

Nutzungshinweis: Es ist erlaubt, dieses Dokument auszudrucken und aus ihm zu zitieren. Wenn Sie aus diesem Dokument zitieren, machen Sie bitte vollständige Angaben zur Quelle (Name des Autors, Titel des Beitrags *und* Internetadresse). Jede weitere Verwendung dieses Dokuments bedarf der vorherigen schriftlichen Genehmigung des Autors.



JAN PHILIPP DAPPRICH, PATRICK KÖRNER

## Utopien: Ideologie oder Wissenschaft?

Seit dem Erscheinen von Thomas Morus' Werk *Utopia*, ist das Wort »Utopie« (wörtl. »Nirgendwo«) als Ausdruck für eine imaginäre Gesellschaft, welche durch moralische Ideale, die der Erfinder<sup>1</sup> denen seiner eigenen Gesellschaft für überlegen hält, in den allgemeinen Sprachgebrauch eingegangen. Der utopische Roman bedient sich der Vorstellungskraft des Autors um das Denkbare aufzuzeigen und dadurch den Status Quo als mangelhaft zu kritisieren. »Utopisch« hat in der Zwischenzeit jedoch auch eine etwas andere Bedeutung angenommen. Ein utopischer Vorschlag zielt zwar auf wünschenswerte Ziele ab, seine Umsetzung gilt dabei jedoch als unpraktisch, wenn nicht gar unmöglich. Nach dem Duden bezeichnet »utopisch« etwas, das „nur in der Vorstellung, Fantasie möglich“ (<http://www.duden.de/suchen/dudenonline/utopisch>) sei. Wer einen Vorschlag als *unrealistisch* kritisieren möchte, stempelt diesen einfach als »utopisch« ab. »Utopismus« wurde geradezu zu einem Antonym zur »Wissenschaft«. Die Vorgehensweise des Utopisten, welcher nicht existierende Gesellschaftssysteme entwirft, steht im Gegensatz zu der wissenschaftlichen Untersuchung der Realität. Diskussionen über Nutzen und Probleme von Utopien wurden oftmals im Zusammenhang sozialistischer und proto-sozialistischer politischer Bewegungen diskutiert. Ablehnung von Utopien kam dabei sowohl von sozialistischer, als auch anti-sozialistischer Seite.

Im Folgenden werden zwei Arten von Einwänden gegen Utopien und Utopismus diskutiert. Beiden ist gemein, dass sie unterstellen, Utopien würden an einem epistemischen Defizit scheitern. Der Utopist kann nicht erkennen, ob seine Utopie wirklich möglich und wünschenswert ist. Die erste Art der Einwände postuliert ein solches Erkenntnisdefizit auf Grund des *unwissenschaftlichen* Charakters der utopischen Praxis. Nach diesen Einwänden ist es unmöglich oder nur unzureichend möglich, alternative Gesellschaftssysteme und ihre Konsequenzen wissenschaftlich zu untersuchen. Solche Einwände finden sich etwa bei dem Philosophen Karl Popper und in der deutschen Sozialdemokratie des frühen 20ten Jahrhunderts. Die zweite Klasse von Einwänden beruft sich auf eine postulierte Täuschung von Utopisten über die Wirklichkeit. Da diese Täuschung *systematischer* Natur sein soll, handelt es sich dabei um eine ideologiekritische These. Hier werden die ideologiekritischen Einwände von drei Denkern diskutiert. Bei diesen handelt es sich um Theodor W. Adorno als Vertreter der Kritischen Theorie, Hans Albert als Vertreter des Kritischen Rationalismus und Jean-Francois Lyotard als Mitbegründer des Postmodernismus. Eine kritische Betrachtung dieser Einwände ergibt, dass der Utopismus zwar mit epistemischen Schwierigkeiten verbunden ist, sich eine grundsätzliche Absage an utopische Praxis jedoch nicht hinreichend begründen lässt.

---

<sup>1</sup> Im Folgenden wird aus Gründen der Einfachheit das generische Maskulinum verwendet – bei jeder der entsprechenden Formulierungen sind allerdings stets alle Menschen unabhängig ihres Geschlechts mitbedacht.

## ***I. Kritik an der Wissenschaftlichkeit utopischen Denkens***

### *I.I. Der Utopische Roman*

Zwei utopische Romane werden uns im Folgenden begegnen. Edward Bellamys 1888er Werk *Looking Backward* (Bellamy 1967) wird uns im nächsten Abschnitt als Beispiel für den von Marx und Engels kritisierten *Utopischen Sozialismus* dienen. An dieser Stelle werden wir uns lediglich Alexander Bogdanovs bolschewistischer Utopie *Der Rote Stern* von 1908 widmen (Bogdanov 1984). In dem Roman wird der Protagonist, ein bolschewistischer Aktivist namens Leonid, von Marsbewohnern auf deren Heimatplaneten gebracht, damit er den glorreichen Kommunismus, welcher auch auf Russland wartet, kennen lernt. Der Leser wird mit verschiedenen Aspekten der kommunistischen Gesellschaft auf dem Roten Planeten konfrontiert, unter anderem dem Bildungswesen, Kunst, Raumfahrt und Produktion. *Der Rote Stern* sollte nicht nur als Beschreibung einer idealen Gesellschaft verstanden werden, sondern auch als eine *Vorhersage* über die zu erwartende Zukunft der Menschheit. Bogdanovs Glaube, dass die Entwicklung der Menschheit einem mehr oder weniger vorhersagbaren Weg folge, ist wohlmöglich von einer starken Interpretation der Marx'schen Geschichtstheorie beeinflusst. Der Autor geht dabei so weit, dass er postuliert, dass die Venus, welche er sich im 20ten Jahrhundert als von Dinosauriern bewohnt vorstellte, eines Tages die Entwicklung vom Feudalismus zum Kapitalismus und letztlich zum Kommunismus durchmachen würde. Relativ kleine Unterschiede in der biologischen und historischen Entwicklung seien durch geographische Unterschiede zu erklären. So haben Marsbewohner etwa größere Augen, um auf dem dunkleren Mars besser sehen zu können. Desweiteren war die historische Gesellschaft auf dem Mars auf Grund des Mangels an natürlichen Grenzen friedlicher und weniger nationalistisch.

Die Annahme, dass Autoren utopischer Fiktion die zukünftige Entwicklung der Menschheit akkurat vorhersagen können, ist wohl sehr gewagt. Doch auch die weitaus schwächere These, dass utopische Romane *mögliche* alternative Gesellschaftsformen beschreiben können, bedarf unserer Aufmerksamkeit. Sicherlich ist es ohne die Anwendung von wissenschaftlichen Methoden weder möglich, einen wirklichen, noch einen möglichen zukünftigen Zustand der Gesellschaft zu bestimmen. Für einen Verteidiger des Utopismus (Stillman 2001) ist die Praxis des utopischen Autors gar nicht so verschieden von der Praxis des Wissenschaftlers:

[U]topias are frequently like the thought experiments that modern scientists since Galileo have used [...]: the scientist thinks through what would happen in practice if the theory's hypotheses were tested. Similarly, the utopian author writes a utopia in order to discover and display 'what would happen if' a principle or principles were established as the major or dominant ones in a society. (Stillman 2001, 13)

Stillman argumentiert, dass, während der Utopist keine Experimente in der realen Welt durchführt, er dies in der für diesen Zweck geschaffenen imaginären Welt tut. Auf diese Art und Weise werden die gesellschaftlichen Prinzipien nicht nur auf logische Konsistenz getestet, sondern auch darauf, ob die „Verwirklichung der Prinzipien gegenseitig kompatibel ist“ (Stillman 2001, 13-14; Übersetzung durch den Autor).

An dieser Stelle kann gerechtfertigter Weise eingewandt werden, dass das, was durch diese Gedankenexperimente getestet wird, nicht reale gesellschaftliche Möglichkeiten sind, sondern lediglich der Einfallsreichtum des Autors. Ob bestimmte Prinzipien in der vom Autor imaginierten Gesellschaft umgesetzt werden können, sagt uns wenig über die Umsetzungsmöglichkeit in der Realität, welche sowohl Limitationen als auch Möglichkeiten enthalten kann, welche dem Autor nicht bewusst sind.

Nehmen wir etwa die Mars-Gesellschaft aus *Der Rote Stern* (Bogdanov 1984). Bogdanov beschreibt, dass die Wirtschaft organisiert ist durch Berechnung des Bedarfs für verschiedene Arten von Arbeit. Die Bedarfsquoten werden dann in Tabellen öffentlich zur Schau gestellt. Der Autor

erklärt uns jedoch nicht, wie genau diese Tabellen berechnet werden. Wir lernen lediglich, dass das verwendete System gut funktioniert und dass die Marsianer in relativem Wohlstand leben, obwohl natürliche Ressourcen auf ihrem Planeten knapp sind. Der Fakt, dass Bogdanov sich vorstellen kann, dass eine Wirtschaft auf eine solche Art und Weise organisiert sein kann und dass die Konsequenzen dieser Form der Organisation in seiner Fantasiewelt positiv sind, sagt uns jedoch wenig darüber, ob dies in der realen Welt tatsächlich auch so sein würde. Damit soll der Wert von utopischen Romanen nicht grundsätzlich in Frage gestellt werden. Sie können eine großartige Quelle für Inspiration und neue Ideen sein. Es muss lediglich festgehalten werden, dass es mehr bedarf, um die Umsetzbarkeit von gesellschaftlichen Idealen festzustellen.

### *I.II. Marxismus und Utopischer Sozialismus*

Der Ausdruck *Utopischer Sozialismus* wird mit drei politischen Denkern des späten 18ten und frühen 19ten Jahrhunderts assoziiert; Henri Saint-Simon (1760-1825), Robert Owen (1771-1858), and Charles Fourier (1772-1837) (Geoghegan 1987). Diese waren Utopisten in dem Sinne, dass sie elaborierte Visionen einer besseren Gesellschaft entwickelt haben. Selbst hätten sie das Label *utopistisch* auf Grund der Konnotation mit Realitätsfernheit jedoch wohl abgelehnt. Insbesondere Owen war „stolz darauf, seine Theorien in der Realität getestet zu haben“ (Geoghegan 1987, 13, Übersetzung durch den Autor):

Some of the best intentioned among the various classes in society may still say, 'All this is very delightful and very beautiful in theory, but visionaries alone expect to see it realized.' To this remark only one reply can or ought to be made; that these principles have been carried most successfully into practice.

The present Essays [*A New View of Society*] therefore are not brought forward as mere matter of speculation, to amuse the idle visionary who thinks in his closet, and never acts in the world. (Owen 1967, 271; zitiert nach Geoghegan 1987, 13)

Owens Ideen wurden in der Praxis durch die Etablierung von kleinen Gemeinschaften umgesetzt. Er hoffte, dass diese eines Tages wachsen und so die alte gesellschaftliche Ordnung ersetzen würden. Die Gemeinschaften fungierten also zum einen als *Proof of Concept*, vor allem aber auch als erste Bausteine der neuen Gesellschaft.

Marx und Engels bewunderten die genannten Visionäre, hatten aber nur wenig freundliche Worte für ihre späteren Anhänger übrig. Für Marx und Engels hatten die utopischen Sozialisten den wirklichen Prozess, unter dem eine alternative Gesellschaft entstehen könnte, nicht verstanden. Veränderung würde nicht durch einen Appell an die Vernunft der Mitglieder aller sozialer Klassen zustande kommen und auch nicht durch den praktischen Beweis der Vorteile der neuen Gesellschaftsform in kleinen Gemeinschaften. Stattdessen betonten sie die Existenz fundamentaler Klassengegensätze, welche nur durch den organisierten Kampf der unterdrückten Arbeiterklasse aufgelöst werden könnten. Im *Manifest der Kommunistischen Partei* schreiben sie über die Utopischen Sozialisten:

Die Erfinder dieser Systeme sehen zwar den Gegensatz der Klassen wie die Wirksamkeit der auflösenden Elemente in der herrschenden Gesellschaft selbst. Aber sie erblicken auf der Seite des Proletariats keine geschichtliche Selbsttätigkeit, keine ihm eigentümliche politische Bewegung.

Da die Entwicklung des Klassengegensatzes gleichen Schritt hält mit der Entwicklung der Industrie, finden sie ebensowenig die materiellen Bedingungen zur Befreiung des Proletariats vor und suchen nach einer sozialen Wissenschaft, nach sozialen Gesetzen, um diese Bedingungen zu schaffen.

