

Tim Wehnert

Gestalten für die kommende
Gemeinschaft



Hamburger Papiere zur Designtheorie
und -forschung an der HFBK Hamburg

DENKEN ÜBER DESIGN

Tim Wehnert

Gestalten für die kommende
Gemeinschaft

Master-Arbeit im Studienschwerpunkt Design

Betreuende Professoren:
Jesko Fezer, Dr. Friedrich von Borries

Reihenherausgeber:
Jesko Fezer, Dr. Friedrich von Borries
Gestaltungskonzept: Friederike Wolf
Umsetzung: Tim Wehnert
Korrekturen: Anna Manlig
Druck: Scharlau

material 383-23

Materialverlag – HFBK, Hamburg 2021

Hamburger Papiere zur Designtheorie
und -forschung an der HFBK Hamburg

Inhalt

6	Der Traum ist aus...	36	Produktion des Raums
8	Das Ende der Geschichte	40	Konkrete Utopie
10	Utopie	50	Wer wird die neue Welt bauen, wenn nicht du und ich?
18	Das unterworfenene Subjekt		
28	Design und Utopie		

Der Traum ist aus ...

Seitdem ich mich erinnern kann, drehen sich meine Gedanken darum, wie es möglich ist, diese Welt zu verändern, zu einem besseren Ort zu machen. Ich konnte und wollte mich nie damit abfinden, dass etwas richtig sein soll, wenn es doch so offensichtlich falsch war. Mit dem Älterwerden fing ich an, mich kritisch mit gesellschaftlichen wie politischen Themen auseinandersetzen. Als Jugendlicher lag ich stundenlang wach und habe mir den Kopf zerbrochen, wie eine bessere Gesellschaft in einer besseren Welt aussehen könnte. Damals noch voller Hoffnung, mangelte es mir nicht an Ideen und Vorstellungen für den Traum von einer besseren Welt.

Rückblickend betrachtet waren damals viele Gedanken noch nicht ausgereift und ich musste über die Jahre einsehen, dass die Wirklichkeit komplexer, die gesellschaftlichen Verhältnisse und ihre Veränderung oftmals vielschichtiger und komplizierter sind, als ich es in meinem jugendlichen Leichtsinn wahrnehmen wollte oder konnte. Aber wichtiger als ihr konkreter Inhalt war die Hoffnung, die ich aus diesen Gedanken gezogen habe. Sie haben mich motiviert mich zu engagieren, zu organisieren, aufzustehen wenn ich hingefallen bin und mich nicht in destruktiver Negativität zu verlaufen.

Seitdem sind einige Jahre vergangen, in denen ich mich in verschiedenen politischen Gruppen und Initiativen organisiert habe und anhand von theoretischer und praktischer Arbeit versucht habe, Dinge zu verändern. Immer mit dem unerschütterbaren Bewusstsein, dass sich diese Welt Stück für Stück zum Besseren wenden wird, weil es eine Notwendigkeit ist, das sie es tut.

Doch je älter ich werde, desto schwerer fällt es mir, die positiven anstatt den negativen Veränderungen wahrzunehmen und diesen Glauben an die Möglichkeit einer besseren Welt nicht zu verlieren. Mir wird oft gesagt, dass ich mich mit der Situation abfinden müsse, weil ich es sowieso nicht ändern kann. Aber ich kann und will mich nicht mit dieser Welt abfinden, in der der Profit über dem Leben steht, Menschen verhungern, auf der Flucht ertrinken oder, dort wo sie Schutz suchen, diskriminiert, verfolgt und ermordet werden. Und vor allem will ich mich nicht damit abfinden, dass das Ganze auch noch

'Normalität' genannt wird. Eine Welt, in der Menschen und Natur für das Wohl von einigen wenigen Privilegierten ausgebeutet werden, eine Welt, die in ihren Grundfesten auf Unrecht basiert, ist ganz bestimmt nicht Normal!

Diese angebliche 'Normalität' macht mich krank. Hoffnung wird zur Depression. Um einen Weg aus dieser Ohnmacht zu finden, habe ich mich mit dem Thema der Utopie beschäftigt.

... Aber ich werde alles geben,
dass er Wirklichkeit wird.

(Ton Steine Scherben)

Das Ende der Geschichte

„Wenn wir heute an einem Punkt angelangt sind, wo wir uns keine Welt vorstellen können, die sich wesentlich von der unseren unterscheidet, wo anscheinend keine grundsätzliche Verbesserung gegenüber unserer derzeitigen Ordnung mehr denkbar ist, dann müssen wir auch die Möglichkeit in Betracht ziehen, dass die Geschichte an ihrem Ende angelangt ist.“¹ Die neoliberale Doktrin der kapitalistischen Alternativlosigkeit hat lethargische Subjekte hervorgebracht. Das Scheitern der ursprünglichen politischen wie gesellschaftlichen Utopien samt ihrer Methoden, vom Klassenkampf über Arbeitskämpfe wie Streik, Sabotage, Fabrikbesetzungen und Selbstverwaltung, kollektive wie individuelle Autonomieansprüche bis zur Revolution haben ein Vakuum der Desillusionierung hinterlassen. Die Utopie einer besseren Welt, die sich während der Krise des Postfordismus unter anderem durch die 68er Bewegung über den Globus verbreitete und diverse kritisch-emanzipatorische Projekte, Gesellschaftsentwürfe, Visionen und Positionen gegenüber den kapitalistischen Verhältnissen hervorbrachte, endete jäh in der neoliberalen Hegemonie. Heutzutage fehlt vielen Menschen die Perspektive, die Überzeugung, dass eine andere, eine bessere Welt tatsächlich möglich ist.

Den utopischen Entwürfen einer besseren Welt steht eine gesellschaftliche Zukunftsmüdigkeit gegenüber, die eine konstruktive Auseinandersetzung mit unseren Verhältnissen erschwert. Damit diese Zukunftsmüdigkeit nicht in einer Lebensmüdigkeit endet, braucht es Perspektiven auf Alternativen, um sich nicht in reiner Negativität und Destruktivität aufzulösen.

Ansatzpunkte der Emanzipation und des Widerstandes gegen bestehende Herrschaftsverhältnisse sind jedoch zunehmend schwieriger zu finden. Die Möglichkeit der Kritik und Veränderung bestehender ökonomischer wie gesellschaftlicher Ordnungen wird dabei von ebenjenen Verhältnissen vorstrukturiert. Die Kritik verkommt dadurch zur Farce, die potentielle Veränderung verlässt ihre konkrete Form und existiert lediglich als abstraktes Phantasma. Jegliches revolutionäre Begehren, jegliche utopischen Sehnsüchte oder zumindest die politische Notwendigkeit nach einer anderen, einer besse-

ren Welt verlieren sich in der Dystopie der neoliberalen Alternativlosigkeit.

Die Revolution ist aufs Neue zu erfinden, das ist alles.

Dies wäre auch knapp 60 Jahre nach Formulierung dieses Satzes wohl immer noch die Losung der Situationistischen Internationalen. Doch wie ist die Emanzipation in den heutigen Zeiten überhaupt noch denkbar?

In Zeiten, in denen jegliche revolutionäre Praxis im Schlund der neoliberalen Ordnung verschwindet, nur um kurz darauf in den adretten Kleidern der Verwertungslogik gekleidet wieder emporzusteigen, verkommt die Utopie zur Dystopie. Die Revolution hat längst ihre subversiven Werte verkauft, ist selbst stabilisierender Faktor des Systems oder, in den Worten der Situationisten gesagt, selbst Teil des Spektakels geworden.

Kann die Utopie als Imagination von einer besseren Form des gesellschaftlichen Zusammenlebens samt ihrer Produktionsverhältnisse einen Weg aus dieser Desillusionierung ebnen oder führt sie uns letztlich auch nur auf Irrwege?

Ist innerhalb dieser Verwertungslogik überhaupt eine Praxis möglich, die auf die Veränderung ebenjener Verhältnisse abzielt? Kann dieser Zweck bereits in den Mitteln eingeschrieben sein, oder stehen sich diese Punkte antagonistisch gegenüber und sollten deshalb notwendigerweise voneinander getrennt werden?

Um diese Fragen zu beantworten, werde ich die Potenziale, aber auch die Probleme der Utopie als imaginären Entwurf einer Gesellschaft in der Zukunft kritisch hinterfragen. In dieser Arbeit interessiert mich vor allem, inwiefern diese oftmals sehr abstrakten Vorstellungen ein konkretes Potenzial für die Verwirklichung einer solidarischen und freien Gesellschaft beinhalten können. Daran angelehnt werde ich das Verhältnis von Utopie und Design reflektieren und erörtern, inwiefern die gestalterische Praxis eine produktive Rolle bei der Erarbeitung von Alternativen zu den bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen einnehmen kann. Abschließend werde ich die theoretischen Überlegungen auf eine konkrete Praxis anwenden und diese auf ihre emanzipatorischen wie utopischen Qualitäten untersuchen.

¹ Francis, Fukuyama: Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?, München 1992, S.89.

Utopie

In der Alltagssprache und mitunter auch in politischen Diskursen ist utopisches Denken hauptsächlich mit abwertenden Attributen wie Wirklichkeits- oder realitätsfremd konnotiert. Dadurch werden utopische Konzepte unabhängig von ihrem konkreten Inhalt diskreditiert. Diese Ablehnung der bloßen Form utopischen Denkens versperrt oftmals die Sicht auf konkrete Möglichkeiten und relevante inhaltliche Diskurse. Da Begriffe immer vor dem Hintergrund ihres diskursiven Kontextes gesehen werden müssen, werde ich anhand einer Betrachtung des Ursprungs und der verschiedenen Definitionen des Wortes, eine für diese Arbeit geltende Begriffsbestimmung erarbeiten. Dabei geht es mir weniger darum, historische Utopiekonzeptionen in ihrer Vollständigkeit darzulegen oder sie auf ihre Plausibilität zu prüfen, sondern vielmehr um die Inhalte und die Form des Denkens, die diese Auseinandersetzungen überhaupt erst hervorgebracht haben.

Das Wort Utopie setzt sich aus dem altgriechischen οὐ- ou- ‚nicht-‘ und τόπος τόπος ‚Ort‘ zusammen. Es beschreibt demnach einen Nicht-Ort, einen gesellschaftlicher Zustand der nicht ist, jedoch sein/werden kann. Die erste utopische Beschreibung findet sich in dem Werk *Politeia*, in dem Platon einen Idealstaat konzipiert. Auf zehn Bücher aufgeteilt entwickelt Platon eine Bestimmung des Gegenstandes der Gerechtigkeit, um die daraus resultierenden Positionen kritisch mit den derzeit vorherrschenden Staatsformen zu vergleichen. Darauf aufbauend entwirft er eine alternative Gesellschaftsordnung die auf seinem Ideal von Gerechtigkeit basiert.

Der Begriff in seiner heutigen Form wurde 1516 maßgeblich durch den Roman *de optimo rei publicae statu deque nova insula utopia*ⁱ geprägt, in dem der englische Staatstheoretiker Thomas More seinen Idealzustand einer gerechten Gesellschaft beschreibt. Auf der Insel Utopia steht die Gemeinschaft und das Gemeinwohl im Mittelpunkt, es gibt flächendeckende Bildung und medizinische Versorgung und vor allem wird das Privateigentum abgeschafft. Erwähnt werden müssen jedoch auch die weniger fortschrittlichen und sehr in

ⁱ Übersetzt: Vom besten Zustand des Staates oder von der neuen Insel Utopia

den Denktraditionen seiner Zeit verhafteten Ausführungen zu Zwangsarbeit, Sklaverei, Tugendwächtern oder Ehebruch. Das Buch hat die Vorstellung, Denkweise und die Geschichte der Utopie maßgeblich geprägt hat. Vor allem das Erdenken und Entwerfen einer idealen oder zumindest besseren Gesellschaft als Form der kritischen Betrachtung der sozialen und ökologischen Verhältnisse ihrer Zeit. Sowohl die Namensgebung, als auch die alltagssprachliche Vorstellung von der Utopie in Form einer Insel, gehen auf Mores Ausführungen zurück. Hervorzuheben ist die damals vorherrschende Raumutopie, die einen Ort außerhalb des Bekannten, jedoch geographisch lokalisierbar auf dem Planeten Erde, z. B. die Verortung auf einer fernen Insel, beschreibt. Ein mögliches Erklärungsmuster für diese Verortung von Utopien auf eine unbekannte Insel in der europäischen Literatur ist die zeitliche Überschneidung mit der Epoche der europäischen Expansion.ⁱⁱ

Erst im Laufe des 18. Jahrhunderts wurde diese räumliche durch eine zeitliche Vorstellung abgelöst, also dem Stattfinden der Utopie in der Zukunft. Als erstes literarisches Beispiel einer utopischen Verwirklichung in der Zukunft gilt der Roman *Das Jahr 2440: Ein Traum aller Träume* von Louis Sébastien Mercier aus dem Jahr 1771, in dem er erstmals ein, nach seinen Vorstellungen, ideales Bild einer Gemeinschaft in der Zukunft verortet. Seine Imagination der besseren Gemeinschaft stellte ebenfalls ein kritisches Spiegelbild der zu dieser Zeit herrschenden Verhältnisse dar.

War der Utopiebegriff ursprünglich durch seine nicht vorhandene Realisierbarkeit ausgezeichnet, bekam er im Laufe des 20. Jahrhunderts eine Dimension des Möglichen: „Das im alten Utopiebegriff beschlossene Urteil, daß [sic!] eine politisch-soziale Reformidee unmöglich oder nur unter Preisgabe der ursprünglichen Ziele zu verwirklichen sei, relativierte sich dabei zur Anerkennung einer bloß aktuellen, durch die bestehende Gesellschaftsordnung bedingte, Unmöglichkeit und gab damit die Perspektive auf eine künftige Realisationsmöglichkeit der ‚Utopie‘ frei.“¹ Außerdem wurde die ausschließlich positive Konnotation utopischer Vorstellungen mit der Dimension einer möglichen Verschlechterung des Bestehenden erweitert, der Anti-Utopie, heutzutage vor allem unter der Bezeichnung Dystopie bekannt. Ähnlich wie in der Utopie setzen dystopische Narrative an dem Gedanken des gesellschaftlichen und technischen Fortschritts an und entwerfen daraus anhand einer kritischen Re-

ⁱⁱ In der eurozentristischen Geschichtsschreibung, vor allem in alltagssprachlichen Diskursen, mitunter bis heute einseitig verkürzend als Zeitalter der Entdeckungen beschrieben. Da die meisten der ‚entdeckten‘ Länder dieser Zeit schon besiedelt waren, stellen sie keine Entdeckungen von neuen Welten dar, sondern lediglich aus der Perspektive der angeblichen Entdecker*innen bis dahin unbekanntem Land.

flexion ein Bild der Zukunft der gegenwärtigen Verhältnisse. Anders als bei der Utopie wird jedoch nicht die bestmögliche, sondern, anhand einer Zuspitzung negativer Tendenzen und Vorstellungen, die schlechtestmögliche Version der Gesellschaft in der Zukunft entworfen. Nährboden für diese dystopischen Entwürfe lieferten einerseits ein Wandel in dem zuvor hauptsächlich positiv besetzten Verhältnis der Gesellschaft zu Technik und Fortschritt, sowie andererseits das Erstarken sozialistischer und kommunistischer Ideen, die vor allem von bürgerlicher Seite aus über dystopische Narrative negativ aufgeladen wurden.²

Aber auch innerhalb dem kommunistischen Diskurs herrschte eine grundlegend ablehnende Haltung gegenüber utopischen Vorstellungen. Marx und Engels kritisieren utopische Konzepte in Bezugnahme auf frühsozialistische Theorien. Diese würden lediglich abstrakte Bilder der Zukunft entwerfen und besäßen deswegen einen reaktionären Charakter. Auch Lenin äußert sich kritisch zu utopischen Strömungen innerhalb der marxistischen Tradition, er bezeichnet diese als Versuche „Utopien zu konstruieren, ins Blaue hinein Mutmaßungen anzustellen über das, was man nicht wissen kann.“³ Nach der materialistischen Auffassung kann die reale Überwindung der gesellschaftlichen Verhältnisse nicht lediglich gedanklich, sondern nur durch eine Veränderung der ökonomischen Verhältnisse erreicht werden. Aus dieser materialistisch-dialektischen Geschichtsauffassung belegten sie jegliche Form utopischer Formulierungen mit einem Bilderverbot.⁴ Die Grundannahme ist, dass die Vorstellungen des erwünschten Zustandes immer nur innerhalb der Grenzen des Bestehenden liegen können. Demnach begründen sich Utopien, im Gegensatz zum wissenschaftlichen Sozialismus nicht auf empirischer Erkenntnis, sondern lediglich auf idealistischen Wunschbildern. Dadurch sei ihr Potential ein primär reaktionäres.⁵ Dennoch fand der utopische Diskurs auch innerhalb sozialistischer Strömungen Anklang, wie u. a. das 1905 veröffentlichte Buch *Modern Utopia* von Herbert George Wells verdeutlicht.

