Martin Doll

»Zwanglosigkeit als Norm: Charles Fouriers politische Operationalisierung der Leidenschaften«

Literaturnachweis

Martin Doll: »Zwanglosigkeit als Norm: Charles Fouriers politische Operationalisierung der Leidenschaften«, in: Malte-Christian Gruber/Stefan Häußler (Hg.), *Normen der Empathie*, Berlin: trafo 2012, pp. 145-164

URL des Texts (Permalink)

http://www.mdoll.eu/publikationen_cc/MDoll_Fourier.pdf

E-Mail:

post@mdoll.eu

Diese(s) Werk bzw. Inhalt von Martin Doll steht unter einer Creative Commons Namensnennung-NichtKommerziell-KeineBearbeitung 3.0 Deutschland Lizenz. Um die Lizenz einzusehen, gehen Sie bitte zu http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de/ oder schicken Sie einen Brief an Creative Commons, 444 Castro Street, Suite 900, Mountain View, California, 94041, USA.

Martin Doll

Zwanglosigkeit als Norm: Charles Fouriers politische Operationalisierung der Leidenschaften

Ausgehend von aktuellen Debatten über die sozio-politischen Implikationen der Empathie blickt der Artikel in der Geschichte zurück und geht einem Vordenker der politischen Funktionalisierung der Leidenschaften nach: dem Utopisten Charles Fourier. Dabei werden nicht nur seine sozialen Theorien der Kombination und Kontrastierung der Leidenschaften genauer betrachtet, sondern auch beleuchtet, wie die von ihm geplante Siedlungsarchitektur, das sogenannte Phalanstère, als operativer Raum zur Gemeinschaftsbildung beitragen sollte. Abschließend wird gefragt, ob die von Fourier dekretierte Zwanglosigkeit und Normfreiheit in seiner neuen sozialen Ordnung nicht selbst wiederum zum normativen Zwang werden würde und dabei die von Foucault thematisierte für den modernen Staat typische individualisierende Pastoralmacht ins Werk gesetzt würde.

Empathie als politische Leidenschaft

Spätestens seit Anfang der 1990er Jahre hat der Begriff der Empathie oder der ‚emotionalen Intelligenz' Konjunktur. Seit 2000 Giacomo Rizzolatti (Rizzolatti/Sinigaglia 2008) in der Beschreibung seiner Affenversuche begrifflich die sogenannten ‚Spiegelneuronen' geprägt hat, wurde diese Debatte erneut befeuert. Ob man dieses neuronale Reaktionsverhalten nun – was für viele Forscher umstritten ist – mit Empathie in Verbindung bringen kann oder darf, sei hier dahingestellt. Interessant ist das Wandern und die Transformation des Begriffs quer durch unterschiedliche Disziplinen. Auch wenn man als gemeinsame Definitionsgrundlage festhalten kann, dass Empathie die Fähigkeit ist, sich in andere Menschen einzufühlen, dies aber sowohl emotional zu erfassen als auch kognitiv zu reflektieren, so hat dies dennoch zu verschiedenartigsten Schlussfolgerungen Anlass gegeben: Für den Literaturwissenschaftler Fritz Breithaupt etwa wird Empathie als allgemein menschliche Grundanlage, eingewoben in komplexe Narrationen, zur Bedingung für mitfühlende Parteinahme und damit gemeinschaftliches Handeln schlechthin (Breithaupt 2009). Der Wirtschaftswissenschaftler, Politikberater und Aktivist Jeremy Rifkin, der bereits im Titel seines neuesten Buchs von einer „empathischen Zivilisation" spricht, zeichnet Empathie als anthropologisch konstantes Mitgefühl nach, das angesichts der sich anbahnenden Klimakatastrophe das „universalisiert empathische, das biosphärische Bewusstsein" hervorbringen möge, um den Kollaps der Erde zu verhindern (Rifkin 2010, S. 424).

Hervorzuheben an diesen Diskussionen ist, dass sich im Sprechen von Empathie als Basis sozialer Übereinkünfte ein neuerliches Interesse an nicht rein rationalen Aspekten des sozialen Miteinanders ablesen lässt. Als Subtext der genannten anthropologisch oder neurobiologisch gestützten Argumente scheint eine Hoffnung mitzuschwingen, nämlich auf einen gesellschaftlichen Zusammenhalt, der auf abstrakte Gesetze oder Ordnungsmaßnahmen verzichten könnte, weil er sich durch empathische oder mitfühlende politische Subjekte selbst steuerte oder regulierte.

