, S. 278 f.). Diese „*geschichtliche Fortbildung*“ geht für Engels keineswegs zwangsläufig weiter nach oben. Wiederum im selben Text verweist er auf die Naturwissenschaft, dass sie nach aktuellem Stand „der Erde selbst ein mögliches, ihrer Bewohnbarkeit aber ein ziemlich sicheres Ende vorhersagt, die also auch der Menschengeschichte nicht nur einen aufsteigenden, sondern auch einen absteigenden Ast zuerkennt“ (Engels 1975, S. 268). Zwar heißt es direkt danach, von diesem Wendepunkt seien wir noch weit entfernt, aber welcher seriös wissenschaftlich tätige Mensch dachte seinerzeit anders?

Die begonnene Emanzipation von christlich-klerikalen Vorherrschaftspraktiken und religiös-weltanschaulicher Erniedrigung beinhaltete als Befreiung natürlich auch die Abkehr von jenen apokalyptischen Phan-

tasien, wie sie besonders martialisch in der Offenbarung des Johannes niedergelegt worden waren (Immendorff 2006, S. 909 ff.).

Die Entwicklung des 20. und insbesondere der jüngsten Jahre des 21. Jahrhunderts haben den Fortschrittsglauben gebrochen. Aus dem gut gemeinten Blick auf den Menschen und seine Entfaltungsmöglichkeiten, wie er am Beginn der frühen deshalb Aufklärung genannten Epoche stand¹¹, wurde der Befund eines geologischen Zeitalters *Anthropozän*. In kritischer Konnotation bedeutet dies, dass die menschliche Eingriffstiefe inzwischen hinreichen könnte, sich selbst und die verbliebene irdische Natur zu vernichten. Diese Dynamik setzt sich gegenwärtig ungebremst weiter fort:

„Was die Moderne von anderen Zeiten unterscheidet, ist die soziale Organisation der Steigerungslogik zu einem Spiel. In endlosen Ketten sozialer Episoden treiben sich die Akteure dazu an, immer neue Möglichkeiten zu schaffen.“ (Schulze 2003, S. 84)

Noch ist die Zukunft prinzipiell offen, was aber erforderlich macht, sich konsequent von allen Vorstellungen (Hoffnungen?) verabschieden zu müssen, für den Gang der menschlichen Geschichte übergreifende Gesetzmäßigkeiten identifizieren zu können. Der *notwendige Abschied von dem auf den Menschen zentrierten Fortschrittsdenken* verlangt, die sarkastische Religionskritik, die Engels in den frühen „Briefen aus dem Wuppertal“ gegenüber dem Pietismus seiner bergischen Heimat übte, auf eine umfassendere Humanismuskritik zu erweitern. Dies wird im folgenden durch eine Rehabilitierung des Utopiebegriffs und Überlegungen zum Möglichkeitssinn in praktischer wie wissenschaftlicher Hinsicht versucht.

3. *Der Begriff der (realen) Utopie ist unbedingt zu rehabilitieren*

Friedrich Engels hat hinreichend deutlich gemacht, dass der Titel seiner 1882 veröffentlichten Schrift „Die Entwicklung des Sozialismus von der

¹¹ Exemplarisch und besonders deutlich pointiert 1755: „Der Mensch ist der einzige Begriff, von dem man ausgehen und auf den man alles zurückführen muss“ (Diderot 1961, S. 187).

Utopie zur Wissenschaft“ es ernst damit meint, dass „Utopie“ sachlich und terminologisch im *Gegensatz* stünde zu einer wissenschaftlichen Herangehensweise. Dort findet sich (Engels 1987, S. 194) identisch mit dem Anti-Dühring (Engels 1972b, S. 241) zu den Frühsozialisten der Satz: „Diese neuen sozialen Systeme waren von vornherein zur Utopie verdammt; je weiter sie in ihren Einzelheiten ausgearbeitet wurden, desto mehr mußten sie in reine Phantasterei verlaufen.“ Aus seiner materialistischen Sicht heraus hatte Engels dafür sogar Verständnis: „Die Utopisten, sahen wir, waren Utopisten, weil sie nichts anderes sein konnten zu einer Zeit, wo die kapitalistische Produktion noch so wenig entwickelt war“ (Engels 1972b, S. 247).

Utopien sind also für Engels keine phantasievollen Ideen für die Gestaltung einer ggfs. fernerer Zukunft, sie führen vielmehr in die Irre und müssen auf wissenschaftlichem Wege überwunden werden. Am biographischen Beginn des Wegs zu einer *wissenschaftlichen Weltanschauung* stand für Engels die Kritik an der pietistischen Bigotterie der Kapitalisten in seinem bergischen Umfeld, angefangen bei der eigenen Familie. In seinen „Briefen aus dem Wuppertal“ schildert Engels ebenso eindringlich wie sarkastisch die schreienden Widersprüche zwischen dem Elend ausgebeuteter Arbeiter/innen und der Frömmerei jener, die ihre Arbeit befehligen: „Die reichen Fabrikanten aber haben ein weites Gewissen, und ein Kind mehr oder weniger verkommen zu lassen, bringt keine Pietistenseele in die Hölle, besonders wenn sie alle Sonntage zweimal in die Kirche geht“ (Engels 1976a, S. 418).