Lange Zeit entfaltete der Begriff der Utopie und seines Antagonisten der Dystopie ihre Bedeutung anhand von abstrakten Entwürfen der Zukunft. Im Laufe des 20. Jahrhunderts rückte die Utopie in den Fokus der Geisteswissenschaften, die sich wissenschaftlich mit der Funktionsweise utopischen Denkens und ihrer Bedeutung für die Möglichkeit einer Veränderung der Gesellschaft in der Gegenwart auseinandersetzte. Allen voran setzte sich der Philosoph Ernst Bloch nach dem 1. Weltkrieg mit Utopien auseinander. In seinem Werk *Das Prinzip Hoffnung* hat Bloch das grundlegende Konzept seines philosophischen Utopieverständnisses erarbeitet. Sein Begriff der Utopie ist we-

sentlich von der Kategorie der Hoffnung bestimmt. Diese Hoffnung präzisiert er als Sehnsucht nach einem besseren Leben in einer besseren Welt.⁶ In der Tradition der materialistischen Dialektik versucht er, die von ihm beschriebene Kategorie von Hoffnung nach einem besseren Sein als immanent menschliche oder, in seinen Worten gesprochen, seelische Potenz wissenschaftlich-ontologisch zu begreifen. Ein zentrales Anliegen ist es, die Utopie aus dem falschen Widerspruch von Traum und Wirklichkeit, also ihrer abstrakt-illusorischen Form, zu befreien. Entgegen einer Reduktion der Utopie auf ihre idealistischen Inhalte, erarbeitet Bloch einen differenzierteren Begriff der Utopie, um damit ihre real-emanzipatorischen Potenziale aufzuzeigen. Utopischen Gedanken stellt er immer eine utopische Realität entgegen. Dadurch eröffnet er die Möglichkeit, die Begriffe Utopie und Realität nicht als Gegensatzbilder, sondern als ineinander verzahnte Konzepte zu begreifen, aus denen sich konkrete politische Handlungsstrategien ergeben. Diese Verankerung der Utopie in der bestehenden gesellschaftlichen Realität bezeichnet Bloch mit dem Begriff der „konkreten Utopie“.⁷

Anhand der Auseinandersetzung über positive wie negative Aspekte, Möglichkeiten und Beschränkungen des utopischen Denkens lässt sich eine Dialektik zwischen konkreten Perspektiven und abstrakt-idealistischen, mitunter gefährlichen, dogmatischen Intentionen erkennen.

Utopie positiv oder negativ formulieren

Innerhalb dem wissenschaftlichen Diskurs hat vor allem die Denkrichtung der Frankfurter Schule aus der kritischen Theorie heraus negative Wirkungsmechanismen utopischen Denkens beschrieben und dadurch die positive Utopiekonzeption Blochs hinterfragt. Daraus ergibt sich die grundlegende Frage, ob die Formulierung der Utopie überhaupt positiv formuliert werden kann oder negativ formuliert werden muss.

Der Theologe Paul Tillich beschreibt in der Tradition des Bilderverbot und in Ablehnung zu Ernst Blochs positiv formulierter utopischen Intention: „das Prinzip aller Utopien ist die Negation des Negativen, die Vorstellung eines Zustandes als etwas, was einmal Gegenwart war oder einmal Gegenwart sein wird, in dem das Negative der Existenz negiert ist, in dem es noch nicht real war oder in dem es nicht mehr real ist“.⁸ Die Funktion der Utopie ist nach Tillich die Negation von dem Zustand, den sie nicht will und nicht die positive Beschreibung von dem Zustand, den sie erreichen will.

Einer der entschiedensten Befürworter des utopischen Bilderverbotes war Theodor Adorno. Mit dem Anspruch und der Intention der kritischen Theorie, jeglichen autoritären, totalitären oder dogmatischen Herrschaftsformen den Nährboden zu entziehen, könne die Aufgabe der Kritik nur in einer Negation des Bestehenden bestehen.⁹ Er warnt deswegen davor, sich ein positives Bild einer befreiten Gesellschaft zu machen, da diese Vorstellungen immer nur ein Abbild des Negierten darstellen können, also innerhalb der Grenzen des alten Systems behaftet bleiben. Eine Fetischisierung der Utopie resultiert demnach zwangsläufig in totalitären Systemen. Jedoch ergibt sich aus einem Gespräch mit Ernst Bloch über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht ein differenzierteres Verständnis von Gefahren aber auch Möglichkeiten der Utopien, als oftmals dargestellt. Seine Interpretation des marxistischen Bilderverbotes bezieht sich demnach hauptsächlich auf das Problem totalitärer Wirkungen des Ausmalens der Utopie und nicht auf ein grundlegendes Verbot utopischen Denkens. Die Eigenschaft einer Utopie ist für Adorno, dass man mit ihr konkret und ohne jegliches Ausmalen sagen könne, „was bei dem gegenwärtigen Stand der Produktivkräfte der Menschheit möglich wäre.“¹⁰

Der Mensch in der Utopie

Vor allem in alltagssprachlichen Debatten geht die Frage, ob die Utopie positiv oder negativ formuliert werden sollte, oftmals mit einseitig reaktionären Diskursen und Vorstellungen des Menschen und der Gesellschaft einher. In meiner Forschung zu dem Thema bin ich oftmals mit Naturalisierungen der gesellschaftlichen Verhältnisse konfrontiert worden. Ebenso in Diskussionen, die ich über die Potenziale der utopischen Verwirklichungen geführt habe, wurde mitunter die größte Skepsis gegenüber dem Menschen an sich geäußert. *„Es wäre natürlich schön, in einer besseren Welt zu leben. Aber leider ist der Mensch an sich dafür nicht gemacht. Aufgrund dem Schlechten im Menschen benötigen wir ein System der gegenseitigen Regulation.“*ⁱ

Dieses verkürzte dystopische Bild wird von alltagssprachlichen über medialen bis hin zu wissenschaftlichen Diskursen reproduziert und dadurch naturalisiert. Der daraus resultierende negative Begriff des Menschen verneint die Möglichkeit eines autonomen und handlungsfähigen Subjektes und steht emanzipatorischen Verwirklichungen diametral entgegen.

ⁱ Zitat von einer Person (möchte anonym bleiben) aus einer informellen Gesprächsrunde über (Un-)Möglichkeiten von Utopien.

Der Schlechte Mensch an Sich?

„Wir verspüren erste Anzeichen eines Vertrauensverlustes in unsere einzigartigen menschlichen Fähigkeiten – unsere Fähigkeit, in Frieden mit anderen zu leben, unsere Fähigkeit, uns um Mitmenschen und andere Lebewesen zu kümmern. Dieser Pessimismus wird täglich von Soziologen genährt, die die Ursachen unseren Versagens innerhalb unserer Gene lokalisieren, von Antihumanisten, die unsere ‚antinatürlichen‘ Sensibilitäten beklagen, und durch ‚Biozentristen‘, die unsere rationalen Qualitäten durch Beiträge herabsetzen, in denen wir von unserem ‚inneren Wert‘ her schließlich nicht anders als Ameisen seien. Alles in allem sind wir Zeuge eines breitangelegten Angriffs auf die Fähigkeit von Vernunft, Wissenschaft und Technik diese Welt für uns und das Leben generell zu verbessern.“¹¹

Dystopische Narrative des an sich schlechten Menschen haben eine lange Tradition innerhalb der Legitimation von autoritären Systemen, Kriegen, repressiven Maßnahmen, Einschränkungen der individuellen Freiheit ebenso wie in anti-kommunistischer und anti-anarchistischer Propaganda. Die dadurch entstehende Forderung nach autoritären, repressiven Strukturen, die den schlechten Menschen vor sich und anderen schützen sollen, produziert ein besorgniserregendes (Selbst-) Bild des Menschen. Dieser Diskurs erschwert dadurch die Imagination von alternativen und auf Solidarität aufbauenden Formen des gesellschaftlichen Zusammenlebens.

Diskurse sind nach Foucault bestimmte Perspektiven aus denen wir als Subjekt oder Gemeinschaft unsere jeweiligen Verhältnisse wahrnehmen, erleben und anhand dessen wir diese sortieren, (re-)produzieren und letztlich erst herstellen. Foucault beschreibt den Diskurs als eine Art Filter der Denk- und Handlungsmöglichkeiten und präzisiert, „[...] dass Macht und Wissen einander unmittelbar einschließen; da es keine Machtbeziehung gibt, ohne dass sich ein entsprechendes Wissensfeld konstituiert, und kein Wissen, das nicht gleichzeitig Machtbeziehungen voraussetzt und konstituiert.“¹¹ Dadurch stellen Diskurse sowohl eine notwendige Bedingung für die Herstellung von Macht, als auch der Möglichkeit ihrer Veränderung dar. Welche Diskurse geführt und akzeptiert werden und welche verschwiegen beeinflussen die Wahrnehmung von Wirklichkeit, wie wir über Dinge, Themen und Sachverhalte sprechen, stellt diese gleichzeitig erst her.

Es geht im Folgenden nicht darum, den wahren Sinn oder das wahre Wesen der Menschlichkeit zu benennen, da dies lediglich neue Ontologisie-

rungen hervorbringt. Ein Wesen der Menschlichkeit existiert lediglich als spezifische historische Erscheinung und ist somit immer sozial konstruiert und dadurch immer auch historisch veränderbar. Verhaltensweisen und Bedürfnisse des Menschen können demnach nicht von den Verhältnissen in denen er lebt getrennt werden. Dass der Mensch unter den bestehenden Verhältnissen bestimmte Handlungsweisen wie zum Beispiel egoistisches Handeln hervorbringt, sagt uns also nicht aus, was den Menschen an sich, sondern eben nur, was ihn unter diesen spezifischen gesellschaftlichen Bedingungen ausmacht.

Jede Gesellschaft bringt spezifische Subjektivierungen hervor, welche die menschlichen Handlungsdispositionen und Möglichkeiten strukturieren. In einer kapitalistischen Gesellschaft sind das vor allem ökonomisierte Subjektivierungen, die auf der Vorstellung des Homo Oeconomicus basieren. Subjektivierungen und gesellschaftliche Machttechniken sind dabei eng miteinander verknüpft. Damit sich der Raum für Utopien überhaupt erst öffnen kann, bedarf es dem Erkennen der Kontingenz sowie der Inkonsistenz unserer gesellschaftlichen wie individuellen Wirklichkeit. Und damit die daraus resultierenden Möglichkeiten emanzipatorischer, selbstbestimmter und solidarischer Gemeinschaften eine utopische Realität annehmen können, bedarf es einer Reflexion der Formen, Mechanismen und Wirkungen der bestehenden Machtverhältnisse. Damit sich die Subjekte befreien können, müssen sie zuerst einmal ihre Ketten wahrnehmen.

1
Lucian Hölscher: Der Begriff der Utopie als historische Kategorie, in: Wilhelm Voßkamp, (Hg.): Utopieforschung. Inter-disziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie, Stuttgart 1985, S. 412.

2
Vgl. Richard Saage: Politische Utopien der Neuzeit, Darmstadt 1991, S. 264ff.

3
Wladimir Iljitsch Lenin: Staat und Revolution. Die Lehre des Marxismus vom Staat und die Aufgaben des Proletariats in der Revolution, Berlin 1970, S. 89.

4
Vgl. Friedrich Engels: Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, in: Karl Marx, Friedrich Engels: Werke, Berlin 1982, S. 189.

5
Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt am Main 1973, S. 9.

6
Vgl. ebd., 178f.

7
Paul Tillich: Der Widerstreit Von Raum Und Zeit. Schriften Zur Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1963, S. 186.

8
Vgl. Ernst Bloch, Theodor Adorno: Etwas fehlt ... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht. Ein Gespräch mit Theodor W. Adorno 1964 in: Ernst Bloch (Hg): Tendenz, Latenz, Utopie, Frankfurt am Main 1985, S. 350–367.

9
Ebd., S.363f.

10
Murray Bookchin: Die Neugestaltung der Gesellschaft. Pfade in eine ökologische Zukunft, Grafenau 1992, S. 9.

11
Michel Foucault: Archäologie des Wissens, Frankfurt am Main 1992, S. 39.

Das unterworfenen Subjekt

In dem Buch *Überwachen und Strafen* beschäftigt sich der Philosoph Michel Foucault mit Kontroll-, Selektions-, Organisations- und Kanalisationsmechanismen in Bezug auf die Wirkungsweise von Machtmechanismen.ⁱ Er beschreibt darin eine Veränderung in den Mechanismen der Machtausübung seit dem 16. Jahrhundert. In der Anfangszeit der Renaissance bestand die Ausübung von Macht hauptsächlich in der Form von direkter und repressiver Gewalt als Herrschaftstechnik und in der Gestalt eines regierenden Souveräns, der allmächtig über der Gesellschaft thront. Parallel zu der aufkommenden Industrialisierung im 18. und 19. Jahrhundert entstehen erste Ausprägungen der Disziplinargesellschaft als neue Form der Kontrolle. Foucault beschreibt die daraus resultierenden Führungstechniken als eine Mischung von politischen und pastoralen Formen der Machtausübung, deren Subjektivierungsprozesse ein gesellschaftliches Fundament für die westliche, kapitalistische Gesellschaft ebnet. An die Stelle von Hinrichtungen treten Gefängnisse, an die Stelle von Strafen rückt die hierarchische Überwachung und an die Stelle des Souveräns tritt ein vielfältiges und anonymes System von Macht, in dem jede*r Objekt oder Subjekt von Überwachung und Kontrolle darstellen kann. Es geht nicht mehr um das Eliminieren von Feinden der bestehenden Ordnung, sondern um ihre Kontrolle und Unterwerfung. Foucault interessiert sich vor allem für die sozialen Praxen, die die Veränderung der Machttechniken in der Gesellschaft hervorbringen und ihre Rückschlüsse auf das Verhalten der einzelnen Individuen.

„[...] die Überwachung beruht zwar auf Individuen, doch wirkt sie wie ein Beziehungsnetz von oben nach unten und bis zu einem gewissen Grade auch von unten nach oben und nach den Seiten. Dieses Netz 'hält' das Ganze und durchsetzt es mit Machtwirkungen, die sich gegenseitig stützen: pausenlos überwachte Überwacher. In der hierarchisierten Überwachung der Disziplinen

ⁱ Die Begriffe Macht und Herrschaft wurden anfänglich von Foucault nahezu synonym verwendet, was zu Unklarheiten und Unschärfe führte. Später definiert er die Begrifflichkeiten Macht und Herrschaft genauer, wobei er Macht eine produktive und relationale Rolle zuträgt und Herrschaft als eine Institutionalisierung festgefahrener und asymmetrischer Machtbeziehungen beschreibt.

ist die Macht keine Sache, die man innehat, kein Eigentum, das man überträgt; sondern eine Maschinerie, die funktioniert.“¹ Die Disziplinierung und deren Inkorporation wird in den Gefängnissen, Fabriken, Krankenhäusern und Schulen u. a. institutionalisiert und findet in der Architektur des Panoptikum seinen Höhepunkt. Das von Jeremy Bentham 1791 entwickelte Gebäude ermöglicht es, eine große Menge an Menschen von lediglich einer Person und einer feststehenden Position heraus überwachen zu lassen. Die überwachende Person kann sehen, ohne gesehen zu werden, da sich der zentrale Beobachtungspunkt im Dunkeln und die umliegenden Parzellen im Licht befinden. Dadurch entsteht ein Gefühl der dauerhaften Überwachung, welches laut Foucault in einer Selbstnormierung resultiert. „Derjenige, welcher der Sichtbarkeit unterworfen ist und dies weiß, übernimmt die Zwangsmittel der Macht und spielt sie gegen sich selber aus; er internalisiert das Machtverhältnis, in welchem er gleichzeitig beide Rollen spielt; er wird zum Prinzip seiner eigenen Unterwerfung. [...] Das Panopticon [...] ist als ein verallgemeinerungsfähiges Funktionsmodell zu verstehen, das die Beziehungen der Macht zum Alltagsleben der Menschen definiert.“² Die architektonischen und organisatorischen Mechanismen der Disziplinargesellschaft bewirken demnach eine Verinnerlichung der Regeln und Normen, sowie einer Einhaltung dieser und zeichnen das Bild eines unterworfenen Subjektes.