Dieses Ideal soll hier zum Anlass genommen werden, in das frühe 19. Jahrhundert zurückzublicken und genauer auf einen historischen Vorläufer einzugehen, nämlich Charles Fouriers auf Emotionen oder vielmehr Leidenschaften gestütztes utopisches Gemeinschaftskonstrukt der Phalangen[1], die, aufgebaut auf einer minutiösen Leidenschaftslogistik oder -kombinatorik, ein Zeitalter der Harmonie einläuten sollten. Fourier, der 1772 in Besançon geboren wurde, verfasste in der Folge seiner Erfahrungen mit der Französischen Revolution zahllose sozialtheoretische Schriften: 1808 erschien sein erstes großes selbstfinanziertes Werk *Théorie des quatre mouvements*, das allerdings größtenteils unbeachtet blieb. Erst 1822 veröffentlichte er sein zweites größeres Buch *Traité de l'association domestique-agricole.* Nach seinem Tod schließlich, zwischen 1841 und 1845, publizierte man die – allerdings nicht im geringsten vollständigen – sechsbändigen *Œuvres complètes* (Bebel, Saage 2002, S. 62-69, Bebel 1907, S. 1-9). Es kann hier jedoch unmöglich gelingen, die gesamte Palette seiner Entwürfe zu durchdringen.[2] Je nachdem, welche Stellen man aus seinem riesigen Textkorpus auswählt, erscheint ein anderer Fourier: entweder als Vorreiter des Genossenschaftsgedankens, als spekulativer Kosmologe, als Gesellschaftskritiker, als Frühsozialist oder schlicht als Phantast. Im Folgenden soll er vornehmlich als politischer Theoretiker der Bedürfnisse in den Mittelpunkt gerückt werden: Zwar nicht unter dem Primat der Empathie, aber unter dem der Leidenschaft hat „der unrevolutionäre Fourier" (Adorno 1966, S. 6) nämlich eine völlig neue sozietäre Ordnung entworfen, die unter Berücksichtigung einer ausgeklügelten Triebökonomie die zeitgenössischen Verhältnisse radikal verändern sollte.

Im Gravitationsfeld der Leidenschaften: Fouriers Theorie der Anziehungskräfte

„Sortir de la civilisation" lautet die Devise Fouriers, und mit ‚Zivilisation' bezeichnet er in seiner universalgeschichtlichen Stufenleiter die fünfte Sprosse, d. h. die von ihm aufs

1 Der Begriff der Phalange steht bei Fourier für die Ansammlung der genossenschaftlich organisierten Menschen, während sich Phalanstère auf das Gebäude bezieht, in der diese untergebracht werden sollen.

2 Einen guten ersten Überblick bieten die Publikationen von Richard Saage (Saage 1999; vgl. a. Saage 2002, S. 61-83).

heftigste kritisierten zeitgenössischen gesellschaftlichen Verhältnisse, die sich seiner Einschätzung nach durch Bedürftigkeit, Schurkentum, Unterdrückung, Blutbäder, einen allgemeinen Egoismus und verlogenes Handeln auszeichneten (vgl. Fourier 1841b, S. 503f). Fouriers Urteil versteht sich dabei als kritische Reaktion auf die Ernüchterung nach der französischen Revolution, dass die proklamierten Ideale der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit nicht zur Befreiung der Menschheit, sondern zu einem Terrorregime und der monarchistischen Restauration geführt haben. Zudem straft Fourier nicht nur die Moralphilosophie mit ihrem Ansinnen, die Leidenschaften im Zaum zu halten, als „Scharlatanerie" mit Verachtung, sondern auch die „Hirngespinste" der politischen Ökonomie, die den über den freien Handel versprochenen Reichtum für alle nicht hätten einlösen können. Das Überwinden dieses verachtenswerten Gesellschaftszustands solle somit nicht über bereits gängige Lehrmeinungen, sondern einzig über die neue Wissenschaft „der leidenschaftlichen Anziehungskraft" bewerkstelligt werden. Würde man den Regeln seiner explizit als Theorien oder Abhandlungen ausgewiesenen Schriften folgen, würde man unweigerlich ins Zeitalter der Harmonie gelangen (Fourier 1966, S. 253-256).

Im idealen Gemeinwesen der Phalange, die begrifflich nicht ohne Grund aus dem griechischen *phalanx* (Schlachtreihe) entlehnt ist, soll die geschlossene erste Formation einer neuen Gesellschaftsordnung herausgebildet werden, und zwar dadurch, dass sie nach einer streng wissenschaftlichen Leidenschaftskombinatorik strukturiert wird, die sich fundamental von den damals geltenden Prinzipien unterscheidet. Fourier schreibt:

> „Es existiert notwendigerweise eine bestimmte soziale Ordnung, die perfekt – oder zumindest mehr als alle anderen Ordnungen – mit der Natur des Menschen und seiner angeborenen Leidenschaften übereinstimmt, eine Ordnung, die es zu entdecken gilt und die die wahre Bestimmung des Menschen ist." (Fourier 1849, S. 40)[3]

Diese Ordnung sieht vor, „die Leidenschaften des Einzelnen" und „das allgemeine Wohl" (Fourier 1966, S. 114f.), wie der Begriff ‚Harmonie'[4] verdeutlicht, im wahrsten Sinne des Wortes in Einklang, in Übereinstimmung zu bringen. Mittels ihres präzisen Arrangements soll automatisch eine neue soziale Ordnung, ein sich nahezu selbststeuerndes System geschaffen werden, das auf staatliche Zwänge und gesetzliche Regularien verzichten könnte. Unhintergehbare Prämisse von Fouriers Überlegungen ist, „daß man die Natur entwickeln, aber nicht korrigieren sollte" (Fourier 1966, S. 123). Aufgrund ihrer Naturgegebenheit könnten die menschlichen Triebe oder Leidenschaften zwar in sich nicht

3 Wenn im Folgenden wie hier für deutsche Zitate französische Quelle angeführt werden, handelt es sich, wenn nicht anders angegeben, um Übersetzungen von mir.