Dass Engels darum wusste, welche große Bedeutung christlich-religiöse Anschauungen auch gegen Ende des 19. Jahrhunderts noch hatten, belegt die Gründlichkeit, mit der er sich sowohl in der Feuerbach-Schrift (Engels 1978, S. 60 ff.) als auch in dem ein Jahr vor seinem Tod verfassten Text „Zur Geschichte des Urchristentums“ (Engels 1963) mit diesen auseinandersetzte. Sein materialistischer Glaube setzte auf das *Verschwinden der Religion* durch den weiteren geschichtlichen Prozess: „... wenn der Mensch also nicht mehr bloß denkt, sondern auch lenkt, dann erst verschwindet die letzte fremde Macht, die sich jetzt noch in der Religion widerspiegelt, und damit verschwindet auch die religiöse Widerspiegelung selbst, aus dem einfachen Grunde, weil es dann nichts mehr widerzuspiegeln gibt“ (Engels 1972b, S. 295).

Die siegreiche Bourgeoisie, so Engels, habe übrigens die Religion nicht nötig gehabt, sondern siegte „unter dem ausschließlichen Appell an

juristische und politische Ideen ... und kümmerte sich um die Religion nur so weit, als diese ihr im Wege stand; es fiel ihr aber nicht ein, eine neue Religion an die Stelle der alten zu setzen“ (Engels 1978, S. 33). Hier sind dann gleich mehrere *Fragezeichen* zu setzen: (1) hatte Engels bereits mit den Briefen aus dem Wuppertal die Beweisführung angetreten, wie sehr eben diese Bourgeoisie die Frömmelei zu ihrer Selbstbeweihräucherung brauchte, (2) zeigen die heutigen globalen Verhältnisse, welche Relevanz gerade auch fanatische Ausprägungen von Religiosität zur Verteidigung gesellschaftlicher Verhältnisse auf dem heute eher zu fortgeschrittenen Stand der Produktivkräfte haben¹², und (3) unterschätzt (bzw. ignoriert gar) Engels mit seinen Formulierungen zu Religion und Utopien das menschliche *Bedürfnis nach weltanschaulicher Rückbindung* (re-ligio) und Sinnstiftung für das eigene Leben. Das betrifft nicht nur die Menschen persönlich als im zutreffenden Verständnis von Engels und Marx gesellschaftliche Wesen, sondern auch die gemeinsame, kollektive politische Gestaltung menschlicher Gesellschaften. Der Utopiebegriff geht ja zurück auf den 1516 veröffentlichten Staatsroman von Thomas Morus (vgl. Ganslandt 2004, S. 463) und dessen visionäre Vorstellungen zu einer fernen idealen Gesellschaft.

Individuell wie kollektiv, so ist Friedrich Engels als engagierter Kämpfer für eine bessere Gesellschaft kritisch gegen den Strich zu bürsten, dient utopisches Denken dazu, die *Voraussetzungen und die Befähigungen für eine bessere Gesellschaft* zu schaffen. In der 1963 erschienenen „Tübinger Einleitung in die Philosophie“ hat Ernst Bloch das, was man als die Grundidee seines Jahrzehnte vorher verfassten umfangreichen „Prinzip Hoffnung“ bezeichnen kann, so formuliert:

„*Konkrete* Utopie aber, genau diese, ist ja eine solche, weil sie sich mit dem Geschichtsindex der historisch-prozeßhaften Materie vermittelt hat. Und sie ist als *reale* Utopie überhaupt nur deshalb in der Welt, weil die Materie der Welt selber noch nicht geschlossen ist, weil der Prozeß dieser Materie weder vereitelt ist (was Utopie erstickte) noch bereits gewonnen (was Utopie zur Ankunft machte).“ (Bloch 2010, S. 370)

Man kann darüber streiten oder spekulieren, inwiefern Bloch mit seinem „Noch-nicht“ noch der zuversichtlichen Geschichtsphilosophie von En-

¹² Siehe den Text von Schunter-Kleemann in diesem Band.

gels und Marx¹³ verhaftet war (vgl. Kreuzer 2019), wichtig ist für uns hier die Rehabilitierung des Begriffs der Utopie. Die beginnt damit, individuelle *menschliche Sehnsüchte* hinreichend ernst zu nehmen. Christa Wolf hat vor vier Jahrzehnten eine fiktive Begegnung der Karoline von Günderode mit Heinrich von Kleist literarisch konstruiert. Sehnsucht ist etwas, wofür die Frage nach dem wonach nicht unbedingt beantwortet werden kann und schon gar nicht sofort (vgl. Wolf 1981, S. 15). An einer Stelle wird der Günderode sehr treffend in den Mund gelegt: „Es ist eine Sehnsucht in mir, mein Leben in einer bleibenden Form auszusprechen“ (a.a.O., S. 25). Kleist hingegen: „Nirgends habe ich gefunden, wonach ich suchte“ (a.a.O., S. 68).

Natürlich unterstreicht Christa Wolfs Titel „Kein Ort. Nirgends“ unser *Nicht-Wissen-Können* hinsichtlich der Realisierbarkeit von Utopia. Wo es wie von wem und ob überhaupt verwirklicht werden kann, entzieht sich unserer Kenntnis, und dafür gibt es schon gar keine menschlichen oder übermenschlichen Bewegungsgesetze. Blochs Begriffsbildungen von konkreter und realer Utopie vermögen freilich als Kraftquellen zu dienen dafür, Ideen zur Gestaltung einer besseren Gesellschaft nicht nur ex negativo zu definieren und diesen gestalterischen Möglichkeitssinn auch heute bereits so zu entfalten, dass sich Neues im Alten entwickeln kann.