An die Stelle der gesellschaftlichen Tätigkeit muß ihre persönlich erfinderische Tätigkeit treten, an die Stelle der geschichtlichen Bedingungen der Befreiung phantastische, an die Stelle der allmählich vor sich gehenden Organisation des Proletariats zur Klasse eine eigens

ausgeheckte Organisation der Gesellschaft. Die kommende Weltgeschichte löst sich für sie auf in die Propaganda und die praktische Ausführung ihrer Gesellschaftspläne. (Marx und Engels 1972, 490)

Die ursprünglichen Utopisten werden jedoch von der Schuld befreit, denn die materiellen Umstände ihrer Zeit erlaubten es ihnen einfach nicht, es besser zu wissen. Aber mit dem Aufkommen einer organisierten Arbeiterbewegung war die Ablehnung, welche ihre Anhänger für diese Bewegung hegten, nicht mehr zu entschuldigen.

Ein gutes Beispiel für die von Marx und Engels kritisierte Einstellung ist vielleicht durch den zuvor genannten utopischen Roman *Looking Backward* von Edward Bellamy (1967) gegeben. Der Roman erzählt die Geschichte eines Mannes im 19ten Jahrhundert, der im Jahr 2000 erwacht und eine futuristische und utopische Gesellschaft vorfindet. Die beschriebene Gesellschaft teilt zwar viele Eigenschaften einer sozialistischen Gesellschaft, etwa die vollständige Verstaatlichung der Industrie, ist jedoch nicht durch eine Revolution oder Klassenkampf zustande gekommen. Tatsächlich werden Streiks als Teil des Problems der Industriegesellschaft des 19ten Jahrhunderts beschrieben, nicht als Teil der Lösung. Die Aufhebung des kapitalistischen Systems des 19ten Jahrhunderts war das Resultat eines Konsens aller gesellschaftlichen Klassen aufgrund der wohlüberlegten Einsicht, dass das bestehende System durch ein rationales ersetzt werden musste.

Die Kritik von Marx und Engels an den Utopischen Sozialisten führte spätere Marxisten, insbesondere die der Zweiten Internationalen und der zugehörigen Sozialdemokratischen Partei Deutschlands (SPD), dazu, jegliche Spekulation über die Zukunft abzulehnen. Über die postrevolutionäre Gesellschaftsform zu reden war ein absolutes Tabu. Nettle (1965) fand, dass in allen Artikeln der *Neuen Zeit*, der theoretischen Zeitschrift der SPD, nur eins sich annähernd mit der Frage beschäftigte, jedoch lediglich aus rein historischer Perspektive. Während der gesamten Zeit der Zweiten Internationalen sahen führende sozialistische Denker jegliche Diskussion der zukünftigen Gesellschaft als *unwissenschaftlich*. Diese Einstellung wurde von Korsch (1977) passend zusammengefasst:

[T]he majority of spokesmen of revolutionary socialism sought to guarantee the 'scientific' character of the Marxian doctrine by rejecting from the beginning every attempted clarification of the following question as a relapse into pre-Marxian ideology and utopianism: How on the basis of each economic and social-psychological stage of development, can the socialistic demand 'socialization of the means of production' be practically realized? (Korsch 1977, 127, zitiert nach Geoghegan 1987, 40)

Es ist zu bezweifeln, dass eine solche komplette Ablehnung von visionärem oder utopischem Denken durch Marx und Engels beabsichtigt war. Tatsächlich bezogen sie sich explizit positiv auf die von den Utopischen Sozialisten entworfenen Gesellschaftskonzepte. Ihre Kritik bezog sich lediglich auf den Weg hin zu dieser Gesellschaft, was unter anderem aus Marxens Kommentierung des Pariser Aufstandes von 1871 hervorgeht:

From the moment the working men's class movement became real the fantastic utopias evanesced - not because the working class had given up the end aimed at by the Utopians, but because they had found the real means to realise them - but in their place came a real insight into the historical conditions of the movement and a more and more gathering force of the militant organisation of the working class. But the last two ends of the movement proclaimed by the Utopians are the last ends proclaimed by the Paris Revolution and by the International. Only the means are different and the real conditions of the movement are no longer clouded in utopian fables. (Marx und Engels 1980, 166, zitiert nach Geoghegan, 29-30)

Egal, ob nun die Ablehnung des Utopismus als unwissenschaftlich im Sinne von Marx und Engels ist oder nicht, stellt sich jedoch eine interessante Frage: Unter welchen Umständen, falls überhaupt, kann das Entwerfen von alternativen Gesellschaftssystemen wissenschaftlich sein?

Geoghegan (1987, 40) wendet gegen die Ablehnung des Utopismus als unwissenschaftlich ein, dass diese auf einem engstirnigen, positivistischen Wissenschaftsbild basieren würde. Tatsächlich war es gerade Otto Neurath, ein Repräsentant des linken Flügels des logisch-positivistischen Wiener Kreises, welcher die zu seiner Zeit vorherrschende sozialistische Meinung zum Utopismus in Frage stellte und sich für einen *wissenschaftlichen Utopismus* stark machte.

### *I.III. Wissenschaft und Utopismus*

Die Ablehnung von Utopismus als *unwissenschaftlich* durch die Zweite Internationale ist ein Beispiel für den häufigen Irrtum, dass die Wissenschaft sich nicht mit der Zukunft beschäftigt. Die Zukunft könne nicht gemessen und getestet werden, also könne die Wissenschaft nichts über diese aussagen. Das Gegenteil ist jedoch der Fall. Vorhersagen über zukünftige Ereignisse bilden einen essentiellen Bestandteil wissenschaftlicher Arbeit. Bisher nicht etablierte Hypothesen werden an Hand ihres Erfolgs, zukünftige Beobachtungen vorherzusagen, beurteilt. Falls sich die Vorhersagen als falsch herausstellen, muss die Hypothese abgelehnt oder überarbeitet werden, während erfolgreiche Vorhersagen zur Akzeptanz der These führen können. Bereits etablierte Theorien können wiederum benutzt werden, um Vorhersagen über konkrete zukünftige Ereignisse und Entwicklungen abzuleiten. Gegeben, die Annahme der Theorien ist gerechtfertigt, besteht auch über diese Vorhersagen eine gewisse epistemische Sicherheit. Die Theorie der Gravitation etwa hatte in der Vergangenheit einen sehr hohen empirischen Erfolg in der Vorhersage und Erklärung von den beobachteten Bewegungen der Himmelskörper. Als die Theorie einmal etabliert war, konnte sie sogar dazu benutzt werden, die Existenz des Neptun, eines bisher unbeobachteten Planeten, auf Grund seines gravitativen Einflusses vorherzusagen (Schurz 2013, 262-263). In manchen Fällen bewegt sich ein solches wissenschaftliches Vorgehen weit weg von der direkt beobachtbaren Realität. Es werden hoch abstrakte theoretische Modelle gebraucht, um tatsächliche oder potentielle Zustände zu analysieren.

Die Prinzipien der Wissenschaft werden auch von Ingenieuren angewandt, wenn diese einen neuartigen Apparat oder ein System für einen bestimmten Zweck entwerfen. Der Ingenieur nutzt sein Wissen der Gesetze der Statik, der Thermodynamik oder der Elektrizitätslehre, um den Apparat so zu entwerfen, dass von einem Funktionieren für den erwünschten Zweck ausgegangen werden kann. Obwohl es ein gewisses Element von *Trial and Error* geben mag, erlauben etablierte wissenschaftliche Theorien dem Ingenieur Wissen über die zu erwartende Funktionsweise des Apparat bereits bevor dieser in Betrieb genommen wird. Wenn etwa eine Brücke gebaut wird, kann das Verhalten der Brücke unter Belastung in der Regel berechnet werden, *bevor* es zu einem Unglück kommt. Bauingenieure tun dies unter Verwendung ihres Wissens der wohletablierten Gesetze der Statik.

Otto Neurath (2004a) sprach sich für einen *wissenschaftlichen Utopismus* aus, welchen er auch „Sozialtechnik“ (ebd., 346) nannte. Die Hauptaufgabe des Wirtschaftswissenschaftlers war für Neurath, zu bestimmen, wie sich verschiedene politische und ökonomische Institutionen auf die Bedingungen des Lebens auswirken. Die Lebensbedingungen waren für Neurath bestimmt durch die Menge und Art der Nahrung, die konsumiert wird, die Qualität von Unterbringung, Krankheiten und Gesundheitsversorgung, Unterhaltung und Bildung sowie die Gefühle von Freiheit und sozialer Zugehörigkeit. Neurath bezeichnete diese Herangehensweise auch als „Sozialen Epikureismus“ (2004b, 460). Wie in der Ethik von Epikur geht es primär um Wohlbefinden und ein glückliches Leben. Der Schwerpunkt liegt jedoch nicht, wie bei Epikur, auf den Konsequenzen individueller Handlungen für das Wohlbefinden, sondern auf den Effekten gesellschaftlicher Institutionen.

Die Aufgabe des Sozialtechnikers ist es nun, theoretische Modelle und sozialwissenschaftliche Erkenntnis zu benutzen, um ein politisches und wirtschaftliches System zu entwickeln, welches die Lebensbedingungen verbessert. Der Entwurf einer solchen Gesellschaft ist nicht bloß ein

scholastisches Unterfangen, sondern dient dem Zweck, diese Gesellschaft hervorzubringen. Im Gegensatz zu dem von Marx und Engels kritisierten Utopismus, sah Neurath die Sozialtechnik jedoch nicht als unabhängig von oder entgegengesetzt zu dem Kampf der Arbeiterbewegung. Vielmehr soll die Sozialtechnik dieser Bewegung ein klares Ziel vorgeben und zugleich zeigen, dass dieses Ziel umsetzbar ist.

Wie zuvor erwähnt, sah auch Robert Owen seine Ideen nicht als bloße Produkte der Einbildung – fern von jeder Realität. Doch während Neurath eine theoretische Methodologie betonte, behauptete Owen, dass die praktische Umsetzung seiner Ideen in kleinen Gemeinschaften ihre Durchführbarkeit am besten aufzeige. Ohne Frage haben solche empirischen Beispiele einen epistemischen Wert. Es gibt dabei jedoch bedeutende Limitationen: Ob ein gesellschaftliches Prinzip für eine kleine Gemeinschaft funktioniert oder nicht, muss nicht bedeuten, dass dies auch für eine größere Gesellschaft gilt. Es kann etwa sein, dass die Prinzipien nur erfolgreich umgesetzt werden können, wenn die Anzahl der Teilnehmer überschaubar ist. Auf der anderen Seite ist es auch möglich, dass ein gesellschaftliches System nicht als Insel in einer Gesellschaft, die nach völlig anderen Prinzipien operiert, umsetzbar ist. Unzählige weitere potentielle Gründe, warum Erkenntnisse aus kleinen Gemeinschaften nicht auf größere Gesellschaften übertragen werden könnten, sind denkbar.

Das zugrunde liegende Problem ist eines der Sozialwissenschaften insgesamt, nämlich dass Gesellschaften nicht zur Gewinnung von empirischen Daten geschaffen und manipuliert werden können, wie es oftmals in naturwissenschaftlichen Experimenten möglich ist. Neuraths Sozialtechniker hat also begrenzte empirische Anhaltspunkte, mit denen er arbeiten kann.