In seiner Vorlesung Sicherheit, Territorium, Bevölkerung, erweitert Foucault seine Machtanalyse aus *Überwachen und Strafen* und skizziert die Entstehungsweise der Gouvernamentalität. Darunter versteht Foucault „die Gesamtheit der Institutionen und Praktiken, mittels deren man die Menschen lenkt“,³ die er als eine Art Schnittstelle zwischen Macht und Herrschaft, sowie zwischen Subjektivierungsprozessen und Macht erklärt. Ebenso führt Foucault die Ökonomisierung von Machtprozessen und des Sozialen ein. Darunter versteht er die Ordnung von Individuen und Ressourcen sowie deren Kontrolle, in der Absicht produktive Subjekte zu formen: „Um einen Staat zu regieren, wird man die Ökonomie einsetzen müssen, eine Ökonomie auf der Ebene des Staates als Ganzem, d. h. man wird die Einwohner, die Reichtümer und die Lebensführung aller und jedes Einzelnen unter eine Form von Überwachung und Kontrolle stellen, die nicht weniger aufmerksam ist als die des Familienvaters über die Hausgemeinschaft und ihre Güter.“⁴

Foucault beschreibt in seiner historischen Machtanalyse präzise die Funktion und Wirkung von Überwachung als disziplinierende Maßnahme im aufkommenden Kapitalismus. Das von ihm gezeichnete Bild des disziplinierten, normierten und sanktionierten, also den Machtmechanismen wehr- und

hoffnungslos unterworfenen Subjektes hat jedoch in Betrachtung der heutigen neoliberalen Verhältnissen an Aktualität eingebüßt.¹

Auf Foucaults Überlegungen aufbauend sieht Gilles Deleuze die Disziplinargesellschaft in einer unüberwindbaren Krise und entwickelt vor dem Hintergrund einer liberalen Gesellschaftsordnung das Prinzip der Kontrollgesellschaften. Darin beschreibt er eine Wandlung der Disziplinierung in den von Foucault beschriebenen Einschließungsmilieus wie Fabrik, Schule oder Gefängnis, hin zu einer Ordnung der Gesellschaft über Selbstkontrolle und Selbstdisziplin. Sanktionen und Bestrafungen rücken in den Hintergrund und werden von Techniken der Selbstnormierung abgelöst. Anstelle der streng reglementierten und reglementierenden Fabrik tritt das in einer fortlaufenden Optimierung begriffene transparente Unternehmen, welches wiederum Menschen produziert, die in ständiger Konkurrenz und Selbstoptimierung begriffen sind. „In den Disziplinargesellschaften hörte man nie auf anzufangen (von der Schule in die Kaserne, von der Kaserne in die Fabrik), während man in den Kontrollgesellschaften nie mit irgendetwas fertig wird: Unternehmen, Weiterbildung, Dienstleistung sind metastabile und koexistierende Zustände ein und derselben Modulation, die einem universellen Verzerrer gleicht.“⁵

Darüber hinaus zeichnet den Menschen der Kontrollgesellschaft laut Deleuze eine Flüchtigkeit und Austauschbarkeit aus, die die inkorporierten Mechanismen der Selbstkontrolle, Optimierung und Konkurrenz für das Bestehen in der Gesellschaft unausweichlich mache.⁶ Diese Darstellung stützen auch Foucaults spätere Überlegungen zu den Technologien des Selbst, die laut ihm als „gewusste und gewollte Praktiken zu verstehen [sind, Anm. d. Verf.], mit denen die Menschen nicht nur die Regeln ihres Verhaltens festlegen, sondern sich selber zu transformieren, sich in ihrem besonderen Sein zu modifizieren und aus ihrem Leben ein Werk zu machen suchen, das gewisse ästhetische Werte trägt und gewissen Stilkriterien entspricht.“⁷ Das unterworfenen Subjekt wird auch in seinen späteren Werken durch Disziplinierung und Normierung konstituiert, jedoch mit einem gewissen Handlungsspielraum innerhalb der determinierenden Machtprozesse ausgestattet.

Die Kontrollgesellschaft schafft es, die relativ starren und lokalisierbaren Machtmechanismen der Disziplinargesellschaft zu verdecken, um sie auf einer subtilen Art und Weise weiterhin in die Körper einzuschreiben. Sie schafft dadurch Subjektivierungsprozesse, die jeden Menschen zur Unternehmer*in seiner*ihrer selbst machen. Ein Satz am Ende des Textes

ⁱ Eine ausführliche Kritik der fehlenden Aktualität von Foucault schreibt Nancy Fraser in: Von der Disziplin zur Flexibilisierung? Foucault im Spiegel der Globalisierung, in: Axel Honneth, Martin Saar: Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption, Frankfurt am Main 2001.

beschreibt diese Dualität von diffuser Macht und inkorporierter Kontrolle sehr treffend: „Viele junge Leute verlangen seltsamerweise, ‚motiviert‘ zu werden, sie verlangen nach neuen Ausbildungs-Workshops und nach permanenter Weiterbildung; an ihnen ist es zu entdecken, wozu man sie einsetzt, wie ihre Vorgänger nicht ohne Mühe die Zweckbestimmung der Disziplinierung entdeckt haben.“⁸

Die Möglichkeit der Veränderung bestehender Verhältnisse, die sich aus einer solchen Dechiffrierung ergäbe, ist jedoch nur kurzzeitig ein Grund zur Hoffnung, da es in der heutigen Zeit oftmals nicht an dem Wissen mangelt wozu man eingesetzt wird, sondern dieses Wissen nicht in emanzipatorischen Gegenbewegungen resultiert. Auch als Analysewerkzeug treffen die Annahmen der Kontrollgesellschaft nicht mehr uneingeschränkt auf die neoliberale Ordnung zu. Demnach ist ein deutlicher Anstieg von Kontroll- und Sicherheitstechnologien zwar nachweisbar, jedoch agieren diese nicht losgelöst von den Mechanismen der Disziplinargesellschaft, sondern haben sich die Funktionsweisen der Normierung einverleibt und diese optimiert.

Das entfremdete Subjekt

Kapitalistische wie biopolitische Regierungs- und Selbsttechnologien haben sich perfektioniert. Wir entwickeln uns Hand in Hand mit den digitalen Technologien in transparente Subjekte, wie Byung-Chul Han in *Transparenzgesellschaft* beschreibt. In dem Folgewerk *Psychopolitik* präzisiert Han die subtilen Funktionsweisen neoliberaler (Selbst)Herrschafts- und Machtmechanismen in der digitalisierten Welt und diagnostiziert der Gesellschaft eine ebenso schwerwiegende wie ausweglose Krise der Freiheit: „Wir glauben heute, dass wir kein unterworfenen Subjekt, sondern ein freies, sich immer neu entwerfendes, neu erfindendes Projekt sind. Dieser Übergang vom Subjekt zum Projekt wird vom Gefühl der Freiheit begleitet. Nun erweist sich dieses Projekt selbst als eine Zwangsfigur, sogar als eine effizientere Form der Subjektivierung und Unterwerfung. Das Ich als Projekt, das sich von äußeren Zwängen und Fremdzwängen befreit zu haben glaubt, unterwirft sich nun inneren Zwängen und Selbstzwängen in Form von Leistungs- und Optimierungszwang.“⁹ Wir sind demnach Herr und Knecht, Freund und Feind in ein und derselben janusköpfigen Gestalt geworden. Das revolutionäre Subjekt wendet sich gegen sich selbst, der*die Ausgebeutete wird nicht mehr „zum Revolutionär, sondern zum Depressiven“.¹⁰ Die Freiwilligkeit löst den Zwang ab und die Fabrik wird

durch das gläserne Büro ersetzt. In der heutigen Zeit können wir hautnah miterleben, wie die Smart City zur dystopischen Realität wird und in Form eines panoptischen Meisterwerkes foucaultsche Schreckensbilder einer transparenten Gesellschaft wahr werden lässt und sogar perspektivisch das Gefängnis als Repressionsorgan obsolet macht. Jedoch mit dem entscheidenden Unterschied, dass in Zeiten der neoliberalen Durchdringung der Gesellschaft die Überwachung nicht über Repression und Sanktionierung, sondern größtenteils auf Freiwilligkeit basiert.

Hebt sich das Konzept der Freiheit dadurch in ihrem Gegenteil auf? Oder hebt sich vielmehr das Konzept der Unterdrückung in der selbstbestimmten Ausbeutung auf? Die Antwort lautet weder noch. Der historisch immer schon umkämpfte Begriff der Freiheit wird in Zeiten neoliberaler Verhältnisse vollends ad absurdum geführt. Wenn die Freiheit, wie Han beschreibt, nicht mehr Objekt der Unterdrückung, sondern der Ausbeutung darstellt, verkehrt sich der Begriff in sein Gegenteil und steht der Möglichkeit der Emanzipation diametral entgegen. Die Situation scheint ausweglos. Die bestehende kapitalistische Gesellschaftsform hat sich derart in unsere Körper und unseren Geist eingeschrieben, dass die Möglichkeit alternativer gesellschaftlicher Verhältnisse vielen Menschen undenkbar scheint.

„Wir neigen im Endeffekt dazu, die streng institutionalisierten Produkte menschlichen Willens, die aus Intentionen, widersprüchlichen Interessen und aus Traditionen heraus entstanden sind, mit dem immer gleichen gemeinschaftlichen Leben an sich zu verwechseln, als hätten wir es mit Wesenszügen, scheinbar unveränderlichen Merkmalen der Gesellschaft zu tun und nicht mit gefertigten Strukturen, die modifiziert, verbessert, verschlechtert oder ganz einfach abgeschafft werden können.“¹¹ Wodurch diese Selbstverständlichkeit und vermeintliche Natürlichkeit herrschender Ordnung entsteht, erklären die Verfasser*innen des Handbuches der Kommunikationsguerilla. Sie gehen davon aus, „dass die gesellschaftlichen Verhältnisse zwar sozial konstruiert sind, in der alltäglichen Kommunikation wie im Alltagsbewusstsein der Individuen aber als quasi naturgegeben erscheinen.“¹² Laut den Autor*innen des Handbuches wird das „Sich Einfügen in und die Unterwerfung unter Macht- und Herrschaftsverhältnisse von klein auf gelernt“ und die Inkorporierung durch gesellschaftliche Institutionen wie der Schule, Wahlveranstaltungen

und Vereinssitzungen u. a. garantiert.¹³ Die kulturelle Grammatikⁱ beschreibt dabei die Struktur der unterschiedlichen gesellschaftlichen Regeln, also der Verhaltensregeln, Werte- und Normsysteme, ästhetische Codes etc. Über dieses Regelsystem werden gesellschaftliche Macht und Herrschaftsverhältnisse unbewusst reproduziert. Da die Einhaltung der Regelsysteme gesellschaftliche Teilhabe ermöglicht, erfolgt sie hauptsächlich „in selbstbestimmten Zusammenhängen.“¹⁵

Die neoliberale Durchdringung auf gesellschaftlicher wie individueller Ebene hat entfremdete Subjekte hervorgebracht. Ist Emanzipation in Zeiten der neoliberalen Selbsttechnologien überhaupt denkbar oder verkehrt sie sich zwangsläufig in ihr Gegenteil? Im folgenden geht es mir um einen Weg aus dieser Entfremdung, um den Raum für Utopien überhaupt erst wieder zu öffnen.

Das emanzipatorische Subjekt

Die neoliberalen Verhältnisse bestimmen unser alltägliches Leben. Ob zu unserem eigenem Körper, anderen Menschen, Arbeit, Bildung und sogar zur Liebe, in der heutigen Zeit sind jegliche Beziehungen ökonomisch durchdrungen. Unsere Bedürfnisse, unsere Hoffnungen, unsere Sehnsüchte, unsere Solidarität und all die anderen menschlichen Potenziale verkommen dadurch zur Farce.

Daher ist es notwendig, dass sich emanzipatorische Subjekte herausbilden, die unfähig sind die Werte, Normen und Anforderungen die die kapitalistischen Verhältnisse einfordern, zu internalisieren. Der Mensch muss zum Subjekt seiner eigenen Lebenswirklichkeit werden und muss diese Wirklichkeit als veränderbar auffassen. Nur wenn wir aufhören, die Verhältnisse, die uns um unser Leben betrügen zu reproduzieren, ist es möglich, das Potenzial des Menschen tatsächlich für die Befriedigung der Bedürfnisse aller Menschen zu nutzen anstatt für die Profite einiger weniger. Gehen wir nun also davon aus, dass der Mensch samt seiner Bedürfnisse in einem reziproken Verhältnis zu den strukturierenden und strukturierten gesellschaftlichen Verhältnissen steht, bleibt die Frage, wie sich daraus kritische Subjekte entwickeln, die in ei-

ⁱ „Die Metapher Kulturelle Grammatik bezieht sich auf die Sprachwissenschaft. Grammatik ist das der Sprache zugrundeliegende Regelsystem, das wir erlernen, ohne uns dessen bewusst zu sein; sie ist die Struktur, die die Verwendung und den Zusammenhang der einzelnen Elemente sprachlicher Aussagen bestimmt. Ohne Grammatik lassen sich komplexe Zusammenhänge nicht ausdrücken, obwohl die wenigsten Menschen beim Sprechen in ihrer eigenen Sprache über Satzteile und Konjugationen nachdenken. Grammatikalische Regeln einzuhalten ist weitgehend normal und wird selten hinterfragt.“¹⁴

nem (selbst-) reflektiven Prozess ebene Verhältnisse verändern können. Denn nur wenn der Mensch aufhört sich zu unterwerfen oder unterwerfen zu lassen, kann er*sie sich als Regisseur*in seines*ihres eigenen Lebens wahrnehmen.

Die kritische Psychologie versucht einen Begriff des Menschen herauszuarbeiten, der sich auf das spezifische des Mensch-sein gründet und sich nicht lediglich auf eine historische Analyse beschränkt (z. B. der Mensch in der kapitalistischen Gesellschaft). Durch eine Kategorienanalyse versucht Klaus Holzkamp mit Hilfe von wissenschaftlichen Methoden das Mensch-Sein und Werden zu ergründen. Ziel dieser Methode ist es, eine Möglichkeit des Redens und Denkens über den Menschen zu finden, ohne naturalisierende Zuschreibungen zu reproduzieren. Aus dieser Analyse entwickelt die kritische Psychologie kein normatives Menschenbild, sondern einen Begriff, der dem Menschen zugrunde liegenden Bedürfnisse. Es geht nicht darum zu sagen wie der Mensch ist, sondern wie er sein kann.ⁱ

Mit dem Blick auf die Bedürfnisse von Menschen ergeben sich dadurch konkrete Handlungsmöglichkeiten außerhalb von Naturalisierungen oder Zuschreibungen. Welche Bedürfnisse können unter welchen gesellschaftlichen Bedingungen befriedigt werden? Welche Ressourcen werden dafür gebraucht? Welche gesellschaftlichen und subjektiven Handlungsmöglichkeiten werden dafür benötigt, welche ermöglicht und welche verstellt? Die Bedürfnisse der Menschen können somit relational zu der Gesellschaft und den spezifischen Produktionsbedingungen aus denen sie entstehen betrachtet und somit als konkrete, gesellschaftliche Potenzialität begriffen werden. Um einen emanzipatorischen Begriff von uns selber zu entwerfen ist es also wichtig, in einem bewussten Verhältnis zu unseren Bedürfnissen, als auch zu den gesellschaftlichen Bedingungen zu stehen. Dafür entwickelt Paulo Freire ein pädagogisches Konzept der Problemformulierung. „In der problemformulierenden Bildung entwickeln die Menschen die Kraft, kritisch die Weise zu begreifen, in der sie in der Welt existieren, mit der und in der sie sich selbst vorfinden. Sie lernen die Welt nicht als statische Wirklichkeit, sondern als eine Wirklichkeit im Prozess sehen, in der Umwandlung.“¹⁶

Darauf aufbauend plädiere ich mit Michael Wilk dafür, das Verständnis von Emanzipation, als Akt der Selbstbefreiung von einem negativem Zustand – in Form einer rein negativen Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse – mit der Emanzipation zu einem besseren Zustand zu erweitern, um einerseits

ⁱ Die Grundlagen der Kritischen Psychologie wurden in den 1970er Jahren von einer Gruppe rund um Klaus Holzkamp an der Freien Universität Berlin entwickelt. Vertiefend: Klaus Holzkamp: Grundlegung der Psychologie, Frankfurt a. M 1983.

die inkorporierten Macht- und Herrschaftskonzeptionen wahrnehmen und überwinden zu können und andererseits die Negation des Bestehenden mit der Vorstellung eines besseren Zustandes zu verbinden, um daraus konkrete Handlungsmöglichkeiten abzuleiten.¹⁷ Die Negation des Bestehenden verharrt dadurch nicht lediglich in einer verneinenden Praxis, sondern stellt die Grundbedingung möglicher Veränderungen und wird somit zum Ausgangspunkt des Möglichen. Kritik ist zweifellos ein wichtiges Instrument der Wirklichkeitskonstruktion. Die Negation des Bestehenden benötigt eine bejahende Perspektive der Zukunft. Aber diese Perspektive sollte sich dabei jedoch nicht in einer fernen Zukunft verlieren, das Denken der Utopie darf nicht konkurrierend zu dem Wunsch konkreter Veränderung in der Gegenwart stehen, sollte nicht lediglich Kritik um der Kritik willen sein, sondern gleichzeitig auf konkrete Handlungsdispositionen hinweisen. Dieses Verständnis von Emanzipation stellt eine interessante Erweiterung zu der Kategorie der Kritik für mein Konzept der Utopie dar.