4. Mögliches Wissen von der besseren Gesellschaft als Entfaltung des Möglichkeitssinns

Der optimistische Kern der Geschichtsphilosophie von Engels und Marx paarte sich nicht zufällig mit aus heutiger Sicht sträflich naiven Vorstellungen über die Gestaltungselemente der besseren künftigen Gesellschaft. Zwar lassen sich bei hinreichender Lektüre einzelne Aspekte finden wie das Plädoyer für die Zerstörung aller ungesunden Wohnviertel (Engels 1964, S. 374), ebenso grundlegend wie für seine Zeit auch revolutionär (unter Bezug auf Fourier) die Feststellung, „daß in einer gegebenen Gesellschaft der Grad der weiblichen Emanzipation das natürliche Maß der allgemeinen Emanzipation ist“ (Engels 1987, S. 196). Hervorgehoben sei im

¹³ Danowski und Viveiros de Castro (2009, S. 136) bezeichnen diese als alte marxistische, in Wahrheit ganz und gar christliche Eschatologie.

selben Text auch die umfangreiche Würdigung von Robert Owen¹⁴ und dessen praktischen Bemühungen um *gemeinschaftsorientiertes Wirtschaften*. Insofern ist die häufig anzutreffende Annahme oder Behauptung von Marx und Engels als Vorläufern einer einseitig zentralistischen Wirtschaft sehr unzutreffend, wie Flieger überzeugend nachweist (Flieger 2018, S. 401 ff.). Zu viel schlechte Allgemeinheit hinsichtlich der Gestaltung künftiger gesellschaftlicher Verhältnisse ist gleichwohl zu konstatieren.

So hatte Engels 1847 über die kommunistische Gesellschaft geschrieben, sie werde „alle diese Produktionszweige durch die ganze Gesellschaft, d. h. für gemeinschaftliche Rechnung, nach gemeinschaftlichem Plan und unter Beteiligung aller Mitglieder der Gesellschaft, betreiben lassen müssen“ (Engels 1964, S. 370). Einige Seiten weiter schrieb er im selben Text für die angestrebte Zukunftsgesellschaft, „daß die Gesellschaft die Benutzung sämtlicher Produktivkräfte und Verkehrsmittel sowie den Austausch und die Verteilung der Produkte den Händen der Privatkapitalisten entnimmt und nach einem aus den vorhandenen Mitteln und den Bedürfnissen der ganzen Gesellschaft sich ergebenden Plan verwaltet...“ (Engels 1964, S. 375).

170 Jahre später sind wir klug genug, zu sehen, dass solche und ähnliche Formulierungen von *Vergesellschaftung etc.* eine Markierung des Problems darstellen, aber keineswegs die Lösung der Frage, die der Anthropologe Maurice Godelier so stellte: „... wie sieht die beste Organisationsform der Ökonomie innerhalb einer gegebenen Gesellschaft aus?“ (Godelier 1972, S. 338). Klug genug, einzusehen, dass diese Frage nicht einfach offen gehalten werden kann, sind wir vor allem über viele schreckliche praktische Entwicklungen geworden, die im Namen einer sozialistischen oder gar kommunistischen Gesellschaft – nach dem Tod von Marx und Engels – im 20. Jahrhundert stattgefunden haben.

Zwar hat sich Engels mehrfach dagegen gewandt, im *Staatskapitalismus* schon eine Form des Sozialismus zu sehen (Engels 1972b, S. 259 f.; Engels 1987, S. 222 f.). Ohne nähere Bestimmungen bleibt aber die „planmäßige Produktion“ (Engels 1987, S. 221) eine leere Worthülse, die auch von sich als Partei einer Klasse gerierenden elitären Cliques in Anspruch genommen werden kann, wie die gerade in dieser Hinsicht tragische Geschichte des 20. Jahrhunderts gezeigt hat. Dass sich die Brüderlichkeit der französischen Revolution in ihr Gegenteil verkehrt hatte,

¹⁴ Siehe dazu auch den Text von Brie in diesem Band.

wurde von Engels übrigens ausdrücklich festgestellt (Engels 1987, S. 193). Das Risiko, dass wieder unter Berufung auf die revolutionären Prinzipien in Zukunft Ähnliches oder gar Schlimmeres passieren könnte, blieb allerdings im blinden Fleck.

In Engels' Spätschrift zur Geschichte des Urchristentums leuchtet die Einsicht in die *Notwendigkeit von Vielfalt* innerhalb einer gemeinsamen Massenbewegung auf, in Betonung der Gemeinsamkeiten zwischen Urchristen und Sozialisten führt er aus:

„Und Massenbewegungen sind im Anfang notwendig konfus; konfus, weil alles Massendenken sich zuerst in Widersprüchen, Unklarheiten, Zusammenhanglosigkeiten bewegt, konfus aber auch eben wegen der Rolle, die die Propheten anfangs noch darin spielen. Die Konfusion zeigt sich in der Bildung zahlreicher Sekten, die sich untereinander mit mindestens derselben Heftigkeit bekämpfen wie den gemeinsamen Feind draußen.“ (Engels 1963, S. 460)

