

Wahnsinn und Methode. Die Materialität des Denkens bei Kant und Fourier

Haziran Zeller¹

Though this be madness, yet there is method in 't

Man kann die Gesellschaft nicht kritisieren, ohne sich eine andere vorzustellen, darum gehören Gesellschaftskritik und utopisches Denken zusammen.² Dennoch lassen sie sich als Verfahren auch voneinander unterscheiden, insofern das utopische Denken als positives ein Ziel ersinnt, eben den besseren Zustand, mit dem die bestehenden Verhältnisse verglichen, an dem sie gemessen werden. Das negative Verfahren beginnt mit der Analyse der existierenden Gesellschaft und entwickelt durch immanente Kritik die utopische Tendenz. Während in der kontemporären Sozialphilosophie das positive Verfahren vorherrscht, war für Marx und den Marxismus die negative Methode typisch. Es verband sich mit dem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit, mit dem sich Marx und nach ihm seine Anhänger vom despektierlich so bezeichneten Utopismus abgrenzen wollten.

Die kritische Theorie der ersten Generation (die zweite ist im ersten Sinn utopisch) ist nicht ganz einfach zuzuordnen, denn einerseits erbt sie die dialektisch-kritische Herangehensweise von Marx, andererseits ist ihr wissenschaftlicher Stolz nicht ganz so ausgeprägt respektive ist sie methodisch eher bereit als Marx, utopische Momente auch in der ersten, positiven Weise zuzulassen. Dies gilt insbesondere für Benjamin und Adorno, bei denen Transzendenz in und durch die Philosophie zum Vorschein gebracht werden soll. So ergibt sich eine besondere Beziehung der kritischen Theorie zu den Frühsozialisten, die den klassischen Hort des utopischen Denkens im 19. Jahrhundert bilden, und die für Marx der entscheidende Referenzpunkt waren. Benjamin hat sich ausgiebiger mit den Frühsozialisten befasst, im *Passagenwerk* ist das Konvolut über Fourier und St. Simon deutlich umfangreicher als z. B. dasjenige zu Marx (Benjamin 1983: 764–799). Marcuse machte auf die bedeutende Rolle der Frühsozialisten aufmerksam (Marcuse 1980: 10 f.). Und Adorno gab noch 1966, also drei Jahre vor seinem Tod, die Hauptschrift von Charles Fourier, der neben Henri de St. Simon und Pierre-Joseph Proudhon zu den Hauptvertretern dieser Strömung zählen kann, heraus und hat diese mit einem Vorwort versehen (Adorno 1966).

Konkret verbindet Benjamin und Fourier etwa das Interesse an Architektur. Fourier hat, wie sich gleich noch zeigen wird, eine sehr konkrete Utopie entworfen, was so weit ging, dass er nicht nur die wünschenswerte Einwohnerzahl der dörflich vorzustellenden Sozialeinheiten in der befreiten Gesellschaft genau bestimmen wollte (zwischen 1600 und 1800), sondern er betrieb die Architektur des Zusammenlebens auch in einem noch engeren Sinn und entwarf in seinen Texten passagenartige Wohneinheiten, von den modernen Gebäuden seiner Zeit inspirierte Komplexe aus Glas und Stahl. Phalanstères nannte er sie: Orte des Lebens und des Arbeitens. Wenn Benjamin im *Passagenwerk* das Paris des 19. Jahrhunderts zum Gegenstand

1 Haziran Zeller ist freier Schriftsteller und lebt in Berlin. Seine Dissertation *Negative Dialektik und Erkenntnispraxis. Ein materialistischer Weg zur Wahrheit* ist 2024 bei transcript erschienen. Zuletzt war er wissenschaftlicher Mitarbeiter im DFG-Projekt „Sittlichkeit und Nachhaltigkeit in einer Postwachstumsgesellschaft“ an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel.

2 Vgl. dazu weiter Adorno 1966 in der *Negativen Dialektik* (1975: 391).

seiner Überlegungen machte und utopische Kräfte darin auszumachen gedachte, griff er auf Fouriers Vorstellungsraum zurück, in dem sich Tendenzen der damals aktuellen Wirklichkeit bereits in eine andere Welt verwandelt hatten.

Wer Fourier liest, wird schnell feststellen, dass die Imagination zukünftiger Verhältnisse bei ihm nahe an der puren Fiktion ist. Seine *Theorie der vier Bewegungen und der allgemeinen Bestimmungen* ist, wie Elisabeth Lenk andeutet, die die Einleitung zu der von Adorno herausgegebenen Ausgabe Fouriers geschrieben hat, an manchen Stellen von Esoterik nicht zu unterscheiden (Lenk 1966: 15). John Stuart Mill spricht von „unverkennbaren Spuren des Genies mitten unter den zügellosesten und unwissenschaftlichsten Phantasien über die physische Welt“ (Mill 2016: 108). Fouriers sehr blühende Vorstellungskraft grenzt in ihrer Übergenaugigkeit an den Wahnsinn. Und, überkritisch betrachtet, widerspricht Fourier dem Bilderverbot, das hingegen Adorno in der *Negativen Dialektik* präferiert (1975: 207). Du sollst dir kein Bildnis machen!

Aber ohne dieses Moment der Phantasie und des Phantastischen wäre die Philosophie ärmer und die kritische Theorie nicht kritisch. Das Phantastische ist in diesem Sinne notwendig und problematisch zugleich. Denn die Empörung gegen das Realitätsprinzip kann bei Einzelnen, aber ebenfalls kollektiv auch ins Wahnhafte abgleiten. Weshalb Freud 1930 im zweiten Kapitel von *Das Unbehagen in der Kultur* feststellt, dass der ohne Resonanz bleibende praktische Gesellschaftskritiker „in der Regel“ verrückt, paranoid wird. Und zwar wenn er die das Lustprinzip einschränkenden Regeln der Gemeinschaft, in der er lebt, also die Kultur in tendenziell krankhaft werdender Weise hinter sich lässt. Ein Revolutionär ist damit ein Feind der Realität – kann, so Freud, insofern zum Wahnsinnigen werden:

„Energischer und gründlicher geht ein anderes Verfahren vor, das den einzigen Feind in der Realität erblickt, die die Quelle alles Leids ist, mit der sich nicht leben läßt, mit der man darum alle Beziehungen abbrechen muß, wenn man in irgendeinem Sinne glücklich sein will. Der Eremit kehrt dieser Welt den Rücken, er will nichts mit ihr zu schaffen haben. Aber man kann mehr tun, man kann sie umschaffen wollen, anstatt ihrer eine andere aufbauen, in der die unerträglichsten Züge ausgetilgt und durch andere im Sinne der eigenen Wünsche ersetzt sind. Wer in verzweifelter Empörung diesen Weg zum Glück einschlägt, wird in der Regel nichts erreichen; die Wirklichkeit ist zu stark für ihn. Er wird ein Wahnsinniger, der in der Durchsetzung seines Wahns meist keine Helfer findet.“ (Freud 1974: 212f.)