Indem die konkrete Utopie eine kritische Auseinandersetzung mit der vorgefundenen Wirklichkeit gleichzeitig mit der Möglichkeit ihrer Veränderung denkt, vermag sie die abstrakte Theorie in eine potentielle Praxis zu übersetzen. Neupert-Doppler betont diesen Aspekt in seinem Buch *Utopie – vom Roman zur Denkfigur*: „Als Negation des Bestehenden, Intention auf Besseres, Konkretion von Möglichkeiten, Motivation von Aktivitäten, Artikulation von Bedürfnissen und Option auf Orientierung steht utopisches Bewusstsein nicht nur neben kritischem Bewusstsein und politischen Bewusstsein, sondern bildet mit diesen eine Konstellation.“¹⁸ Er unterteilt den Begriff der Utopie in drei aufeinander bezogene Phasen: Die theoretische Kritik an den bestehenden Verhältnissen, die sich daraus ergebende Möglichkeit einer anderen gesellschaftlichen Praxis und die Gelegenheit, diese zu verwirklichen.¹⁹ Demnach gibt es ein Momentum zwischen der Kritik und der Utopie – den Kairos –, in dem es möglich ist die erdachten und erträumten Veränderungen zu konkretisieren. „Konkrete Utopie bezieht sich auf richtige Kritik am Bestehenden, bündelt Bestrebungen von vorhandenen Akteuren und erkennt objektive Möglichkeiten, für politisch handelnde Subjekte ist sie orientierend und motivierend. [...] Utopien und Kritiken sind Kinder ihrer Zeit. Arbeitet sich Kritik an Widrigkeiten ab, an dem, was nicht mehr sein soll, so benennt Utopie Möglichkeiten, die noch nicht sind. Beide Denkweisen sind dabei eng verknüpft mit bestimmten Gelegenheiten im Hier und Heute.“²⁰ Die Utopie verliert somit ihren illusorischen Charakter und wird zur utopischen Realität. Wenn utopisches Denken die Kritik mit der Vorstellung vereint, können sich emanzipatorische Subjekte

herausbilden, die autonom und handlungsfähig die eigenen Verhältnisse wahrnehmen und Beziehungen zu sich und anderen Menschen aufbauen können, die nicht auf hierarchischen Machtverhältnissen, Konkurrenz oder der Verwertungslogik basieren. Diese konkrete Praxis ist der elementare Unterschied zu rein ideellen, teleologischen oder ideologischen Blaupausen der Utopie. Deswegen werde ich im Folgenden näher auf die konkrete Veränderung der Gegenwart eingehen.

Das entwerfende Subjekt

Der Mensch hat die Möglichkeit sich und seine Verhältnisse zu abstrahieren. Dies ist eine wesentliche Bedingung unserer kognitiven Fähigkeiten. Der menschliche Körper bietet hervorragende Werkzeuge, diese kognitiven Fähigkeiten in eine produktive Gestaltung unserer Umwelt zu übersetzen. Wie sehr unsere Wahrnehmung des Menschen und der Gemeinschaft auf der Vorstellung einer produktiven menschlichen Potenz beruht wird klar, wenn wir den Begriff der Kultur genauer betrachten. Das digitale Wörterbuch der deutschen Sprache definiert das Wort als „Gesamtheit der von der Menschheit im Prozess ihrer Auseinandersetzung mit der Umwelt geschaffenen und ihrer Höherentwicklung dienenden materiellen Güter sowie der geistigen, künstlerischen und moralischen Werte.“²¹ Von dem lateinischen Wort *cultura* abstammend (Be-

arbeitung, Bestellung, Bebauung, Pflege), dass sich wiederum aus dem Verb *colere* (bebauen, pflegen, urbar machen) ableitet, also etymologisch einem landwirtschaftlichen Kontext entlehnt ist, wird das Wort Kultur in seiner heutigen Bedeutung als Überbegriff für die spezifisch menschliche (Um)Gestaltung und Nutzung seiner Umwelt in Abgrenzung zu anderen Spezies genutzt. Der Begriff verbindet somit praktische Fähigkeiten des Menschen wie urbar machen, bestellen und pflegen mit seiner sozialen und geistigen Entwicklung. Heutzutage wird das Adjektiv kulturell hauptsächlich in seiner metaphorischen Form, also das geistige und soziale betreffend, genutzt.

Die Entwicklung des Menschen als soziales Wesen ist untrennbar mit der praktischen Aneignung seiner Umgebung verbunden. Die geplante und koordinierte Urbarmachung von natürlichen Flächen war die Bedingung für die Entstehung von Gesellschaft und Individuum in seiner heutigen Form. In einem Zusammenspiel von kognitiven Fähigkeiten und praktischen Eigenschaften hat sich der Mensch von seiner biologischen Determination, also der Natur ausgesetzt zu sein, emanzipiert. Das Gestalten bzw. Entwerfen unserer Umwelt ist demnach Ausgangspunkt und Bedingung für unser heutiges Selbstverständnis. Jedoch hat sich der Mensch im Laufe der Geschichte von dieser immanenten Potenz entfremdet, die Fähigkeit der Gestaltung hat sich von einer ermächtigenden Tätigkeit zu einem Instrument der (Selbst)Unterwerfung verkehrt. Denn wenn die Mittel der Produktion nicht in unserer Hand liegen, haben wir es auch nicht in der Hand unsere gesellschaftlichen Bedingungen zu gestalten. Oder nach Vilém Flusser gesagt: wer nicht entwirft, unterwirft sich.

1 Michel Foucault: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt am Main 1994, S. 228f.

2 Ebd., S. 260f.

3 Michel Foucault: Die Gouvernementalität, in: Ulrich Bröckling, Susanne Krassmann, Thomas Lemke, (Hg.): Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen, Frankfurt am Main 2000, S. 7.

4 Ebd., S. 49.

5 Gilles Deleuze: Postskriptum über die Kontrollgesellschaften, in: Deleuze, Gilles: Unterhandlungen 1972 – 1990, Frankfurt am Main 1993, S. 257

6 Vgl. ebd., S. 258

7 M. Foucault: Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2., Frankfurt am Main 1993, S. 18.

8 G. Deleuze: Postskriptum über die Kontrollgesellschaften, S. 8.

9 Han, Byung-Chul: Psychopolitik: Neoliberalismus und die neuen Machttechniken, Frankfurt am Main 2016, S. 9.

10 Ebd., S.16.

11 M. Bookchin: Die Neugestaltung der Gesellschaft. Pfade in eine ökologische Zukunft, S. 18.

12 Ulrich Brand: ABC der Alternativen, Hamburg 2007, S. 106.

13 Luther Blisset, Sonja Brünzels: Handbuch der Kommunikationsguerilla, Berlin 2001, S. 14.

14 Ebd., S. 17.

15 Ebd., S. 15.

16 Paolo Freire: Erziehung als Praxis der Freiheit. Beispiele zur Pädagogik der Unterdrückten, Reinbek 1977, S. 67.

17 Vgl. Michael Wilk: Macht, Herrschaft, Emanzipation. Aspekte anarchistischer Staatskritik, Grafenau 1999, S. 33f.

18 Alexander Neupert-Doppler: Utopie – vom Roman zur Denkfigur, Stuttgart 2015, S. 179f.

19 Vgl. ebd., S. 8f.

20 Alexander Neupert-Doppler: Konkrete Utopien: Unsere Alternativen zum Nationalismus, Stuttgart 2018, S.8.

21 <https://www.dwds.de/wb/Kultur>, abgerufen am 06.03.2020.

Designprozesse durchziehen unseren gesellschaftlichen Alltag, sei es der Stuhl zum sitzen, der Schuh zum Laufen, Werbung für Konsumgüter oder die städtische Infrastruktur. Sie präfigurieren unsere Handlungen, beeinflussen unsere Wahrnehmungen und strukturieren unsere Umwelt. Design setzt den Menschen mit seiner Umwelt, aber auch mit anderen Menschen in bestimmte Beziehungen und Verhältnisse.

In der alltäglichen Wahrnehmung wird die gebaute Umwelt hauptsächlich anhand ihrer konkreten Form wahrgenommen, wodurch sie in einer vermeintlichen Selbstverständlichkeit erscheint. Gestaltete Objekte stellen ihre Nutzer*innen (in den meisten Fällen) vor vollendete Tatsachen. Ihre prozesshafte Entstehung und oftmals kontingente Form ist oftmals nicht wahrnehmbar, ebenso wie ihre impliziten und expliziten Nutzungsanweisungen als gegeben erscheinen. Dabei wird jedoch übersehen, dass der Prozess des Gestaltens immer eine bestimmte Perspektive widerspiegelt, wodurch wiederum unweigerlich die Wahrnehmung von sowie der Umgang mit materiellen Gegenständen und Strukturen beeinflusst wird. Design trägt dadurch elementar und aktiv an der (Re)Produktion bestehender Verhältnisse bei. Die gefühlte Alternativlosigkeit zu dem Bestehenden findet seinen Ursprung nicht in der Nichtmöglichkeit von Alternativen, sondern vor allem in der Fetischisierung des Bestehenden.

Wenn auch unbeabsichtigt stellt Design ein ideologisches Instrument dar, es kann sowohl eine affirmative als auch eine kritische Perspektive zu den bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen einnehmen. Jede gestalterische Praxis greift in die gesellschaftliche Wirklichkeit ein. Ich betrachte Design infolgedessen als Methode der bewussten oder unbewussten und interaktiven Einflussnahme auf gesellschaftliche Prozesse und den dazugehörigen Raum. Im Folgenden werde ich näher auf das Spannungsverhältnis zwischen Design und Utopie eingehen.

Das utopische in der Tätigkeit des Entwerfens an sich

Ist nicht jeder Entwurf an sich schon eine Art utopischen Handelns? Das gestaltete Objekt scheint aufgrund seiner konkreten Gestalt oftmals ein unausweichliches Resultat darzustellen. Jedoch ist ihnen ein zutiefst kontingentes Wesen inhärent. Zu Beginn des Gestaltungsprozesses liegen sowohl Start-, als auch der Endpunkt im Ungewissen.

Das Endprodukt wirkt in seiner konkretisierten Form determiniert, obwohl es lediglich eine Möglichkeit von vielen darstellt, die wiederum Verbindungen zu anderen möglichen Realisierungen aufweist. Es ist immer das Ergebnis bestimmter Möglichkeiten und Bedingungen, die wiederum andere Potenzialitäten auslöst. Ebenso muss das Designprodukt mit der gesellschaftlichen Praxis und ihren technischen, wirtschaftlichen, juristischen, politischen, ökologischen und natürlich ästhetischen Bedingungen vermittelbar sein. Der (Ent)Wurf in die Zukunft weist demnach immer Verbindungen in die Gegenwart auf und stellt konkret dar, was bei dem gegenwärtigen Stand der Produktivkräfte gesellschaftlich möglich sein kann.

Bei einem Entwurf setzt der*die Gestalter*in sich in einem ersten Schritt kritisch mit etwas Bestehendem auseinander, entwickelt darauf basierend Möglichkeiten, die sich am Ende des gestalterischen Prozesses in einem Produkt bündeln. Am Anfang dieser Herangehensweise steht demnach eine Vielzahl von Ergebnissen, eine Offenheit, die wiederum neue Perspektiven generiert. Bedingt wird das Entwerfen durch eine Gleichzeitigkeit von Theorie und Praxis, die sich in einer wechselseitigen und prozesshaften Struktur gegenseitig beeinflussen. Das Endprodukt rückt in den Hintergrund und der Prozess des Entwerfens wird zu dem eigentlichen Produkt der Tätigkeit. Vor der materiellen Realisierung eines Produktes bewegt sich der*die Gestalter*in, ebenso wie das Produkt in einer kontingenten Situation.

Diese utopische Qualität des Entwerfens verdeutlicht Christopher Alexander in dem Buch *Notes of the Synthesis of Form*: „We are searching for some kind of harmony between two intangibles: a form which we have not yet designed, and a context which we cannot properly describe.“¹ Das Zitat beschreibt sowohl ein Dilemma des Entwerfens als auch des utopischen Denkens an sich: Der Moment ihrer materiellen Verwirklichung liegt in der Zukunft. Vinod Goel und Peter Pirolli präzisieren in *The structure of design problem*

spaces: „The activity of Design involves the mental formulation of future state affairs. The products of design activity are external representations of such possible futures.“² Der kognitive Anteil in einem Gestaltungsprozess ist demnach weitaus größer, als es das finale Designobjekt vermuten lässt.

Design als konkret utopische Tätigkeit

Inwiefern lassen sich aus den bisherigen Schlüssen konkrete Handlungsdispositionen in einem gestalterischen Bereich ziehen. Können Design und Utopie überhaupt gemeinsam gedacht werden und wäre das überhaupt wünschenswert?

Seitdem sich Design ab dem Ende des 19. Jahrhunderts als eine eigenständige Disziplin entwickelte, haben verschiedene Akteur*innen immer wieder versucht, sich über bestehende gedankliche wie materielle gesellschaftliche Grenzen und Barrieren ihrer Zeit hinwegzusetzen und aus ihrem Schaffen als Designer*in utopische Perspektiven für die Gesellschaft abzuleiten. So hat zum Beispiel William Morris seine gestalterischen Tätigkeiten mit einer politisch-emanzipatorischen Gesellschaftsvision verbunden. Mit seinem Buch *News from nowhere*, in dem er eine libertär-sozialistische Utopie entwirft, hat er einen Beitrag zu dem antietatistischen Utopiediskurs und damit ein wichtiges Gegengewicht zu den derzeit überwiegenden autoritär-etatistischen sozialistischen Gesellschaftsentwürfen seiner Zeit geleistet.