Selbstkritisch hinsichtlich der eigenen Härte in politischen Auseinandersetzungen war das nicht gemeint. Nicht nur das Wort „Konfusion“, die folgenden Zeilen machen auch inhaltlich deutlich, dass solche Vielfalt eher als zu überwindende Kinderkrankheit angesehen werden muss. Dieser Standpunkt wünschenswerter Homogenisierung, der biografisch bei Engels vielleicht durch seine Affinität zum Militärischen noch verstärkt wurde, muss aus heutiger Sicht auf jeden Fall Widerspruch erfahren – demokratietheoretisch allgemein wie auch speziell für soziale Bewegungen. Die *Ambivalenz von Konstellationen und Prozessen, die Pluralität von Gesellschaften sowie die Heterogenität ihrer Akteure* dürfen nicht als vorübergehende oder als zum Vorübergehen bringbare Verhältnisse angesehen werden, sondern sind in ihrem *positiven Wert* dauerhaft anzuerkennen, theoretisch wie praktisch. Das *mögliche Wissen von der besseren Gesellschaft als Entfaltung des Möglichkeitssinns*¹⁵ kann deshalb nur eines sein, das sich prozedural über die Verständigung der Akteure entwickelt, keines jedenfalls, das vorher bekannt wäre oder sich nach vorher feststehenden Gesetzmäßigkeiten richten würde.

Konflikte müssen also *ausgetragen und ausgehalten* werden: „Wichtig ist, dass Konflikte nicht die Form eines ‚Antagonismus‘ annehmen (eines

¹⁵ „Wenn es Wirklichkeitssinn gibt, muss es auch Möglichkeitssinn geben“ (Musil 1978, S. 16).

Kampfes zwischen Feinden), sondern die eines ‚Agonismus‘ (einer Auseinandersetzung zwischen Kontrahenten)“ (Mouffe 2016, S. 28). Im Sinne der Anerkennung von Heterogenität als für das Auftun möglicher Zukünfte vorteilhafter Vielfalt ist es nicht zufällig in jüngster Zeit theoretisch und konzeptionell zu einer Vitalisierung des Utopiebegriffs gekommen. Erik Olin Wright pointiert in seinen „*Realen Utopien*“ die „Strategische Unbestimmtheit: Es gibt nicht den einen Weg“ (Wright 2017, hier S. 492). Rutger Bregman nennt 15-Stunden-Woche, offene Grenzen und das bedingungslose Grundeinkommen als Beispiele von „*Utopien für Realisten*“ (Bregman 2019). Mit dem letzten an der Oldenburger Universität von mir geleiteten Forschungsprojekt haben wir selber die Rolle von *transformativen Unternehmen* für solche Prozesse hervorgehoben (vgl. Antoni-Komar et al. 2019, insbesondere Pfriem 2019).

*5. Möglichkeitssinn und Möglichkeitswissenschaft – was kann
Wissenschaft dazu beitragen, dass die Kehre zur besseren Welt vielleicht
doch noch gelingt?*

In dieser Hinsicht sicher auch inspiriert durch die frühen Überlegungen seines Partners Karl Marx dazu hat sich Engels auf das gründlichste mit den *Fragen der nichtmenschlichen Natur* beschäftigt, nicht erst die posthum unter dem Titel „Dialektik der Natur“ veröffentlichten Notizen und Fragmente liefern Belege dafür. Neben der ebenso engagierten wie kritischen Beschäftigung mit dem neuesten Stand der Naturwissenschaften findet sich freilich auch die Auffassung, die Natur als bloß instrumentell für die Menschen zu betrachten. Am Ende der Schrift, die den wissenschaftlichen statt utopischen Charakter des Sozialismus begründen will, findet sich der Satz: „Die Menschen, endlich Herren ihrer eignen Art der Vergesellschaftung, werden damit zugleich Herren der Natur, Herren ihrer selbst – frei“ (Engels 1987, S. 228). Einige Seiten vorher hatte er schon sowohl bezogen auf die „gesellschaftlich wirksamen Kräfte“ wie auf die „Naturkräfte“ formuliert, „so hängt es nur von uns ab, sie mehr und mehr zu unterwerfen und vermittelst ihrer unsre Zwecke zu erreichen“ (a.a.O., S. 222).

Die seit Engels' Tod vergangene Zeit hat eine solche Auffassung brutal widerlegt. Inzwischen ist es zum obersten Gebot wissenschaftlichen Bemühens, der Möglichkeit einer besseren Gesellschaft doch noch Gel-

tung zu verschaffen, geworden, allen humanistischen Selbstermächtigungen seit der philosophischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts zu widersprechen und dabei zu helfen, den Fortbestand der menschlichen Gattung und möglichst vieler anderer Elemente irdischen Lebens doch noch zu retten – und dies (auch das darf nicht unterschlagen werden) in lebenswürdiger Weise. Dies zielt nicht wie bei Engels auf eine Revolution der proletarischen Klasse gegen die Bourgeoisie, sondern auf eine übergreifende *kulturelle Revolution*, die sich als *kosmologische Selbstbesinnung der Menschen* kennzeichnen lässt (vgl. Hochmann und Pfriem 2017, S. 165 ff.).

Wie ich schon in meinem Beitrag zu unserem Buch anlässlich des 200. Geburtstags von Karl Marx geschrieben habe (vgl. Pfriem 2018), befinden wir uns inzwischen in der Etappe des menschheitsgeschichtlich bedeutsamen *Übergangs von einer Gesellschaft der materiellen Versorgungsdefizite zu einer Gesellschaft des materiellen Überflusses* – trotz Fortbestehen von Armut, Hunger und Elend bei einem Teil der Menschen auf dieser Erde. Das führt zu der evolutorischen Herausforderung, nicht mehr das bloße Leben organisieren zu müssen, sondern das *gute Leben* organisieren zu können. Damit wiederum stellt sich die Frage, ob eine hinreichend große Zahl von Menschen in der Lage ist, dafür die Befähigungen zu entwickeln.