Freud verliert in *Das Unbehagen in der Kultur* jedoch keineswegs nur aburteilende Worte über die praktische Gesellschaftskritik. Schon im dritten Kapitel etwa heißt es über den „sich in einer menschlichen Gemeinschaft“ auch rührenden „Freiheitsdrang“, dass „Auflehnung gegen eine bestehende Ungerechtigkeit“ einer „weiteren Entwicklung der Kultur günstig werden, mit der Kultur verträglich bleiben“ kann (Freud 1974: 226). Aber im zweiten Kapitel, in dem es ihm um eine Typologie subjektiver und kollektiver Leidvermeidungsstrategien geht (bis hin zum Massenwahn namens Religion), stellt er sich hinsichtlich der implizit immer mit angesprochenen jeweiligen Vorstellungen von Weltverbesserungen nicht vor, dass es gesellschaftlich wirklich gute Gründe für wahnhaft werdende Empörungen gibt. In der kritischen Theorie hingegen werden diese explizit. Seit Marx liefert sie als Philosophie nämlich die rationale Begründung für den Wahn, die Gesellschaft hinter sich zu lassen. Ihr zufolge kann man sich im Einklang mit den existierenden kulturellen Voraussetzungen außerhalb der Kultur bewegen. Damit dies aber nicht ganz in die Illusion abgeleitet, braucht es Methode. Diese trennt das Verlässliche vom Unverlässlichen, die bloße Einbildung von der wahrheitsfähigen. Die Methode versichert die Utopie gegen den Utopismus. Sie ist das negative Gewicht, die dunkle Materie, die den kritischen Prozess in der sicheren Bahn hält. Die Idee dieses Aufsatzes ist es, den notwendigen Gegenpol der Einbildungskraft in der Philosophie

Immanuel Kants zu finden. Sein Denken soll mit dem materialen von Fourier in Beziehung gebracht werden. Fourier ist der materialistische Utopist, Kant der Wissenschaftler.

Im ersten Teil dieses Textes wird der Begriff der Materialität aus der *Kritik der reinen Vernunft* entwickelt. Das Ziel dabei ist, die Vorbehalte aufzuzeigen, die Kant gegenüber dem materialen Denken hat. Seine Transzendentalphilosophie unterscheidet zwischen Materie und Materialität. Materie bezeichnet bei Kant das dem Erkenntnisvermögen gegebene, das sich der subjektiven Form präsentierende Material. Materialität hingegen einen Denkmodus, und zwar einen für den Menschen, der die sichere Erkenntnis präferiert, verbotenen Denkmodus: Weil unser Erkenntnisvermögen auf sinnliches Material angewiesen ist, kann unsere Vernunft selbst nicht material werden. Man kann das auf die Formel bringen, dass Kant ein Philosoph der Grenze ist. Er unterscheidet streng zwischen Denken und Sein, Vernunft und Materie. Begriff und Anschauung werden in seinem System zwar verbunden, aber die Synthese erfolgt äußerlich. Sie ist die Verbindung zweier ansonsten losgelöster Bereiche. Hegel hat in seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* die kantische Synthese mit einer Prothese verglichen: „Denken, Verstand bleibt ein Besonderes, Sinnlichkeit ein Besonderes, die auf äußerliche, oberflächliche Weise verbunden werden, wie ein Holz und Bein durch einen Strick“ (1986: 348). Im entscheidenden Sinn penetriert die Vernunft die Materie nicht. Ihr fehlt die Materialität.

Bei Fourier ist das anders. Das wird sich im zweiten Teil zeigen. Fourier ist weniger vorsichtig als Kant, man könnte sagen: übermütig. Seine Philosophie missachtet alle Grenzen. Wenn beide Tendenzen zusammenkommen, ergibt das Dialektik oder kritische Theorie.

1. Materialität und Grenze bei Kant

Seit dem ersten Erscheinen der *Kritik der reinen Vernunft* sah sich Kant der Kritik ausgesetzt, eine Variante des Berkeley'schen Idealismus zu propagieren, also die ganze äußere Welt eigentlich in eine Konstruktion unserer Gedanken zu verwandeln. Beginnend mit der berühmten Garve/Feder-Rezension (Anon. 1782) hat sich eine ganze Tradition der diesbezüglichen Kantkritik herausgebildet, die auf dem basiert, was Tobias Rosefeldt als den „Absurditätsvorwurf“ bezeichnet (Rosefeldt 2013: 227): Da Kant Raum und Zeit als Anschauungsformen unseres Erkenntnisvermögens begreift, also nicht als Eigenschaften der Dinge, verschwinden diese Dimensionen und mit ihnen strenggenommen auch alles sonstige, alles sich in ihnen Befindende aus der Welt. Es wird gewissermaßen in unseren Anschauungsraum gezogen. Kant hat dies seinen Transzendentalen Idealismus genannt, weil dem Bewusstsein und damit dem Ideellen eine die Realität transzendental formende Tätigkeit zugeschrieben wird. Konzentriert man sich nur hierauf, dann wäre Kant ein Theoretiker, der an die Allmacht der Gedanken glauben würde.

Selbstverständlich wird dieser Vorwurf der kantischen Philosophie nicht gerecht, denn nichts liegt seinem Anliegen ferner, als das Gegenständliche oder die Materie zu leugnen. Gerade nicht alle Verantwortung in der Erkenntnis an das Denken zu übertragen, das ist der Leitgedanke seiner Philosophie. Das Empirische oder die Erfahrung wird darin keineswegs abgewertet, wie schon aus dem bekannten Halbsatz folgt, demzufolge Gedanken ohne Inhalt leer sind. In ihm steckt die Absage an einen autarken Idealismus: Gedanken ohne Inhalt sind

leer, bedeutet: reines Denken hat ein Defizit, reicht nicht aus. Denn es produziert leere Gedanken. Um die Gedankenleere mit Inhalt zu füllen, braucht es einen Einfluss, den sich das menschliche Erkenntnisvermögen nicht selbst geben kann. Dieser Einfluss kommt von außen. Kant lässt also keinen Zweifel daran, „daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt“ (1977a: B 1).

Es wäre aber falsch, Kant darum für einen Empiristen zu halten. Seine philosophiegeschichtliche Innovation besteht darin, Empirismus und Rationalismus zusammenzubringen. Seine Transzendentalphilosophie begreift Erkenntnis als eine Synthese von Logik und Ästhetik (Anschauungslehre) beziehungsweise Denkformen und Anschauung. Was aber in der sinnlichen Anschauung gegeben ist, ist die Materie. Sie bildet so etwas wie das Fundament der Erkenntnis. Kant bezeichnet ihren Bereich auch mit Begriffen wie dem „Grundstoffe“ (ebd.: B 2). Ihr Einfluss soll die Erkenntnis in der Realität verankern, weshalb sich der Idealismus- oder Absurditätsvorwurf, wie erwähnt, leicht abwehren lässt. Gegen Materie als eine Erfahrungsquelle der Erkenntnis, die als Ergänzung oder besser als Rahmen eine ideelle Denkform besitzt, hatte Kant nichts einzuwenden, da eine solche Materie respektive das Empirische im Allgemeinen in seiner Erkenntnistheorie eine nicht wegzudenkende Funktion einnimmt.

Die *Kritik der reinen Vernunft* kritisiert hingegen, wie der Name sagt, den reinen Vernunftgebrauch. Das Denken kann sich den Inhalt nicht selbst geben. Könnte es dies, könnte das Denken inhaltlich werden, würde es in einem Modus verfahren, den Kant „material“ nennt. Materiales Denken ist das selbst inhaltliche Denken. Pure gegenständliche Vernunft. Es handelt sich hierbei um ein Denken, das nicht mehr von der Erfahrung gebunden wäre, also um einen Idealismus, der beansprucht, Realität zu sein. Ließe die Erkenntnistheorie dies zu, könnte nicht mehr zwischen Wirklichkeit und Schein unterschieden werden. Um solchen Wahn, solches Freidrehen der Begriffe zu verhindern, muss das Denken in der Erfahrung verankert sein. Geschieht dies nicht, gibt es einem materialen Impuls nach, den die Vernunft Kant zufolge von sich aus besitzt. Sie genießt es, das Materielle aus sich heraus zu entwickeln, hat die Tendenz und das Bedürfnis, selbst zur Materie zu werden.