Als prägende Figur innerhalb dem materiell-visionären Design-Diskurs ist vor allem Richard Buckminster Fuller zu nennen. Mit seinen praktischen Arbeiten wie der *geodätischen Kuppel*, dem *Dymaxion-House* oder dem *Dymaxion-Car*, ebenso wie mit seinen theoretischen Überlegungen zu ökonomischen wie ökologischen Aspekten der Gestaltung, synergetischen Prozessen oder seines 1969 veröffentlichten Buch *Bedienungsanleitung für das Raumschiff Erde* beeinflusste er wissenschaftliche wie praktische Diskurse weit über die Grenzen der Gestaltung hinaus.¹

Der sozialkritische Diskurs hat in der Designtheorie eine lange Tradition, so haben u. a. Walter Gropius, Otl Aicher, Horst W. J. Rittel, Victor Papanek oder Vilém Flusser als Individuen, sowie das Bauhaus und die HfG Ulm als Orte, einen Designbegriff herausgearbeitet, der sich aus seiner sozialen, gesellschaftlichen und kulturellen Verantwortung heraus begründet. Der

¹ Siehe S. 35.

damals hauptsächlich auf seine ästhetische Wirkung reduzierte Designbegriff wurde vor allem in den 1970 und 1980er Jahren um eine kritische Dimension erweitert, die die soziale und moralische Verantwortung der Designer*innen hervorhebt. In zeitgenössischer Gestaltung steht der kritische Diskurs sogar namensgebend für die Kategorie des Critical Design. Vor allem Anthony Dunne und Fiona Raby, die den Begriff geprägt haben, James Auger, Elio Caccavale and Noam Toran oder Jurgen Bey, aber auch Natalie Jeremijenko oder Martí Guixé setzen sich mit und in ihren Arbeiten direkt oder indirekt kritisch mit gesellschaftlichen Themen auseinander. Diese Disziplinen des Designs beschäftigen sich mit komplexen gesellschaftlichen Problemen der Gegenwart, indem sie sich mit imaginären Entwürfen von, in der Zukunft möglichen, Objekten, Dingen und Situationen auseinandersetzen, um daraus wiederum Rückschlüsse auf die Gegenwart zu ziehen. Aus einem gesellschaftsorientierten Ansatz versuchen sie Diskurse anzuregen und Perspektiven aufzuzeigen, die über bestehende Rahmenbedingungen hinausweisen und potenzielle Möglichkeiten aufdeckt. Speculative und Transformation Design, die sich aus dem Critical Design entwickelt haben, betonen dabei den spezifischen Fokus auf Zukunftsentwürfe und verwischen in ihren Arbeiten oftmals die Grenzen zwischen Kunst und Gestaltung. Dabei handelt es sich jedoch weniger um das Entwerfen von Utopien oder ein Auspinseln des Idealbildes der Zukunft, sondern vielmehr um das Präfigurieren von alternativen Möglichkeiten, um diese im Hier und Jetzt kritisch reflektieren zu können. Doch kann Design den Menschen tatsächlich in ein bewusstes Verhältnis mit seiner Wirklichkeit setzen?

Design als Instrument der reflexiven Wirklichkeitskonstruktion

Design als Disziplin befindet sich in einer ambivalenten Situation. Die Produktion von Gegenständen als Ware innerhalb einer profitorientierten Wirtschaft samt ihrer Produktionsbedingungen bringt zwangsläufig negative ökologische und soziale Konsequenzen hervor. Dennoch wird dem Design als Disziplin eine tragende Rolle in der Bearbeitung und Lösung komplexer gesellschaftlicher Fragen zugerechnet.

Designprozesse und die gesellschaftlichen Verhältnisse, aus denen sie hervorgehen, beeinflussen sich wechselseitig. Gestaltete Objekte sind die vergegenständlichte Form ebenjener Verhältnisse. Die gesellschaftlichen Verhältnisse schreiben sich in die physisch-materielle Welt ein, Macht- und

Herrschaftsmechanismen spiegeln sich über die gebaute Umwelt. Verstehen wir Diskurse nach Foucault als ein regelgeleitetes Ordnungssystem, das zu einem bestimmten Zeitpunkt einen bestimmten sozialen Raum und somit ein gesellschaftliches Verständnis von Realität, Wahrheit oder Normalität konstituiert, kann Design meines Erachtens als Übersetzung eben jener gesellschaftlichen Wirklichkeitskonstruktionen in materielle Dinge und Strukturen verstanden werden.ⁱ Gestaltung ist dabei immer von den jeweiligen Dispositivenⁱⁱ vorstrukturiert und stellt gleichzeitig eine Intervention in seinen dispositiven Kontext dar, ist somit ebenso strukturiert wie strukturierend. Dadurch entsteht ein bestimmtes Verständnis der Wirklichkeit, welches sich wiederum auf das Verhältnis von einem Individuum zu sich selbst und zur Gesellschaft auswirkt. Individuelle wie gesellschaftliche Kontingenzen werden dadurch (vor)strukturiert und bestehende Machtverhältnisse stabilisiert. Dispositive ermöglichen oder verunmöglichen konkrete Handlungsspielräume. Ihre Analyse kann sich demnach als wichtiges Instrument erweisen, die miteinander verflochtenen Strukturen der sozialen Praxis in ihrer Bedingtheit durch die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse zu untersuchen.

Hegemoniale Diskurse und vorherrschende Macht- und Herrschaftsmechanismen müssen demnach genauso hinterfragt werden wie Konsum- und Produktionsmechanismen, die aus der ideologischen Logik der kapitalistischen Warenproduktion resultieren. Designer*innen können sich der Verantwortung ihres Schaffens nicht entziehen. Sie müssen Stellung zu den Themen beziehen, die mittelbar und unmittelbar mit der eigenen gestalterischen Praxis verbunden sind, von Material über die Produktion bis hin zu den intendierten und nicht intendierten Auswirkungen. Daraus könnten sich wiederum praktische Schritte ableiten lassen, um in den herrschenden Diskurs zu intervenieren und somit die Möglichkeiten seiner Veränderung überhaupt erst denkbar zu machen.

Bei der Frage nach der gesellschaftsverändernden Möglichkeit des Designs sei jedoch auf die Kritik Lucius Burckhardts hingewiesen. In seinem

i Nachdem Foucault seine theoretischen Ausführungen zu Diskursen anfänglich auf die Struktur und das Regelsystem der sprachlichen Praxis beschränkt hat, ergänzt er den Begriff um die, vor allem vor dem Hintergrund gestalterischer Prozesse wichtige Dimension des materiellen und performativen: „Der Diskurs ist ganz genauso in dem, was man nicht sagt, oder was sich in Gesten, Haltungen, Seinsweisen, Verhaltensschemata und Gestaltungen von Räumen ausprägt. Der Diskurs ist die Gesamtheit erzwungener und erzwingender Bedeutungen, die die gesellschaftlichen Verhältnisse durchziehen.“³

ii Foucault definiert das Dispositiv als „ein entschieden heterogenes Ensemble, das Diskurse, Institutionen, architektonische Einrichtungen, reglementierende Entscheidungen, Gesetze, administrative Maßnahmen, wissenschaftliche Aussagen, philosophische, moralische oder philanthropische [sic!] Lehrsätze, kurz: Gesagtes ebenso wie Ungesagtes umfaßt [sic!]. Soweit die Elemente des Dispositivs. Das Dispositiv selbst ist das Netz, das zwischen diesen Elementen geknüpft werden kann.“⁴

Buch *Design ist unsichtbar: Entwurf, Gesellschaft und Pädagogik* mahnt er vor einer Überhöhung der gestalterischen Kompetenzen in Bezug auf gesellschaftliche Prozesse: „Der Glaube, dass durch Gestaltung eine humane Umwelt hergestellt werden könne, ist einer der fundamentalen Irrtümer der Pioniere der modernen Bewegung. Die Umwelten der Menschen sind nur zu einem geringen Teil sichtbar und Gegenstand formaler Gestaltung; zu weit größerem Teil aber bestehen sie aus organisatorischen und institutionellen Faktoren. Diese zu verändern, ist eine politische Aufgabe.“⁵ Vor allem der Versuch, komplexe gesellschaftliche Probleme anhand einem Problem Solving Ansatz zu lösen, kann zu schwerwiegenden Verkürzungen der eigentlichen Problematik führen. Die Schwierigkeiten die sich aus diesem eingeschränkten Ansatz ergeben können beschreiben Horst W. J. Rittel und Melvin M. Webber in dem Text *Dilemmas in a General Theory of Planning*. Darin beschreiben sie den Problem-Solving Ansatz im Design als grundlegende Problematik der Disziplin. Das Erkennen der Komplexität von Problemen, die durch Design gelöst werden sollen, sei die zentrale Herausforderung jeglicher entwerfender und gestaltender Tätigkeitsbereiche. Dafür entwickelt er die Beschreibung der 'wicked problems', also verzwickte oder vertrackte Probleme, die aufgrund den ihnen zugrunde liegenden (sozialen) Ursachen nahezu unlösbar sind, will man sie lediglich oberflächlich lösen. Rittel plädiert in dem Text einen Schritt von dem Problem-Solving zurück zu machen, hin zu einer Fokussierung auf die Formulierung eines (verzwickten) Problems und einer holistischen Betrachtung seiner sozialen, ökologischen wie ökonomischen Ursachen und Effekte, um diese überhaupt erst ganzheitlich begreifen zu können. Rittel plädiert für einen argumentationsbasierten Planungsprozess, woraus er eine Notwendigkeit partizipativer Prozesse ableitet.⁶ Designer*innen sollten sich folglich nicht darauf beschränken Antworten zu geben, sondern vielmehr darauf Fragen zu stellen, bei denen das Ergebnis offen bleibt und die sich nicht nur aus dem eingeschränkten Kosmos der eigenen Perspektive beantworten lassen, sondern durch die Betrachtung und Bearbeitung auf interdisziplinärer Ebene.

Es bleibt die Frage, wie Utopien denkbar, erfahrbar, erlebbar gemacht werden können. Gesellschaftliche Räume können konkrete Orte für emanzipatorische Aktionen und Projekte, und dadurch auch für utopische Verwirklichungen darstellen. Jede Auseinandersetzung über Alternativen schafft jedoch immer auch ihren eigenen diskursiven Raum, der auf bestimmten Wahrnehmungen und Konstruktionen von Wirklichkeit, sowie gesellschaftlichen und politischen Vorstellungen beruht. Dadurch entstehen ganz bestimmte Denk- und Handlungsspielräume, wodurch wiederum andere Möglichkeiten und

Sichtweisen bewusst oder unbewusst ausgegrenzt werden. Diese Perspektiven schaffen in sich hegemoniale Räume. Wer Macht hat gesellschaftliche Räume zu gestalten, kann dadurch immensen Einfluss auf die in ihnen stattfindenden Auseinandersetzungen ausüben. Welche Interpretationen, Begriffe und Formen genutzt werden, hat immense Auswirkungen auf die (kritischen) Praxen, die sie hervorbringen. Für einen reflektierten Designbegriff und die Auseinandersetzung mit der Möglichkeit gesellschaftliche Verhältnisse zu verändern, ist es demnach wichtig, sich mit sich mit den strukturierenden wie strukturierten Wirkungen von Raumproduktionen zu befassen, da sie sowohl Aufschluss über die bestehenden Machtverhältnisse, als auch über die Möglichkeit ihrer Veränderung geben können.

Die Bedeutung von Raum in der Reproduktion gesellschaftlicher Verhältnisse, ebenso wie seine Funktion als gesellschaftliches Kontroll- und Herrschaftsinstrument werde ich anhand des Konzeptes der triadischen Raumproduktion von Henri Lefebvre präzisieren.

1 Alexander, Christopher: Notes on the synthesis of form, Cambridge 1964, in: Pierre Smolarski: Rhetorik des Designs. Gestaltung zwischen Subversion und Affirmation, Bielefeld 2003, S. 100.

2 Vinod Goel, Peter Pirulli: The structure of design problem spaces, Berkeley 1992, S. 395, in: Cognitive Science Society Annual Conference, S. 395-429.

3 M. Foucault: Der Diskurs darf nicht gehalten werden für..., in: Daniel Defert, François Ewald (Hg.): Michel Foucault. Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits III, Frankfurt am Main 2003, S.164.

4 M. Foucault: Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit, Berlin 1978, S.119f.

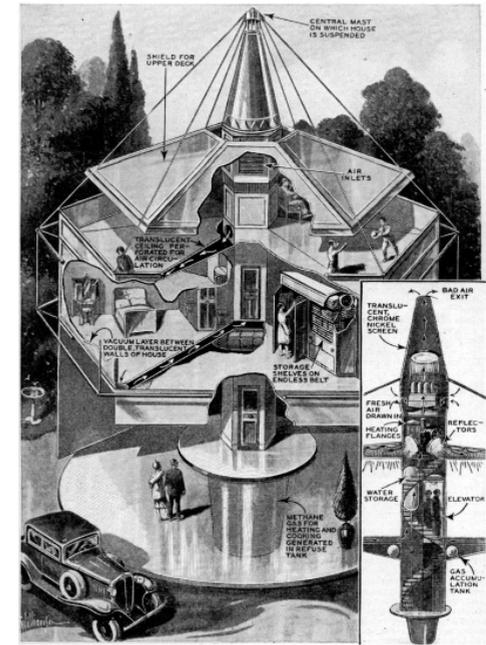
5 Lucius Burckhardt: Design ist unsichtbar. Entwurf, Gesellschaft und Pädagogik, Berlin 2012, S. 55.

6 Vgl. Horst Rittel, Melvin Webber : Dilemmas in a General Theory of Planning. Policy Sciences 4. Amsterdam 1973, S. 155ff.

7 <https://www.architonic.com/de/story/susanne-fritz-ausstellung-wir-sind-alle-astronauten-universum-richard-buckminster-fuller/7000589>, abgerufen am 01.12.2020.

8 Philip Wilkinson: Dymaxion-Design, in: 50 Schlüsselideen Architektur, Heidelberg 2013, S. 141.

„Buckminster Fullers erstes berühmtes Projekt, das Ende der 1920er-Jahre entstand, war das Dymaxion-Haus. Es war als kostengünstiges und energieeffizientes Wohnhaus gedacht, das einfach aufgebaut werden konnte. Der Baukörper sollte leicht sein, damit er kostenminimal überallhin transportiert werden konnte. In seinem ausgereiftesten Entwurf stellt Fuller ein symmetrisch sechsstrahliges Haus vor, das nicht auf einem Fundament ruht, sondern an einem zentralen Mast hängt. Er konzipierte außerdem ein zehngeschossiges Dymaxion-Hochhaus, das im Modell auf einer Ausstellung zu sehen war. In seinen Entwürfen macht Fuller radikale Vorgaben in Bezug auf die Materialien, die in seinen Häusern verwendet werden sollen – Kasein für Wände, Decken und Badezimmer; Kautschuk für die Böden; eine Aluminiumlegierung für verschiedene Bauelemente. Die Gesamtkosten eines Hauses, so sein erklärtes Ziel, sollen ein Fünftel unter den Kosten eines durchschnittlichen herkömmlichen Neubaus liegen.“⁸



© The Estate of R. Buckminster Fuller, via myipamm.net



© Roger White Stoller

„Anfang der 1930er Jahre entwickelte Buckminster Fuller ein Gefährt, das bionisch inspiriert war: Das Bewegungsmuster von Fischen und Vögeln stand Pate. Das Dymaxion-Auto war sechs Meter lang und stand auf nur drei Rädern. Das Dymaxion besass einen Vorderradantrieb und wurde durch das einzelne Hinterrad gelenkt. Die besondere Konstruktion des Fahrwerks ermöglichte einen minimalen Wendekreis, das Fahrzeug liess sich quasi auf der Stelle um 180 Grad drehen. Der 86 PS starke Ford-Motor sass im Heck und sollte elf Passagiere mit bis zu 190 km/h transportieren bei einem Benzinverbrauch von acht Litern auf 100 km.“⁷

Produktion des Raums

Lefebvre beschreibt Raum als Produkt konkreter sozialer Praxen, eine Mischung aus Handlungen, Bedürfnissen, dem Habitus und den Produktionsverhältnissen – also der Wechselwirkung von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen – worüber sich die ökonomische Gesellschaftsstruktur herausbildet. Als Vertreter des historischen Materialismus geht Lefebvre davon aus, dass jeder Raum aus einer spezifischen Produktionsweise und der ihr zugehörigen Produktionsverhältnissen hervorgeht.¹ Verändert sich eine Gesellschaft, muss sich ebenso ihre Produktionsweise ändern und somit auch neue Räume entstehen.¹

Er unterteilt den Raum in das physische Feld (Materialität), das mentale Feld (Logik und Abstraktion) und das soziale Feld (das Imaginäre), die wiederum zusammen den sozialen Raum konstituieren. Seine Konzept der Raumproduktion basiert auf einer triadischen Dialektik von drei Raumdimensionen.²

Die erste Raumebene ist die der räumlichen Praxis (spatial practice), der wahrgenommene und erlebte Raum (espace perçu), der sich auf die Materialität des Raumes und die Nutzung der Akteure in und mit dem Raum bezieht. Auf dieser Ebene findet die Verknüpfung von materiellen Gütern und Menschen zu einem Raum statt. Die räumliche Praxis umfasst also, welche Gegenstände wo und wie platziert und in Beziehung gesetzt werden, die Bewegung der Menschen im Raum (bzw. von Ort zu Ort) und wie und wozu der Raum genutzt wird. Sie verlangt von den gesellschaftlichen Akteuren eine räumliche Kompetenz und Performanz, also das Erkennen der gesellschaftlichen und räumlichen Codes und das Handeln nach der gegebenen Ordnung. Materiellen Arrangements wie z. B. Straßen, Gebäude oder Sportplätze, aber auch einzelnen Gegenständen, wie z. B. eine Geschirr oder Werkzeug, ist eine intendierte, bzw. vorgeschriebene Nutzung eingeschrieben. Der regelkonforme

ⁱ Eine grundlegende Kritik Lefebvres an der Stadt- und Raumplanung der Sowjetunion war, dass die gesellschaftliche und soziale Veränderung der Produktionsweise keine neuen Räume hervorgebracht hat, sondern die moderne (kapitalistische) Architektur reproduziert. (Vgl. Henry Lefebvre, Donald Nicholson-Smith: *The Production of Space*, Oxford 1991, S.51.