#### *I.IV. Stückwerk- vs. Utopische Sozialtechnik*

Kritik an der Sozialtechnik nach Neurath kam auch von Karl Popper (Popper 1945, Popper 1957). Popper lehnte die Idee der Sozialtechnik zwar nicht prinzipiell ab, differenzierte aber zwischen *Stückwerk-Sozialtechnik*, welche er befürwortete und *utopischer Sozialtechnik*, welche er ablehnte. Während utopische Sozialtechniker wie Neurath darauf abzielen, die Gesellschaft als Ganzes umzugestalten, zielt die Stückwerk-Sozialtechnik auf kleine Veränderungen, welche die bestehenden Verhältnisse verbessern sollen, ab. Diese Unterscheidung erinnert auch an den Gegensatz von *Revolution* und *Reform*. Die revolutionäre, utopische Sozialtechnik will die bestehende Gesellschaftsform abschaffen und durch eine neue, ideale Gesellschaftsform ersetzen. Die Stückwerktechnik will hingegen kleine, praktische Reformen als Lösung für soziale Probleme forcieren. Diese kleinen Änderungen transformieren die Gesellschaft über einen längeren Zeitraum, ohne dass dabei ein festes Endziel bestehen muss. Genau darin sieht Popper einen entscheidenden Unterschied zwischen seiner Herangehensweise und dem was er für das Grundprinzip der utopischen Sozialtechnik hält:

Any rational action must have a certain aim. It is rational in the same degree as it pursues its aim consciously and consistently, and as it determines its means according to this end. To choose the end is therefore the first thing we have to do if we wish to act rationally; and we must be careful to determine our real or ultimate ends, from which we must distinguish clearly those intermediate or partial ends which actually are only means, or steps on the way, to the ultimate end. If we neglect this distinction, then we must also neglect to ask whether these partial ends are likely to promote the ultimate end, and accordingly, we must fail to act rationally. These principles, if applied to the realm of political activity, demand that we must determine our ultimate political aim, or the Ideal State, before taking any practical action. Only when this ultimate aim is determined, in rough outlines at least, only when we are in the possession of something like a blueprint of the society at which we aim, only then can we begin to consider the best ways and means of its realization, and to draw up a plan for practical action. These are the necessary preliminaries of any practical political

move that can be called rational, and especially of social engineering. This is, in brief, the methodological approach which I call Utopian engineering. (Popper 1945, 138)

Es ist nicht klar, ob Poppers Beschreibung der utopischen Sozialtechnik die Motivation von Otto Neurath akkurat einfängt. Neurath dachte nämlich durchaus an eine Art instrumenteller Rationalität. Das ultimative Ziel, auf welches diese Rationalität abzielt, ist jedoch die Verbesserung der Lebensbedingungen und das Wohl der Mitglieder der Gesellschaft. Seine ideale Gesellschaft ist kein Ziel an sich, sondern ein Mittel zur Verbesserung der menschlichen Lage. Ein Grund, den Neurath womöglich für die Notwendigkeit einer *radikalen* Umstrukturierung der Gesellschaft angegeben hätte, ist die schlechte Leistung der bestehenden Institutionen und Prinzipien bei der Befriedigung der Bedürfnisse eines großen Teils der Menschheit, da diese nicht rational für diesen Zweck entworfen wurden. Seine Kritik der bestehenden Gesellschaft knüpft stets an die marxistische politische Ökonomie an und betont insbesondere die Unterausnutzung produktiver Ressourcen, welche er für ein dem Kapitalismus inhärentes Problem hielt (Neurath 2004c). Wenn soziale Probleme nicht kontingent, sondern durch die zu Grunde liegenden ökonomischen Prinzipien bestimmt sind, so legt dies eine radikale Umgestaltung nahe.

Popper warnt jedoch vor einer solchen radikalen Umgestaltung:

Social life is so complicated that few men, or none at all, could judge a blueprint for social engineering on the grand scale; whether it be practicable; whether it would result in a real improvement; what kind of suffering it may involve; and what may be the means for its realization. (Popper 1945, 139-140).

Eine wissenschaftliche Herangehensweise an sozialen Wandel muss auf Empirie beruhen. Doch, wie bereits erwähnt, sind derartige Erfahrungen für den Sozialtechniker schwer zu erlangen. „At present“, behauptet Popper, „the sociological knowledge necessary for large-scale engineering is simply non-existent“ (Popper 1945, 142). Doch ohne dieses soziologische Wissen ist es unmöglich, die Konsequenzen einer drastischen Umgestaltung der Gesellschaft vorherzusagen. Solche Änderungen würden also höchstwahrscheinlich unbeabsichtigte negative Auswirkungen haben. Die überschaubaren Veränderungen durch die Stückwerktechnik können jedoch einfacher vorhergesehen und leicht rückgängig gemacht werden.

Drei Einwände gegen Poppers Behauptung, dass Stückwerktechnik auf der *sichereren* Seite ist, sollen hier genannt werden:

- (1) Während die utopische Sozialtechnik das *Potential* hat großen Schaden anzurichten, kann auch der Status Quo bereits enormes Leiden beinhalten. Dieses Leiden existiert nicht nur als potentielle Möglichkeit, sondern tatsächlich und muss entsprechend gewichtet werden.
- (2) Es mag im Einzelfall unmöglich sein, soziale Probleme durch eine Reihe kleiner Veränderungen zu überwinden. Wenn eine soziale Institution grundlegend fehlerhaft ist, kann es sein, dass nur eine komplette Ersetzung der Institution durch eine bessere das Problem löst. Es ist möglich, dass es einen kleinschrittigen Weg von der fehlerhaften Institution zu einer gutfunktionierenden nicht gibt oder dass einzelne Zwischenschritte auf dem Weg vorübergehend ihre eigenen Probleme mit sich bringen. Nach Poppers Stückwerktechnik müssten solche Schritte sofort rückgängig gemacht werden, auch wenn sie notwendige Schritte auf dem Weg der Verbesserung wären. Dabei gibt es eine gewisse Parallele zur biologischen Evolution: Der Mechanismus der natürlichen Auslese erlaubt typischerweise die Veränderung in eine bestimmte Richtung langfristig nur dann, wenn jeder kleine Schritt auf dem Weg eine Verbesserung darstellt. Wenn ein Hang zu steil ist, kann die Evolution ihn nicht bezwingen. Im Gegensatz dazu ist die menschliche Architektur in der Lage, bestimmte Elemente zu entwerfen, welche durch einen Prozess der natürlichen Auslese nicht zu Stande kommen können.
- (3) Popper stützt sich auf die Annahme, dass Verschlechterungen nur durch das Handeln des Sozialtechnikers zu Stande kommen. Es ist jedoch auch möglich, dass das *Ausbleiben* einer Handlung zu Verschlechterungen führt. Dies wäre etwa wahr, wenn sich die marxistische

Behauptung einer dem Kapitalismus inhärenten Tendenz zur wirtschaftlichen Krise als richtig herausstellte. Die Möglichkeit einer Krise könnte dann gegebenenfalls nur durch eine radikale gesellschaftliche Veränderung aufgehoben werden. Wenn dies stimmt, so ist es die Stückwerktechnik, welche die Menschheit in Gefahr bringt, da sie nicht die notwendigen Schritte zur Verhinderung von Wirtschaftskrisen und dem damit verbundenen Leid einleitet.

## **II. Kritik am ideologischen Charakter utopischen Denkens**

### *II.I. Die Idee der Ideologiekritik*

Neben dem Fundus von Argumenten, die versuchen, utopisches Denken als *unwissenschaftlich* auszuzeichnen und sie aus diesem Grunde abzulehnen, werden Utopien mitunter auch deshalb als diskreditiert betrachtet, weil ihre Anhänger sich in bestimmten relevanten Hinsichten über die Wirklichkeit täuschen. Derartige Theorien operieren mit folgendem Erklärungsschema: Utopien (bzw. *bestimmte konkrete*) Utopien sind abzulehnen, weil ihre Vertreter (*als* solche, die eine Utopie vertreten) bestimmten epistemischen Defiziten aufsitzen, die sie aus systematischen Gründen nicht realisieren. Sofern es sich um ein systematisches Erkenntnisdefizit handelt, ist diese These eine ideologiekritische These. Gelingt es, zu zeigen, dass utopischem Denken systematisch epistemische Defizite inhärent sind, die die Anhänger utopischen Denkens nicht realisieren, wären Utopien auf diese Weise diskreditiert.

Im Folgenden soll an drei Beispielen gezeigt werden, in welcher Form eine solche ideologietheoretische Kritik utopischen Denkens auftreten kann. Zudem wird nachgewiesen, dass die Kritik an Utopien in allen drei Fällen allein deshalb bereits unzureichend ist, weil sich zeigen lässt, dass die ideologiekritischen Theorien, auf denen sie basieren, selbst fehlerhaft sind. Es handelt sich um Adornos Absage an der Möglichkeit einer konkreten Utopie und den Rückzug auf die alleinige Möglichkeit der »bestimmten Negation« aufgrund des Postulats des gesellschaftlichen Verblendungszusammenhangs; um Alberts Identifikation von Dogmatismus mit utopischem Denken; und um Lyotards Zurückweisung der Möglichkeit sich als legitim darstellender Utopien durch den Glaubwürdigkeitsverlust der »Metaerzählung« der Moderne in der Postmoderne aufgrund seiner relativistischen Erkenntnistheorie.

Um Missverständnissen vorzubeugen, wollen wir an dieser Stelle skizzieren, was wir unter Ideologiekritik verstehen: Unter dem Begriff »Ideologie« firmiert eine kaum überschaubare Anzahl unterschiedlichster theoretischer Konzeptionen (Eagleton 1993/2000, 7 f.). Eine Systematisierung dieses Begriffsfeld wurde von Peter Tepe im Rahmen seiner *kognitiven Ideologietheorie* (Tepe 2012) unternommen. Während die bisherige Literatur zum Thema »Ideologie« – selbst bei Beachtung der problematischen, vieldeutigen Begriffsverwendung – *monistisch* hinsichtlich des Begriffsverständnisses verfuhr, geht Tepe *pluralistisch* vor. (Ebd., 19 ff.) Mit der Anerkennung des uneinheitlichen Gebrauchs des Begriffs »Ideologie« geht einher, dass Tepe einen essentialistischen Ideologiebegriff ablehnt. *Den* sachlich angemessenen Ideologiebegriff auszuweisen, der das »Wesen der Ideologie« aufdeckt, wird von Tepe als unzulässig charakterisiert. Stattdessen trägt er der uneinheitlichen Begriffsverwendung Rechnung und identifiziert mehrere divergierende – sich aber möglicherweise ergänzende bzw. untereinander kooperierende – Arbeitsfelder und Fragestellungen, auf die diese Begriffsverwendungen konzeptuell abzielen. (Ebd., 13 f.) Die grundsätzliche konzeptuelle Differenzierung unterscheidet einen *kritischen*, negativen oder pejorativen von einem *positiven* oder zumindest *neutralen* Ideologiebegriff. Ausschließlich der erste, kritische oder negative, Ideologiebegriff ist für die vorliegende Untersuchung von Relevanz.

Dieser *negative* Ideologiebegriff bezeichnet ein epistemisch defizitäres Denken. Dabei handelt es sich um systematisch verzerrtes, also nicht nur kontingent fehlerhaftes Denken – und hat damit eine erkenntniskritische Stoßrichtung. Einer Theorie, die mit diesem Konzept operiert,



kommt es darauf an, die Struktur des Zustandekommens *systematischer Fehleinschätzungen* aufzudecken (Körner 2015, 2 ff.). Sie versucht also Faktoren zu eruieren, die für diese Fehleinschätzungen *ursächlich* sind. Der Ideologiekritik geht es nicht nur um den Nachweis von systematisch verzerrtem Denken, sondern auch – soweit möglich – um die Reduzierung dieses Denkens – und ist damit ein genuin praktisches Unternehmen. Hier geht es also um den Nachweis einer systematischen Erkenntnisverzerrung, die von dem überzeugten Akteur nicht durchschaut wird; und um die Erklärung dieser Erkenntnisverzerrung durch Aufdeckung ihrer Ursachen. Der Nutzen der Ideologiekritik soll dann darin bestehen, durch den Nachweis der erkenntnisverzerrenden Faktoren dazu beizutragen, Erkenntnisverzerrungen zu reduzieren.

## II.II. Adornos Absage an die Möglichkeit einer konkreten Utopie

Im Denken Adornos nimmt die Utopie einen zentralen Platz ein – seine Philosophie soll eine Analyse der Mängel der bestehenden Gesellschaft liefern und für deren Überwindung dienlich sein. Während er dem kritischen Gedanken, dass die Verhältnisse fundamental anders sein könnten, als sie de facto sind, die wesentliche utopische Funktion zuweist, erteilt er jedoch Utopien, die einen möglichen besseren Zustand nähergehend konkretisieren wollen, aus ideologiekritischen Gründen eine Absage.

Zentral für seine Argumentation in der Zurückweisung konkreter Utopien ist die ideologiekritische These vom „gesellschaftliche[n] Verblendungszusammenhang“ (Horkheimer/Adorno 1944/2009, 48). Dieser bezeichnet bei Adorno vor allem das Phänomen, dass das von Menschen Geschaffene ihnen als Gegebenes erscheine, ohne dass die Genese des entsprechenden Phänomens angemessen erkannt würde. Die Konsequenz dieser Illusion wäre ein »Positivismus«, der historisch-gesellschaftlich Kontingentes und Artifizielles für natürlich und notwendig ansähe. Es ergäbe sich dadurch eine „Vormacht des Objektiven“ (Adorno 1966, 343), die auch stets bereits das Denken dessen, was sein *könnte*, prädisponiere und inhaltlich befangen halte:

Vermöchte selbst seine Phantasie alles radikal verändert sich vorzustellen, so bliebe sie immer noch an ihn und seine Gegenwart als statischen Bezugspunkt gekettet, und alles würde schief. (Ebd.)