„Weil es aber sehr anlockend und verleitend ist, sich dieser reinen Verstandeserkenntnisse und Grundsätze allein, und selbst über die Grenzen der Erfahrung hinaus, zu bedienen, welche doch einzig und allein uns die Materie (Objekte) an die Hand geben kann, worauf jene reinen Verstandesbegriffe angewandt werden können: so gerät der Verstand in Gefahr, durch leere Vernunftleien von den bloßen formalen Prinzipien des reinen Verstandes einen materialen Gebrauch zu machen, und über Gegenstände ohne Unterschied zu urteilen, die uns doch nicht gegeben sind, ja vielleicht auf keinerlei Weise gegeben werden können.“ (1977a: B 87 f.)

Kant gibt uns also zwei Möglichkeiten: Entweder das Denken ist an Erfahrung gebunden und lässt sich vom Materiellen an die Hand nehmen. Oder es „urteilt über Gegenstände ohne Unterschied“, wie es im Zitat heißt. Ein unterschiedslos gegenständliches Denken gestattet sich über alle möglichen Objekte etwas auszusagen respektive all seine Einfälle direkt für die Wirklichkeit zu halten. Ganz unabhängig, ob sie in der Erfahrung gegeben sind oder nicht. Diese beiden Optionen entsprechen den beiden Stücken der Kritik der reinen Vernunft, die den größten Umfang haben. Die erste Option spiegelt sich wider in der transzendentalen Analytik, die Kant auch eine „Logik der Wahrheit“ (ebd.: B 87) nennt, weil in ihr mit dem Denken zugleich eine ganz allgemeine Beziehung auf das Materielle gedacht ist. Man könnte sie als positiv bezeichnen. Die zweite Option wäre dann negativ. Sie entspricht der transzendentalen Dialektik. Diese wird von Kant auch als eine „Logik des Scheins“ (ebd.) bezeichnet. Ihre Beschreibung erfolgt im zweiten Teil des obigen Zitats. In der Dialektik macht die Vernunft einen materialen Gebrauch von ihren Begriffen bzw. damit von Kant die Pro-

blematik dieses materialen Gebrauchs ihrer Begriffe vor Augen geführt. Die darin liegt, dass diese Begriffe als real verstanden werden oder eben wie in der alten, überkommenen Metaphysik von Gegenständen wie Gott, der Seele oder der Welt gesprochen wird.

Mir kommt es darauf an, dass Kant zwei Materialitäten voneinander unterscheidet. Der Unterschied ist der zwischen einer von außen kommenden und einer nach außen gehenden Materialität. Vielleicht könnte man vorübergehend und in Managementsprache von Input- und Output-Materialität sprechen. Die Input-Materialität bezeichnet die von Kant gesehene Aufnahme von Anschauungsmaterial durch die Sinne. In der *Kritik der reinen Vernunft* ist in dem Zusammenhang oft vom Gegebenen die Rede. Das ist das rohe Sinnenmaterial, das noch nicht durch Anschauung und Begriff weiterverarbeitet und veredelt wurde. Materialistisch gesehen, ist eine solche Metaphorik verräterisch, da sie den praktischen Aspekt der Erkenntnis bekennt. Die Philosophie hat sich schon bei Aristoteles mit Werkstattvergleichen beholfen, um zu erklären, worum es ihr mit ihren Begriffen und Ideen geht, was man sehr mutig als Fehlleistung deuten kann, da hierin die konstitutive Bedingung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung ausgeplaudert wird. Aber an dieser Stelle ist nur die Kooperation der beiden Vermögen interessant, wobei das eine von den Begriffen bezeichnet wird und das andere von der Sinnlichkeit, die den ersten Begriff von Materie markiert.

Der zweite Begriff von Materie ist nun der, den Kant selbst vermeiden möchte. Der zu verwerfende materiale Gebrauch der Vernunft. Ihr Sicheintragen in die Materie. Die leeren Vernünfteleien, die sich für gegenständlich halten, obwohl sie nur formal sind. Das ist die „leider sehr gangbare Kunst mannigfaltiger metaphysischer Gaukelwerke“ (ebd.: B 88), wie Kant schreibt. Den hier benannten Trickereien, mit denen wiederum die traditionellen Formen der Philosophie gemeint sind, will die Kritik der reinen Vernunft auf die Schliche kommen. Kant geht es darum zu beweisen, dass ein materialer Gebrauch der – wohlgemerkt – theoretischen Vernunft, also ihr Übertritt als reine Kapazität in die Materie, nicht funktioniert. Will sie als Instanz des Denkens wirklich werden, muss sie sich partiell demütig und passiv verhalten und das Material akzeptieren, das ihr gegeben ist. Sie kann in dieser Hinsicht nicht selbst tätig werden. Tut sie es doch, entsteht Schein. Und Schein muss vermieden werden. Denn im Schein verhält Vernunft sich dogmatisch oder bewegt sich im bloßen Behaupten wie man es von der Religion kennt, die ganz unverfroren ihre übersinnlichen Entitäten behauptet. In solcher Logik des Scheins lässt sich nichts mehr be- oder ergründen. In dieser Argumentationsrichtung lässt sich der Aufklärungsphilosoph Kant wiedererkennen.

Es sollte klargeworden sein, warum Kant ein Denker der Grenze ist: Er zieht, wie es im Zitat oben heißt, eine Grenze der Erfahrung. Über diese hinaus wird der Mensch von seiner Vernunft gerissen, von der es 1881 in der ersten Vorrede der *Kritik der reinen Vernunft* heißt, sie „belästig[e]“ (ebd.: A VII) den Menschen mit ihren alles übersteigenden Fragen; sie ist das Vermögen, das das Denken in Bereiche zieht, über die sich mit Sicherheit nichts sagen lässt. Und darum muss sie eingegrenzt werden. Etwas salopp formuliert: Wenn man die Vernunft allein machen lässt, wird sie übermütig und kommt auf die Idee, einen Gottesbeweis durchzuführen. Darum nimmt man sie lieber an die Leine. Kant ist nicht gerade für seinen poetischen Stil bekannt. Aber man hat das Gefühl, er wird immer dann besonders lebhaft, wenn er beschreiben soll, was eine reine Vernunft falsch macht. Seine von Abstraktion ansonsten nicht immer freie Wortwahl wird plötzlich sehr anschaulich und einprägsam. Wiederholt drückt er sich so aus, dass die reine Vernunft eine Betrügerin ist, eine Gauklerin, die uns täuscht und „Blendwerk“ (ebd.: B 451) produziert. Ihren „Vernünfteleien“ (ebd.: B 88) ist nicht zu trauen.

Interessant ist, dass sich hier ein gegen die reine Vernunft gerichteter Antiintellektualismus mit der Ablehnung des Spaßigen und Lustigen – gewissermaßen des Jahrmarkts – mischt.