Gebrauch dieser Güter beeinflusst somit unser räumliches Handeln. Der espace perçu umfasst den alltäglichen, subjektiv wahrgenommenen Raum. Die Konstitution dieses Raumes beinhaltet eine soziale Praxis, die sich in dem materiellen Gerüst eines Ortes widerspiegelt. Die soziale Praxis manifestiert sich in der räumlichen Praxis.³

Die zweite Dimension ist die Repräsentation des Raumes (representation of space), der konzipierte und erdachte Raum (espace conçu). Auf dieser Ebene werden die Räume in der Stadtplanung, den Wissenschaften, der Politik, in Kunst und Kultur u. a. konzipiert. Anhand von gedanklichen, sprachlichen, visuellen oder symbolischen Darstellungen, wie (Stadt-)Karten und Symbolen, werden Raumrepräsentationen diskursiv in bestimmte Raumkonzepte eingeschrieben. Durch diese Vorstellungen werden unsere alltagspraktischen Rezeptionen von räumlichen Strukturen vorstrukturiert. Auch wenn Lefebvre dem Espace conçu keinen eigenen, konkret-materiellen Raum einräumt spiegeln sich diese in den Handlungen und Wahrnehmungen in der räumlichen Praxis wieder.⁴ Die Repräsentation des Raumes und die räumliche Praxis sind in einer reziproken Beziehung miteinander verflochten. Über den Raumdiskurs repräsentieren sich gesellschaftliche Verhältnisse. Es ist der vom dominanten Diskurs beherrschte Raum der Gesellschaft, der die Produktionsverhältnisse und die vorherrschende Gesellschaftsordnung naturalisiert. Die Raumrepräsentationen werden durch die gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse strukturiert und wirken gleichzeitig strukturierend auf die allgemeine Konzeption von Raum. So prägen Stadtkarten, Reiseführer und politische oder mediale Diskurse die Orte die wir aufsuchen und beeinflussen die Art und Weise wie wir den Ort wahrnehmen, uns dort bewegen oder die Aktivitäten die wir an diesen Orten ausüben.

Die dritte Ebene sind der Raum der Repräsentation (spaces of representation), der gelebte Raum (espace vécu), in dem sich Raumimaginationen manifestieren.⁵ In dem espace vécu wird der Raum von den Individuen durch ein subjektives Ich er- und gelebt. „Das Gelebte“ bezeichnet das Erfahren und das Erleben des Raumes, er „legt sich über den physischen Raum und benutzt seine Objekte symbolisch.“⁶ Hier kommen Ausdruck, Imagination und Gebrauch der jeweiligen Orte zum Vorschein, der Raum wird durch kollektive Erinnerungen und Erfahrungen, Traditionen und gesellschaftlichen Bedeutungen charakterisiert. Es ist die Raumebene, auf der vorherrschende Ordnungen und Diskurse unterlaufen und sich alternative, utopische und emanzipatorische Konzepte des sozialen Lebens manifestieren.⁷ Der gelebte Raum überlagert die räumliche Praxis, es ist die Ebene des möglichen Widerstandes und „möglicher

Kämpfe der Aneignung“, um die Verhältnisse, die sich über den Raum legitimieren, zu verändern.⁸

Die Repräsentation des Raumes und der Raum der Repräsentation, also konzipierter und gelebter Raum sind in der Analyse schwer zu unterscheiden. Christian Schmid hinterfragt, inwiefern die beiden Ebenen der Repräsentation überhaupt verschiedene Repräsentationskategorien darstellen oder ob nicht die gleiche Form von Repräsentation vorliegt. „Beruhen die nicht-verbale Gesamtheiten von Zeichen und Symbolen, seien sie kodifiziert oder nicht, systematisiert oder nicht, auf denselben Kategorien wie die verbalen Gesamtheiten, oder sind sie darauf nicht reduzierbar? Zu den nicht-verbale Signifikanten zählt Lefebvre auch Musik, Malerei und Skulptur, Architektur und Theater oder beispielsweise Landschaften, seien sie nun rural oder urban. Diese nicht-verbale Gesamtheiten sind für Lefebvre alle durch eine ‚Räumlichkeit‘ charakterisiert, die sich nicht auf eine ‚geistige Qualität‘ (mentalité) zurückführen lässt.“⁹

Lefebvre geht von einer Gleichzeitigkeit der drei Raumdimensionen aus, die untereinander in Wechselwirkung stehen und nur im Zusammenhang miteinander verstanden und gebraucht werden können. Ein Raum wird demnach „zugleich wahrgenommen, konzipiert und erlebt.“¹⁰ Diese „triadische Dialektik“ bedeutet für den sozialen Raum, dass er nicht nur eine „konkrete Materialität, sondern auch ein gedankliches Konzept und eine Empfindung“ umfasst.¹¹ Man kann sich den Raum nach Lefebvre als vielschichtiges, mitei-

inander verflochtene und sich ständig neu reproduzierendes Gewebe ansehen, in dessen differenzierten Zellen sich die drei Raumebenen widerspiegeln, die zusammen den sozialen Raum produzieren. Die Zellen können nicht isoliert von den anderen überleben, jedoch übernimmt jede Zelle eine eigene Aufgabe, die zu der Ganzheit des Gewebes, also dem Raum beiträgt.

Anhand einer räumlichen Praxis produzieren Menschen sozialen Raum und dadurch auch die in ihn eingeschriebenen gesellschaftlichen Verhältnisse. Deswegen müssen Räume geschaffen werden, in denen der hegemone Konsens gebrochen, die Verhältnisse hinterfragt und gleichzeitig in einer konkreten sozialen Praxis utopische Möglichkeiten des Zusammenlebens erträumt und gelebt werden können.

1
AnArchitektur: Material zu Henri Lefebvre. die Produktion des Raumes, in: AnArchitektur: Produktion und Gebrauch gebauter Umwelt, Berlin 2002, S. 14.

2
Vgl. Christian Schmid: Stadt, Raum und Gesellschaft. Henri Lefebvre und die Produktion des Raumes, Stuttgart 2010, S. 207.

3
Vgl. ebd.

4
Vgl. H. Lefebvre: The Production of Space, S. 299.

5
H. Lefebvre: Die Produktion des Raums, in: Jörg Dünne, Stephan Günzel (Hg.): Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften, Frankfurt am Main 2006, S. 336.

6
Ebd.

7
Vgl. An Architektur: Material zu Henri Lefebvre, S. 17.

8
Ebd.

9
C. Schmid: Stadt, Raum und Gesellschaft, S. 220.

10
Ebd., S. 313.

11
Ebd.

Konkrete Utopie

Das Schaffen von Möglichkeiten der kritisch-reflektiven Auseinandersetzung von Menschen mit ihren gesellschaftlichen Verhältnissen muss der Anspruch jeder gesellschaftsverändernden Praxis sein. Veränderungen von Strukturen und Menschen bedingen sich gegenseitig. Das Verändern von bestehenden Zuständen ermöglicht neue Denk- und Handlungsmöglichkeiten, was wiederum neue Subjektivierungen mit sich bringt.

Die Vorstellung von einer besseren Welt in der Zukunft, gekoppelt an unrealistische Umstände und ohne Bezug zu den realen Möglichkeiten innerhalb der bestehenden Produktionsverhältnissen verläuft sich in idealistischen und letztendlich reaktionären Wunschträumen, da sie von konkreten Praxen der Veränderung im Hier und Jetzt ablenken.

Für den Willen der Veränderung braucht es sowohl die Überzeugung ihrer Notwendigkeit, als auch die Überzeugung, dass es ein mögliches Leben jenseits kapitalistischer Verwertungslogik und all der Herrschaftsstrukturen, die unsere Körper durchdringen, geben kann. Damit die Möglichkeiten, die sich aus einer kritischen Auseinandersetzung des Bestehenden ergeben, geschichtliche Wirklichkeit annehmen können, müssen sie sich demnach immer mit einer gesellschaftlichen Praxis vermitteln lassen. Dafür müssen wir der neoliberalen Durchdringung unseres Lebens konkrete Möglichkeitsräume entgegenstellen.

Wir brauchen Orte, an denen sich Menschen mit unterschiedlichen Anschauungen, Vorstellungen und Ideen treffen und austauschen können. Räume in denen die Menschen die Herrschafts-, Konsum-, etc. Muster, die sich seit Jahrhunderten in unsere Körper eingeschrieben haben, einerseits wahrnehmen, als sich auch aktiv von ihnen emanzipieren können, und somit das Leben außerhalb von Verwertungslogiken überhaupt erst denkbar zu machen und den hegemonialen Konsens zu durchbrechen. Daraus konkrete Handlungsräume zu eröffnen, könnte als Anspruch einer konkreten Utopie formuliert werden, sowohl als Orientierung im Sinne von wo waren wir, wo sind wir jetzt, wo wollen und wo können wir hin, als auch als Motivations-, Orientations- und

Inspirationsquelle.

Doch wie finden diese Gedanken ihren Weg aus der theoretisch-abstrakten Auseinandersetzung in eine konkrete gesellschaftliche Praxis? Ist es möglich das Leben aus den Klauen der neoliberalen Verhältnisse zurückzugewinnen? Kann der formulierte transformatorische Anspruch überhaupt in einem Projekt innerhalb der bestehenden Rahmenbedingungen umgesetzt werden? Kann es konkret utopische Räume innerhalb der bestehenden Verhältnisse geben?

In den 1970er und 1980er Jahren, den Hochzeiten linksalternativer Subkulturen, gab es verschiedene Versuche, utopische Lebensentwürfe in gemeinschaftlichen Projekten konkret zu gestalten. Kommunenⁱ, Hausprojekte, alternative Ökonomien, Volxküchenⁱⁱ und andere Formen der utopischen Verwirklichung innerhalb der bestehenden Ordnung boten gegenhegemonielle Identifikations- und Diskursmöglichkeiten. Durch eine Assimilierung dieser alternativ- und subkulturellen Praxen in die kapitalistische Verwertungslogik wurde deren radikales Potenzial in vielen Fällen zunichte gemacht, isoliert oder in sein Gegenteil verkehrt. Die gesellschaftliche Wirksamkeit und utopische Strahlkraft der widerständigen Praxen verpuffte oftmals mit der Zeit und die verschiedenen Versuche einer Konkretisierung utopischer Visionen verschwanden nach und nach aus der öffentlichen Wahrnehmung. Heutige Versuche dieser utopischen Verwirklichung finden häufig in privaten oder segregierten Bereichen der Gesellschaft ab, wodurch sie eher selten ihr gegenhegemonielles Potenzial entfalten. Um kritische und radikale Gesellschaftsanalysen, ebenso wie emanzipatorische Gesellschaftsentwürfe gesellschaftlich vermitteln zu können, sind offen zugängliche Freiräume essentiell.

Die oben genannten Volxküchen werde ich im Folgenden auf ihr Potenzial als Möglichkeitsraum überprüfen. Dafür werde ich in einer geschichtlichen Beschreibung die Funktionsweisen und Motive der ursprünglichen Idee skizzieren, um anschließend anhand einer kritischen Betrachtung heutiger Formen der Volxküchen ihr Potenzial als konkret utopische Praxis erforschen.

ⁱ Natürlich ist dabei nicht die politische Verwaltungseinheit gemeint, sondern die kollektivistische Wohngemeinschaft, die sich als Gegenmodell zu bürgerlichen Lebensvorstellungen verstehen.

ⁱⁱ Außer in historischen oder expliziten Bezügen werde ich in dieser Arbeit die aus der autonomen Linken kommende Schreibweise mit einem 'X' (Volxküche). Dies soll, zumindest visuell, den kritischen Diskurs über den Volksbegriff und eine ausdrückliche Abgrenzung zu seinen ausschließenden Mechanismen darstellen.

Kochen als emanzipatorische Praxis?

Die Idee, gemeinsam bezahlbares Essen herzustellen ist kein ausschließliches Phänomen der linken Szene. Der Begriff der Volks-, bzw. Suppenküchen ab. Seit ca. 200 Jahren werden (in Deutschland) in Suppen-, Armen oder Volksküchen, wie z. B. dem Verein ‚die Tafel‘, vor allem einkommensschwache Menschen mit Essen versorgt. Die geschichtlichen Ursprünge der Volksküche lassen sich jedoch nicht eindeutig benennen, da es wenig bis gar keine wissenschaftliche Beachtung für das Thema gibt. Auf Deutschland bezogen finden sich in dem Münchener Stadtarchiv Berichte über saisonale Armenküchen und Suppenanstalten in dem frühen 19. Jahrhundert, die als gedanklicher Vorläufer und Wegbereiter für Volksküchen gelten. Die ersten ausführlicheren Artikel und Berichte finden sich über den von Lina Morgenstern 1866 ins Leben gerufene Verein Berliner Volksküchen. Ausgehend von den drohenden Konsequenzen des Preußisch-Österreichisch Krieges entwickelte sie das Konzept der Volksküchen. Um der drohenden Verknappung und Verteuerung der Lebensmittel und der nach ihrer Meinung damit einhergehenden Radikalisierung der Bevölkerung vorzugreifen, entwickelte Sie die Idee, in Großeinkäufen Lebensmittel zu geringen Preisen besorgen zu können, die in groß angelegten Küchen von ehrenamtlichen Mitarbeiter*innen zubereitet werden, um somit die Preise für eine Mahlzeit auf ein Minimum zu reduzieren. Dabei grenzt Sie sich bewusst von christlich-karikativen Armen- und Suppenküchen ab und verfolgt einen sozialpolitischen Gedanken. 1868 veröffentlicht Morgenstern das Buch Berliner Volksküchen über die Motivation, Organisation, räumliche Gestaltung, finanzielle und rechtliche Rahmenbedingung, sowie Rezepten von Volksküchen im Selbstverlag.¹ Ihre Suppenküchen sollten keine Almosen darstellen, da Morgenstern der Auffassung war, dass dies das Selbstwertgefühl der Kund*innen ihrer Volksküche mindere. Deswegen wurden die Speisen zum Selbstkostenpreis angeboten, was jedoch nur aufgrund der Hilfe von ehrenamtlichen Helferinnen möglich gemacht wurde. Neben der Idee einer guten aber bezahlbaren Speise ging es Morgenstern auch um die Emanzipation der Frauen. So war die Betätigung bei einer Volksküche für Frauen aus der gehobenen Gesellschaft eine der wenigen Möglichkeiten einer sozialen Aktivität, da ihnen die Berufstätigkeit zu der Zeit verwehrt war.² Am 9. Juli 1866 eröffnete die erste von mehreren Volksküchen und schnell wurden die Orte eine Institution in Berlin. Mit einem Team zwischen vier und zwölf Personen wurden täglich bis zu tausend Portionen zubereitet. Dies ermöglichte nicht nur das

Reduzieren des Preises pro Portion auf ein Minimum, sondern veränderte vor allem die traditionelle Versorgung in den Familien und die soziale Praxis des Essens. Wurde das Essen am Anfang noch in selbst mitgebrachten Behältern eingeschenkt, entstanden mit steigender Nachfrage an den Volksküchen auch Räume, in denen sich die neuen sozialen Praxen auch gestalterisch widerspiegeln. So entstanden sehr funktionale Speiseräume, in denen lange Holztafeln mit Bänken eine effiziente Raumnutzung ermöglichte und einen Raum der Begegnung von unterschiedlichen gesellschaftlichen Milieus schaffte, da sich mit der Zeit auch Menschen, die nicht unmittelbar auf eine möglichst günstige Speise angewiesen waren, in den Volksküchen einfanden. Genau diesen Bruch mit gewissen Traditionen brachte Gegenwind mit sich, da einige Personen aus dem bürgerlichen Milieu eine Verrohung der gesellschaftlichen Werte und Normen darin sahen.³

Am Ort der ersten Volksküche in der Charlottenstraße steht mittlerweile übrigens die Agentur für Arbeit Berlin Mitte.