Der utopisch denkende Mensch sei also stets bereits an das Denken innerhalb der Begriffe und Phänomene des Bekannten, des Status Quo gekettet und könne sich das gänzlich Andere nur in Kontrastierung zum Bekannten vorstellen, wodurch jede noch so radikale Utopie den Charakter und die Färbung des gesellschaftlich Gegebenen trage. Insofern dem Akteur damit die Möglichkeit abgeht, eine in Adornos Worten »wahre« – weil befreite und gerechte – Gesellschaft zu denken, die notwendig fundamental verschieden zum Status Quo sein müsse, ist Adornos These ideologiekritisch: Einerseits im Sinne der psychologischen Essenzialisierung des historisch-gesellschaftlich Kontingenten, das als *gegeben* erlebt wird und die er als »Verblendungszusammenhang« bezeichnet, andererseits in der dadurch zustande kommenden Abhängigkeit des utopischen Denkens vom Status Quo, worunter die Radikalität der Utopie leidet. In beiden Fällen wäre das Denken defizitär: Im ersteren Fall in klassischer Hinsicht, weil die gesellschaftliche Wirklichkeit unzutreffend interpretiert wird; im anderen Fall, weil das Ziel der Utopie systematisch verfehlt wird, da es auf eine gänzlich andere Gesellschaft hinauswolle, aber stets nur mittels des Instrumentariums des Bekannten operieren und damit den Status Quo zumindest partiell stets perpetuieren muss, sich also nicht aus dessen Bann befreien und damit auch keine gänzlich andere Gesellschaft ausmalen kann. Als Grund für diese epistemischen – und letztlich im Rahmen utopischer Sozialtechnik auch strategischen und technologischen – Defizienzen gilt je die allgemeine gesellschaftliche Bedingtheit des Denkens, sodass eine Lösung dieses Problems mittels ideologiekritischer *Aufklärung* kaum gangbar erscheint.

Aus diesen Überlegungen folgert Adorno, dass eine konkrete Utopie weder in vollem Sinne möglich, noch erwünscht wäre – die utopische Kritik des Bestehenden müsse ohne Bild des Besseren bleiben. Dieses Bilderverbot resultiert in der alleinigen Möglichkeit, bestehende »falsche« Verhältnisse – also solche, die als ungerecht oder diskriminierend empfunden werden – zurückzuweisen. Diese „bestimmte Negation“ (Ebd., 159) als einer Zurückweisung ohne ausgleichender positiver Affirmation eines konkret Anderen verweist nur noch auf die Möglichkeit, dass das, was als »falsch« angesehen wird, auch anders sein könne. Streng genommen *zeigt* die bestimmte Negation allerdings nicht, dass das, was auch möglicherweise anders sein könne, de facto anders sein könnte – die Realisierungsbedingungen eines besseren Zustands sind hier unwesentlich im Vergleich zur Hoffnung auf einen gänzlich anderen, besseren Zustand. Da die Utopie bei Adorno nur als „Veränderung des Ganzen“ (Bloch/Adorno 1985, 353) verstanden wird, kann utopisches Denken auch nicht darin bestehen, gesellschaftliche *Details* als ihren Gegenstand anzusehen: *Einzelne* Verbesserungen geraten bei Adorno nicht in den Blick, da diese abhängig von der gesellschaftlichen Totalität seien. So erscheinen gesellschaftliche Details auch nicht verbesserbar, ohne die gesellschaftliche Totalität als Ganze zu verbessern.

Es stellt sich hier – neben der Problematik eines möglichen performativen Selbstwiderspruchs des Ideologiekritikers Adorno, sofern der Verblendungszusammenhang als *total* gedacht wird, vom kritischen Theoretiker aber zumindest *als* Verblendungszusammenhang als erkennbar und kritisierbar angesehen werden müsste – die Frage, ob die Bestimmung des Utopischen als des *gänzlich* Anderen vernünftig ist. Einerseits wird deutlich, dass sich Adorno von seinem Begriff von »Utopie« deutlich mehr verspricht, als die anderen Autoren, deren Positionen wir zuvor diskutierten. Zweitens scheint sein Begriff und die daran angebundene Hoffnung derart aufgeladen zu sein, dass es bereits aus begrifflichen Gründen nicht möglich scheint, das, was man sich nähergehend unter der Konkretion einer solchen Utopie vorstellen müsse, ausmalen zu können. Anvisiert wird gar, dass die Abschaffung des Todes bewältigt sein müsse, um von der Einlösung der Utopie zu sprechen (Ebd., 358). Wenn »Utopie« bereits begrifflich derart unvorstellbar bestimmt wird, ist die Ideologiekritik, die Adorno durch die These vom Verblendungszusammenhang bemüht, argumentationslogisch funktionslos, da redundant. Denn es muss dann nicht mehr *erklärt* werden, weshalb es nicht möglich sei, das gänzlich Andere vor dem Hintergrund der alleinigen Kenntnis des Bestehenden auszumalen, da jenes gänzlich Andere bereits durch dessen fundamentale Fremdheit zum Bestehenden *bestimmt* ist. Wenn außerdem hinzugesetzt würde, dass man nur etwas denken kann, das in irgend einer Hinsicht bekannt ist, Bekanntem ähnelt oder mit Bekanntem kontrastiert wird, ergibt sich allein aus diesem kognitionstheoretischem Prinzip die plastische Unvorstellbarkeit dessen, was sich Adorno von einer Utopie verspricht. Eine *gesellschaftliche* Bedingtheit des Denkens aufgrund eines *Verblendungszusammenhang* spielt hier also keine erklärungslologische Rolle. Adornos resignativ erscheinende Konsequenz des Bilderverbots für utopisches Denken ergibt sich also aus seinen begrifflichen Voraussetzungen und der als trivial anzusehenden genannten kognitionstheoretischen These. Bei Anerkennung dieser These wäre es indessen ideologiekritisch, solche Überzeugungssysteme zu kritisieren, die für sich in Anspruch nehmen, völlig losgelöst von dem Instrumentarium des Bestehenden ein Bild zukünftiger, besserer Gesellschaften zeichnen zu wollen.

Zudem ist nicht einzusehen, weshalb der radikale Begriff der Utopie als eines *gänzlich* Anderen verwendet werden sollte oder gar alternativlos wäre. Wie bereits angemerkt, lädt Adorno seinen radikalen Utopiebegriff und das daran gebundene hoffnungsvolle Versprechen stärker auf, als die anderen in diesem Text behandelten Autoren: Für ihn reicht es nicht, *bestimmte* relevante gesellschaftliche Mißstände in einer besseren, zukünftigen Gesellschaft als gelöst anzusehen, um von einer »Utopie« zu sprechen – es muss stattdessen ein Himmelreich auf Erden sein, das den Tod besiegt haben müsse und als *gänzlich* anders als das Bestehende zu gelten habe. Für diese gänzlich andere Gesellschaft gilt nun sein Bilderverbot bereits aus den genannten Gründen, ohne dabei

die Ideologiekritik des gesellschaftlich bedingten Denkens respektive des Verblendungszusammenhangs bemühen zu müssen. Aber was für diese gänzlich andere Gesellschaft gilt, gilt deshalb nicht zwangsläufig für andere Vorstellungen signifikant besserer und anders organisierter zukünftiger Gesellschaften. Diesen letzteren Vorstellungen die Selbstbezeichnung als »Utopie« zu versagen, liefe auf einen unhaltbaren Begriffsplatonismus hinaus, der sich anheischig macht, zu bestimmen, dass *Begriffe falsch* sein könnten. Wer einen solchen Begriffsplatonismus ablehnt, wird keinen Grund dafür sehen, nicht auch Vorstellungen besserer Gesellschaften als »utopisch« zu bezeichnen, die die Ansprüche des *gänzlich* Anderen der Utopie Adornos *nicht* erfüllen, sondern sich damit beschränken, hinreichend bestimmbare Mißstände des Status Quo in einer signifikant verbesserten Gesellschaft beheben zu wollen. Derartigen weniger anspruchsvollen Utopien würde die Notwendigkeit, das Mögliche nur mittels des Materials des Bekannten ausmalen zu können, zwar ebenfalls zum Problem – doch dies allein hinsichtlich der Frage, auf *welche Weise* die Verbesserung realisiert werden könnte oder müßte, denn es könnten Sozialtechnologien möglich sein, die noch gar nicht bekannt sind. Diesem Umstand kann eine utopische Sozialtechnik dadurch Rechnung tragen, in dem sie offen gegenüber Kritik und neuen Erkenntnissen bleibt – ein Thema, das im folgenden Abschnitt zu Hans Alberts Utopiekritik von zentraler Bedeutung sein wird. Auf diese Weise verwahrt sich eine utopische Sozialtechnik davor, einen einmal gesetztem Wege *dogmatisch* zu folgen.

Adornos Kritik an dieser Betrachtung wäre indessen, dass doch vor allem die *Ziele* einer Utopie von dem Gebundensein an den jeweiligen Status Quo und das Bekannte betroffen sind und die Utopien mit geringerem Anspruch, als das *gänzlich* Andere zu erhoffen, die Mängel des Bestehen dadurch notwendigerweise perpetuieren müssten. Da sich die Utopie aber stets – wie ja auch in Adornos »bestimmter Negation« – in ihren Zielen von der Kontrastierung mit dem als unzureichend empfundenen Gegebenen her ableitet, gibt es schlechthin keine Alternative dazu, das anvisierte Bessere in einer Weise durch das Gegebene mitzubestimmen, in der das Gegebene eine Rolle für die Zielbestimmung spielt. Daraus jedoch die Konsequenz zu ziehen, die *Ziele* einer Utopie dürften *ausschließlich* in dieser negativen Kontrastierung bestimmt werden, da ein weitergehendes »Ausmalen« im Detail nur wieder auf Elemente des Bestehenden zurückgreifen müsse, läuft auf die Preisgabe einer utopischen *Sozialtechnik* hinaus, also einer Transformationstheorie oder einer Technologie des Umsetzen einer Utopie, denn diese benötigt ein hinreichend plastisches Bild des Erstrebten. Während die Utopie bei Adorno also die Funktion haben kann, Mißstände durch ihre wertende Verneinung aufzuzeigen, wird sie die Aufhebung dieser Mißstände und die Anleitung hin zu einer besseren Gesellschaft nicht umsetzen können. Adorno scheint gesehen zu haben, dass sein Bilderverbot einer praktischen utopischen Sozialtechnik damit im Wege steht (Ebd., 363), zog daraus jedoch keine weiteren Konsequenzen.

Zusammengefaßt lehnt Adorno zwar Utopien als solche nicht ab und gesteht ihnen höchst relevante Funktionen zu – indem sie das Bestehende mit der Möglichkeit des Andersseins kontrastieren und damit etwa überhaupt erst Gesellschaftskritik ermöglichen –, weist jedoch *konkrete* Utopien aufgrund seines Bilderverbots zurück, damit die Utopie nicht doch in der reaktionären Perpetuierung des Bestehenden versande. Auf den ersten Blick erscheint die These vom allgemeinen gesellschaftlichen Verblendungszusammenhang, von dem her sich das Bilderverbot ableitet, als ein Konzept *heißgelaufener* Ideologiekritik, die schlichtweg alles Denken als ideologisch – und damit epistemisch defizient – verurteilt und keinen Ausweg aus dieser Tragödie anzuzeigen vermag. Tatsächlich jedoch ergibt sich Adornos Diktum, dass eine konkrete Utopie gar nicht *möglich* sei, bereits aus seinem überanspruchsvollen Utopiebegriff einerseits und einer kognitions-theoretischen Trivialität andererseits, ist also argumentationslogisch unabhängig von seiner Ideologiekritik. Die Zurückweisung konkreter Utopien kann jedoch auch darin bestehen, nachzuweisen, weshalb sie *nicht wünschbar* wären. In *dieser* Wendung ist Adornos Ideologiekritik nun durchaus relevanter: Denn er fürchtet die Perpetuierung des Bestehenden und damit auch bestehender

Mängel, da das Ausmalen einer Utopie stets auf das Instrumentarium des Bestehenden zurückgreifen müsse. Seine Ideologiekritik kommt in denjenigen Umständen zur Geltung, in denen Utopisten behaupten könnten, frei von dieser Anbindung an den Status Quo zu sein – und damit unkritisch gegenüber ihrer eigenen Utopie. Allerdings wäre es keine *zwangsläufige* Folge der Angebundenheit an das Instrumentarium des Bestehenden, auch die Mängel des Bestehenden perpetuieren zu müssen; zudem können Utopisten auf den jeweiligen Schritten zur Realisierung ihres utopischen Programms *lernen*, ihr Instrumentarium also aktualisieren und dadurch neue Wege der Kritik an der eigenen Agenda gewinnen. *Ob* Utopisten die Mängel des Bestehenden perpetuieren, ist stets gesondert zu prüfen, um keinem genetischen Fehlschluss aufzusitzen, der unbeachtet von den Entstehungsbedingungen einer Theorie auf ihren epistemischen Status schließt (Körner 2015, 3 f.). Eine solche Prüfung muss – wie stets bei ideologiekritischen Behauptungen – *zwangsläufig* als *separate* Prüfung auftreten und kann nicht bereits allein aufgrund einer deduktiven Ableitung aus der entsprechenden Ideologietheorie *more geometrico* als geklärt angesehen werden (Ebd., 11). Obwohl seine Absage an konkrete Utopien zurückzuweisen und seine ideologiekritische These von der unintendierten Perpetuierung der Mängel des Bestehenden empirisch unterbestimmt ist, ist die reflektierte Selbstkritik, der die Utopisten unterworfen werden sollen, um ihrem potentiellen Dogmatismus und der Gefahr, bestehende Mißstände unter utopistischen Vorzeichen zu wiederholen, vorzuschützen, eine vernünftige Konsequenz der Utopiekritik Adornos.

