
Beziehungsweise Revolution

1917, 1968 und kommende

Bini Adamczak

edition suhrkamp

SV

diese Kritik unabweisbar gemacht: Der gute Zweck legitimiert nicht die schlechten Mittel, die schlechten Mittel delegitimieren den guten Zweck.

In die andere Richtung bedeutet das, dass Momente dessen, was an der Revolution begehrt wird, in die Utopie aufgenommen werden müssen, die dann nicht mehr als finale Harmonie erscheint, sondern Möglichkeiten zu Differenz, zu Widerspruch und Konflikt und als radikale Demokratie auch zu Offenheit und Neuanfängen bereithält. Wenn mit der Hierarchisierung der Partei, der Bürokratisierung der Politik und der Militarisierung der Ökonomie der Aufbau des Sozialismus nur noch im Befolgen des zentralistischen Plans und der Parteilinie bestand, dann befand sich der einzige Ort für revolutionäre Freiheit genau auf der Grenze der Ausdehnung dieses Plans. Wenn Sozialismus gleichbedeutend mit der Statik des Plans geworden war, dann bestand die einzige Möglichkeit, wirkliche Veränderung zu erfahren und zu bewirken, im Kampf gegen das, was noch nicht geplant war. Solange der Kommunismus als ein reines Ideal sozialer Harmonie konzipiert ist, werden sich diejenigen Anteile utopischen Denkens, die darin nicht aufgehen, ein anderes Objekt des Begehrens suchen. Das Paradox des Begehrens nach Revolution, des Revolutionsfetischs, setzt sich im Begehren nach Utopie, im Utopiefetisch, fort, wie im nächsten Kapitel gezeigt werden wird. Für das vielstimmige Begehren nach Revolution war es aber möglich zu zeigen, dass ihm zumindest ein Begehren beigemischt ist, dem dieses Buch gewidmet ist und das noch immer darauf wartet, interpretiert, verstanden und theoretisiert zu werden: das Begehren nach befriedigenden Beziehungsweisen auf gesellschaftlichem Terrain. 44

Postrevolution als Utopie

Sehen Sie, [...] eine Revolution – das ist etwas Großes, Erhabenes, gewiss! Es ist in der Praxis derer, die sie machen – eine Summe von Intrigen, von mühseligen Kleinarbeiten. Eine Revolution, das ist die zur Gewalt gewordene Idee, gewiss. Sie ist nicht weniger die Konjunktur der Karrieristen, der Sadisten, Hysteriker. Sie ist das Todesurteil über das Unrecht, gewiss. Sie ist nicht weniger und gerade in ihren Anfängen, in ihrem großen Augenblick, der Quell vieler sinnloser Ungerechtigkeiten. Und wenn die sich sehr hoch türmen, dann mögen ihre Opfer die Stufen werden, über die ein ehrgeiziger General zum Kaiserthron schreitet. So erhaben ist die Revolution, dass es lohnt, für sie zu leben, dass alle Gegenwart blass, schal wird, wenn sie nicht der Vorbereitung der großen Umwälzung dient. Doch damit sie gelinge, muss ihre Erhabenheit auch den Mitteln zu ihrer Herbeiführung verliehen werden. Und da beginnt die Verabsolutierung. Die sich anschicken, der barbarischen Vorgeschichte der Menschheit ein Ende zu bereiten, sind selbst Menschen dieser Vorgeschichte. Sie gehen in den Kampf gegen die Götzen mit der Seele von Götzendienern.