Die Notwendigkeit einer naturtheoretischen Öffnung bzw. Erweiterung aller wissenschaftlichen Bemühungen, die zu einer besseren Zukunft der Menschen beitragen wollen, habe ich ihrer Dringlichkeit wegen bewusst an den Anfang gestellt. Es geht aber auch allgemein darum, ein Verständnis von Wissenschaft als *Möglichkeitswissenschaft* zu entwickeln und zu praktizieren, wie ich das 2011 erstmals vorgeschlagen habe (Pfriem 2011b, S. 176; ausführlich Pfriem 2017; umfänglich dazu Hochmann et al. 2019).

Der im vorigen Kapitel vorgetragene Befund der *Ambivalenz von Konstellationen und Prozessen, der Pluralität von Gesellschaften sowie der Heterogenität ihrer Akteure* liefert dafür die wichtige denk-logische Voraussetzung. Unterschiedliche wissenschaftliche Vorstellungen und Erkenntnisse, sofern sie nicht nur in die Vergangenheit schauen oder statisch im Gegenwärtigen verharren, stellen nämlich nichts anderes dar als unterschiedliche Optionen für *mögliche Zukünfte*. Dazu muss Wissenschaft natürlich auch bereit sein, sich nicht nur althergebrachter Methoden und Verfahren zu bedienen (vgl. dazu Hochmann in diesem Band).

In dem Buch, das wir nach den 8. und letzten Spiekerooger Klimagesprächen veröffentlicht haben, hatte ich geschrieben: „Jede Beschreibung, erst recht Analyse gesellschaftlicher Zustände enthält allerdings, wenn nicht explizit, so zumindest implizit Vorstellungen über die *Qualität dieser Zustände* sowie über die *Bedingungen der Möglichkeiten ihrer Veränderung*“ (Pfriem 2017, S. 253). Von daher gehen die Vorwürfe, die gegen das Selbstverständnis einer transformativen, also auf mögliche Veränderungen gerichteten Wissenschaft erhoben werden, grundsätzlich fehl: die Grenzen zwischen Wirklichkeitswissenschaft und Möglichkeitswissenschaft sind fließend und Selbstbehauptungen von nicht-normativer Wissenschaft nichts als Selbstbetrug. An diesem wichtigen Punkt würde Friedrich Engels unbedingt mitgehen.

6. Die Begriffe Kapitalismus und Sozialismus fassen längst nicht mehr das, worum es geht

Bis zu seinem Tode ging Friedrich Engels wie Karl Marx von einer Zuspitzung der als letztlich bipolar und antagonistisch identifizierten gesellschaftlichen (Klassen-)Widersprüche aus. Marx hatte in seiner Kritik der Politischen Ökonomie (Marx 1967, vgl. auch Pagano 2007) drei unterschiedliche Stränge der Kritik zusammengeführt, nämlich die Figur des *Privateigentums an Produktionsmitteln*, den daraus für ihn resultierenden *Klassenantagonismus* sowie den *Zwang zur permanenten Kapitalverwertung* (damit eigentlich schon den Kern der heutigen Wachstumskritik).

Die oben bereits angeführten kulturellen Prozesse führen zu einer *differenzierteren Beschreibung und Analyse* dessen, was gemeinhin als Kapitalismus bezeichnet wird – einschließlich eines tieferen Verständnisses davon, dass die Kritik an diesen gesellschaftlichen Verhältnissen in jüngerer Zeit so stark ansteigt (weil nämlich die Schattenseiten immer mehr Gewicht bekommen).

Die auf private Renditen gerichtete Kommerzialisierung entwertet all das, was den marktförmigen Beziehungen nicht unterworfen wird, wie seit Jahrzehnten insbesondere am Fall der vor allem von Frauen geleisteten Kindererziehungs- und Hausarbeit kritisiert wird. Gleichzeitig transformiert sie die unterworfenen Teile qualitativ, so dass aus kooperativen und vielleicht sogar spielförmigen Prozessen wie etwa dem Fußballsport

ein erbittertes Konkurrenzgeschehen mit geradezu perverser finanzieller Dynamik wird – eine *kulturelle Entwertung* für alle wirklichen Freunde des Fußballspiels.

Diese Bilanz, dass sich tatsächliche oder vermeintliche positive Wirkungen, die mit den genannten kulturellen Prozessen in der frühen Etappe des Kapitalismus verbunden waren, inzwischen in ihr Gegenteil verkehrt haben, dass die *Schattenseiten überwiegen*, ist auch für die anderen kulturellen Prozesse zu ziehen. Verwissenschaftlichung hat dazu beigetragen, die sinnlichen Beziehungen der Menschen zu den Dingen zu schädigen. Die Verrechtlichung hat zu immenser Bürokratisierung geführt. Technisierung hat viele menschliche Fähigkeiten und Fertigkeiten zerstört, weil angeblich überflüssig gemacht, und eher schädliche Expertenherrschaften begründet. Beschleunigung verstärkt weiterhin den Stress und die Überforderung für viele Menschen. Individualisierung bedeutet in vielen Fällen Vereinzelung, Subjektivierung Orientierungsverlust. Medialisierung kann Kommunikation nicht nur fördern, sondern auch zerstören, wie die Entwicklung der nur scheinbar sozialen Medien belegt. Globalisierung hat Ortlosigkeit und den Verlust von (u. a. regionalen) Identitäten und Nähe zur Folge. Und aus Naturbeherrschung ist längst Naturvergewaltigung und -zerstörung geworden. Naturvernichtung als Bezähmung der Wildnis (vgl. Schama 1995) ist ein besonders fundamentaler kultureller Prozess der Moderne.