### II.III. *Alberts Dogmatismuskritik*

Hans Alberts Position zum Utopismus schließt einerseits an die Kritik Poppers (vgl. I.IV. und Popper 1963/2009, 544-557) und andererseits an den Utopiebegriff der Kritischen Theorie (vgl. II.II.) an: Er teilt Poppers Absage an gesellschaftspolitische Großentwürfe aus Gründen der Unabsehbarkeit ihrer Konsequenzen und des damit einhergehenden Katastrophenrisikos; zugleich gestattet er Utopien eine legitime kritische Funktion, da diese durch das Aufzeigen einer möglichen besseren Welt das Identifizieren bestehender Mängel erlauben, die ohne eine utopische Kontrastfolie gegebenenfalls unbeachtet geblieben wären (Albert 1991, 208 f.). Im Folgenden wird Alberts Positionierung zu utopischem Denken ausschließlich anhand seines *Traktats über kritische Vernunft* analysiert.

Auch wenn Albert Utopien eine positive Betrachtung dadurch abgewinnen kann, sie als Ausdruck menschlicher Wünsche und infolgedessen als nützliche Kontrastierung zur Wirklichkeit zu betrachten, aus der sich die Identifikation von erlebten Mängeln und darauf aufbauende mögliche politisch-sozialtechnologische Problemlösungen ergeben können (Ebd., 209), so stellen sie für ihn doch keine ernstzunehmenden politischen Programme dar. Der Grund für diese Ablehnung besteht darin, dass Utopien keine hinreichende Anbindung an die empirische Wirklichkeit und die nur durch diese zu erkennenden realen Möglichkeitsbedingungen ihrer Realisierung besäßen: So konstatiert er etwa, dass „eine brauchbare wissenschaftliche Methode [...] nicht utopisch konstruiert sein [dürfe]“ (Ebd., 47), sondern den realen Möglichkeiten menschlicher Erkenntnis Rechnung tragen und damit empirisch geerdet sein müsse. Albert bestimmt utopisches Denken also als solches, das sich dieser empirischen Erdung entzieht – bei dem der Wunsch als Vater des Gedankens gilt und die Frage, ob dieser Wunsch auch realisierbar sei, systematisch ignoriert werde. Neben die Ignoranz gegenüber Realisierungsfragen tritt die in Alberts Augen für utopisches Denken charakteristische Ablehnung von Detailfragen, eine „*totale Kritik*“ des Bestehenden – wie wir sie durchaus bei Adorno fanden (S. 10) – und eine pauschale Absage an alternative Analysen und politische Konzepte (Ebd., 194). Utopien erscheinen damit als dogmatisch, fanatisch, intolerant und nicht an ernstzunehmenden Sachfragen interessiert, führten mithin qua der Begeisterung und Überzeugung, mit der sie vertreten werden – und hier überschneiden sich Alberts und Poppers (2009, 551) Kritik mit den Befürchtungen Adornos – „zur Diabolisierung des Gegners und

schließlich zu Terror und Gewalt.“ (Albert 1991, 6) Der Anhänger utopischen Denkens fungiert hier als ein fundamentalistischer Zelot, der wider jede Vernunft und Andere bereitwillig opfernd seinen Wunschtraum des irdischen Himmelreichs realisieren will und jene, die seine Ziele nicht teilen, ausschließlich als Feinde wahrzunehmen imstande ist (Ebd., 195). Das argumentative Fundament dieser Betrachtung stellt nun allerdings der zu Beginn genannte *Dogmatismus* dar, der mit utopischem Denken Hand in Hand zu gehen scheint. Der Dogmatiker glaubt sich als im Besitz der sicheren Wahrheit, des unantastbaren Programms und versucht sich gegen die Möglichkeit systematisch zu immunisieren, dass diese angeblichen Gewissheiten in Zweifel gezogen werden könnten. So konstatiert Albert hinsichtlich utopischem Denken:

Der wesentliche Einwand gegen diese Denkweise ist der, daß sie *unkritisch* ist gegenüber dem Realisierbarkeitsproblem, weil sie von der impliziten Voraussetzung ausgeht, daß alle guten Dinge miteinander vereinbar und damit auch zusammen realisierbar sein müssen. (Ebd., 212)

Bei der Utopie scheint also der Wunsch der Vater des Gedankens zu sein, und der Dogmatismus dieser Denkweise zeige sich darin, dass Fragen der Realisierbarkeit – und damit der möglichen Anerkennung eigener Fehler, die zur Revision des utopischen Programms in Teilen oder gar zur Gänze führen könnten – ignoriert werden und stattdessen „jeder Kritik nur mit dem Hinweis auf das ideale Funktionieren der in Frage kommenden Institutionen in einem sozialen Vakuum“ begegnet wird (Ebd., 205).

Albert setzt einem solchen Dogmatismus den Fallibilismus entgegen: Den Gedanken, dass Fehler stets möglich sind. Und je komplexer ein System ist, das verändert werden soll, desto unvorhersehbarer sind die Konsequenzen möglicher Fehler. Dies führt zu einer gewissen Vorsicht in Belangen der politischen Steuerung. Es ist eine *moralische* Forderung, Eingriffe in die Gesellschaft so zu gestalten, dass möglichst keine unvorhergesehenen Katastrophen eintreten – oder diese zumindest nachträglich korrigieren zu können. Allerdings – so ließe sich an dieser Stelle bereits einwenden – ist diese Forderung nur dann vernünftig, wenn sie ab bestimmten Grenzfällen greift, die sich durch das Ausmaß an Leid oder ähnliche Konsequenzen bestimmen, die durch die fraglichen Handlungen herbeigeführt wurden. Denn mit der allgemeinen Unvorhersehbarkeit der Konsequenzen unserer Handlungen haben wir *stets* zu rechnen. Der kritische Rationalismus Poppers und Alberts würde sich selbst widersprechen, sollte er fordern, sich nur auf (politische) Handlungen einzulassen zu dürfen, deren Konsequenzen *sicher* vorherzusehen sind.

Dem Fallibilismus würde nun dadurch Rechnung getragen, dass unsere Theorien – und damit auch unsere politischen Programme und Ziele – der Kritik ausgesetzt werden, um zu bestimmen, ob diese Theorien nicht möglicherweise fehlerhaft sind. Die wichtigste kritische Instanz auf der Suche nach Fehlern ist dabei die Konfrontation unserer Theorien mit der empirischen Wirklichkeit – also genau das, was der Dogmatismus und damit in Alberts Augen auch der Utopismus zu vermeiden trachtet.

Inwiefern basiert Alberts Kritik an Utopien nun auf ideologietheoretischen Erwägungen? Insofern er davon auszugehen scheint, dass Dogmatismus dem utopischen Denken inhärent ist, postuliert er einen systematischen Zusammenhang zwischen Utopien einerseits und ihrer dogmatischen Abschirmung gegenüber Kritik andererseits. Diese dogmatische Abschirmung ist nun allerdings epistemisch defizitär, womit die zweite notwendige Bedingung ideologiekritischer Theorien erfüllt wäre: Sie ist deshalb epistemisch defizitär, weil die Immunisierung gegenüber Kritik uns der Möglichkeit beraubt, festzustellen, ob unsere Theorie, so auch unsere Utopie, fehlerhaft ist, oder nicht. Nur dann, wenn auch Kritik und die Konfrontation unserer Ideen mit der empirischen Wirklichkeit zugelassen wird, können wir herausfinden, ob diese Ideen halten, was sie versprechen. Da eine Utopie, die realisiert werden soll, nur dann realisiert werden kann, wenn die Sozialtechnologie zu ihrer Umsetzung funktioniert, ist sie zudem auf möglichst zutreffende, also bestenfalls fehlerfreie Theorien angewiesen, auf denen eine solche Sozialtechnologie aufbauen

kann und muss. In dieser Hinsicht wäre der Dogmatismus des utopischen Denkens sogar besonders fatal: Durch seine Ignoranz gegenüber Kritik würde er sich derjenigen Möglichkeiten berauben, die Realisierungsmöglichkeiten der Utopie festzustellen und gegebenenfalls korrigierend zu verbessern. Die Defizienz einer solchen Versagung an die Beurteilung und mögliche Optimierung des eigenen Programms ist offensichtlich – und sie wird noch dadurch radikalisiert, dass die Anhänger utopischen Denkens dieses Problem selbst nicht sähen. Falls Albert richtig liegt und utopisches Denken einen solchen Dogmatismus notwendigerweise mit sich zieht, wären Utopien ernsthaft ideologiekritisch in Zweifel gezogen.

Da sich der Dogmatismus des utopischen Denkens in erster Linie in der Absage an Realisierbarkeitsfragen und damit an der Kritik der eigenen Konzeption zeigt, wollen wir zeigen, dass Utopien durchaus ohne entsprechende dogmatische Abschirmungen auftreten können, um den postulierten ideologietheoretischen Zusammenhang zu kritisieren:

Wer die Sozialphilosophie nicht dem Irrationalismus ausliefern will, kann daher utopisches Denken nur in realistischer Vermittlung sozialkritisch wirksam werden lassen. Nur auf dem Hintergrund realer Möglichkeiten läßt sich eine rationale Beurteilung der gegebenen sozialen Verhältnisse bewerkstelligen, nicht auf der Basis einer abstrakten Möglichkeit, die dem Wunschdenken entstammt. Eine rationale Sozialkritik kann also das Problem der Realisierbarkeit nicht außer acht lassen. Sie kann zwar die vorliegenden Zustände durchleuchten und dabei Mißstände identifizieren, aber sie darf nicht den Eindruck erwecken, es gebe keine Einschränkungen für die simultane Behebung aller Mängel und für die Realisierung einer fehlerfreien Sozialordnung und einer Gesellschaft ohne Schwächen. (Ebd., 209 f.)

Doch aus welchen Gründen sollte eine Utopie diesen Anforderungen nicht gerecht werden können? Albert scheint hier eine redliche, legitime Form utopischen Denkens im Auge zu haben, die die Frage der Realisierbarkeit ihrer Agenda nicht unterschlägt. An dieser Stelle wird die Schwäche der bisherigen Konzeption Alberts deutlich: Wird »Utopie« nicht nur als Ziel einer hinreichend anderen, besseren Gesellschaft bestimmt, sondern zudem dadurch, Realisierbarkeitsfragen außer acht zu lassen, so geschieht die Kritik aller möglichen Formen utopischen Denkens allein auf der begrifflichen Ebene: Zu sagen, Utopien seien deshalb verwerflich, weil sie Realisierbarkeitsfragen ignorierten, wäre eine Tautologie, da diese Ignoranz bereits zum Begriff der »Utopie« hinzugesetzt wurde; die Ignoranz gegenüber Realisierbarkeitsfragen erscheint der Utopie damit inhärent. Wenn nun jede Art und Weise, das Ziel einer hinreichend anderen, besseren Gesellschaft zu formulieren und sich um die Realisierung dieses Ziels zu bemühen, unter den »Utopie«-Begriff fällt, wird ein illegitimer begrifflicher Zirkelschluss begangen, der seine Plausibilität einer Äquivokation verdankt. Diesem Vorwurf könnte Albert entgehen, indem er »Utopie« nur *jene* Gedankengebilde nennt, die tatsächlich Realisierbarkeitsfragen ignorieren.