4 So operiert Fourier immer wieder mit musikalischen Begriffen, wie z. B. dem des Akkords. Seine Skala der 12 Leidenschaften, auf die später noch genauer eingegangen wird, analogisiert er auch mit den 12 Halbtönen einer Tonleiter (vgl. Fourier 1841a, S. 145).

verändert werden, aber, insofern den neuen Organisationsprinzipien – die Fourier „progressive Serien“ oder „Serien von Gruppen“[5] nennt – gefolgt wird, nützlich angewendet und ihre Richtung beeinflusst werden (vgl. Fourier 1849, S. 24; 1966, S. 54). Die gleichen Leidenschaften, die im Zeitalter der Zivilisation mit der „Umkehr der Natur und eine[r] systematische[n] Entwicklung aller Laster“ wie „freigelassene Tiger“ zu Armut und einem Hobbes'schen „Krieg aller gegen alle“ geführt hätten, würden dann kraft ihrer methodischen Entwicklung „im ‚genossenschaftlichen Staat‘ [...] Eintracht und Überfluß“ hervorbringen (Fourier 1966, S. 56, 106 u. 354).

Es geht Fourier also darum, die Triebe und Leidenschaften des Menschen so zu nehmen, wie sie von Natur aus gegeben sind, sie aber, seiner Assoziationstheorie (*théorie sociétaire*) folgend, durch geschickte Kombination, die „den Lehrsätzen der Geometrie entspricht“ (Fourier 1980, S. 77), in die richtigen Bahnen zu lenken. Seine Theorie reiht Fourier unbescheiden in die von Newton und Leibniz entdeckten physikalischen Theoreme ein:

> „Ich erkannte bald, daß die Gesetze der Anziehung der Triebe in jedem Punkt den durch Newton und Leibniz angewandten Gesetzen der materiellen Anziehung konform seien und daß es eine Einheit des Systems der Bewegung für die materielle und geistige Welt gebe.“ (Fourier 1849, S. 27; Übers. modifiziert u. zit. n. Bebel 1907, S. 44)

Diesem System der leidenschaftlichen Anziehungskraft zufolge gibt es zwölf Haupttriebe. Die ersten fünf umfassen die Sinne und stehen nur für das rein individuelle Begehren; die übrigen sieben entspringen aber der Seele und stellen die eigentliche Grundlage des Zusammenlebens dar (vgl. Bollerey 1991, S. 110). Dazu gehören die vier affektiven Triebe: Ehrgeiz, Freundschafts-, Liebes-, und Familientrieb. Die wichtigsten, gleichsam die Kardinaltriebe sind für Fourier jedoch die drei distributiven Triebe: ‚*papillonne*‘ (Trieb zur Abwechslung), ‚*cabaliste*‘ (Trieb zum Wettbewerb) und ‚*composite*‘ (Trieb zur Begeisterung). Sie haben die wertvolle Eigenschaft zu bestimmen, wie verschiedene Gruppe in miteinander arbeitenden oder sich vergnügenden Serien kombiniert werden können, und werden damit zur eigentlichen Triebfeder der genossenschaftlichen Harmonie (*harmonie sociétaire*). Zentrum aller genannten Leidenschaften ist der noch zu entwickelnde Unitismus (*unitéisme*), der als Leidenschaft der Leidenschaften „das Resultat ihrer vereinigten Wirkungen“ wäre:

> „Der Unitismus ist die Neigung des Menschen, das eigene Glück mit dem seiner Umgebung und dem der ganzen heute so hassenswerten Menschheit in Einklang zu bringen.[6]

5 Bei einer Serie handelt es sich um „eine sorgfältig zusammengestellte Einheit von Gruppen unterschiedlichen Alters, Besitzes, Intelligenz. Allen Mitgliedern gemeinsam ist eine mehr oder weniger starke Neigung für eine bestimmte Leidenschaft“ (Luckow/Moldenhauer 1978, S. 51).

6 Hier zeigt sich eine erstaunliche Überschneidung zur Definition des ‚sozialen Verhaltens‘ bzw. der Sozialität (sociabilité) im Frankreich des 18. Jahrhunderts, wie sie sich in der Encyclopédie findet. Während bei Fourier zu

Er ist eine grenzenlose Menschenliebe, ein allgemeines Wohlwollen das sich erst bilden kann, wenn alle Menschen reich, frei und gerecht sein werden." (Fourier 1966, S. 132)

Die drei distributiven Leidenschaften (*papillonne*, *cabaliste*, *composite*) sind Fourier zufolge am meisten verkannt, weil sie im Zeitalter der Zivilisation nicht im Prinzip der Serie zur Anwendung kämen und daher nur störend wirkten oder für Unordnung sorgten (Fourier 1843, S. 145). Ihnen widmet er sich daher am ausführlichsten:

Unter der *papillonne* oder Flatterlust „ist das Bedürfnis nach periodischer Abwechslung zu verstehen, nach kontrastreichen Situationen, Szenenveränderungen [...], die geeignet sind, [...] Sinne und Seele anzuregen" (Fourier 2006, S. 152f.). Ihr würde in der neuen sozialen Ordnung dadurch entsprochen, dass keine Tätigkeit länger als anderthalb bis höchstens zwei Stunden andauerte, so dass im Laufe des Tages sieben bis acht verschiedene anziehende Arbeiten ausgeführt würden (Fourier 1848, S. 67). Die *cabaliste* oder Streitlust ist indes ein berechnender und überlegter Trieb, der mit Ehrgeiz und der Lust am Ränkespiel, an Intrigen zu tun hat. Sie würde in Fouriers Genossenschaftssystem dadurch produktiv gemacht, dass verschiedene Arbeitsserien miteinander in Wettstreit träten. Diese Konkurrenz unter den Arbeitsserien gilt Fourier entsprechend als „sicheres Mittel, die Streitlust zu befördern, jedes Produkt zu hoher Qualität zu bringen, die Arbeitsfreude anzuregen und eine große Gruppensolidarität herzustellen" (Fourier 2006, S. 155). Die dritte Leidenschaft, die *composite* oder Übereinstimmungslust ist hingegen „ein blinder Trieb, ein Zustand der Trunkenheit, des Enthusiasmus", der als ausgleichendes Element im Gegensatz zum *cabaliste* für „enthusiastischen Einklang", für Sympathien zwischen den Mitgliedern einer Gruppe sorgte (Fourier 2006, S. 153 u. 156f.).