Kant ist ernst und verpflichtet die wahre Erkenntnis auf Erfahrung. Eigentlich müsste man sagen: Die Erfahrung begrenzt in der wissenschaftlichen Erkenntnis die Vernunft. Bisher wurde das eher subjektiv, aus dem Bewusstsein heraus formuliert. Als eine Begrenzung der menschlichen Erkenntniskapazitäten. Als eine Begrenzung der Vernunft. Aber es geht auch objektiv. Dann ist man bei einer weiteren sehr bekannten und wichtigen Unterscheidung der kantischen Philosophie. Die Grenze verläuft dann zwischen Ding an sich und Erscheinung. Nur in der Erscheinungswelt können wir unsere theoretischen Erkenntnisansprüche geltend machen. Kant bezeichnet es als ein Resultat seiner Philosophie, dass die Vernunfterkennntnis „nur auf Erscheinungen gehe, die Sache an sich selbst dagegen zwar als für sich wirklich, aber von uns unerkannt, liegen lasse“ (ebd.: B XX). Die Welt der Erscheinungen umgrenzt den Erfahrungsbereich, den unsere Vernunft kontrolliert. Weiter reicht sie nicht. Die Grenze verläuft also auch in den Dingen. Es handelt sich um ein Defizit unseres Erkenntnisvermögens nur, insofern auch die Wirklichkeit gespalten ist. Das berüchtigte Ding an sich ist ausgegrenzt. Die Begrenzung der subjektiven Vernunft ist objektiv die Ausgrenzung des ‚Ding an sich‘.

Die Unmöglichkeit, einen materialen Gebrauch von der Vernunft zu machen, sie nach außen zu tragen, bedeutet auch, dass es einen Teil der Wirklichkeit gibt, der immer außen vor bleibt. Eine mysteriöse dritte Materialität, die wir nie erreichen. Ein materielles Jenseits.

2. Fourier als Gegenkant

Kant wurde 1724, Fourier 1772 geboren; die beiden gegenüberzustellen, ist also mindestens insofern plausibel, als sie zwei Jahrzehnte Zeitgenossen waren. Zugleich muss aber auch betont werden, dass es sich um eine theoretische Außenperspektive handelt, denn Fourier, der noch Zeit dazu gehabt hätte, setzte sich nicht mit der kantischen Philosophie auseinander. Die erste Übersetzung einer kantischen Schrift, *Zum ewigen Frieden*, ins Französische erfolgte in den 1790er-Jahren. Wenig später erschienen die ersten zusammenfassenden Darstellungen der *Kritik der reinen Vernunft* (1799 in Metz bei Villier), von denen Fourier allerdings keine Kenntnis nahm. Fourier, der von den revolutionären und postrevolutionären Ereignissen absorbiert wurde, war kein ausgebildeter Philosoph und entsprechend auch nicht an einer Universität tätig. Das meiste seiner Schaffenskraft richtete er auf die Verwirklichung seines utopischen Projektes, für dessen Mustersiedlung er ständig auf der Suche nach Geldgebern war. In dieser Hinsicht war ein echter Materialist, der den akademischen Diskurs antiphilosophisch ignorierte und sich auf die Praxis konzentrierte.

Sein Denken ist folglich an keiner Stelle explizit gegen Kant gerichtet. In der Sache gibt es aber einen sehr deutlichen Gegensatz, der der Linie folgt, die Marcuse 1941 in *Reason und Revolution* als Tendenz des 19. Jahrhunderts verstanden hat. Fourier ist ein Antiphilosoph wie Nietzsche und Marx. Entsprechend versteht er unter Materie etwas Körperliches; etwas, das die Lust betrifft und nicht das Denken. Im damit verknüpften politischen Sinn ist seine Theorie kritisch gegen die bürgerliche Welt. Anlass für seine gesellschaftstheoretischen Überlegungen ist die leicht naiv klingende, darum aber nicht weniger wahre Einsicht, dass die bürgerliche Ordnung den meisten Menschen eine Erfüllung der Grundbedürfnisse nicht ge-

stattet und, obwohl es technisch möglich wäre, erst recht keine Befriedigung höherer und gesteigerter Art. Das gestattet die antiphilosophische Haltung, da nach seiner Einschätzung in Philosophie die ideologische Rechtfertigung überflüssigen Leidens erkannt werden kann. Bei Fourier wird im Gegensatz dazu philosophisch die Wahrheit der Unwahrheit der Verhältnisse ausgesprochen und die Philosophie mit der Sinnenfreude vermählt. Er bringt die Lust am Denken zum Denken der Lust.

Fouriers Gesellschaftskritik ist nun aber auch in einer anderen Hinsicht materialistisch, nämlich dort, wo er Materie im engeren Sinne als etwas Ökonomisches begreift; als die Sphäre der aktiven und passiven Leidenschaften. Materie bezeichnet den Bereich der Bedürfnisse und darum auch den der Arbeit, weil diese als ein Mittel die Mittel zur Befriedigung der Interessen zur Verfügung stellt. Der Einwand liegt darum nahe, dass es sich bei seiner Theorie um etwas ganz anderes handelt als bei Kant. Die Wirtschaftswissenschaft ist schließlich nicht die Philosophie. Denn Kant interessiert sich selbstverständlich für die Einzelwissenschaften, aber nur insofern er ihnen ihre Stelle zuweist. Die Transzendentalphilosophie ist eine Metatheorie der Wissenschaften und Fourier würde sich, dem Einwand folgend, an einer anderen Stelle im Gefüge der möglichen menschlichen Erkenntnisse befinden, die Kant als Grundlagenwissenschaftler auseinandergesetzt hat. Nicht aber mit ihm konkurrieren.

Dem Einwand wäre zuzustimmen, wenn der Anspruch bei Fourier so auf die Einzelwissenschaft limitiert wäre, aber das ist nicht der Fall. Denn als Fachforscher könnte Fourier keinen Vorwurf an die Philosophie richten. Aber das tut er immer wieder. So schreibt er etwa, die Philosophie würde den „Zugang“ zum „Glück verborgen“ halten“ (Fourier 1966: 72). Er ist nur insofern ein Antiphilosoph und gehört nur darum zur von Marcuse beschriebenen Tendenz des 19. Jahrhunderts, dass er sich in seiner Kritik mit seiner eigenen Theorie eben an die Stelle setzt, die die alte Philosophie bislang für sich hatte und ihren Wahrheitsanspruch reklamiert, wenngleich mit einem anderen Inhalt. Man verstünde ihn also falsch, sähe man ihn nur als Partikularwissenschaftler. Er steht, nicht anders als Marx, im Wettstreit mit den großen Denksystemen der Geschichte, die er fortsetzen und in glücklichere Bahnen lenken möchte.

Abgesehen von der logischen und zum Teil sicherlich auch unbewussten Reproduktion des philosophischen Standpunktes, ist der ökonomische Begriff von Materie, den er präsentiert, nicht so vulgär, wie man annehmen könnte. Fourier formuliert philosophische Gedanken. Die *Theorie der vier Bewegungen und der allgemeinen Bestimmungen* ist eine Naturphilosophie, die in ihrem Aufbau und ihrer Intention an Hegels System erinnert. Fourier geht darin von einer ursprünglichen Universalbewegung aus, die sich in vier Bereiche aufgliedert, wobei die soziale Bewegung als letzte und höchste alle anderen wie ein Telos bestimmt. Es handelt sich beim Fourierismus also um die Metaphysik einer zweckgerichteten Natur: „*Die soziale Bewegung*. Ihre Theorie muß die Gesetze erklären, durch die Gott die Ordnung und Aufeinanderfolge der verschiedenen gesellschaftlichen Mechanismen auf allen bewohnbaren Himmelskörpern regelte“ (Fourier 1966: 79).