Erst recht die politische Verwendung der Begriffe „Privateigentum“ und „Vergesellschaftung“ im 20. Jahrhundert hat deutlich gemacht, dass hier ohne weitere Klärung die Absichten von Engels (und Marx) ins Gegenteil verkehrt werden können: wenn Vergesellschaftung des Privateigentums als totale Enteignung gleichsam aller zugunsten der staatlich organisierten Parteidiktatur einer kleinen Clique betrieben wird, ergibt sich nichts anderes als das brutale *Gegenteil einer besseren Gesellschaft*. Und natürlich hängt die Bereitschaft und Fähigkeit von Menschen zur Verantwortung auch im ökonomischen Feld daran, nicht von den Mitteln und dem Material der ökonomischen Tätigkeiten enteignet und entfremdet zu sein. Mit anderen Worten: die Lehre aus den schlimmen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts geht auf *gemeinschaftsorientierte und gemeinschaftsgetragene Formen des Wirtschaftens*, wo Entscheidungen eher *dezentral* getroffen werden können und übergreifend koordiniert werden.

Gegenüber manchen derzeit gängigen Begriffen für wirtschafts- und gesellschaftspolitische Alternativen wie Sozialökologie, Große Transfor-

mation, Nachhaltigkeit und auch Postwachstumsökonomie gilt es freilich eben deshalb, das Erbe von Engels (und Marx) an einem wichtigen Punkt zu verteidigen: die *ökonomischen Eigentums- und gesellschaftlichen Machtverhältnisse* sind wesentlich für die Möglichkeit einer besseren Gesellschaft.

7. Die Frage nach den Bedingungen und Möglichkeiten einer besseren Gesellschaft – trotz alledem

Die umfangreiche Debatte dazu, ob bzw. inwiefern Engels und Marx einen zu engen Begriff des Ökonomischen hatten, kann hier nicht ansatzweise referiert werden. Aus heutiger Sicht ist zu konstatieren, dass Formulierungen wie die, dass „alle Emanzipationskämpfe von Klassen ... sich schließlich um *ökonomische* Emanzipation drehen“ (Engels 1987, S. 55), sicher eher verunklarend sind. Fairerweise ist dazu freilich anzumerken, dass in den Gesellschafts- und erst recht Wirtschaftswissenschaften die Bereitschaft, die kulturellen Dimensionen des Gesellschaftlichen hinreichend ernst zu nehmen, von wenigen vorherigen Ausnahmen abgesehen noch relativ jung ist (vgl. Antoni-Komar und Pfriem 2011).

In einem solchen theoretischen Bezugsrahmen lässt sich formulieren, dass eine bessere Gesellschaft eine ist, in der jedenfalls nicht ökonomische Kalküle im engeren Sinne dominieren. Für meinen Text anlässlich des 200. Geburtstages von Karl Marx (Pfriem 2018) habe ich deshalb im Titel den Begriff der „nachökonomischen Gesellschaft“ vorgeschlagen. Bessere Gesellschaft und nachökonomische Gesellschaft sind in der Tat eher unbestimmte Termini. Durch die seit dem Tod von Friedrich Engels gemachten Erfahrungen ist es möglich, der notwendigen Offenheit gesellschaftlicher Prozesse in eine bessere Zukunft größere Aufmerksamkeit zu widmen.

Diese Offenheit ist nicht nur deshalb erforderlich, weil die Selbstbeschreibung als Wissensgesellschaft nicht darüber hinwegtäuschen darf, dass jede konkrete Konzeption, wie die Gesellschaft in sagen wir einmal einem halben Jahrhundert aussehen sollte, bloßer Scharlatanerie gleichkäme.¹⁶ Diese *Offenheit* braucht es insbesondere auch, um einer Konstel-

¹⁶ Deswegen ist es allerdings erst recht wichtig, experimentell bereits heute im Alten am Neuen zu arbeiten, s. o.

lation gerecht zu werden, die unter den damaligen frühkapitalistischen Bedingungen ein Friedrich Engels so noch nicht sehen konnte (und die in dieser Weise auch noch nicht existierte): der Pluralität moderner Gesellschaften und der Heterogenität ihrer Akteure.

Damit stellt sich natürlich die Leitfrage der 4. Spiekerooger Klimagesprache von 2012: „*Genügend Kraft für die gesellschaftliche Transformation?*“ (Pfriem 2013). Engels' Zuversicht für die Beantwortung speiste sich aus dem Befund, dass eine eher auch immer homogener werdende und an Zahl weit überlegene Klasse natürlich in der Lage sei, der Herrschaft der minoritären Bourgeoisie ein Ende zu setzen. Diesen oder einen ähnlichen Befund können wir heute nicht mehr vertreten. Jene Akteure, die für eine radikale Veränderung der Verhältnisse eintreten, unterscheiden sich nicht nur in ihren konkreten Vorstellungen über solche Veränderungen, sie fokussieren sich auch auf eine sehr unterschiedliche Vielfalt von Zielen und Zwecken. Ob und wie weit diese unterschiedlichen Bewegungen und Akteure zu einer gemeinsamen Kraft radikaler Veränderung werden können¹⁷, ist einstweilen offen, obwohl aktuell die Bewältigung des Klimawandels als Herausforderung eine Art Dach zu bilden scheint dafür, sich in so unterschiedlichen Fragen wie Klimaschutz, Artensterben, Bodendegradation, Frieden und Abrüstung, internationaler Zusammenarbeit statt neu entflammtem Nationalismus etc. zu engagieren.