Alle drei Haupttriebe sollen in einer Art gegenstrebigen Fügung ein spannungsreiches Zusammenspiel aus Momenten des „Einklangs wie des Missklangs" ergeben; „werden sie nicht gemeinsam entwickelt, so kann sich die industrielle Anziehung nicht ausbilden" (Fourier 2006, S. 154 u. 158). Wie sich bereits durch die musikalischen Metaphern andeutet, geht es Fourier also keineswegs um gesellschaftliche Homogenisierungen, sondern im Gegenteil um einen produktiven, auch intrigenreichen Wettbewerb, kombiniert mit enthusiastischen Momenten der euphorischen Übereinstimmung. Anders gesagt: Anstatt dass die Gemeinschaftsglieder sich restlos den kollektiven Interessen zu unterwerfen hätten, geht es um eine Bewegung in umgekehrter Richtung: Das Gemeinwohl soll aus der Summe der erfüllten individuellen Interessen und Leidenschaften entstehen. Diese ergäben durch Kontrastierung – so wie in der Musik aus mehreren verschiedenen Tönen ein wohlklingender Akkord steht – eine harmonische soziale Übereinstimmung. Explizit

lesen ist: „L'Unitéisme est le penchant de l'individu à concilier son bonheur avec celui de tout ce qui l'entoure" (Fourier 1841d, S. 116), heißt es bei Diderot: „La sociabilité est cette disposition qui nous porte [...] à concilier notre bonheur avec celui des autres" – „Die Soziabilität ist die Bestimmung, die uns dazu bringt [...] unser Glück mit dem der anderen in Einklang zu bringen" (De Jaucourt 1751-1765, S. 215).

spricht Fourier daher davon, dass „extreme Kontraste", „Gegensätze, die [...] miteinander harmonieren", notwendig wären (Fourier 1966, S. 175). Strikt wendet er sich auf der anderen Seite gegen abstrakte Ideale wie Gleichheit oder Gütergemeinschaft: „Ich habe schon gesagt, daß alle diese philosophischen Hirngespinste mit den progressiven Serien unvereinbar sind, die im Gegenteil eine abgestufte Ungleichheit verlangen" (Fourier 1966, S. 106). So geht es Fourier auch in der Arbeitsverteilung keinesfalls um eine völlige Egalität. Betrachtet man seine Beispiele, soll es bei den Phalange-Mitgliedern durchaus Unterschiede in ihren Beschäftigungen geben: Während sich die Armen u. a. mit niederen Tätigkeiten befassten – z. B. Stall- und Gartenarbeiten – gingen die Reichen höheren Beschäftigungen nach: z. B. der Jagd und der Fasanenzucht (Fourier 1848, S. 67f.). Insgesamt bedürfte es in der sozietären Ordnung ebenso vieler Nichtübereinstimmungen wie Übereinstimmungen:

> „Im Gegenteil ist sogar von den Nichtübereinstimmungen auszugehen. Um eine Phalange aus Leidenschaftsserien (einen sozietären Kanton mit 1800 Personen) zu bilden, müssen mindesten 50000 Nichtübereinstimmungen aufeinanderprallen, ehe die Übereinstimmungen organisiert werden können." (Fourier 1848, S. 38)

Diese produktiven Differenzen expliziert Fourier folgendermaßen:

> „Eine ‚Serie der Leidenschaften' (als Gruppe betrachtet) besteht aus Personen, die sich in jeder Hinsicht voneinander unterscheiden, in Alter, Besitz, Charakter, Verstand etc. Die Mitglieder müssen so gewählt werden, dass sie miteinander kontrastieren und eine Stufenfolge von reich zu arm, von gebildet zu unwissend (von jung zu alt) etc. ergeben. Je größer und abgestufter die Unterschiede sind, um so mehr fühlt sich die Serie zur Arbeit hingezogen, erhöht sich ihr Gewinn und erzeugt soziale Harmonie." (Fourier 1966, S. 363)

Diese minutiös ausgearbeitete Logistik der Eigenschaften prägt die Fourier'sche Arbeitsorganisation bis ins kleinste Detail, mit dem Gesamtziel, „die *Arbeit anziehend* zu machen, so daß sie, die heute auf dem Lande und in der Manufaktur nur unter Zwang mit Abscheu geleistet wird, mit Vergnügen ausgeführt" würde (Fourier 1966, S. 376). Denn die „Menschen [...], die aus Leidenschaft, Eigenliebe und Kameradschaftsgeist arbeiten und nicht aus Mangel oder um des Gewinns willen", würden sich dann regelrecht „gegenseitig zur Arbeit [...] hinreißen" (Fourier 1966, S. 376; Übersetzung modifiziert).