Man sieht sofort, was hier auf dem Spiel steht: Die soziale Bewegung, von der die Rede ist, beansprucht Totalität. Das gilt nicht nur für die Erde, sondern auch darüber hinaus, denn Fourier hat sie so verstanden, dass ihre Gesetze auch auf anderen Himmelskörpern gelten, in dieser Hinsicht nicht so verschieden von Kant, der in seinen Werken auch immer wieder auf vernunftbegabte Wesen unserer Erkenntnisart zu sprechen kam, die nicht auf unserem Planeten leben. Die soziale Bewegung bei Fourier ist Teil einer alles umfassenden Kraft, an deren Anfang kein anderer als Gott steht. Das ist offensichtlich keine geringe Behauptung. Fourier

wähnt sich im Besitz einer Erkenntnis über die innere Dynamik des Weltalls. Er nimmt an, dass der Kosmos schicksalhaft in Richtung einer anderen und besseren Einrichtung der sozialen Wirklichkeit tendiert. Dieser – sehr weitreichende – Erkenntnisanspruch ist der Grund, weshalb André Breton von einer „Kühnheit“ spricht, die „noch keine Grenzen kennt“ (Fourier 1966: 7; vgl. Breton 1969). Wobei man das „noch“ durch ein „wieder“ ersetzen könnte. Denn das Besondere an Fourier ist – recht verstanden –, dass er eine esoterische Lehre im wissenschaftlichen Zeitalter formuliert, respektive eine nach Kant.

Von Kant aus betrachtet, macht Fouriers Materialismus einen materialen Gebrauch der Vernunft, wie ihn die *Kritik der reinen Vernunft* verbietet. Fourier kennt die von Kant akzentuierte Grenze wissenschaftlicher Erkenntnis nicht. Darum meint er, sich mit dem Weltentdecker Columbus vergleichen zu können (1966: 66 ff.). In der *Theorie der vier Bewegungen und der allgemeinen Bestimmungen* finden wir ein Denken, das sich aus sich heraus in die Welt vorwagt, das, weil es von allen möglichen Lüsten handelt, sinnlich bis zur Vulgarität ist, aber sich trotzdem nicht im Sinne der Transzendentalphilosophie abhängig von sinnlichen Eingebungen macht, die zusammengesetzt werden; sondern das Vernünftige aus sich herauslegt. Weniger Input als Output. Fourier kehrt die Denkrichtung in der von Kant vermiedenen Weise um. Er schickt sich an, mehr wissen zu wollen, als man der *Kritik der reinen Vernunft* zufolge wissen kann. Der Zeitgenosse Hegels behauptet hingegen ganz selbstbewusst Einsicht in die Gedanken Gottes vor der Schöpfung der Welt zu haben.

Es wäre falsch zu behaupten, dieser Erkenntnisanspruch würde auf diese Weise und auch in der kritischen Theorie vorliegen. Aber wenigstens eine Nuance setzt sich in ihr gerade bei Denkern wie Benjamin und Adorno so fort, dass die beiden Aspekte des bis hierhin entwickelten Materiebegriffs, also Materie und Materialität, zusammengeführt werden. Das begründet ihre spekulative Kraft, die auch bei Fourier geborgen liegt. Man müsste sehen: Seine Erzphilosophie ist Ökonomie. Ihm zufolge gibt sich die Vernunft materiale Gestalt, wenn sie die Ökonomie denkt. Das niedere Material wird dadurch aufgewertet. Emporgezogen. Das Denken in der Wirklichkeit fundiert. In sie hineingezogen.

Vielleicht könnte man auch sagen, dass man das Esoterische an Fouriers Bewegungslehre nur dann richtig versteht, wenn man zugleich das ganz Gewöhnliche daran wahrnimmt. Es herrscht bei ihm eine strenge Einheit zwischen dem Mystischen und dem Offensichtlichen. Das Tiefe und das Oberflächliche, Wesen und Schein sind nicht – wie bei Kant – durch einen schlechthinnigen Abgrund getrennt.

Darum finden wir bei Fourier laufend Gleichsetzungen: Die Sexualität, der extensive Passagen gewidmet sind, funktioniert wie die Kulinarik oder die Tafelfreuden. So wie alle möglichen Speisen denkbar sind, alle Gewürze kombiniert werden können, entwirft Fourier eine Utopie der befreiten Sexualität, in der Frauen und Männer und die Körperteile einander gleichgestellt sind. Die Arbeit unterscheidet sich nicht mehr vom Vergnügen. Produktion und Konsumption verschränken sich. Die politische Interaktion wird zum großen Festspiel. Es ist wichtig, den Gedanken auch einmal kurz vom Automatismus der Vorsehung zu lösen und sozusagen im Stillstand, als Gegenwart zu betrachten. Technisch heute sehr viel denkbarer als damals, stellt Fourier eine Harmonie vor, in der Bedürfnisse und Tätigkeiten ineinandergreifen. Eine Gleichgewichtslehre der gesellschaftlichen Kräfte. Hier herrscht kein Widerspruch, kein Antagonismus, das Widerstreitende im schädlichen Sinn hebt sich in einer harmonischen Einheit auf, weil selbst ansonsten schädlichen Gelüsten wie der Aggression an irgendeiner Stelle eine zuträgliche Funktion zukommt (wie z.B. beim Sport oder beim Schlachten).

Entscheidend dabei ist, dass sich die Organisation des gesellschaftlichen Mechanismus der Art nach *nicht* von den partikularen Submechanismen unterscheidet, die sie ordnet. Alles findet auf einer Ebene statt. Alle Serien, so nennt Fourier Unternehmen beziehungsweise Kooperationen, sind einander ebenbürtig.

Damit wird auch der tradierte hierarchische Staat überwunden, geradezu als die der Gesellschaft übergeordnete Struktur aufgelöst. Er ist nunmehr ein Element neben anderen in der Gesellschaft – in moderner Terminologie könnte man das vielleicht im weitesten Sinne als analog zur Differenz von Government und Governance verstehen. Er wird zum Element seiner selbst.

Man könnte von Fouriers göttlichem Anarchismus reden. Denn das Absterben des Staates entspricht dem Verschwinden Gottes in seinen natürlichen Äußerungen. Der Gesellschaftsplan ist keine von seinen Effekten losgelöste Instanz.

Ich denke, dass der Begriff der Arbeitsteilung diese Antihierarchie gut erklärt. Arbeitsteilung findet, wie von Adam Smith seinerzeit beschrieben, in jedem einzelnen Betrieb statt, gibt aber zugleich auch das Prinzip an, nachdem die Gesellschaft als Ganze funktioniert. Volkswirtschaftslehre und Betriebswirtschaftslehre bilden eine Einheit. Die Teilung der gesellschaftlichen Arbeit ist in sich geteilt. In dieser Tradition entwirft Fourier den Plan einer solidarischen Gesellschaft, die sich entlang ihrer Neigungen in Produktionseinheiten organisiert. Das historische Vorbild sind bei ihm die feudalen Zünfte, die allerdings mit einem demokratischen Zug versehen werden: Die Serie der Bäcker bildet eine Genossenschaft, die ihre Produktion selbstverwaltet, sie tritt in Kooperation mit den Serien, die ihr das Getreide und die anderen Produktionsmittel liefern. Ebenso mit den Serien, die das Endprodukt abnehmen und denen der Sänger und Gaukler, die der Produktion als Zierde dienen. Ich denke, das erklärt, inwiefern Fouriers Werk eine harmonische Bewegungslehre ist. Die oben erwähnte soziale Bewegung der *Theorie der vier Bewegungen und der allgemeinen Bestimmungen* meint nichts anderes als diese gesellschaftlichen Kräfte, also die genossenschaftlichen Serien.