Manès Sperber

Diese Sätze entstammen Manès Sperbers literarischer Aufarbeitung des Stalinismus als enttäuschter kommunistischer Hoffnung, der Romantrilogie *Wie eine Träne im Ozean*. In ihr lässt er einen erfahrenen kommunistischen Revolutionär die Revolution als Ensemble von Widersprüchen beschreiben, die um den Gegensatz von Zweck und Mittel, Ideal und Realisierung, Erhabenheit und Kleinarbeit gruppiert sind. Die Revolution will mit ungerechten Mitteln das Unrecht abschaffen, mit terroristischen Methoden den Terror ausmerzen. Mit aller Gewalt will sie der Gewalt ein Ende bereiten. ⁴⁵ Diesen Widerspruch, der sich spätestens im Jakobinismus findet und der im Stalinismus seine paradigmatische Form erhält, lässt Sperber in ein zeittheoretisches Paradox münden, das sich als eines der Subjektconstitution präsentiert: Die Zukunft muss aus der Vergangenheit entstehen, die neue Welt muss aus der alten geboren werden. Das Leben ohne Herrschaft soll von jenen Menschen begonnen werden, die nur innerhalb von Herrschaft haben leben können. Das Paradoxon stellt sich in der Revolution, bei der Wahl der Mittel, als praktisches. Es stellt sich bereits davor, in der Formulierung der Utopie, bei der Wahl des Zwecks, als theoretisches. Schon die Praxis des Denkens, des Vorstellens, des Begehrens wird mit der Schwierigkeit konfrontiert, über ihre eigene Bedingtheit hinauszugehen. Die Utopie soll eine Zukunft beschreiben, die sich von der Gegenwart radikal unterscheidet, sie kann diese Zukunft aber zugleich nur aus der Perspektive eben jener Gegenwart betrachten, der sie entstammt. Sie steht damit, vor allem wenn ihr Entwurf handlungsleitend wird, in der Gefahr, Bedingungen der Gegenwart in die Zukunft zu verlängern und das Eintreten der anderen Welt zu behindern. In der

Geschichte der Utopie ist dieses Paradox immer wieder diskutiert worden und mündete nicht selten im Abschied von der Utopie. Am einflussreichsten im Begriff des »wissenschaftlichen Sozialismus« (Engels, MEW 19), mit dem sich der Marxismus vom utopischen Sozialismus trennte. Das Paradox entschärft sich, je mehr die herrschende Gegenwart als widersprüchliche analysiert wird, während es sich verschärft, je totaler der Vergesellschaftungszusammenhang, der das Denken und Vorstellen in dieser Gegenwart ermöglicht und begrenzt, konzipiert wird. Deswegen sollte es nicht verwundern, dass das Problem besonders deutlich in der frühen Kritischen Theorie von totaler Vergesellschaftung und Verblendungszusammenhang, im Begriff des »Bilderverbots« formuliert wurde.⁴⁶ Eine der radikalsten Formulierungen des Bilderverbots aber stammt von dem anarchistischen Revolutionär und Theoretiker Michail Bakunin, der das utopische Denken als verbrecherisch brandmarkte:

»Da die jetzige Generation selbst unter dem Einfluss jener verabscheuungswürdigen Lebensbedingungen stand, welche sie jetzt zu zerstören hat, so darf der Aufbau nicht ihre Sache sein [...] Die Abscheulichkeiten der zeitgenössischen Zivilisation, in der wir aufgewachsen, haben uns der Fähigkeit beraubt, das Paradiesgebäude des zukünftigen Lebens aufzurichten, von dem wir nur eine nebelhafte Vorstellung haben können, indem wir uns das dem bestehenden ekelhafte Zeug Entgegengesetzte denken! [...] Für Leute der bereits begonnenen praktischen Revolutionssache halten wir jegliche Betrachtungen über diese nebelhafte Zukunft für verbrecherisch, da sie nur der Sache der Zerstörung als solcher hinderlich sind, den Gang des Anfanges der Revolution aufhalten, dadurch also ihr Ende in die Ferne rücken.« (Bakunin 1977 [1895], 360)