Im Großen und Ganzen unterscheiden sich die genossenschaftlichen Entwürfe Fouriers deutlich von früheren und späteren sozialistischen Utopien, in denen ein starkes eta-

tistisches Reglement sämtlicher Aspekte des Gemeinwesens vorgesehen ist.[7] Bei Fourier wird nämlich der freien Wahl absolute Priorität eingeräumt: Es scheint zunächst nichts vorgegeben zu sein. Alles soll der Natur gemäß und ohne auf sie weiter einzuwirken gleichsam selbststeuernd vonstatten gehen, vorausgesetzt man kennt den seriellen Mechanismus der Leidenschaften (vgl. Fourier 1848, S. 302). Die idealen Genossenschaftssysteme der sozialen Harmonie hätten

> „[...] die Eigenschaft, die Tugend, die Gerechtigkeit und die Wahrheit lukrativer zu machen als das Laster, die Ungerechtigkeit und die Lüge; und demnach dafür zu sorgen, die Tugend dem Laster vorzuziehen, die Menschen dafür zu begeistern, sich in Gerechtigkeit und Wahrheit zu üben." (Fourier 1841a, S. 35)

Ausgangspunkt dafür wären jedoch nicht moralische Vorschriften, sondern – was zunächst völlig kontraintuitiv erscheinen mag – das unstillbare individuelle Begehren nach „Größe und Reichtum" (Fourier 1848, S. 302). Roland Barthes weist luzide darauf hin, dass bei Fourier das Geld, losgelöst von seinen sämtlichen angestammten Bindungen, wie dem Handel, dem Tausch oder dem Wirtschaftskreislauf, zur allgemeinen „Chiffre des Glücks" werde, weil für ihn „das Bild des Glücks zu Recht aus der Lebensweise der Reichen stammte" (Barthes 1974, S. 100f.). Fourier schreibt z. B. in seiner *Theorie der vier Bewegungen*, dass das „Glück [...] vor allem im Besitz von Reichtümern besteht" (Fourier 1966, S. 60). Das aufklärerische Ideal der Vernunft weist er daher in diesem Zusammenhang vehement zurück:

> „Da es feststeht, daß der Reichtum – nach der Gesundheit – die hauptsächlichste Glücksquelle ist, so hat die Vernunft, die nicht vermochte, uns den relativen Reichtum oder den gestaffelten Wohlstand zu verschaffen, mit ihren großsprecherischen Theorien nichts geliefert als leeres Gerede, das zu keinem Ziel führt." (Fourier 1966, S. 62)

Das zentrale aufklärerische Ziel der Wahrheit würde sich für Fourier ebenfalls nicht über vernunftgeleitetes, sondern über triebgesteuertes Handeln einstellen, ein Handeln, das u .a. zunächst eigennützig und durch Habsucht bestimmt wäre. Dann würde die individuelle Geldgier bzw. der Golddurst (*soif de l'or*) zwangsläufig zum Durst nach Gerechtigkeit (*soif de justice*) (Fourier 1841c, S. 528):

> „Wer in der Zivilisation auf jede nur erdenkliche Art betrügt, wird in der neuen Gesellschaftsordnung zum wahrheitsliebendsten Menschen, denn er betrügt ja nicht aus

7 Vor diesem Hintergrund scheint die klassische Zuschreibung ‚Frühsozialist' für Fourier wenig adäquat, weil traditionelle sozialistische Ziele wie das Ideal der Gleichheit bei ihm keine Rolle spielen. Er straft sogar in einer separaten Publikation Utopisten wie Owen und Saint-Simon explizit als „Sektierer" mit Verachtung (vgl. Fourier 1831).

Vergnügen am Betrug, sondern nur, um zu Geld zu kommen. Man zeige ihm, daß er bei einem Geschäft tausend Taler gewinnen kann, wenn er lügt, und dreitausend, wenn er die Wahrheit sagt, so wird er die Wahrheit vorziehen, selbst wenn er der größte Gauner ist. So werden die verschlagensten Menschen bald die wahrheitsliebendsten werden, aber nur in einer Ordnung, in der die Wahrhaftigkeit baldigen Gewinn einbringt, während die Lüge unaufhaltsam zum Ruin führt." (Fourier 1966, S. 121)

Es bedarf somit Fourier zufolge keines großen staatlichen Gesetzesapparats, der Fehlverhalten in enge Schranken verweisen würde. Stattdessen solle jeder nach seinen individuellen Leidenschaften handeln. Während diese in der Zivilisation vielleicht noch Laster genannt würden (Fourier 1966, S. 123), könnten sie durch kluge Kombination mit anderen Leidenschaften bzw. durch die genannten monetären Anreize so in die richtige Richtung gelenkt werden, dass sie allesamt produktiv würden.[8]

Freiheit der Leidenschaften statt moralphilosophischer Beschränkungen, Hemmungslosigkeit statt juristischer Verbote – diese liberalistische Haltung Fouriers schlägt sich auch in seinen explizit regierungspolitischen Ausführungen nieder:

„[D]ie Philosophen seit dem Ursprung ihrer Wissenschaft [...] haben immer das allgemeine Wohl in behördlichen und religiösen Neuerungen gesucht, ich dagegen suche das Gute in Einrichtungen, die zum Behördenwesen und zur Priesterschaft in keinerlei Beziehung stehen, die nur auf gewerblichen oder häuslichen Maßnahmen beruhen und die mit jeder Art Regierung vereinbar wären, ohne daß es ihrer Intervention bedürfte." (vgl. Fourier 1966, S. 49; Übersetzung modifiziert)