Mit Albert müssten also eigentlich *drei* Konzepte von »Utopie« differenziert werden: Erstens eine gesellschaftliche Idealvorstellung, die sich ihres Wunschtraumcharakters bewusst ist und nicht mit dem tatsächlichen Ziel ihrer mehr oder weniger vollständigen Realisierung auftritt, sondern wesentlich als Kontrastfolie zum Status Quo dient und damit Kritik an diesem zu befördern imstande ist – wobei die Beseitigung der kritisierten Defizite nicht selbst die Gestalt einer utopischen Sozialtechnik einnehmen dürfe (Ebd., 208 f.). Zweitens eine gesellschaftliche Idealvorstellung, die mit dem Anspruch auftritt, vollständig in der Form, in der sie entworfen wurde, umsetzbar zu sein und auch auf genau jene Umsetzung abzielt – die auch trotz möglicher Widerstände, die sich bei einer Realisierung ihrer Ziele zeigen würden, dogmatisch an ihrem Programm festhält. Drittens eine gesellschaftliche Idealvorstellung, die, wie auch im zweiten, gerade genannten Konzept, einerseits das Ziel verfolgt, umgesetzt zu werden und andererseits mit dem Postulat auftritt, tatsächlich umsetzbar zu sein – allerdings nicht ohne die Offenheit gegenüber möglichen Revisionen. In diesem letzten Konzept wird also dem Fallibilismus Rechnung getragen, das Ide-

albild der anvisierten Gesellschaft im gebotenen Falle tatsächlich modifiziert und damit die Forderung der empirischen Erdung utopischen Denkens eingelöst.

Bei Albert hat es den Anschein, als hätten wir nur die Wahl zwischen dem ersten und dem zweiten Konzept von »Utopie«: Entweder ein romantisches Bild, das seine zahnlose Uneinlösbarkeit betont, aber als kritisches Korrektiv der Wirklichkeit herhalten kann; oder ein seiner Natur gemäß starres, dogmatisches Programm, das Kritik an seiner Agenda qua Gegenstand – nämlich der Einforderung einer besseren Welt – ignoriert und damit auch nicht den Zwang zur Revision aufgrund möglicher unvorhergesehener Konsequenzen sozialtechnologischer Handlungen akzeptiert, ohne zu bemerken, dass diese dogmatische Abschottung ein epistemisches Defizit darstellt, da die Immunisierung gegen den Zwang zur Revision die Wahrscheinlichkeit der gelungenen Umsetzung eines jeden politischen Programms generell fundamental senkt.

Tatsächlich gibt es keinen logisch oder empirisch zwingenden Grund, weshalb das dritte genannte Konzept von Utopie mit dem zweiten identisch sein sollte, bzw. weshalb sich die Offenheit gegenüber Kritik, empirischer Erdung und Revision etwa in der Praxis trotz allem in Dogmatismus verwandeln würde, so der Weg hin zur Utopie einmal begonnen wurde. Insofern eine solche Utopie des dritten Konzepts auch auf etablierte Erkenntnisse etwa über menschliches Handeln unter bestimmten Umständen – also der Disziplinen der Psychologie, der Soziologie, der Wirtschaftswissenschaften, der Geschichtswissenschaft, usf. – zurückgreifen kann, was Albert auch durchaus in Betracht zieht (Ebd., 211), ist ihre Prüfung, Kritik und mögliche Revision auch bereits in signifikanten Hinsichten vor dem Hintergrund des Status Quo möglich – die Befolgung einer solchen »undogmatischen Utopie« geriete auf diese Weise gar nicht in die Verlegenheit, die von Albert und Popper befürchteten Menschenexperimente in großem Stil und ohne jede Sicherung vornehmen zu müssen. Hier sei an den zuvor genannten *wissenschaftlichen Utopismus* Neuraths erinnert (S. 5 f.). Mit dem Bestehen auf ein wissenschaftliches Vorgehen schließt Neurath ein *dogmatisches* Festhalten an einer Utopie entgegen jeglicher Kritik aus. Zugleich betont Neurath – anders, als etwa Owen – eine theoretische Methodologie auf der Basis bestehender Erkenntnisse der etablierten Einzelwissenschaften. Neuraths Utopismus kann also als Beispiel dafür gelten, die Möglichkeitsbedingungen und Realisierungsfragen utopischer Sozialtechnik ernst zu nehmen und wissenschaftlich zu untersuchen, ohne dabei auf Sozialexperimente in großem Stil angewiesen sein zu müssen.

Solange nicht davon ausgegangen wird, dass eine solche Utopie geradezu über Nacht vollständig realisiert werden könne – was ihrer Prüfung und möglichen Revision entgegenstehen würde –, scheint wenig dagegen zu sprechen, eine »undogmatische Utopie« *step by step* zu realisieren, ggf. neuen Erkenntnissen anzupassen und damit den Vorwürfen und Befürchtungen von Seiten Alberts zu entgehen. Ob ein solches Vorgehen dann noch den Titel »Utopie« tragen dürfe, ist eine eher scholastische Frage. Zentral ist, dass ein solches Vorgehen im sozialphilosophischen Denken Alberts und Poppers keine rechte Rolle zu spielen scheint, sondern unversehens mit unter den aufgeladenen »Utopie«-Begriff fällt, weil eben *auch* eine andere, bessere Gesellschaft angezielt wird. Aber deshalb zu denken, dass es nur eine einzige mögliche Art des Verfahrens mit einem solchen politischen Ziel gäbe, läuft auf eine unempirische Fetischisierung des »Utopie«-Begriffs hinaus. Es mag verwundern, dass Albert und Popper hier – wie zuvor bereits Adorno (S. 11) – in die Nähe des von ihnen kritisierten *Begriffsplatonismus* geraten, doch die Idee einer hinreichend anderen, besseren Gesellschaft scheint sich nicht notwendigerweise immunisieren zu müssen und kann auf die Erkenntnisse etablierter Wissenschaften zurückgreifen.

Falls dies korrekt ist, ist politischer Utopismus nicht zwangsläufig *ideologisch*. Sein ideologischer Charakter – als systematisch epistemisch defizitär – wäre nur dann gegeben, wenn er *dogmatisch* betrieben würde. Relevant ist also das *Verfahren* mit der Utopie, und nicht die Gestalt, die sie bei ihrer erstmaligen Formulierung besitzt oder gar der Umstand, dass überhaupt eine hinreichend

andere, bessere Gesellschaft angezielt wird. Die »undogmatische Utopie« wäre vom Diktum der Ideologiekritik nicht betroffen – und damit der Begriff der »Utopie« partiell rehabilitiert, da er – neben seiner Variante als reiner Kontrastfolie des Status Quo – in eine dogmatische und verwerfliche, sowie in eine legitime, undogmatische Variante zerfällt. Während also das dogmatische Verfahren mit Utopien zu Recht abgelehnt wird, zeigt sich, dass das Formulieren einer Utopie und das Bemühen um ihre Realisierung per se nicht unter Alberts Verdikt fällt – dass es also, anders als suggeriert, gar nicht darauf ankommt, ob der Gegenstand der Betrachtung eine *Utopie* ist, sondern welche *Ansprüche* man an diese stellt und weitergehend mit ihr verfährt.

Alberts auf ideologietheoretischen Erwägungen fußende Utopismuskritik muss also als Anwendung seiner allgemeinen *Dogmatismuskritik* begriffen werden. Und diese wird in denjenigen Fällen legitim, in denen tatsächlich dogmatische Abschirmungsstrategien durchgeführt werden, die stets *empirisch* nachzuweisen sind – analog zur separaten Prüfung je einzelner Utopien auf die mögliche Perpetuierung der Mängel des Bestehenden bei Adorno (S. 12). Dementsprechend löst sich die *pauschale* Utopismuskritik in die Frage auf, ob in je gesondert zu analysierenden Einzelfällen utopischen Denkens dogmatische Immunisierung verwendet werden – lassen sich keine dogmatischen Verfahren nachweisen, bleibt die entsprechende Utopie von der Kritik verschont.

#### II.IV. Lyotards Zurückweisung der »Metaerzählung« der Moderne zugunsten des Relativismus

Auf Umwegen gelangt auch Jean-Francois Lyotard zu einer Kritik an Utopien aufgrund ihres dogmatischen Charakters. Zentral für seine Überlegungen ist die Zurückweisung der von ihm so genannten „Metaerzählungen“ im Anschluss an die Behauptung, die Erzählungen der Moderne hätten im postmodernen Zeitalter ihre Legitimität eingebüßt – eine historische Entwicklung, die die Postmoderne begrüße (Lyotard 1979/2015, 99).

Lyotards Gedankengang kann wie folgt skizziert werden: Die großen vergangenen *Erzählungen* der Moderne, der Emanzipation und der Wissenschaft würden vorgeben, die Legitimität ihrer Urteilkriterien – die ermöglichen, etwas »zu Recht« als »wahr«, »angemessen« oder auch »gesollt« zu beurteilen – ergäbe sich von selbst, sei eine Sache der Natur oder sei axiomatisch gewiss. Tatsächlich jedoch generieren sie die Legitimität ihrer Urteilkriterien selbst durch ihre eigenen Operationen: So hätte das »wissenschaftliche Wissen« diesen Status nur, weil es den Spielregeln der Wissenschaft folgt, die diese Spielregeln selbst herstellt, wie sich Baron Münchhausen selbst am Schopfe aus dem Sumpf zieht. Ihre Legitimität ergibt sich dadurch, dass sie sich als legitim ansieht. Insofern sich etwa »wissenschaftliches Wissen« als »Wissen per se« ausgabe, würde jedoch in Anspruch genommen, was nicht eingelöst werden kann, da eine Aussage wie »x ist wahr« oder »x ist Wissen« ausschließlich vor dem Hintergrund als legitim angenommener Spielregeln »zu Recht«, also diesen Regeln gemäß, getroffen werden kann – die ihre Legitimität schlicht selbst *behaupten*. Die Bedingungen der Richtigkeit des wissenschaftlich-modernen Diskurses würden von diesem Diskurs selbst gesetzt und erfüllt – Lyotard setzt hinzu, dass „es keinen anderen Beweis für die Güte der Regeln gibt, als den Konsens der Experten.“ (Ebd., 83) Ein »wissenschaftliches Wissen« also etwa als »Wissen per se« zu behandeln, wäre demnach falsch. Denn, so lässt sich Lyotards Position rekonstruieren, eine solche Beurteilung ist stets nur vor dem Hintergrund eines bestimmten Kontexts oder Standpunkts möglich – und es sei unmöglich, ohne einen solchen Kontext oder Standpunkt zu urteilen, mithin einen solchen Kontext oder Standpunkt von »außen« zu legitimieren.

Die Konsequenz dieser Idee ist ein Relativismus der Kontexte oder Standpunkte, die sich zwar so gebärden können, als seien sie etwa anderen Kontexten oder Standpunkten in irgend einer Hinsicht überlegen; doch ergäbe sich diese postulierte Überlegenheit allein aus den letztlich arbiträren Spielregeln des entsprechenden Kontextes oder Standpunkts, die schlicht *behauptet* werden, ohne in einer Form *bewiesen* werden zu können, die den Kontext oder Standpunkt transzendiert und damit überhaupt erst eine Überlegenheit »per se« rechtfertigen könnte. Im Gegen-



satz zu den bisherigen Diskursen würde derjenige der Postmoderne diese Beschränkung von Gültigkeits- und Legitimitätsfragen auf den eigenen Kontext oder Standpunkt reflektieren, anerkennen und in den Vordergrund stellen: „der auffallende Zug des postmodernen wissenschaftlichen Wissens besteht in der – jedoch expliziten – Immanenz des Diskurses über die Regeln, die seine Gültigkeit ausmachen.“ (Ebd., 133) Der Diskurs der Moderne wirkt dagegen *absolutistisch*, weil er davon ausgehe, „die Regeln, die seine Gültigkeit ausmachen“, seien »an sich« gegeben, und nicht erst durch den Kontext ebenjenes Diskurses gesetzt.

Dieser absolutistische Charakter des Diskurses der Moderne ist auch derjenige, der überhaupt erst die klassische Utopie ermöglicht. Diese sei entweder ein Ziel des postulierten kontinuierlichen Fortschritts des Wissens der Gesellschaft – ein Optimismus, der nach Lyotard nur ein Narrativ sei, das sich die Moderne über sich selbst erzähle –, oder ein verbindliches Projekt der Menschheit, das ebenfalls »an sich« richtig und realisierenswert sei – auf jedenfall aber geht sie aus von der Idee der vernünftigen Beurteilung der Legitimität sozialer Institutionen (Ebd., 24). Wenn die Idee einer allseitigen Verbesserung menschlichen Lebens allerdings nur vor dem Hintergrund der Spielregeln je eigenständiger Diskurse möglich sei, diese jedoch keine Legitimität vorweisen könnten, die nicht letztlich dezisionistisch gesetzt wäre, schwindet der verbindliche – oder »absolutistische« – Charakter der Utopie. Sie kann dann nur noch als Ziel *bestimmter* Diskurse gelten, und nur für diejenigen Legitimität beanspruchen, die sich bereits für die Anerkennung der Spielregeln dieses Diskurses *entschieden* haben. Solange nicht die gesamte Menschheit dem gleichen Diskurs folgt, aus dem heraus eine Utopie formuliert und angezielt wird, wäre ein jedes utopische Projekt, das die Verbesserung der Lebensbedingungen der Menschheit zum Ziel hat, paternalistisch und absolutistisch. Wenn nur die Binnen-Legitimität der einzelnen Diskurse gilt, sind die sozialen Grenzen dieser Diskurse zugleich die Grenzen des politisch legitimerweise Verfolgbaren.