Bleibt schließlich noch die Frage, ob für den Fall zunehmenden Zusammenkommens dieser sozialen Bewegungen und Akteure deren Zahl als *kritische Masse groß genug* ist gegenüber „den anderen“ (Verteidigern der bestehenden Verhältnisse, Passiven, sich durch „Brot und Spiele“ ablenken Lassenden usw.), um die notwendigen radikalen Veränderungen auch herbeiführen und dauerhaft sichern zu können. Der sardische Kommunist Antonio Gramsci hat seinerzeit vom „Pessimismus des Verstandes und Optimismus des Willens“ geschrieben (vgl. Gramsci 2012, Heft 28, § 11, S. 2232). Wo ist die Brücke dafür? Im Vergleich zu Friedrich Engels in seiner Zeit müssen wir heute skeptischer sein, nüchterner mit den Bedingungen, Möglichkeiten und Hemmnissen zu radikaler Veränderung umgehen. Von seiner theoretischen wie praktischen Entschlossenheit und Parteilichkeit können wir allerdings *immer noch sehr viel lernen*.

¹⁷ Der von Laclau und Mouffe 1985 verwendete Begriff des Nähens ist nicht sehr glücklich, weil es ja jemand anders ist, der durch Nähen Teile zusammenbringt, diese Bewegungen und Akteure aber selber zusammenfinden müssen.

Literatur

- Anders, Günther (1987): Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution (2 Bände), München: Beck
- Antoni-Komar, Irene; Pfried, Reinhard (2011): Kulturalistische Ökonomik. Vom Nutzen einer Neuorientierung wirtschaftswissenschaftlicher Untersuchungen, in Pfried, Reinhard: Eine neue Theorie der Unternehmung für eine neue Gesellschaft, S. 17-61, Marburg: metropolis
- Bloch, Ernst (2010): Der Bogen Utopie – Materie, in (Hg.) Kreuzer, Johann: Ernst Bloch. Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte Schriften Bd. 1, S. 359-371, Berlin: Suhrkamp
- Bregman, Rutger (2017): Utopien für Realisten. Die Zeit ist reif für die 15-Stunden-Woche, offene Grenzen und das bedingungslose Grundeinkommen, Hamburg: Rowohlt
- Danowski, Deborah; Viveiros de Castro, Eduardo (2019): In welcher Welt leben? Ein Versuch über die Angst vor dem Ende, Berlin: Matthes & Seitz
- Diderot, Denis (1961, orig. 1755): Enzyklopädie. In: ders.: Philosophische Schriften, Berlin, Aufbau: S. 149–234.
- Engels, Friedrich (1987): Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, in Marx-Engels-Werke Bd. 19, S. 177-228, Berlin: Dietz
- Engels, Friedrich (1976a): Briefe aus dem Wuppertal, in Marx-Engels-Werke Bd. 1, S. 413-432, Berlin: Dietz
- Engels, Friedrich (1976b): Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie, in Marx-Engels-Werke Bd. 1, S. 499-524, Berlin: Dietz
- Engels, Friedrich (1975): "Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie", in Marx-Engels-Werke Bd. 21, S. 259-307, Berlin: Dietz
- Engels, Friedrich (1972a): Vorwort von 1885 zur 2. Auflage des Anti-Dühring, in Marx-Engels-Werke Bd. 20, S. 8-14, Berlin: Dietz
- Engels, Friedrich (1972b): Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring), in Marx-Engels-Werke Bd. 20, S. 1-303, Berlin: Dietz
- Engels, Friedrich (1972c): Dialektik der Natur, in Marx-Engels-Werke Bd. 20, S. 305-570, Berlin: Dietz
- Engels, Friedrich (1964): Grundsätze des Kommunismus, in Marx-Engels-Werke Bd. 4, S. 361-380, Berlin: Dietz
- Engels, Friedrich (1963): Zur Geschichte des Urchristentums, in Marx-Engels-Werke Bd. 22, S. 447-473, Berlin: Dietz

- Flieger, Burghard (2018): Das Marxsche Kooperativensystem. Evaluierungsgrundlage für eine transformative Genossenschaftswissenschaft, in (Hg.) Lucas, Rainer; Pfriem, Reinhard; Thomasberger, Claus: Auf der Suche nach dem Ökonomischen – Karl Marx zum 200. Geburtstag, S. 401-436, Marburg: metropolis
- Ganslandt, Herbert R. (2004): Utopie, in (Hg.) Mittelstraß, Jürgen: Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Bd. 4, Stuttgart/Weimar: Metzler
- Gramsci, Antonio (2012): Gefängnishefte, Hamburg: Argument
- Godelier, Maurice (1972): Rationalität und Irrationalität in der Ökonomie, Frankfurt/M.: Europäische Verlagsanstalt
- Hochmann, Lars; Graupe, Silja; Korbun, Thomas; Panther, Stephan; Schneidewind, Uwe (2019): Möglichkeitswissenschaften. Ökonomie mit Möglichkeitssinn, Marburg: metropolis
- Hochmann, Lars/ Pfriem, Reinhard (2017): Jenseits der Ressourcen, in (Hrsg.) Forschungsgruppe Unternehmen und gesellschaftliche Organisation (FUGO): Unternehmen der Gesellschaft. Interdisziplinäre Beiträge zu einer kritischen Theorie des Unternehmens, Marburg: metropolis
- Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W. (1969): Dialektik der Aufklärung, Frankfurt/M.: Fischer
- Hunt, Tristram (2012): Friedrich Engels. Der Mann, der den Marxismus erfand, Berlin: Propyläen
- Im mendorff, Jörg (2006): Die Bibel, Gütersloh: Bertelsmann
- Kipphardt, Heinar (1980): In der Sache J. Robert Oppenheimer, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Krätke, Michael R. (2017): Kritik der politischen Ökonomie heute, Hamburg: VSA
- Kreuzer, Johann (2019): Vom Möglichen her denken. Zur Ontologie des Nicht-Seins bei Ernst Bloch, in (Hg.) Hochmann, Lars; Graupe, Silja; Korbun, Thomas; Panther, Stephan; Schneidewind, Uwe: Möglichkeitswissenschaften. Ökonomie mit Möglichkeitssinn, Marburg: metropolis
- Laclau, Ernesto/ Mouffe, Chantal (2015): Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus, Wien: Passagen
- Marx, Karl (1967): Das Kapital Bd. 1, Frankfurt/M.: Europäische Verlagsanstalt
- Mittelstraß, Jürgen (2004): Metaphysik, in (Hg.) Mittelstraß, Jürgen: Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Bd. 2, Stuttgart/Weimar: Metzler
- Mouffe, Chantal (2016): Agonistik, Berlin: Suhrkamp
- Pagano, Ugo (2007): Karl Marx after New Institutional Economics, Evolutionary Institutional Economic Review 4 (1), S. 27-53