Es geht also nicht um ein neues politisches System, sondern um eine neue Form des Zusammenlebens, das nur ökonomisch gesteuert würde und daher mit jeder Regierungsform kompatibel wäre (Fourier 1848, S. 32). Starke politische Autoritäten sind bei Fourier entsprechend nicht vorgesehen: Die Arbeitsgruppen und -serien fänden sich spontan zusammen, „ohne verpflichtende Bindung" (Fourier 1841b, S. 351); sie könnten ihren Wünschen gemäß über ihre Vorgehensweisen frei selbst entscheiden. Es gäbe lediglich eine Art beratendes Verwaltungsorgan, den Areopag, der sich aus Amtsträgern zusammensetzte, die von den einzelnen Serien selbst gewählt würden:

8 Um in diesem Zusammenhang doch auf eine der vielen Skurrilitäten Fouriers zu sprechen zu kommen, sei hier auf eine Passage aus seinen Manuskripten verwiesen. Dort argumentiert er beispielsweise, dass man Neros Gewaltexzesse hätte verhindern können, indem man ihn – seinen Leidenschaften folgend – zum rechten Zeitpunkt zum „geschickten Schlächter" und Viehzüchter ausgebildet hätte: „Nero wird also zum Landwirt, der sich mit allen Futtermitteln auskennt." Denn so hätte er seine „blutrünstigen Neigungen" natürlich ausleben können, die sich – weil sie kraft der strengen römischen Moralvorstellungen zunächst unterdrückt worden seien – dann „ungemein bösartig" auswirkten und in einem blutigem Gemetzel der Bevölkerung entluden (Fourier 2006, S. 47f.).

„Die Harmonie erlaubt keinerlei Zwangsmaßnahme. Auf die auszuführenden Arbeiten wird *hingewiesen*, sie werden aber durch den Areopag, der oberster Berater des Gewerbes ist, *nicht befohlen*. Seine Meinungen und Entscheidungen sind dem Wunsch der Anziehung untergeordnet, [...] jede Serie geht nach eigenem Willen vor, der sich kaum vom Areopag unterscheidet, da er ja der Meinungsmacht unterliegt." (Fourier 1841b, S. 447; Hervorh. M.D.)

Während in den vorangegangenen Gesellschaftsordnungen die Interessen des Einzelnen durch regierungspolitische Zwänge „dem Wohl der Vielen" untergeordnet worden seien, würden die Menschen in der aus Serien gebildeten neuen sozietären Ordnung „ohne Befehl" handeln,

„[...] denn in ihr fallen das allgemeine Wohl [*le bien général*] und die Leidenschaften des Einzelnen so vollkommen zusammen, daß sich die Regierung darauf beschränkt, ihre Maßnahmen, wie Zölle oder Fronarbeit, *anzukündigen*. An dem vorgesehenen Tag wird von den Serien – auf eine einfache Verständigung hin – alles ausgeführt und gezahlt." (Fourier 1966, S. 115)[9]

Ein regelnder und strafender Justizapparat scheint sich daher ebenfalls zu erübrigen, weil der Zusammenhalt in den Serien und Gruppen delinquentes Verhalten von vornherein verhindern würde:

„Der Gemeinschaftsgeist [*esprit de corps*[10]] genügt, um die abstoßendsten Laster der zivilisierten Bevölkerung auszumerzen, ihre Rohheit, Unreinlichkeit, ihre niedrige Gesinnung und ihre anderen Fehler, durch die eine Sippe sich erniedrigt fühlte und sofort den- oder diejenige ausstoßen ließe, der sich schuldig gemacht hätte." (Fourier 1966, S. 177)

9 Hier scheinen sich zunächst Parallelen zu Jean-Jacques Rousseaus politischen Postulaten über den Gemeinwillen (volonté générale) zu ergeben. Während sich bei Rousseau aber der ‚volonté générale' inhaltlich auf das Gemeinwohl, auf das Gemeininteresse eines Staates oder einer politischen Einheit (corps politique) im Ganzen richtet, mit dem gleichsam selbstdisziplinierenden Effekt, dass durch den Gesellschaftsvertrag jeder „gemeinschaftlich seine Person und seine ganze Kraft der höchsten Leitung des Gemeinwillens" (Rousseau 1989, S. 391) unterstellt, scheint Fouriers Assoziation zunächst völlig frei von solchen – auch selbst auferlegten – Subordinationen. Das allgemeine Wohl soll entsprechend nicht durch generelle Prinzipien, wie etwa das der Egalität, sondern im Gegenteil dadurch erreicht werden, dass den individuellen, partikularen Leidenschaften volle Souveränität gegeben wird. Fourier äußert sich daher an mehreren Stellen entsprechend despektierlich: „Große Männer aller Jahrhunderte! Newton und Leibniz, Voltaire und Rousseau, wissen Sie, für was Sie berühmt sind? Für Blindheit. Sie werden bald als große Narren erscheinen, und zwar dafür, geglaubt zu haben, dass die Zivilisation die gesellschaftliche Bestimmung der Menschheit war." (Fourier 1851, S. 52)

10 Wie viele Begriffe, die Fourier entweder als Neologismen oder mit Kontextverschiebungen benutzt, ist auch esprit de corps schwer zu übersetzen: Auch wenn er den Begriff der Gemeinschaft im Sinne von Gütergemeinschaft immer nur abfällig in Abkehr von egalitären Idealen verwendet hat, scheint mir Gemeinschaftsgeist im positiven Sinne hier dennoch angebrachter als – wie in manchen Übersetzungen gebräuchlich – ‚Corpsgeist'.