Solches dynamisches Einheitsdenken scheint mir dem Frühsozialismus überhaupt eigen zu sein. Man findet es auch bei Louis Blanc und Henri de Saint-Simon. Sie alle sind die Zeitzeugen einer faktisch alles mit allem verbindenden Wirtschaft, der vollständigen Bezogen- und Austauschbarkeit, weshalb sie normativ von der Idee einer planmäßigen und solidarischen Arbeit fasziniert sind. Vielleicht lässt sich dieser Zug auch als ein erhaltenswertes Relikt des Absolutismus verstehen, der die Gesellschaft im Herrscher personifizierte. Ebenso zergliedert und vervielfältigt sich im Frühsozialismus und gerade bei Fourier alles nur, weil es zugleich an einem Punkt konzentriert ist, von dem dann keine Rolle spielt, ob man ihn Gott, Leidenschaft, Arbeit oder Gesellschaft nennt. Analyse und Synthese sind identisch.

3. Die Architektonik welcher Vernunft?

Dieses Einheitsstreben übersteigt das kantische. Die Grenzbestimmungen Kants verhindern die weiterreichende Synthese, die bei Fourier vorherrscht beziehungsweise für die Praxis vorgesehen ist. Das zeigt sich schon daran, dass bei ihm nicht streng zwischen der theoretischen und der praktischen Vernunft unterschieden werden kann, während es bei Kant eine

klare Differenz gibt, die sich in zwei entsprechenden Hauptwerken widerspiegelt. Hiermit ist wiederum nicht gemeint, dass bei Kant nichts zusammengebracht würde, oder überhaupt keine Synthesen existieren würden. Wie gesehen ist das Gegenteil der Fall. Der Grundgedanke der Transzendentalphilosophie besteht darin, dass nur die Zusammenfügung von Empirischem und Rationalem eine wahre Erkenntnis hervorbringt. Aber die Kluft wird bei dieser eher äußeren Verbindung doch nicht überschritten. Man könnte sagen: Der Unterschied ums Ganze zwischen Fourier und Kant ist dieser: Wenn Kant verbindet, trennt er auch. Wo Fourier trennt, verbindet er eigentlich.

Kant separiert nämlich das Rationale und das Empirische. Es sei „von der äußersten Erheblichkeit, Erkenntnisse, die ihrer Gattung und Ursprunge nach von anderen unterschieden sind, zu *isolieren*, und sorgfältig zu verhüten, daß sie nicht mit andern, mit welchen sie im Gebrauch gewöhnlich verbunden sind, in ein Gemisch zusammenfließen“ (1977a: B 870). Überlegungen, wie sie in der *Kritik der reinen Vernunft* angestellt werden, müssen diesem Gedanken zufolge von naturwissenschaftlichen Forschungen unterschieden werden, und Kant vergleicht die Philosophie mit der Chemie, die es auch vorsieht, dass bestimmte Materien von anderen getrennt werden und darum Scheidekunst genannt wurde. Bislang sei die philosophische Wissenschaft nur noch nicht sorgfältig genug betrieben worden, und genau hier sieht Kant seine Innovation; er ist gemäß seiner Selbstauffassung der erste konsequente Philosoph, der das Abtrennen und Abgrenzen ganz ernst genommen hat:

„Man muß indessen gestehen, daß die Unterscheidung der zwei Elemente unserer Erkenntnis, deren die einen völlig a priori in unserer Gewalt sind, die anderen nur a posteriori aus der Erfahrung genommen werden können, selbst bei Denkern von Gewerbe, nur sehr undeutlich blieb, und daher niemals die Grenzbestimmung einer besondern Art von Erkenntnis, mithin nicht die echte Idee einer Wissenschaft, die so lange und so sehr die menschliche Vernunft beschäftigt hat, zu Stande bringen konnte.“ (1977a: B 870 f.)

Die Grenzbestimmungen sind es, was die Transzendentalphilosophie ausmacht. Bislang war die Philosophie entweder zu grenzenlos und ging über jeden Erfahrungsgehalt hinaus, oder aber zu begrenzt und limitiert, sodass sie am Empirischen und Naturwissenschaftlichen hängen blieb. Erst mit Kant kommt die richtige Mischung in der philosophischen Chemie zustande. Entscheidend ist, den Dualismus zu erkennen, der in diesem Begriff von Philosophie liegt und mit dem Begriff der Grenze verbunden ist, die ja den einen Bereich vom anderen abtrennt. Kant spricht auch von der „gänzliche[n] Ungleichartigkeit und Verschiedenheit des Ursprungs“ (1977a: B 872). Es ist demzufolge nicht richtig, einen induktiven Übergang vom Empirischen zum Rationalen zu gestatten, sodass es eigentlich die menschliche Erfahrung ist, die in ihrer Untersuchung der sie umgebenden Natur zu immer allgemeineren Aussagen kommt. Vielmehr müsse von vornherein nach den Konstitutionsbedingungen dieser Außenweltswahrnehmung gefragt, also der apriorische Bereich vor jeder Erfahrung in seiner Allgemeinheit abgetrennt werden von sonstiger Erkenntnis. Und eben dies habe die Philosophie bislang versäumt. Sie war nicht radikal genug in ihrem Separatismus:

„Wenn man sagte: Metaphysik ist die Wissenschaft von den ersten Prinzipien der menschlichen Erkenntnis, so bemerkte man dadurch nicht eine ganz besondere Art, sondern nur einen Rang in Ansehung der Allgemeinheit, dadurch sie also vom Empirischen nicht kenntlich unterschieden werden konnte [...]“ (1977a: B 871)

So ist es bei Fourier eben nicht. Er trennt eigentlich weniger, als das Gegenteil zu tun und zum Beispiel das Allgemeine im Besonderen aufzulösen oder Gott in der Natur. Gottes Plan in unseren Leidenschaften. Darum findet bei Fourier alles immer gleichzeitig statt. Die verschiedenen Bewegungen speisen sich aus einer einzigen und harmonieren. Auch die Theorie,

die Fourier verfasst, separiert sich nicht von dem, was sie behandelt. Bei Kant sind Anthropologie und reine Moral oder die Metaphysik der Sitten geschieden voneinander, während bei Fourier die Wissenschaft der praktischen Vernunft ein Produkt der Geschichte ist und auf diese ganz konkret wieder zurückwirkt. Sie ist Kraft unter Kräften. Es herrscht hier eine ganz strenge Einheit von Theorie und Praxis: Fouriers Schriften sind immer auch ganz explizit politische Aufrufe gewesen, Produktionseinheiten zu gründen oder ihm Geld zu spenden, um seine Utopie in die Tat umzusetzen. Auch in diesem Einheitssinne schrieb er:

„Was sind unsere Bestimmungen? [destinées, HZ] Aus welchen Wissenszweigen besteht ihr Gesamtsystem? Welche Merkmale und Mittel fand der menschliche Geist, um zur Entdeckung des allgemeinen Systems der Bestimmungen zu gelangen? Ich werde diese Fragen nicht getrennt behandeln. Es würde mir schwerfallen, sie einzeln abzuhandeln.“ (Fourier 1966: 71 f.)

Wenn jetzt hier das Stichwort eines Gesamtsystems erwähnt ist, kann ein letzter Vergleich mit Kant angestellt werden. Denn auch Kant entwirft einen solchen Gesamtplan des Wissens. Der ist aber von Fouriers Umgang mit dem Wissen und von seiner Auffassung des Wissens grundverschieden.