- Pfriem, Reinhard (2018): Die nachökonomische Gesellschaft als reale Utopie. Überlegungen zur Aufhebung des Ökonomischen, in (Hg.) Lucas, Rainer; Pfriem, Reinhard; Thomasberger, Claus: Auf der Suche nach dem Ökonomischen – Karl Marx zum 200. Geburtstag, S. 253-287, Marburg: metropolis
- Pfriem, Reinhard (2017): Lebensklugheit auf den Weg bringen: Ökonomik als Möglichkeitswissenschaft, in (Hg.) Pfriem, Reinhard/ Schneidewind, Uwe/ Barth, Jonathan/ Graupe, Silja/ Korbun, Thomas (Hg.): Transformative Wirtschaftswissenschaft im Kontext nachhaltiger Entwicklung, Marburg: metropolis
- Pfriem, Reinhard (2016): Ökonomie als Gemengelage kultureller Praktiken, Marburg: metropolis
- Pfriem, Reinhard (2015): Ökonomie ist kulturelle Praxis. Zur Feier des Geburtstags von Irene Antoni-Komar, in (Hg.) Pfriem, Reinhard; Hochmann, Lars; Gmeiner, Nina; Hurrelmann, Karsten; Karczmarzyk, André; Lautermann, Christian; Lenz, Christine: Die Kultivierung des Ökonomischen. Kulturelle Prozesse, kulturelle Praktiken, kulturelle Kompetenzen, metropolis: Marburg
- Pfriem, Reinhard (2013): Genügend Kraft für die Große Transformation? Die 4. Spiekerooger Klimagespräche 2012, Oldenburg: dbv
- Pfriem, Reinhard (2011a): Heranführung an die Betriebswirtschaftslehre, 3. überarbeitete und erweiterte Auflage, Marburg: metropolis
- Pfriem, Reinhard (2011b): Plurale Gesellschaften, heterogene Akteure und polylinguale Organisationen: die Zukunft ist offen, also noch möglich, in (Hg.) ders.: Eine neue Theorie der Unternehmung für eine neue Gesellschaft, S. 155-179, Marburg: metropolis
- Pfriem, Reinhard (2008): Vom Sollen zum können Wollen. Auf dem Wege zu einer kulturalistischen Unternehmensethik und Unternehmenstheorie, in (Hrsg.) Scherer, Andreas/ Patzer, Moritz: Betriebswirtschaftslehre und Unternehmensethik, Wiesbaden: Gabler
- Pfriem, Reinhard (2004): Unternehmensstrategien sind kulturelle Angebote an die Gesellschaft, in (Hrsg.) Forschungsgruppe Unternehmen und gesellschaftliche Organisation (FUGO): Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Theorie der Unternehmung, Marburg: metropolis
- Pfriem, Reinhard/ Antoni-Komar, Irene/ Lautermann, Christian: Transformative Unternehmen, in: Ökologisches Wirtschaften 3/2015, München: oekom
- Schama, Simon (1995): Der Traum von der Wildnis. Natur als Imagination, München: Kindler
- Schmalenbach, Eugen (1925): Grundlagen dynamischer Bilanzlehre, 3. Auflage, Leipzig

Schulze, Gerhard (2003): Die beste aller Welten. Wohin bewegt sich die Gesellschaft im 21. Jahrhundert? München: Hanser

Wolf, Christa (1979): Kein Ort. Nirgends, Darmstadt/Neuwied: Luchterhand

Wright, Erik O. (2017): Reale Utopien. Wege aus dem Kapitalismus, Berlin: Suhrkamp

Quelle:

Pfriem, Reinhard (2021): **Die Entwicklung der besseren Gesellschaft von der Wissenschaft zur Utopie**. Ein Engels-Titel auf den Kopf gestellt. In: Lucas, Rainer; Pfriem, Reinhard; Westdhoff, Hans-Dieter (Hg.): *Arbeiten am Widerspruch – Friedrich Engels zum 200. Geburtstag*. Metropolis-Verlag, Marburg. Mit freundlicher Genehmigung des Autors bei praxisphilosophie.de.