Volksspeisehalle/ Kaffeekluppe

Die Volksspeisehalle oder Kaffeekluppe stellt das englische Pendant zu den Volksküchen Lina Morgensterns dar. Seit Mitte des 19. Jahrhunderts verbreiteten sich Volksspeisehallen auch in Deutschland, hauptsächlich aber in den Großstädten Hamburg und Berlin. Das ursprünglich aus London stammende Konzept wurde als Reaktion auf den, unter der arbeitenden Bevölkerung grassierenden, Alkoholismus entwickelt. Es wurden warme Speisen und Kaffee angeboten mit der Hoffnung, dadurch den Konsum alkoholischer Getränke zu bekämpfen und gleichzeitig die Leistungsfähigkeit der Arbeiter*innen zu steigern. In den hamburgischen Kaffeekluppen ging es neben der Prohibition von Alkohol auch um logistische Gründe der Nahrungsversorgung in der wachsenden Hafenindustrie. Traditionell haben die Arbeiter*innen damals zu Hause gegessen. Mit der Verlagerung des Großteils der industriellen Arbeitsplätze in den Hafen und somit auf die gegenüberliegende Seite der Elbe stieg die Distanz des Arbeitsplatzes zu den jeweiligen Wohnorten jedoch derart, dass die Versorgung von zu Hause nicht mehr möglich war. Der überwiegende Teil der Kaffeekluppen war deswegen auf dem Gebiet des Freihafens angesiedelt, der Hauptteil der Kundschaft dadurch Hafen- und Werftarbeiter*innen. Einerseits ging es um die leibliche Versorgung und Sicherstellung der Arbeitsfähigkeit, andererseits übernahmen die Kaffeekluppen als Räume der Begegnung und des

Austausches auch wichtige soziale Funktionen. Die Nutzung der Volksküchen wie auch der Kaffeeklappen war an bestimmte Regeln und Normen gekoppelt, so war das Tragen von Hüten (für Männer), Rauchen und Trinken oder Fluchen untersagt.⁴

Beide Institutionen sind in ihrer jeweiligen Funktion als Reaktion auf gesellschaftliche Verhältnisse und soziale Missstände zu verstehen, jedoch hauptsächlich in der Symptom- als in der Ursachenbekämpfung. Wobei das Selbstverständnis Volksküchen ein explizit soziales war, während das Ziel der Kaffeeklappen, aufgrund der Maxime der Reproduktion von Arbeitskraft, ein primär ökonomisches war.

Die letzte bewirtschaftete Kaffeeklappe in ihrer historischen Erscheinung steht in dem Hamburger Hafensemuseum.

Volxküche als konkret utopische Praxis?

Entgegen dem Postulat von Karl Marx „keine Rezepte für die Garküche der Zukunft“⁵ auszuarbeiten, verbreitete sich in den 1980er Jahren das Konzept der Volksküchen innerhalb der Hausbesetzer*innen-Szene. Die Entstehungsgeschichte der Voküs in Form einer politischen Praxis ist eng verbunden der autonomen Hausbesetzer*innen Bewegung der 1980er Jahre.¹ Es stellt sowohl den Versuch einer praktischen Verwirklichung einer selbstbestimmten und solidarischen Gesellschafts- und Wirtschaftsform dar, als auch die Möglichkeit einer finanziellen Unterstützung für Projekte oder Repressionskosten. Damit agiert die Vokü in einem verwobenen Netz vielfältiger Beziehungen und Abhängigkeiten.

Einerseits war und ist das Konzept der Voküs ein Versuch, die oftmals sehr isolierten Projekte der linksautonomen Bewegungen mehr Menschen zugänglich zu machen und als soziale wie kulturelle Räume der Nachbarschaft zu etablieren. Der exkludierenden wie abschreckenden Wirkung militanter Auseinandersetzungen sollte eine gemeinsame soziale Praxis entgegengesetzt werden, bei der sich Menschen ohne Zwang und Konsum begegnen können, um zu diskutieren, zu kommunizieren oder um sich über das Projekt und andere Aktionen aufzuklären. Und was eignet sich da besser als eine der ältesten sozialen Praxen der Menschheit, dem gemeinsamen Mahl? So werden

¹ Die folgenden Informationen stammen hauptsächlich aus Gesprächen mit Menschen aus der Hafenstraße, der Roten Flora und der Jägerpassage und dem Gängeviertel, die als Akteur*innen die Theorie und Praxis der jeweiligen Volksküchen in den Besetzungen und Freiräumen mit aufgebaut und geprägt haben

sowohl Ressourcen in der Infrastruktur und Logistik (Küchengeräte, Räume, Nahrungsmittel besorgen, zubereiten, ausgeben, spülen etc.) gebündelt und grundlegend menschliche Bedürfnisse gemeinschaftlich befriedigt, als auch gleichzeitig ein Ort der Begegnung und des, nicht unbedingt politischen, Austausches geschaffen.

Andererseits sind und waren viele der Hausprojekte von einer möglichen Räumung bedroht, wodurch einige der Küchen in ihrer Gestaltung einen sehr flüchtigen Charakter aufweisen. Räumungen oder andere restriktive Aktionen, bei denen Ausstattung und Interieur zerstört oder konfisziert werden, sind wiederkehrende Motive in der Repression gegen selbstbestimmte Wohnprojekte oder andere widerständige Praxen. Dadurch bestanden viele der Freiräume nur temporär und waren aufgrund von berechtigter Angst vor Repression oftmals eher isolierte Szene-Orte, als dass sie für jede*n jederzeit offen zugänglich waren. Die Voküs hatten dabei immer schon den Anspruch sich nach außen hin zu öffnen, soweit dies strukturell möglich war. Diejenigen Projekte, die es geschafft haben gewisse Räume der Öffentlichkeit bzw. Nachbarschaft zu öffnen, konnten oftmals eine höhere Akzeptanz innerhalb der Bevölkerung aufweisen und erlangten aufgrund ihrer sozialen und kulturellen Tätigkeiten eine gewisse Legitimation. Dadurch erschwerte sich eine Kriminalisierung oder Räumung seitens der Behörden und die Freiräume konnten sich im Stadtraum etablieren.

Mittlerweile sind einige der Projekte legalisiert worden und besitzen gültige Mietverträge, darunter z. B. die Hafenstraße, Jägerpassage und das Gängeviertel. An den verschiedenen Standorten werden mehrmals wöchentlich eine öffentlich zugängliche Vokü organisiert, die oftmals mit informellen oder politischen Rahmenprogramm verbunden werden. Andere Projekte wie die Rote Flora haben den Status als Besetzung aufrecht gehalten und lehnen staatliche Unterstützungen oder Legalisierungen ab, um möglichen politischen Einflussnahmen auf das selbstbestimmte, emanzipatorische Projekt vorzubeugen. Auch hier besteht die Flora-Vokü seit der Besetzung im Jahr 1989.⁶

In Abgrenzung zu ursprünglichen, meist bürgerlich-karitativen Konzepten der Volksküchen und vor allem gegenüber einem völkisch-nationalistisch besetzten und ausgrenzenden Volksbegriff, wurde in den links-autonomen Kreisen die Schreibweise mit einem -X- eingeführt. Ein entscheidender Unterschied liegt oftmals in der Motivation der unterschiedlichen Einrichtungen, von karitativ-missionarischen Zielen, wie z. B. die kirchliche Armenspeisungen, hin zu dem politisch-emanzipatorischen Ansatz der Volksküchen. Gemeinsamkeiten erschöpfen sich in der Zubereitung und Ausgabe

von Essen, sowie dass sie hauptsächlich urbane Phänomene sind. Auch wenn diese symbolische Abgrenzung gegenüber nationalen Vereinnahmungen in spezifisch linkspolitischen Kontexten verstanden wird, stiftet der Begriff außerhalb von Szene bezogenen Kontexten eher Verwirrung oder Unverständnis, als dass er die intendierte semantische Kritik unterstützt. Um den politisch- solidarischen Anspruch der Voküs präziser formulieren zu können, und um die subkulturellen (Frei-)Räume einer breiteren Masse zugänglich zu machen, sind aus unzählbaren Diskussionen innerhalb der linksautonomen Szene über die Jahre verschiedene Bezeichnungen hervorgegangen. Im Folgenden werde ich die bekanntesten, bzw. meistgenutzten Bezeichnungen und ihre intendierte Bedeutung vorstellen. Es gibt derweil keine homogene Form der Nutzung, eben sowenig wie eine Deutungshoheit der Begrifflichkeiten. Es lässt sich jedoch grundlegend unterscheiden zwischen Bezeichnungen, die die Art und Weise der Organisation beschreiben und Bezeichnungen, die potentielle Nutzer*innen beschreiben.

- SoKü ((selbstorganisierte) Solidaritätsküche): Der Begriff der SoKü bezieht sich auf die Form der Organisation und des Selbstverständnisses der Gruppe.
- MoKü (mobile Küche): Wie der Name schon sagt, ein mobiles Konzept der Vokü, welches für die Verpflegung auf Demos, Festivals oder Veranstaltungen ausgelegt ist.
- Küfa (Küche für alle): Der Fokus bei der Küfa liegt auf dem gemeinschaftlichen, gemeinnützigen und vor allem ‚alle‘ inkludierenden Aspekt. Außerdem steckt hinter dem Begriff oftmals der Versuch, den Freiraum der Küche mit all seinen Möglichkeiten in besetzten oder sub-, links-, alternativkulturellen Räumen von exkludierenden Barrieren zu befreien und Menschen auch außerhalb der linken Szene zugänglich zu machen.
- BeVokü (Bevölkerungsküche): In Ablehnung gegenüber einem exkludierenden Volksbegriff und mit dem Anspruch, alle potentiellen Besucher*innen anzusprechen.⁷

Um nicht lediglich beobachtend von außen über die politische Praxis der Voküs zu berichten, werde ich im Folgenden auf ein Projekt eingehen, in dem ich persönlich aktiv organisiert bin. Dabei werde ich vor allem untersuchen, ob und inwiefern eine Küfa kritisch-emanzipatorische Potential besitzt und ob es einen Ort utopischer Verwirklichung darstellen kann oder lediglich als eine Reaktion auf gegenwärtige gesellschaftliche Missstände zu verstehen ist.

Unser Projekt befindet sich in dem Hamburger Gängeviertel. Da wir uns als eine Küche für Alle verstehen, werde ich als Abkürzung die Bezeichnung Küfa wählen, wenn ich mich explizit auf unser Projekt beziehe. Wir als Küfa verstehen uns als kollektiv organisierter, nicht-kommerzieller und offener Ort der Begegnung, des Verweilens, des Austausches und natürlich des gemeinsamen Schnuppelns, Kochens und Essens. Wir legen in der Organisation der Gruppe, als auch in der Zubereitung der Gerichte Wert auf flache Hierarchien, jede*r soll nach eigenem Können, Bedürfnis und Bedarf mitmachen und mitentscheiden können. Die Küfa (Küche für Alle) ist ein Zusammenschluss von Menschen aus verschiedenen Bezügen, die mindestens ein Mal in der Woche gemeinsam die Küfa als Raum organisieren. Wie der Name schon vermuten lässt wird hier natürlich auch gekocht, die Küfa deswegen auf das Kochen zu reduzieren, würde weder den eigenen Ansprüchen und noch viel weniger der realen Praxis gerecht werden. Die Küfa befindet sich in einem gesellschaftlichen Spannungsfeld zwischen Privatem und Politischem. Reproduktionsarbeit, also Tätigkeiten die zur Wiederherstellung der Arbeitskraft dienen, jedoch nicht als Lohnarbeit vergütet werden, wurden lange Zeit mit derselben Selbstverständlichkeit aus politischen Diskursen ausgespart, wie ihre Ausführung hauptsächlich Frauen überlassen wurde. Erst feministische Kontexte haben sie hinter den Vorhängen der Selbstverständlichkeit und den Mauern und Türen der Häuser und Wohnungen hervorgeholt und das immanent politische dieser Arbeit hervorgehoben. Eingebettet in dem Kontext der Ernährung befindet sich die Küfa ebenso in einem ökonomischen, ökologischen und sozialen Spannungsfeld. Die Nahrungsmittelproduktion, Verwertung und Konsumtion ist eng mit den kapitalistischen Produktionsverhältnissen verbunden. Die Dialektik der Ernährung weist dabei eine grausame Ambivalenz auf. Auf der einen Seite Lebensmittelverschwendung und Vernichtung und auf der anderen Seite Hungerkatastrophen und Mangelernährung. Einerseits immense Lebensmittelüberproduktion, andererseits Knappheit. Nahrungsüberfluss im globalen Norden und eine Ernährungskrise in vielen Ländern des globalen Südens. Die ökologischen wie ökonomischen Faktoren der Ernährung beeinflussen sich dabei wechselseitig. Sowohl die industrielle Produktion von Nahrung als auch ihre Verschwendung stellen ein Problem dar, welches in einem reziproken Verhältnis mit dem Klimawandel steht und soziale wie ökologische Folgen ungeahnten Ausmaßes annehmen wird.

Ist die Praxis der Küfa lediglich als eine Reaktion auf diese Missstände zu begreifen? Weist die Küfa utopisches Potential auf oder werden lediglich Aufgaben des Sozialstaates übernommen und werden dadurch bestehende

Herrschaftssysteme unbewusst stabilisiert anstatt sie zu verändern?

Natürlich ist die Küfa eingebettet in diesem gesellschaftlichen Spannungsverhältnis. Das Retten der Lebensmittel und die Bereitstellung von Essen gegen Spende sind Reaktionen auf ökologische und/ oder ökonomische Missstände, das Selbstverständnis ist und bleibt jedoch ein primär politisches. Wir als Küfa begreifen uns nicht als bloße Dienstleister*innen oder als karitative Verteiler*innen von Almosen an strukturell benachteiligte Menschen, sondern als politische Gruppe. Der Anspruch ist es einen solidarischen und selbstorganisierten Raum zu gestalten, in dem sich jeder Mensch frei bewegen kann, außerhalb von struktureller Gewalt, unabhängig von ihrer Hautfarbe oder ihrem sozialen Status und in dem wir außerhalb der kapitalistischen Verwertungslogik nicht kommerziell wirtschaften können. Unsere Organisation basiert dabei auf freiwilliger Kooperation, gegenseitiger Unterstützung und gemeinsamer Entscheidungsfindung.

Küfas, Voküs oder Soküs kritisieren bestehende gesellschaftliche Verhältnisse zwar in ihrer Praxis, sind jedoch in ihrem Bestehen gleichzeitig abhängig von den Mechanismen der Verwertungslogik. Die Frage ist, wie sich daraus eine emanzipatorische Perspektive entwickeln kann, die nicht nur in Ablehnung gegenüber aber gleichzeitiger Abhängigkeit von den bestehenden Produktionsverhältnissen Bestand hat. Ist es möglich durch die eigenen Praxen konkrete Möglichkeitsräume zu präfigurieren, die sich von dieser Abhängigkeit emanzipieren und tatsächlich eine solidarisch-ökonomische Praxis darstellen,

bzw. auf die Möglichkeit einer solchen hinweisen? Kann man diesem radikalen Anspruch überhaupt gerecht werden oder ist es im Endeffekt doch nur eine narzisstische Tätigkeit, eine Art moralischer Ablasshandel gegenüber dem eigenen Gewissen?

Richtige Leben im Falschen?