Während bei anderen Regierungstechniken versucht wird, Straftaten und andere Delikte durch die judikative und exekutive Gewalt zu bändigen, beabsichtigt Fourier also, nicht Symptome des falschen ‚zivilisatorischen Systems' zu bekämpfen, sondern dieses in Gänze durch eine genossenschaftliches Ordnung zu ersetzen und damit das Übel an seiner Wurzel zu packen, d. h. seine Ursachen zu beseitigen. Entsprechend geht er davon aus, dass die genossenschaftliche Teilhabe an den Produktionsmitteln Betrug und Diebstahl automatisch verhindern würde:

> „Diese Übel sind jedem Betrieb eigen, in dem die Tätigen nicht proportional im Verhältnis zu den drei Fähigkeiten eines jeden, zum Kapital, zur Arbeit und zur Erkenntnis, mitbeteiligt werden. Der Gruppenmechanismus, frei von Betrug und Diebstahl, ist von kostspieligen Vorkehrungen gegen diese beiden Gefahren voll entlastet." (Fourier 1841c, S. 127)

Fourier sieht im genossenschaftlichen Besitz sogar den Schlüssel dafür, generell „Arm und Reich zu versöhnen" und „aufrichtige Freundschaft, ja blindes Vertrauen" zwischen ihnen zu schaffen, so dass die einen nicht mehr danach trachteten, den jeweils anderen durch Ausbeutung oder Betrug zu schaden (Fourier 1841b, S. 516). Zu dieser Versöhnung „so vieler ungleicher Mitglieder" – Fourier plant ja nicht, den Unterschied zwischen Arm und Reich abzuschaffen, insofern nämlich durchaus Unterschiede in Einkommen und Anteilen vorgesehen sind – käme es automatisch, aufgrund eines wiederum durch Eigennutz motivierten Gemeinsinns:

> „In der Harmonie, wo [...] jeder ein Teilhaber ist, und sei es nur im Hinblick auf den Gewinn, der seiner Arbeit zufällt, liegt jedem einzelnen immer das Gedeihen des ganzen Kantons am Herzen; jeder leidet, wenn nur ein kleiner Teil des Landes Schaden nimmt. Und so gibt es, schon aus persönlichem Interesse, ein allgemeines Wohlwollen unter den Mitgliedern, einzig aus dem Grund, weil sie keine Lohnarbeiter, sondern Teilhaber sind." (Fourier 1841b, S. 517; Übersetzung modifiziert u. zit. n. Fourier 2006, S. 178)

Dennoch sind wohl für den Fall, dass es zu einem Fehlverhalten kommen sollte, milde Strafgesetze eingeplant, d. h., das Strafmaß würde sich auf Statusverluste beschränken: „[I]m Fall einer Übertretung des Gesetzes würde man nur ehrenrührige Strafen verhängen, zum Beispiel das Wappen über dem Einfahrtstor entfernen" (Fourier 1966, S. 176). Dabei handelte es sich um eine Vorgehensweise, die komplementär zur Leistungsmotivation der neuen sozialen Ordnung gedacht werden muss. Denn auch hier würde nicht über disziplinarische Maßnahmen regiert, sondern über positive Verstärker, z. B. – neben dem schon erwähnten finanziellen Ansporn – über Distinktionsgewinne, sogenannte ‚*sceptres*', die den Ehrgeiz beflügeln sollen. Fourier bezeichnet diese Maßnahme als „prachtvollen An-

reiz“ (Fourier 1848, S. 261). Die ‚*sceptres*‘ würden von den Mitgliedern per Abstimmung für besondere Verdienste verliehen und stünden somit allen ‚Harmoniens‘ offen: „[D]ie Vielzahl und Mannigfaltigkeit der Szepter [...] eröffnet jedem eine berufliche Laufbahn, die seinem Wesen gerecht wird“ (Fourier 1848, S. 325). Die Auszeichnung wäre nicht nur mit Ruhm und einem prunkvollen Gefolge verbunden – zeremoniellen Ehren, die selbst die des Königs von Frankreich übertreffen sollen –, sondern fungierte auch als fein abgestufter Herrschaftstitel, der den/die TrägerIn, allerdings nur für eine begrenzte Zeit, ermächtigte, ein spezifisches Ressort in einer bestimmten Gebietsgröße buchstäblich ehrenamtlich zu repräsentieren. Dadurch entstünde aber kein Berufspolitikertum, denn die Amtsträger würden den administrativen Aufgaben neben ihren normalen Tätigkeiten nachgehen (Fourier 1848, S. 231 u. 326).

Obwohl ein Staatsapparat in Fouriers Phalangen somit kaum eine Rolle spielte (sowohl die gesetzgebende, die Recht sprechende als auch die vollziehende Gewalt betreffend), ist zumindest eine Art symbolische, hauptsächlich mit repräsentativen Aufgaben betraute Regierung vorgesehen, die entsprechend nicht wirklich mit Macht ausgestattet wäre (vgl. Bourgin 1905, S. 293). Dieses primär auf Wirkung nach außen bedachte System wäre global gegliedert, wobei die Phalange das unterste Glied einer Hierarchie von Oberhoheiten (souverainetés) wäre: Am Ende sollen genau 2 985 984 Phalangen über die Erde verteilt existieren und hierarchisch in immer größere Einheiten mit entsprechenden WürdenträgerInnen (Unarques, Duarques, Triarques etc.) gegliedert werden, an deren Spitze die oberste Instanz, der/die ‚Omniarque‘ mit Sitz in Konstantinopel stehen würde (Fourier 1841a, S. 376). Fourier sieht in dieser „einheitliche[n] Verwaltung unserer Erde“ durchaus eine gewisse Notwendigkeit, weil es ohne sie „keine festgefügte Ordnung und keine Garantie für das Schicksal der Staaten geben kann“ (Fourier 1966, S. 259). Durch die hohe Mobilität der neuen sozialen Menschen würden, so könnte man Fouriers Ausführungen deuten, die einzelnen souveränen Reiche sowieso an Bedeutung verlieren, weil sich „alle Reiche der Welt durchmischen [mélanger]“ (Fourier 1966, S. 240; Übersetzung modifiziert).