Insofern Utopien, die diese sozialen Grenzen missachten und sich anheischig machen würden, die Lebensbedingungen potentiell *aller* Menschen verbessern zu wollen, zum Diskurs der Moderne zählen, und insofern dieser Diskurs die eigenen Legitimitätsgrenzen nicht realisiere, ist Lyotards Theorie ideologiekritisch: Die epistemische Defizienz, die er kritisiert, ist diejenige, die Wahrheit über die Legitimitätsgrenzen und die letztlich dezisionistisch gesetzte Legitimität der Beurteilungskriterien des eigenen Diskurses – der Moderne und damit auch der klassischen Utopie – nicht zu erkennen. Der systematische Grund für diese epistemisch defizitäre Ignoranz gegenüber der Relativität und geltungslogischen Arbitrarität der Spielregeln von Diskursen wird von Lyotard nicht eindeutig bestimmt; doch könnte er in dem *Wunsch* bestehen, »an sich« wahre, richtige oder redliche Aussagen und Praxen auf der eigenen Seite zu haben, also das Wunschprinzip nach Sicherheit und überzeitlicher Geltung dem Realitätsprinzip des Relativen vorzuziehen. Ähnlich wie bei Albert gelten ihm Utopien also gewissermaßen als *dogmatisch* – allerdings, weil der Diskurs der Moderne, aus denen sie sich ergäben, aufgrund seiner Ignoranz gegenüber seiner eigenen Bedingtheit und Relativität als dogmatisch gelten müsse.

Lyotard kritisiert also, die Bedingtheiten des eigenen Standpunkts nicht zu durchschauen, die durch die erwähnten Legitimationsfragen aufscheinen. Und als charakteristisch für die Ignoranz gegenüber diesen Bedingtheiten gilt ihm der Diskurs der Moderne und damit auch der klassischen Utopie. Seine Kritik wäre plausibel, wenn seine Erkenntnistheorie zutreffend wäre, dass Legitimität nur innerhalb verschiedener Diskurse behauptet werden könne, wodurch sich der von ihm geforderte Relativismus ergäbe. Ließe sich zeigen, dass diese Behauptung unzutreffend ist, wäre die ideologiekritisch behauptete Ignoranz gegenüber den Bedingtheiten des eigenen Standpunkts gegenstandlos – und damit auch die Kritik an der klassischen Utopie.

Die Schwäche seiner Argumentation zeigt sich nun in der Schwäche des von ihm vertretenen Relativismus: Der Relativismus muss für sich selbst Geltung beanspruchen – er will ja die richtige Theorie als der Universalismus – der seine Geltungsansprüche über die Grenzen partikularer

Diskurse hinaus erstreckt – sein, er will vermutlich sogar »wahr« sein, also die Wirklichkeit von Diskursen und Legitimitätsansprüchen zutreffend beschreiben. Diese Rechtfertigung oder Wahrheit kann aber nun nicht »relativ« im eigenen Sinne sein. Der Relativist will, dass die Geltung seiner Theorie von allen eingesehen werden kann, nicht nur von ihm selbst oder denjenigen, die bereits die Spielregeln des relativistisch-postmodernen Diskurses akzeptiert haben. Der Relativist will, dass seine Theorie, dass der Relativismus *richtig* ist – und damit greift er auf ein universalistisches Konzept zurück. Er kann nicht einfach behaupten, dann sei der Relativismus eben nur etwa für US-amerikanische oder französische Studierende der Philosophie *richtig* – er muss für seine Agenda allgemein *richtig* sein. Dies widerspricht aber seinen eigenen Behauptungen partikularer Diskurse, die allein intern festlegen, was *richtig* ist. Er muss zumindest sich selbst als nicht-relativ richtigere Theorie ansehen (Wendel 1990, 38 ff.). Es wäre zudem offensichtlich merkwürdig, wenn *nur* die Idee des Relativismus in allen Diskursen gleichermaßen als *richtig* anerkannt würde. Der Relativismus kann sich ohne den Universalismus selbst nicht verständlich machen und widerlegt sich somit performativ selbst.

Zudem trifft insbesondere auf den Relativismus, wie er sich bei Lyotard ergibt, das Verdikt des Dogmatismus zu, das dieser dem Universalismus der Moderne und damit auch der modernen Idee der Utopie vorwirft: Indem bestritten wird, dass es möglich wäre, über die Grenze von Diskursen oder Erzählungen hinweg angemessene Formen der Verständigung zu finden, die die Spielregeln dieser einzelnen Diskurse transzendiere (Lyotard 1979/2015, 151 f.), und man zugleich behauptet, die Legitimität von Urteilen könne stets nur relativ zu derartigen Spielregeln und damit zu Diskursen sein, die ihre Spielregeln zwar reflektieren könnten – dies wäre die Besonderheit des postmodernen Denkens –, diese aber nicht zu rechtfertigen, also intersubjektiv vernünftigerweise zu qualifizieren imstande wären, werden die jeweiligen Diskurse samt ihrer Spielregeln dogmatisiert und diese Dogmatisierung sogar affirmiert. Ein solcher Relativismus entspricht der Lehre, die Popper als den *Mythos des Rahmens* bezeichnet:

Der Mythos des Rahmens ist zweifellos dasselbe wie die Doktrin, daß man *Grundsätzliches* nicht rational diskutieren könne oder daß eine rationale Diskussion von *Prinzipien* unmöglich sei. Logisch gesehen ist diese Doktrin eine Folge der falschen Ansicht, daß jede rationale Diskussion von einigen Prinzipien oder, wie sie oft auch genannt werden, von Axiomen ausgehen müsse, die ihrerseits dogmatisch akzeptiert werden müssen, wenn wir einen unendlichen Regreß vermeiden wollen, einen Regreß, der durch die angebliche Tatsache verursacht wird, daß wir, wenn wir die Gültigkeit unserer Prinzipien und Axiome rational diskutieren, uns wiederum auf Prinzipien und Axiome berufen müssen. Diejenigen, die die Situation so sehen, bestehen meist entweder dogmatisch auf der Wahrheit eines Rahmens von Prinzipien oder Axiomen, oder sie werden Relativisten: Sie sagen, daß es verschiedene Rahmen gebe, zwischen denen es keine rationale Diskussion geben könne und folglich auch keine rationale Wahl. (Popper 2015, 154)

Auf die Weise, wie Lyotard die „Heteromorphie der Sprachspiele“ affirmiert, um „den Verzicht auf den Terror, der ihre Isomorphie annimmt und zu realisieren trachtet“ (Lyotard 1979/2015, 153) zu gewährleisten, stilisiert er nicht nur die in der Moderne programmatische Idee der allgemeinen möglichen Vernünftigkeit von Argumenten und der methodischen Suche nach Wahrheit als dogmatischer, als sie tatsächlich ist – weil er annimmt, sie sei blind gegenüber Anlässen zur Reflektion und etwaigen Modifikationen ihrer Spielregeln, obwohl insbesondere die Philosophie der Aufklärung ein beredtes Zeugnis von dieser kritischen Selbstreflektion ablegt –, sondern schreibt den jeweiligen Sprachspielen oder Diskursen erst recht eine dogmatische Rolle zu. Da es – im Wortsinne Poppers – bei Lyotard keine Möglichkeit gäbe, außerhalb der postulierten »Rahmen« zu kommunizieren, wäre die Geltung von Urteilen und Argumenten auf eben jene einzelnen »Rahmen« beschränkt. Die Konsequenz wäre, dass zwischen Sprechern unterschiedlicher Sprachspiele keine vernünftige Verständigung möglich sei – da »Vernunft« hier je etwas anderes bedeuten könne – und damit die mögliche Kritik und Verbesserung der in den Sprachspielen

oder Diskursen verorteten Theorien und insbesondere der fraglichen Spielregeln als unmöglich erscheinen muss. Popper schreibt dazu:

Der Kulturrelativismus und die Doktrin des geschlossenen Rahmens sind schwerwiegende Hindernisse für die Bereitschaft, von anderen zu lernen. Sie sind Hindernisse für die Methode, einige Institutionen zu akzeptieren, andere zu modifizieren und das zu verwerfen, was schlecht ist. (Popper 2015, 136)

Die sprachspiel- oder diskursabhängige Lokalität von Konsensen (Lyotard 1979/2015, 153) und der Anerkennung von Urteilen und Argumenten resultiert in einem systemisch abgeschlossenen Dogmatismus ebenjener Sprachspiele oder Diskurse. Die von Lyotard gepriesene „Fähigkeit, das Inkommensurable zu ertragen“ (Ebd., 26) läuft darauf hinaus, die regulative Idee einer universellen vernünftigen Verständigung, auch zwischen Anhängern konkurrierender theoretischer Positionen, anzugreifen. Doch diese regulative, universalistische Idee – die untrennbar mit der Moderne und der Wissenschaft verbunden ist – ist der einzige Garant dafür, auch in Fragen politischer Gestaltung offen für Kritik zu sein, statt das je eigene Konzept mit aller Macht und ohne Rücksicht auf die Möglichkeit der eigenen Fehlbarkeit umzusetzen. Der absolutistische, dogmatische Charakter politisch-gesellschaftlicher Entwürfe tritt also erst dort konsequent auf, wo die Inkommensurabilität von Sprachspielen oder Diskursen und deren Spielregeln als derart starr behauptet werden, dass nicht die Verständigung *mit*, sondern nur noch der Kampf *gegen* den Andersdenkenden als gangbare Strategien erscheinen. An Kritik – auch an der Beurteilung politischer Bedingungen und programmatischen utopischen Entwürfen – ist dann nicht mehr zu denken: Der Relativismus ist ein Dogmatismus, der die Diskurse oder Sprachspiele ebenso voneinander abschirmt, wie er die Spielregeln und Konstitutiva dieser Diskurse von den Möglichkeiten interner Kritik ausnimmt, da ja seiner Lehre nach stets bereits innerhalb eines Diskurses – oder »Rahmens« im Sinne Poppers – gedacht werden müsse, wodurch dessen Spielregeln und Konstitutiva vorausgesetzt und affirmiert würden. Auf diese Weise wird auch eine Kritik und etwaige Verbesserung von Utopien, die auf der Basis von Argumenten operiert und auch Andersdenkende zum Mitdiskutieren einlädt, ebenso verunmöglicht, wie am gesellschaftlichen Status Quo. Sokal und Bricmont folgern daraus etwa:

Das größte Problem besteht allerdings darin, daß jede Chance einer Sozialkritik, die jene erreichen könnte, die nicht ohnehin überzeugt sind – angesichts der verschwindend kleinen Zahl der Linken in den USA eine Notwendigkeit –, aufgrund der subjektivistischen Voraussetzungen logisch unmöglich wird. Wenn alle Abhandlungen nur »Geschichten« oder »Erzählungen« sind und keine mehr Objektivität oder Wahrheit besitzt als eine andere, muß man einräumen, daß die schlimmsten sexistischen oder rassistischen Vorurteile und die reaktionärsten sozio-ökonomischen Theorien »die gleiche Berechtigung haben«, zumindest als Beschreibungen oder Analysen der realen Welt (unter der Voraussetzung, daß man die Existenz der realen Welt akzeptiert). Ohne Zweifel ist der Relativismus eine extrem schwache Grundlage für Kritik an der existierenden gesellschaftlichen Ordnung. (Sokal/Bricmont 1999, 255)

Zusammengefaßt lehnt Lyotard deshalb Utopien ab, da sie auf einem – modernen – Denken beruhen, das gegenüber der Relativität ihrer eigenen Legitimation blind sei. Diese Ignoranz, die einen Erkenntnismakel darstelle, da sie die Wirklichkeit von Diskursen und Sprachspielen verkenne, resultiere in einem Absolutismus des modernen Denkens und seiner utopischen, politischen Entwürfe. Insofern dieses Denken seine eigene Ignoranz gegenüber der eigenen Relativität nicht anerkenne, also die Wirklichkeit verfehle und stattdessen einer Illusion aufsitze, und es sich dabei um ein systematisches Defizit handle, argumentiert Lyotard ideologiekritisch. Zudem folge aus dem modernen Universalismus und damit Absolutismus das Ziel, „die Kommensurabilität der Elemente“ (Lyotard 1979/2015, 25) sicherzustellen, also alle möglichen Bezugnahmen auf die Welt innerhalb des eigenen Paradigmas zu vereinheitlichen, woraus die praktische Konsequenz

nach Unterwerfung unter jenes Paradigma folge, oder aber eben die Nivellierung dessen falle, was sich als nicht kommensurabel herausstellt (Ebd.) – ein Weg, der in seinen Augen bis zur Shoah als Resultat der Moderne und ihrer Utopien führe (Lyotard 1984/2007, 50). Allerdings hat sich gezeigt, dass die erkenntnistheoretische Grundlage seiner ideologiekritischen These nicht akzeptierbar ist: Der Relativismus, der Lyotard zufolge die zutreffendere Theorie über die Wirklichkeit und deren Diskurse oder Sprachspiele sei, widerspricht sich einerseits selbst und führt andererseits – sollte man ihn akzeptieren – zu einem dogmatischen Absolutismus der jeweiligen Diskurse oder Sprachspiele, ohne die Option intersubjektiver Kritik etwa an utopischen Entwürfen, die in diesen Diskursen formuliert werden, zuzulassen. Die Akzeptanz der Lehre Lyotards führt also zu eben jenen Phänomenen, die er bekämpfen möchte und ist damit auch in praktischer Hinsicht selbstwidersprüchlich. Seine Argumentation löst ihr Ziel also nicht ein und seine Ideologiekritik ist aufgrund der verfehlten erkenntnistheoretischen Grundlage inakzeptabel – die Zurückweisung des Utopismus auf der Grundlage des Relativismus muss also ihrerseits zurückgewiesen werden.