Bei allen Projekten, die sich nicht mit einem karitativen Anspruch zufriedengeben, sondern eine tatsächliche Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse intendieren, ist eine selbstkritische Betrachtung der eigenen Praxis obligatorisch. Die Frage nach dem richtigen Leben im Falschen ist ohne Zweifel angebracht, da sie es uns ermöglichen kann, zwischen konkreter Möglichkeit und illusorischem Wunschtraum, zwischen emanzipatorischer und reaktionärer, bzw. reformistischer – im Sinne von einer Stabilisierung der bestehenden Verhältnisse – Praxis zu unterscheiden.

Wir betrachten die Küfa im Folgenden als gemeinschaftliche, selbstorganisierte und solidarische Praxis, die inhaltlich primär politische Ziele verfolgt, jedoch formal betrachtet auch eine Reaktion auf soziale, ökonomische und ökologische Missstände darstellt. Die Küfa entspringt demnach aus einer Kritik der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse und zeigt in ihrer Praxis konkrete Möglichkeiten eines anderen sozialen Miteinanders auf. Das Projekt befindet sich in einem ebenso komplexen wie widersprüchlichen gesellschaftlichen Kontext. Bei der Frage nach dem konkret-utopischen Potential der Küfa muss dementsprechend zwischen inhaltlicher und formaler Ausrichtung differenziert werden. Inwiefern es möglich ist kapitalistische Verhältnisse zu überwinden berechnet sich nicht an dem eigenen Anspruch, sondern in der Wirkungsmächtigkeit der eigenen Praxis innerhalb des bestehenden gesellschaftlichen Kontextes. Wenn das Ziel also eine Veränderung der bestehenden gesellschaftlichen Produktions- und Herrschaftsverhältnisse ist, darf die eigene Praxis nicht mit der postulierten Utopie verwechselt werden, sie kann lediglich ein Mittel zum Zweck darstellen.

1
Eine online zugängliche Version des Buches findet sich unter: https://digital.zlb.de/viewer/readingmode/15818331/1/LOG_0000/

2
Vgl. Irma Hildebrandt: Zwischen Suppenküche und Salon. Achtzehn Berlinerinnen, München 1988, S. 44.

3
Vgl. ebd., S. 45.

4
Vgl. <http://www.hafenkultur.eu/wp-content/uploads/2016/04/Kaffeeklappen-Lexikon.pdf>, abgerufen am 12.01.2020; vertiefend: Bernd Pastuschka : Kaffeeklappen. Sozial- und Architekturgeschichte der Volksspeisehallen im Hamburger Hafen, Hamburg 1996.

5
Karl Marx: Das Kapital. Band I., Berlin 1955, S.15.

6
Vgl. <https://www.rote-flora.de/geschichte/>, abgerufen am 13.12.2019.

7
Vgl. <https://food4action.noblogs.org/files/2019/12/Fettnapf2016.pdf>, abgerufen am 18.12.2019.

Wer wird die neue Welt bauen, wenn nicht du und ich?

(Ton Steine Scherben)

Die Ausweglosigkeit des Bestehenden und das Bestehen von Auswegen sind aus dem gleichen Holz geschnitzt, bringen aber jeweils komplett verschiedene Werkzeuge der Konstruktion gesellschaftlicher Zustände hervor. Anhand einem kritischen Diskurs über positive wie negative Aspekte, Möglichkeiten und Beschränkungen des utopischen Denkens lässt sich eine ambivalente Metaphorik der Utopie erkennen. Eine Dialektik zwischen hoffnungsvollen Perspektiven und ideologisierten, dogmatischen Zuschreibungen, zwischen paradiesischem Luftschloss und totalitären Schreckensgespenst. Diese Ambivalenz gilt es in utopischen Diskursen zu beherzigen, damit das Negative, gegen das sie sich richten, nicht lediglich in anderer, mitunter verstärkter Form neu erschaffen wird. Die Vorsicht, die uns die Kritische Theorie ebenso wie die Geschichte lehrt, ist zweifelsohne angebracht. Jedoch weniger als Verbot, sondern vielmehr als Mahnung.

Aufbauend auf den Erkenntnissen dieser Arbeit begreife ich die Utopie nicht in seiner Übersetzung als Nicht-Ort, sondern, angelehnt an Blochs Formulierung der konkreten Utopie, als Noch-Nicht-Ort. Dabei symbolisiert das Noch-Nicht die Eigenschaft oder das Momentum der Potenz im Sinne Giorgio Agambens.ⁱ Damit grenze ich mich bewusst von deterministischen Vorstellungen der Geschichte als Zwangsläufigkeit, Linearität oder Notwendigkeit ab. Ich betrachte die Utopie dabei als Verbindungsglied zwischen einer theoretischen Kritik des Bestehenden, der ideellen Formulierungen eines erhofften Zustandes und konkreten, innerhalb der bestehenden Wirklichkeit liegenden Handlungsdispositionen, um diesen zu erreichen. Als reziproke Verbindung ist sie dabei dauerhaft im Prozess begriffen, stellt keinen lokalisierbaren Zustand dar, sondern fungiert als Standort- und Richtungsbestimmung.

ⁱ Agamben beschreibt die Potenz als „[...] das, was am schwierigsten zu denken ist. Denn wenn die Potenz immer nur die Potenz etwas zu tun oder zu sein wäre, dann könnten wir sie niemals als solche erproben, gemäß der megarischen These würde sie nur in dem Akt existieren, der sie verwirklicht. Eine Erfahrung der Potenz als solcher ist nur möglich, wenn die Potenz immer auch die Potenz des Nicht ist (etwas nicht zu machen oder nicht zu denken), wenn es sein kann, daß [sic!] die Schreiftafel nicht beschrieben wird.“ (Giorgio Agamben: *Bartleby oder die Kontingenz. Die absolute Immanenz*, Berlin 1998, S.23.)

Die Dystopie betrachte ich dabei als den Antagonisten, also den dialektischen Gegensatz der Utopie. Dieses Verständnis stellt in der Auseinandersetzung mit Utopien eine wichtige kritische Analyseinstanz dar, die uns ermahnt, neben den intendierten, immer auch deren entgegengesetzten Wirkungen zu betrachten. Der Anspruch einer kritisch-emanzipatorischen Veränderung der Gesellschaft muss demnach immer auf eine mögliche dialektische Wirkung der utopischen Verwirklichung überprüft werden.

Theorie und Praxis bedingen sich dabei wechselseitig und sollten dementsprechend für eine konstruktive Auseinandersetzung über potentielle Mittel und Wege einer utopischen Praxis in ihrer reziproken Wirkungsweise konstruktiv miteinander reflektiert, anstatt gegeneinander ausgespielt werden. Dadurch lassen sich konkrete Perspektiven, Visionen und Bedürfnisse entwickeln. Diese können einen Rahmen bieten, in dem mögliche Veränderungen präfiguriert werden können, die sich nicht lediglich in der Gegenwart erschöpfen, sondern ebenso die utopischen Rahmenbedingungen hinterfragen. Mit dieser Erkenntnis können die ideologischen wie idealistischen ausgemalten Blaupausen einer festgelegten Zukunft getrost in die Mottenkiste der Geschichte gepackt werden, um den Blick auf die Möglichkeiten zu richten, die entstehen, wenn Menschen sich bewusst mit ihren Bedingungen, Bedürfnissen, Vorstellungen und Hoffnungen auseinandersetzen, um darauf aufbauend gemeinsam die gesellschaftlichen Verhältnisse zu produzieren.

Die bestehenden Verhältnisse, als auch ihr Wandel, müssen demnach immer als Prozess, also vor dem Hintergrund ihrer sozialen Konstituierung, begriffen werden. Das Verständnis ihrer historischen Gestalt ermöglicht es, eine kritische Grundhaltung zu erlangen und utopische Formulierungen anhand der triadischen Dialektik von der Kritik des Bestehenden, der Vorstellung von Alternativen, und konkreten Möglichkeit der Umsetzung zu hinterfragen. Es geht darum, den immer im Prozess begriffenen Zustand des Werdens anhand einer imaginativen Produktion von Utopien als Gegenentwurf zur Naturalisierung und Alternativlosigkeit bestehender gesellschaftlicher Verhältnisse zu begreifen. Jede Auseinandersetzung über Alternativen schafft dabei ihren jeweils eigenen diskursiven Raum, der auf bestimmten Wahrnehmungen und Konstruktionen von Wirklichkeit, sowie gesellschaftlichen und politischen Vorstellungen beruht. Es entstehen ganz bestimmte Denk- und Handlungsspielräume, wodurch wiederum andere Möglichkeiten und Sichtweisen bewusst oder unbewusst ausgegrenzt werden. Auch emanzipatorische Räume sind davor natürlich nicht gefeit.

Ein krampfhaftes Beharren auf der eigenen emanzipatorischen Praxis und der darin enthaltenen Forderung der gleichen Möglichkeiten auf Teilhabe in inklusiven Freiräumen, können das Verständnis und die Einsicht solcher exkludierenden Wirkungen erschweren. Wir sollten uns in Acht nehmen zu denken, dass aus dem bloßen Vorhaben etwas Gutes zu tun, nicht ebenso gut etwas schlechtes entstehen kann. Die Kritik an herrschenden Praxen kann sich ebenso schnell in ihr Gegenteil verkehren und dadurch selbst zu einem Herrschaftsinstrument werden. Diese Spannungsfelder sichtbar zu machen und in ein bewusstes Verhältnis zu der Konstituierung von Räumen zu treten, ist eine notwendige Praxis um emanzipatorische Räume aus ihrer linksradikalen Nische hervorzuholen, (unsichtbare) Zugangsbarrieren abzuschaffen und dem eigenen inklusiven Anspruch gerecht werden zu können.

Lernend von den Zapatistas in Chiapas und ihrer Formulierung *Preguntando caminamos*ⁱ, müssen wir deswegen versuchen, die gedachten Veränderungen zu leben, um den daraus entstehenden sozialen Praxen wiederum fragend, also kritisch zu begegnen. Die utopischen Vorstellungen und die ihnen zugrundeliegenden Konzepte müssen dabei einer dauerhaften Kritik unterzogen werden. Dafür notwendig ist ein wechselseitiger Prozess von Denken und Handeln bzw., auf die Dreiteilung der Utopie bezogen, von Denken, Träumen und Handeln. Die utopische Formulierung eines Anderen verliert sich nicht in idealisierten Zielvorgaben, sondern bestimmt die diskursive Grundlage der Frage: *In was für einer Gesellschaft wollen wir leben?*

Zwischen subjektivem Wunschtraum und dogmatischer Bestimmung legt die Utopie somit ihr illusorisches Gewand ab und erscheint in ihrer konkreten Gestalt.

Nichtsdestrotz entstehen die utopischen Vorstellungen immer innerhalb der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse, von denen sie sich zu emanzipieren versuchen. Diese Widersprüchlichkeit lässt sich auch anhand der theoretischen wie praktischen Perspektiven dieser Arbeit nicht aus der Welt räumen. Die Vergesellschaftung von Wohnraum, solidarische Ökonomien, Volksküchen und andere konkret politische Praxen stellen dennoch wichtige Bezugsräume innerhalb einer emanzipatorischen Gesellschaftstransformation dar. Die in ihnen heranwachsenden utopischen Verwirklichungen können auf konkrete, emanzipatorische Möglichkeiten der Veränderungen hinweisen, ohne jedoch ihre Bedingtheit aus dem Bestehenden zu leugnen. Die Utopie verliert somit ihren illusorischen Charakter und wird zur utopischen Realität. Die dadurch entstehenden Räume können gesellschaftsverändernde Theorie und

ⁱ Fragend schreiten wir voran (eigene Übersetzung).

Praxis vermitteln und Orte schaffen, in denen Menschen sich selbstbestimmt nach ihren Fähigkeiten und Bedürfnissen in die Gemeinschaft einbringen können und diese nicht in Konkurrenz zu anderen innerhalb der Marktlogik verwerten müssen. Somit können diese Praxen und Räume tatsächliche Verbesserungen und Erleichterungen im Alltag schaffen und damit sowohl eine Grundlage für politisches Handeln, als auch konkrete Handlungsspielräume für gesellschaftliche Veränderungen geschaffen werden. Dadurch stellen sie relevante Anknüpfungspunkte dar, die auf das Utopische hinweisen und dabei gleichzeitig eine konkrete, emanzipatorische Praxis darstellen.

Die Utopie verliert dadurch ihr dystopisches Potential der totalitären oder dogmatischen Umsturzphantasien und eröffnet die Perspektive auf eine selbstbestimmte, kritisch-emanzipatorische Produktion unserer gesellschaftlichen wie ökonomischen Verhältnisse.

Die Rolle von Design in der Utopie

Da Gestaltung den Menschen mit seiner Umwelt aber auch mit anderen Menschen in bestimmte Beziehungen und Verhältnisse setzt, muss die Disziplin ein kritisches Selbstverständnis entwickeln, welches sich von konventionellen Designvorstellungen emanzipiert. Dafür müssen die oftmals starren, technokratischen und von oben nach unten ablaufenden Planungs- und Designprozesse durch eine interdisziplinäre Herangehensweise abgelöst werden, um den vielfältigen Bedürfnissen und Möglichkeiten einer sozialen Praxis gerecht werden zu können.

Wie die Designdisziplinen des Critical, Speculativ und Transformation Design verdeutlichen, kann Gestaltung die hegemonialen Strukturen temporär außer Kraft setzen, konventionelle Konsum und Produktionsformen überdenken und neue Oberflächen entwerfen. Design kann ein Werkzeug des Infragestellens unserer gesellschaftlichen, subjektiven und materiellen Wirklichkeit darstellen und somit einerseits bestehende Missstände aufzeigen und gleichzeitig auf Möglichkeiten alternativer Verhältnisse jenseits einer konsumorientierten Gesellschaft hinweisen.

Eine tatsächliche Überwindung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse bedarf jedoch einer umfassenden gesellschaftlichen wie ökonomischen Veränderung und kann nicht lediglich durch ein anderes Verständnis von Design erreicht werden. Dabei sei abermals auf die richtige Kritik Lucius Burckhardts hingewiesen, die gestalterischen Kompetenzen in Bezug auf die

Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse nicht zu überhöhen.

Eine theoretische Aushandlung über Formen und Praxen der Bedürfnisbefriedigung ist obligatorisch, jedoch darf das Präfigurieren alternativer gesellschaftlicher Verhältnisse nicht die Aufgabe von einer elitären Gruppe sein. Entscheidungen über Dinge, die jeden Menschen unmittelbar oder mittelbar etwas angehen, da sie Handlungsspielräume vorgeben, Bedürfnisse als richtig oder falsch einordnen und die Möglichkeiten auf Veränderung bedingen, können nicht einer Gruppe angeblicher Expert*innen überlassen werden. Die Entscheidung, was und für welche Zwecke wie gestaltet, welche Bedürfnisse auf welche Weise und mit welchem Aufwand befriedigt werden (können), muss sich aus gesellschaftlichen und politischen Aushandlungsprozessen heraus begründen und nicht aus der entfremdenden Logik von Markt, Profit und Herrschaft.

Gestalter*innen können dabei ihre Fähigkeiten des Entwerfens, Modellieren und Gestaltens in den Dienst der positiven Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse stellen. Dafür müssen die strukturierten wie strukturierenden Bedingungen und Auswirkungen von gestalterischen Tätigkeiten interdisziplinär betrachtet werden. Erst dann wird es möglich sein, die kritischen und utopischen Potenziale der Gestaltung aus den Klauen der kapitalistischen Verwertungslogik zu befreien, seine emanzipatorischen Möglichkeiten zu entfalten und die immanenten Möglichkeiten gestalterischer Fähigkeiten für die Verbesserung der Lebensbedingungen und die Bedürfnisbefriedigung aller Menschen einsetzt.

Schlusswort

Es gibt wenig unerträglichere, zermürendere Dinge als auf eine Revolution zu warten, deren Schimmer sich immer weiter in dem Schlund dieser Alternativlosigkeit entfernt. Die Zeit des Wartens auf eine Revolution war gestern. Wir dürfen uns das Handeln nicht an andere delegieren oder abnehmen lassen, sondern konkrete utopische Alternativen zu der Dystopie des neoliberalen Normalzustandes schaffen. Deswegen will ich diese Arbeit mit den Worten der Zapatistas schließen:

Wir müssen die Welt nicht erobern,
es reicht, sie neu zu schaffen.