Denn Kants Wissenssystem verfährt methodisch andersartig als das Fourieristische und erhebt auch zu Fourier divergente theoretische Ansprüche. Kants Wissenssystem operiert an anderer Stelle und ist von anderer Art als das Fourieristische. In einem Teil der Transzendentalen Methodenlehre, der Architektonik der reinen Vernunft, entwirft Kant eine Arbeitsteilung der Wissenschaften. Hierbei handelt es sich um eine allgemeine Einteilung möglicher Wissensbereiche. Wenn man sie sich anschaut, wird man sehen, dass Kant keinerlei Anspruch erhebt, in den Bereichen selbst zu operieren. Er ordnet denkmögliche Zugriffe auf die Natur, aber reklamiert keine eigene Einsicht in Naturkräfte. Ein solcher Übergreif findet nicht statt, was man als wissenschaftliche Redlichkeit verteidigen kann, da sich Kant nicht einmischt, wo er als Philosoph nichts zu sagen hat. Aber eben auch als abstrakt angreifen: Wie Kant die Erkenntnisbedingungen von der Erkenntnis unterscheidet, so trennt Kant, was er die „rationale Physiologie“ nennt von der „rationalen Kosmologie“ und der „rationalen Theologie“.

Die Physiologie betrachtet nach der bereits bekannten Manier „den Inbegriff *gegebener* Gegenstände“ (1977a: B 873). Sie hat es daher nie mit sich selbst zu tun, sondern erhält immer noch einen Input von außen. Darum ist sie physisch. Von ihr unterschieden ist diejenige Naturbetrachtung, die Kant „hyperphysisch“ nennt oder auch „*transzendent*“. Kosmologie und Theologie sind die Namen für die transzendente Hyperphysik. Die Physiologie geht „auf die Natur, so weit als ihre Erkenntnis in der Erfahrung (*in concreto*) kann angewandt werden“ (ebd.: B 873 f.). Kosmologie und Theologie im Gegensatz dazu „auf diejenige Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung, welche alle Erfahrung übersteigt“ (ebd.: B 874). Der Widerspruch in dieser Formulierung – Erfahrung, die Erfahrung übersteigt – ist Absicht: Er zeigt an, dass es hier für die Erkenntnis nichts zu holen gibt. Dass man sich in der Logik des Scheins bewegt.

Auch in Kants System gibt es also einen Platz für die Vorsehung. Für Kosmologie und Theologie. Aber Kant hütet sich als aufgeklärter Geist, als Anhänger der Naturwissenschaften, auf die klassischen Gegenstände der Metaphysik einen Erkenntniszugriff zu machen, darum denkt er keinen unmittelbaren Zusammenhang zwischen den metaphysischen Einheitsbegriffen und den Wissenschaften. Ihm dient entsprechend die bei Fourier vorherrschende Vorstellung einer objektiven Zweckmäßigkeit der Natur maximal als ein regulatives Prinzip, das unsere Nachforschungen anleitet. Niemals aber können wir Teleologie mit

Wahrheitsanspruch behaupten. Sie drängt sich uns bei gewissen Phänomenen auf oder orientiert und motiviert uns in der Wissenschaft. Auch in der Geschichte können wir eine gewisse Richtung zum Vernünftigeren erkennen. Aber bei solchen Betrachtungen betreiben wir keine Theorie. In *Zum ewigen Frieden* bezeichnet Kant jede teleologische Betrachtung, egal ob in der Geschichte oder in der Natur, als „törichte Vermessenheit des Menschen“ (1977c: BA 48). Und in der dritten Kritik, der *Kritik der Urteilkraft*, die sich ausführlicher mit dem Gegenstand befasst, heißt es, wollte man Teleologie als eine besondere Art der Kausalität behaupten, müsste – „eine Vernünftelei vorhergegangen sein, die nur den Begriff des Zwecks in die Natur der Dinge hineinspielt“ (1977b: B 268). Und Vernünfteleien – das wissen wir bereits – mag Kant nicht.

Das Gegenteil gilt für Fourier, der das von Kant abgelehnte Hineinspielen des einen Bereichs in den anderen mit großer Freude betreibt. Er wagt sich an den Kurzschluss mit den Wissenschaften, und erfindet dabei sogar neue Kräfte. Man könnte auch sagen: Kant kann die Vernunfteinheit nicht in die Empirie verlegen. Was er methodisch gewinnt, verliert er an Reichweite. Die Architektonik der reinen Vernunft ist nicht selbst in der Natur. Die vier Bewegungen Fouriers aber schon. Sein System ist, verglichen mit Kant, naiv. Kaum gut begründet. Aber real. Das gilt für den ganzen Frühsozialismus: In der bürgerlichen Gesellschaft, genauer in der Industrie, wird die Synthese verortet, die Einheit der Vernunft. Die Architektur solchen materialistischen Denkens hat einen anderen Wirklichkeitsgrad. Elisabeth Lenk spricht deshalb hinsichtlich Charles Fourier von einem „kosmischen Rationalismus“, der alles gleichzeitig und konkret betrifft:

„Fourier glaubt, mit seiner Entdeckung des sozialen Kompasses den Schlüssel gefunden zu haben, der unfehlbar auch die Geheimnisse der Natur aufschließt.“ (Lenk 1966: 15)

Diese Geheimnisse bezeichnen kein Jenseits; zumindest nicht im kantischen Sinne. Fouriers Absicht ist immer ganz und gar wirklich. Den Gottesbegriff verwendet er in einem nahezu blasphemischen Sinn. Wie Pasolini in seinem Film *La Ricotta* (1963) zugleich von der Auferstehung Christi und dem Verschlingen eines Weichkäses erzählt, so adressiert Fourier das höchste Wesen nie, ohne es zugleich auf die Erde herunterzuziehen und den Schicksalsplan in Diesseitigkeiten zu erkennen wie der Vergünstigung des Zuckers, der den Kindern zur Freude wird.

4. Kritische Theorie und Wahnsinn

Die Bereitschaft, die kantische Erkenntnisgrenze einzureißen, ist eine Voraussetzung der kritischen Philosophie. Sie steht in der Tradition der nachkantischen, der klassischen deutschen Philosophie, in der auch die materialistische Dialektik stand. Bei Hegel nicht anders als bei Marx werden substantielle Einsichten über die Wirklichkeit behauptet. Hierfür benötigt man den materialen Gebrauch der Vernunft. Gillian Rose hat das so formuliert:

“The limitation of ‘justified’ knowledge of the finite prevents us from recognizing, criticizing, and hence from changing the social and political relations which determine us. If the infinite is unknowable, we are powerless.” (Rose 1981: 48)

Rose behauptet hier nichts anderes als die Materialität der Vernunft. Ihren Grenzübertritt oder ihr Sicheintragen, ihre Penetration der ansichseienden Wirklichkeit. Wichtig ist, diesem technischen und philosophischen Sinn von Materie oder Materialität auch den ersten, vulgären hinzuzufügen. Also den Fokus auf Leid und Leidenschaften oder allgemeiner: Ökonomie. Nur wenn man bereit ist, die philosophischen Konzepte gleichzeitig als materielle und den Körper betreffende zu begreifen, also Metaphysik als Volkswirtschaftslehre zu betreiben, wird die Kritik substanziell sein. Respektive nur in diesem Fall entsteht die richtige Mischung aus Oberflächlichkeit und Tiefe wie in dem Gedanken Friedrich Engels' von 1886 in der Schrift *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, die Industrie habe das Ding-an-sich-Problem gelöst, weil sie Naturstoffe synthetisch herstellt (1962: 276). Der von Kant abgelehnte organische Vernunftgebrauch muss nicht nur zugelassen, sondern die Vernunft als Werkzeug, als Organon, im ganz wörtlichen Sinn als ein Mittel zur Befriedigung der Lüste verstanden werden.