### **Fazit**

Wie gezeigt wurde, haben utopische Sozialtechniken mit bestimmten epistemischen, wissenschaftstheoretischen Problemen zu kämpfen: Direkte empirische Erkenntnisse über alternative Gesellschaftsformen sind oft schwer zu erlangen, da Gesellschaften nicht wie im Labor beliebigen Testbedingungen unterworfen werden können. Der Vorwurf, den Utopismus damit grundsätzlich als unwissenschaftlich abzulehnen, ist jedoch unzutreffend: Auch wo direkte empirische Befunde über bestimmte mögliche Gesellschaftsformen nicht vorhanden sind, können auf Basis von grundlegenden Erkenntnissen aus Einzelwissenschaften wie den Sozialwissenschaften, Wirtschaftswissenschaften und der Psychologie Schlussfolgerungen über die Konsequenzen bestimmter gesellschaftlicher Veränderungen gezogen werden. Zur Prognose gesellschaftlicher Phänomene und Prozesse aufgrund möglicher – auch fundamentaler – politischer Eingriffe können also Theorien herangezogen werden, die bereits als empirisch gut bestätigt angesehen werden können, wie dies auch der *wissenschaftliche Utopismus* Neuraths forderte (S. 5 f.). Insbesondere die Wirtschaftswissenschaften arbeiten bereits intensiv mit theoretischen und zugleich empirisch belastbaren Modellen – und derartige Modelle können grundsätzlich auch auf bisher nicht vorhandene Gesellschafts- und Wirtschaftsformen ausgeweitet werden. Diskussionen wie etwa die Sozialistische Wirtschaftsrechnungsdebatte (Mises 1920, Lange 1936) zeigen, wie derartige theoretische Überlegungen und die Heranziehung bewährter empirischer Theorien einen wissenschaftlichen Diskurs über eine alternative Gesellschaftsform möglich machen. Wie zu vielen akademischen Fragen können sich hierbei unterschiedliche und gegensätzliche Positionen herausbilden. Der Möglichkeit eines Erkenntnisgewinns über zukünftige gesellschaftliche Phänomene steht jedoch *prinzipiell* nichts im Wege. Eine fundamentale Absage an utopische Sozialtechnik konstituiert ein illegitimes Einschränken der zu erwägenden Lösungsmöglichkeiten für soziale Probleme.

In unserem Sinne verstandene utopische Sozialtechniken trotzen der Kritik Adornos: Da sie selbstkritisch verfahren sowie zudem offen gegenüber neuen Erkenntnissen sind, geraten sie nicht in die Falle, sich selbst fälschlicherweise als *unbefangen* von den Bedingungen, von denen sie notwendigerweise ausgehen müssen, zu betrachten. Durch die Zurückweisung des zu anspruchsvollen Utopiebegriffs Adornos müssen sich Utopien im hier verstandenen Sinne auch nicht dem Vorwurf geschlagen geben, die Verhältnisse, auf die sie hinzielen, systematisch zu verfehlen.

Ein wissenschaftlicher Utopismus oder eine wissenschaftlich gestützte utopische Sozialtechnik entgeht auch Alberts Dogmatismusvorwurf. Zwar kritisiert Albert zu Recht ein dogmatisches, unkritisches Festhalten an utopischen Gesellschaftskonzepten – doch eine solche dogmatische Haltung ist keine *notwendige* Eigenschaft von Utopien, sondern ergibt sich nur aus dem *möglichen*

Verfahren mit diesen. Wie andere Wissenschaften auch, sind utopische Sozialtechniken dazu angehalten und fähig, sich ständig selbst zu hinterfragen und neue Erkenntnisse zu berücksichtigen.

Während wir den Utopismuskritiken von Popper, Albert und Adorno durchaus etwas abgewinnen können, ist Lyotards postmoderner Einwand gegenüber utopischen Narrativen grundsätzlich abzulehnen, da dieser auf einem Selbstwiderspruch beruht: Während den „Metaerzählungen“ der Moderne ein ungerechtfertigter Absolutismus vorgeworfen wird, muss der Relativismus, von dem her sich dieser Vorwurf ergibt, selbst einen gewissen absoluten Geltungsanspruch für sich behaupten und gerät zudem selbst in die Falle des absolutistischen Dogmatismus, dem er entgehen möchte. Es gibt schlechthin keinen ernstzunehmenden, konsistenten Konkurrenten für das Paradigma der Moderne und der Wissenschaft, aus dem sich die neuzeitliche Idee zielgerichteter Maßnahmen für die Herstellung allgemein besserer gesellschaftlicher Zustände – also das Konzept utopischer Sozialtechnik – und die Offenheit für Kritik ableitet.

Wir schließen aus diesen Überlegungen, dass der Utopismus insofern rehabilitiert werden kann, als er als wissenschaftlich gestützte utopische Sozialtechnik im Sinne Neuraths möglich ist, die sowohl dem Verdikt der Irrationalität und fehlenden empirischen Kontrolle ihrer Agenda entgeht, als auch dem der ideologischen Angebundenheit an den gesellschaftlichen Status Quo, des Dogmatismus und des Absolutismus. Es wurde gezeigt, dass die diskutierten Positionen, von denen her sich eine Ablehnung des Utopismus ergibt, auf Theorien fußen, die ihrerseits teilweise als fragwürdig gelten müssen – und dass mit ihrer argumentativen Zurückweisung zugleich das Fundament der entsprechenden Utopiekritik fällt. Es mag stärkere Kritiken des Utopismus geben, die wir nicht untersucht haben. Die populäre Ablehnung von Utopien aufgrund ihres unterstellten unwissenschaftlichen, rein spekulativen und dogmatischen Charakters ist allerdings, wie sich gezeigt hat, weder selbstverständlich, noch alternativlos oder in jedem Falle vernünftig.

Vielmehr noch: Wissenschaft und Utopien schließen sich nicht nur nicht gegenseitig aus – die Utopie, in ihrer Gestalt als utopische Sozialtechnik, ist die *Folge* des Vernunftparadigmas der Moderne und damit der Wissenschaft, die sich zum Ziel setzt, die Wirklichkeit zu verstehen und dieses Verständnis – vermittelt durch Konzepte der Ethik – zum Wohl des Menschen einzusetzen, indem sie die gegebenen Bedingungen durch Prognose, Planung und praktische Anwendung zu überwinden versucht.

## **Literatur**

Adorno, T. W. (1966): *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Albert, H. (1991): *Traktat über kritische Vernunft*. 5. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck.

Bellamy, E. (1967): *Looking Backward 2000-1887*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bloch, E.; Adorno, T. W. (1985): 'Etwas fehlt ... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht. Ernst Bloch im Gespräch mit Theodor W. Adorno.' In: Bloch, E. (Hg.): *Tendenzen, Latenzen, Utopie*. Werkausgabe Ergänzungsband. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 350–367.

Bogdanov, A. (1984): *Red Star*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Eagleton, T. (1993/2000): *Ideologie. Eine Einführung*. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler.

Geoghegan, V. (1987): *Utopianism and Marxism*. London: Methuen & Co.

Horkheimer, M.; Adorno, T. W. (1944/2009): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt a.M.: Fischer.

Körner, P. (2015): 'Erklärungsprobleme erkenntniskritischer Ideologietheorien'. Mythos Magazin. [http://www.mythos-magazin.de/ideologieforschung/pk\\_erkl.pdf](http://www.mythos-magazin.de/ideologieforschung/pk_erkl.pdf)

- Korsch, K. (1977): *Revolutionary Theory*. Kellner, D. (ed.). Austin, TX.: University of Texas Press.
- Lange, O. (1936). 'On the Economic Theory of Socialism, Part 1'. *The Review of Economic Studies*, 4(1), S. 53-71.
- Lyotard, J.-F. (1979/2015): *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*. Wien: Passagen Verlag.
- Lyotard, J.-F. (1984/2007): 'Randbemerkungen zu den Erzählungen', in: Engemann, P. (Hg.): *Postmoderne und Dekonstruktion*. Stuttgart: Reclam.
- Marx, K.; Engels, F. (1972): 'Manifest der Kommunistischen Partei', in *Marx-Engels-Werke* 4. S. 459-493. [http://www.mlwerke.de/me/me04/me04\\_459.htm#Kap\\_III\\_3](http://www.mlwerke.de/me/me04/me04_459.htm#Kap_III_3) (letzter Zugriff: 15. Januar 2017).
- Marx, K.; Engels, F. (1980): *On the Paris Commune*. Moscow: Progress.
- Mises, L. (1920): *Die Wirtschaftsrechnung im Sozialistischen Gemeinwesen*. *Archiv für Sozialwissenschaften* (47), S. 86-121.
- More, T. (2008): *Utopia*. London: Akasha Publishing.
- Nettl, P. (1965): 'The German Social Democratic Party 1890-1914 as a Political Model'. *Past & Present*. No. 30 (Apr. 1965). Oxford: Oxford University Press, S. 65-95.
- Neupert-Doppler, A. (2015): *Utopie. Vom Roman zur Denkfigur*. Stuttgart: Schmetterling Verlag.
- Neurath, O. (2004a): 'A System of Socialisation', in *Otto Neurath Economic Writings Selections 1904-1945*. Dordrecht: Kulwer Academic Publishers, S. 345-370.
- Neurath, O. (2004b): 'Economic Plan and Calculation in Kind', in *Otto Neurath Economic Writings Selections 1904-1945*. Dordrecht: Kulwer Academic Publishers, S. 405-465.
- Neurath, O. (2004c): 'Total Socialisation', in *Otto Neurath Economic Writings Selections 1904-1945*. Dordrecht: Kulwer Academic Publishers, S. 371-404.
- Owen, R. (1967): *The Life of Robert Owen*. London: Frank Cass.
- Popper, K. (1945): *The Open Society and its Enemies*. Vol. 1. London: Routledge.
- Popper, K. (1957): *The Poverty of Historicism*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Popper, K. (1963/2009): *Vermutungen und Widerlegungen. Das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Popper, K. (2015): *Erkenntnis und Evolution. Zur Verteidigung von Wissenschaft und Rationalität*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schurz, G. (2013): *Philosophy of Science. A unified Approach*. Routledge: New York.
- Sokal, A.; Bricmont, J. (1999): *Eleganter Unsinn. Wie die Denker der Postmoderne die Wissenschaft mißbrauchen*. München: C.H. Beck.
- Stillmann, P. G. (2001): 'Nothing is, but what is not': Utopias as Practical Political Philosophy', in: Goodwin, B. (ed.): *The Philosophy of Utopia*. Abingdon: Routledge, S. 9-24.
- Tepe, P. (2012): *Ideologie*. Berlin: de Gruyter.
- Webster, M. (2017): 'Utopian'. Merriam-Webster.com. <https://www.merriam-webster.com> (letzter Zugriff: 10. Januar 2017).
- Wendel, H. J. (1990): *Moderner Relativismus. Zur Kritik antirealistischer Sichtweisen des Erkenntnisproblems*. Tübingen: Mohr Siebeck.