Radikaler als in dieser Verpflichtung auf die zerstörende Negation lässt sich das Bilderverbot kaum formulieren. In Bakunins Beschwörung fungiert nicht die Revolution als Fetisch, der das Eintreten der Utopie verhindert, sondern andersherum die Utopie als Verbrechen, das die Revolution behindert. Revolutionärinnen müssen sich darauf beschränken, die alte Welt zu zerstören, während sie den Aufbau der neuen Welt einer nachfolgenden Generation zu übertragen haben. Utopie ist unmöglich. Gerade diese Unmöglichkeit ist es jedoch, die nach Frederic Jameson das eigentliche Potenzial des Utopischen ausmacht, dessen Charakter in dieser Perspektive weniger imaginativ als kritisch, weniger positiv als negativ ist. Die Funktion von Utopien liegt im zugehörigen nicht darin, eine bessere Zukunft zu imaginieren, sondern darin, die Unmöglichkeit dieser Imagination zu demonstrieren: »Unser Gefangensein in einer nichtutopischen Gegenwart« (Jameson 2004, 46).⁴⁷

Tatsächlich erschöpfen sich die Funktionen von Utopien hierin nicht. Sie dienen der Konstruktion temporärer Objekte eines revolutionären Begehrens (Adamczak 2004, 59) oder fungieren im politischen Prozess als normativer Maßstab. Sie dienen der demokratischen Verständigung einer Bewegung über ihre Ziele und sind notwendige Konsequenz aus dem Scheitern vorhergegangener Realisierungsversuche von Utopien

(Adamczak 2007, 141). Jamesons Perspektive führt jedoch tiefer in das revolutionstheoretische Paradox, mit dem auch Sperber und Bakunin kämpfen. Er präsentiert es in einer kognitions- oder imaginationstheoretischen Fassung: Die im herrschenden System gefangenen Subjekte sind nicht in der Lage, eine andere, herrschaftsfreie Welt auch nur zu denken oder zu imaginieren. Aber lässt sich diese Diagnose in Anbetracht der Fülle utopischer, spekulativer und wissenschafts-fiktionaler Literatur wirklich aufrechterhalten? Demonstriert die lange Tradition des utopischen Diskurses nicht deutlich die Möglichkeit, eine harmonische Welt vorzustellen – auch wenn diese Welt immer Spuren der Zeit trägt, der sie entstammt? Ist es deswegen nicht möglicherweise sinnvoller, das Problem nicht kognitionstheoretisch, sondern begehrenstheoretisch zu fassen? Besteht die eigentliche Schwierigkeit nicht darin, die erdachte Welt auch zu begehren? Verbindet sich Utopie nicht eher mit dem Gegenteil von Begehren – mit Langeweile? Und würde dies auch erklären, warum die Revolutionsforschung den Resultaten von Revolutionen so wenig Aufmerksamkeit schenkt (Foran 2007, 3912; Schieder 1973, 11)? Als wollte sie die Wirkmacht des Revolutionsfetischs demonstrieren. Als hielte sie die Ergebnisse, um derentwillen Revolutionen gemacht werden, für vernachlässigbar. Würde das erklären, warum die Menge utopischer Erzählungen immer noch überboten wird von der Masse an Revolutionserzählungen? Warum es also wesentlich mehr Darstellungen **48** vom Kampf *um* eine bessere Welt gibt als *von* dieser besseren Welt? Die Lust, die hier aufgerufen wird, ist zugleich die Lust der Heilung. Um das Glück zu spüren, das sich einstellt, »wenn der Schmerz nachlässt«, braucht es den Schmerz. Das Begehren nach Revolution bliebe, wenn es denn authentisch im Sinne seiner Nichtsubstituierbarkeit wäre, konstitutiv auf das Zu-Revolutionierende verwiesen.

Diese begehrenstheoretische Überlegung wurde bereits von Erhard Weinholz im Rahmen der DDR-Opposition der Vereinigten Linken formuliert. Anschließend an einige kursorische Bemerkungen Rosa Luxemburgs zu den organisatorischen Rahmenbedingungen der sozialistischen Gesellschaft, stellte Weinholz prinzipielle Überlegungen zum affektiven Gehalt von Utopien an. Alle ihm bekannten utopischen Entwürfe, von Edward Bellamy, William Morris, Robert Havemann oder Rosa Luxemburg erschienen ihm, egal wie hedonistisch sie angelegt waren, vor allem als »gepflegt und äußerst langweilig« (Weinholz 1995, 17). Weinholz gestand zu, dass die literarische Darstellung von Glücksmomenten prinzipiell schwierig sei, vermutete den Grund für die utopische Langeweile aber nicht in fehlenden literarischen Fähigkeiten, sondern in den Mängeln der Utopie selbst:

»Ich glaube nicht, dass all unsere Schwächen, Macken, Schattenseiten allesamt nur die Folge verkrüppelnder Verhältnisse sind, sie gehören vielmehr zum Leben dazu. Und zugleich stelle ich mir eine Gesellschaft ganz harmonisch gebildeter, solidarischer Idealmenschen bei allem

Harmoniebedürfnis, das ich habe, auch etwas langweilig vor, eben so, wie Havemann sie geschildert hat.« (Ebd.)

In diesen Formulierungen wird eine innerhalb des utopischen Diskurses existierende Spannung ans Licht gebracht: Die zukünftige Harmonie steht im disharmonischen Verhältnis zur gegenwärtigen Disharmonie. Weinholz versucht diese Spannung einseitig aufzulösen, indem er sich eines ontologischen **49** Tricks bedient. Das subjektive Moment, das sich als Langeweile und somit als Widerspruch gegenüber der Utopie artikuliert, entstamme nicht der Herrschaft über das Leben, sondern dem Leben selbst.

Erkenntnistheoretisch begibt er sich damit auf unsicheres Terrain. Welche Eigenschaften zum Leben ohne Herrschaft gehören, lässt sich außerhalb eines Lebens ohne Herrschaft schlecht bestimmen. Möglich wäre, dass die Harmonie nur deswegen als langweilig erscheint, weil unser Begehren von jenen herrschaftlichen Spannungen und ihrer medialen Bearbeitung strukturiert wird. Aber unabhängig von der Begründung fördert Weinholz einen inneren Widerspruch des Utopischen zu Tage: Sind die Menschen, die Utopien schreiben und lesen, vielleicht nicht diejenigen, die sie bewohnen sollen? Besteht das Problem also nicht darin, dass die Menschen von Heute die Welt von Morgen nicht vorstellen können, sondern dass sie dort nicht, zumindest nicht glücklich, leben könnten?

¹ Dann aber machten die Revolutionäre die Revolution nicht für sich, sondern für ihre Nachkommen. Sie selbst wären zu sehr nach den Verhältnissen geschaffen, die sie abzuschaffen haben. In den neu geschaffenen Verhältnissen bliebe für sie kein Platz. Der Verlauf der Russischen Revolution demonstrierte die Anwendung dieser Lehre. Obwohl ihre Ergebnisse wenig utopisch waren und den Revolutionärinnen der ersten Generation, der sogenannten Alten Garde, weniger ihr vorrevolutionäres als ihr revolutionäres Verhaftetsein zum Verhängnis wurde, waren sie es, die in der nach **50** revolutionären Ordnung fast vollständig liquidiert wurden. Der stalinistische Terror fraß seine Eltern.

Auch wenn die Figur des Neuen Menschen weniger buchstäblich, generationalistisch, liquidatorisch verstanden wird und stärker metaphorisch, psychologisch, transformativ, ist das Paradox ein prinzipielles. Die Utopie dient nicht den realen Bedürfnissen derer, die sie entwerfen, sondern den utopischen Bedürfnissen derer, die mit ihr entworfen werden. Sie verlangt nicht nur die Veränderung der gegenwärtigen Welt im Sinne der heute Lebenden, sondern zugleich die Veränderung der heute Lebenden im Sinne der zukünftigen Welt. Das Erreichen der Utopie erfordert das Verschwinden der Utopistinnen. Nach Frederic Jameson ist das die Angst, mit der uns die Utopie konfrontiert:

»Könnte es nicht sein, dass die Erfüllung der Utopie alle zuvor existierenden utopischen Impulse auslöscht? Schließlich sind jene, wie gesehen, sämtlich durch die Eigenschaften und Ideologien formiert wie determiniert, die uns die Bedingungen der Gegenwart auferlegen und die dann spurlos verschwunden sein werden. Aber das, was wir unsere Persönlichkeit nennen, besteht