Fourier geht in diese Richtung. Aber er lässt das methodische Gewicht kantischer Reflexion vermissen. Was er an Einsicht gewinnt, verliert er an Legitimation. Ein reiner Fourierismus ist keine Option. Friedrich Wilhelm Carové hat das in seiner kleinen Schrift über Fourier gut gesehen: Hier spitzt jemand seinen Standpunkt aus Darstellungsgründen zu. Wird dadurch aber auch stumpf. Eine Philosophie der Übertreibung, der das Abwägende fehlt (Carové 1838).

Kritische Theorie kann nur dann ernsthaft sein, wenn sie die beiden hier vorgestellten Extreme in sich vereint. Also die Vorsicht Kants und die Rücksichtslosigkeit Fouriers. Für die kritische Theorie übernimmt Marx die Funktion, Fourier und Kant zu verbinden. Fourier und Marx kommen als Ökonomen überein. Kant und Marx aber als Philosophen oder im transzendentalen Ansatz. Der Unterschied zwischen Fourier und Marx ist der, dass Marx auch ein geordneter, systematischer Denker war, also Erkenntnis nicht nur reklamiert, sondern auch begründet hat. Marx entwirft im *Kapital* ein genuin wissenschaftliches System. Er übernimmt die materialistische Position Fouriers. Aber fügt ihr den Anspruch auf Überprüfbarkeit hinzu, für den der Name Kant steht.

Darum werden die Frühsozialisten im *Kommunistischen Manifest* kritisiert. Sie können keine Evidenz für ihre Pläne liefern und betreiben das sozialistische Projekt nicht wissenschaftlich genug. Wer an Fourier die Intention begrüßt, aber die Durchführung bemängelt, muss wohl zu Marx weitergehen. Vielleicht könnte man auch sagen: Fourier überschreitet eigentlich keine Grenze, weil er keine kennt. Und darum ist sein Denken limitiert in seiner Grenzenlosigkeit. Bei Marx und in der kritischen Theorie wäre die Begrenzung dann wieder vorhanden zugleich mit dem Auftrag, sie zu überschreiten. Nur Denken, dass auch begrenzt ist, sich auch zurücknimmt, kann material werden und alle Grenzen einreißen. Das wäre vielleicht eine These zur gemeinsamen Fragestellung der hier behandelten Autoren.

Den Abschluss muss aber die Verteidigung Fouriers bilden beziehungsweise die Problematisierung des wissenschaftlichen Standpunktes oder eine Problematisierung dessen, was aus der Wissenschaftlichkeit des Marxismus im real-existierenden Sozialismus dann wurde. Kritik kann nur aus gründlicher Reflexion entstehen, aber die Tugend der Gründlichkeit darf nicht alles sein. Der wissenschaftliche Sozialismus hat sich keinen Gefallen getan, die Utopien als solche zu verabschieden. Wissenschaft und Utopie sind kein Widerspruch. Es braucht neben der Gründlichkeit auch das Quäntchen Wahnsinn und Phantasie, für das der Name Fourier steht.

Falls man kritische Theorie betreiben möchte, müssen die Ideen und Träume zugleich fliegen gelassen und an die Objektivität zurückgebunden werden, also an die verbindlichen Einsichten über die bürgerliche Gesellschaft, die Marx im *Kapital* dargelegt hat. Ich denke, diese Formel ist in den folgenden Worten Adornos enthalten:

„Das Verbot auszudenken, wie es sein solle, die Verwissenschaftlichung des Sozialismus, ist diesem nicht nur zum Guten angeschlagen. Das Verdikt über Phantasie als Phantasterei fügte sich einer Praxis ein, die sich Selbstzweck war und mehr stets im Bestehenden sich verstrickte, über das sie einmal hinauswollte. Vor ihr hat Fourier die rücksichtslose Kritik an Versagung voraus. Wenn für einen, dann gilt für ihn der Vers, den Karl Kraus nach dem Tod von Peter Altenberg schrieb: ‚Ein Narr verließ die Welt, und sie bleibt dumm.‘“ (Adorno 1966: 6)

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1966): Vorwort. In: Fourier, Charles: Theorie der vier Bewegungen und der allgemeinen Bestimmungen. Hgg. von Theodor W. Adorno. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, S. 5–6.
- Adorno, Theodor W. (1975) [¹1966]: Negative Dialektik. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Anon. [Feder, Johann Georg Heinrich / Garve, Christian] (1782): Rez. von I. Kant: Kritik der reinen Vernunft. Riga 1781. In: Zugaben zu den Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen, 1, 3, S. 40–48.
- Benjamin, Walter (1983): Das Passagen-Werk. Zweiter Band. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Breton, André (1969): Ode to Charles Fourier. Transl. by Kenneth White. London: Cape Goliand Press.
- Carové, Friedrich Wilhelm (1838): Charles Fourier (Novbr. 1837.). In: Ders.: Neorama. In drei Theilen. Zweiter Theil: Mittheilungen aus und über Frankreich. Leipzig: Otto Wigand, S. 175–183.
- Engels, Friedrich (1962) [1886]: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: Karl Marx Friedrich Engels Werke [MEW], Bd. 21. Berlin: Dietz, S. 259–307.
- Fourier, Charles (1966): Theorie der vier Bewegungen und der allgemeinen Bestimmungen. Hgg. von Theodor W. Adorno. Übers. von Gertrud von Holzhausen. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt.
- Freud, Siegmund (1974) [1930]: Das Unbehagen in der Kultur (1930 [1929]). In: Ders.: Kulturtheoretische Schriften. Frankfurt am Main: S. Fischer, S. 191–270 (= Studienausgabe, Bd. IX. Fragen der Gesellschaft / Ursprünge der Religion).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986): Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III. Red. Eva Modenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp (=Theorie Werkausgabe, Bd. 20).
- Kant, Immanuel (1977a) [¹1781/²1787]: Kritik der reinen Vernunft. In: Ders.: Werke in zwölf Bänden, Band III-IV. Hgg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1977b): Kritik der Urteilkraft. In: Ders.: Werke in zwölf Bänden, Band IX. Hgg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1977c): Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. In: Ders.: Werke in zwölf Bänden, Band XI. Hgg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 191–251.
- Lenk, Elisabeth (1966): Einleitung zur deutschen Ausgabe der „Theorie der vier Bewegungen“ von Charles Fourier. Hgg. von Theodor W. Adorno. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, S. 7–42.
- Marcuse, Herbert (1941): Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory. New York: Humanities Press [dt. übersetzt von Alfred Schmidt unter dem Titel: Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie. Darmstadt und Neuwied: Luchterhand].

- Marcuse, Herbert (1980): Das Ende der Utopie. In: Ders.: Das Ende der Utopie. Vorträge und Diskussionen in Berlin 1967. Frankfurt am Main: Neue Kritik, S. 9–18.
- Mill, John Stuart (2016): Über Sozialismus. Hgg. von Hubertus Buchstein und Sandra Seubert. Übers. von Sigmund Freud. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.
- Rosefeldt, Tobias (2013): Dinge an sich und der Außenweltskeptizismus. Über ein Missverständnis der frühen Kant-Rezeption. In: Emundts, Dina (Hrsg.): Self, World, and Art. Metaphysical Topics in Kant and Hegel. Berlin und Boston: De Gruyter, S. 221–260.
- Rose, Gillian (1981): Hegel Contra Sociology. London und New York: Verso.

Open Access © 2024 Autor*innen. Dieses Werk ist bei der Verlag Barbara Budrich GmbH erschienen und steht unter der Creative Commons Lizenz Attribution 4.0 International (CCBY 4.0).