Angesichts der revolutionären Geschichte des ausgehenden 18. und des gesamten 19. Jahrhunderts und eingedenk der Tatsache, dass Fourier ein Kritiker der Auswüchse der französischen Revolution ist, stellt sich aber die Frage, wie er sich den Übergang zu seiner neuen Gesellschaftsordnung vorstellt. Ohne Frage versteht er sein Konzept nicht in Opposition zu bestehenden Regierungsformen, sondern als eine Art ökonomisches Komplement, das durch seinen vorbildhaften Charakter weltweit Nachahmer finden würde. Wenig bescheiden verlautbart er daher, dass „die ganze Welt sich zugleich [in Phalangen] wird organisieren wollen“ (Fourier 1841b, S. 476). Der Übergang zur neuen Weltordnung würde daher völlig unblutig und unrevolutionär stattfinden, denn um die genossenschaftlichen Gemeinwesen „zu gründen, wäre es nicht nötig, Reiche zu stürzen und Länder mit Blut zu tränken [...]. Dieses Werk würde vollständig friedlich vonstatten

gehen, und statt der Menschenrechte wegen das Land zu verwüsten, würde man in aller Ruhe die Rechte der Frau proklamieren“ (Fourier 1966, S. 176).

Die Voraussetzungen für den Ausstieg aus der Zivilisation sieht Fourier nämlich in den zeitgenössischen materiellen Bedingungen selbst gegeben, denn sie böten bereits die notwendigen „Wunderwerke der Industrie“, die für den allerdings „politisch unmündigen Zustand zu früh gekommen“ seien (Fourier 1966, S. 65). Angesichts des „gewaltigen Fortschritts der Industrie“ werde nämlich ihre „natürliche Grenze“ überschritten: „Wir haben zuviel Industrie für eine so wenig fortgeschrittene [...] Zivilisation“, so dass „Überlastung und Mißbehagen“ entstünden (Fourier 1848, S. 418; Übers. zit. n. Fourier 1980, S. 219). Folglich bedürfe es lediglich einer „sozialen Kunst“, um die Industrie in einer „glückbringenden sozialen Ordnung“ nutzbar zu machen, so dass die Natur des Menschen zum einen bejaht und zum anderen mit den technischen Möglichkeiten der Zeit in Einklang gebracht würde. Dann erst könnte man „die Früchte der Fortschritte ernten, die das achtzehnte Jahrhundert auf dem Gebiet der Naturwissenschaften gemacht hat“ (Fourier 1966, S. 64f). Für Fourier erzeuge somit die zeitgenössische Ordnung der zerstückelten „zivilisierten Industrie“ zwar „Elemente des Glücks, nicht aber das Glück selbst. Das Glück wird nur einer Ordnung der industriellen Anziehung und proportionalen Verteilung entspringen können“ (Fourier 1848, S. 35).

Fasst man die vorangegangenen Überlegung zusammen, plant Fourier eine ökonomisch strukturierte Gesellschaftsordnung ohne einen übergeordneten handlungsmächtigen Souverän, eine heterarchische Herrschaftsform also, die nicht mit Verboten und disziplinarischen Zwängen operierte, sondern mit Geboten, sanften ‚Stupsen‘[11] in die richtige Richtung und positiven Leistungsanreizen, allesamt Maßnahmen, die der individuellen Triebstruktur der einzelnen Mitglieder gerecht würden. Um diese Form der vermeintlich zwanglosen Koordination der Bewohner genauer verstehen zu können, soll im Folgenden die Architektur als Medium[12] des Gemeinsinns in den Blick genommen werden. Dabei soll insbesondere ihre Rolle für die Kommunikation – im doppelten Wortsinne – betracht werden, d. h. ihr operativer Charakter, einerseits bauliche Verbindungen herzustellen und andererseits soziale Beziehungen bzw. sozialen Austausch zu ordnen und zu strukturieren.

11 ‚Stups‘ findet hier nicht ohne Grund Verwendung, weil die Fourier’sche Anreiztechnik erstaunliche Parallelen zum 2008 von Richard H. Thaler und Cass R. Sunstein unter dem Begriff nudge propagierten ‚libertären Paternalismus‘ aufweist (vgl. Thaler/Sunstein 2008).

12 Vgl. in diesem Zusammenhang die grundsätzlichen Überlegungen zur Architektur als Medium: Schäffner 2010.

Die Phalanstère-Architektur als Medium des neuen sozialen Menschen

Bei den Entwürfen zu den Phalanstères, die die Phalangen beherbergen würden, geht es Fourier wieder darum, dem ‚Zusammengesetzten' (*combiné*) vor dem ‚Zusammenhanglosen' den Vorzug zu geben, d. h. der ‚Zivilisation' mit ihren vereinzelten, überbelegten, stickigen und dunklen Einfamilienbehausungen eine wohlkomponierte Gebäudestruktur aus vorbildlichen Unterkünften und gemeinsam genutzten Bereichen entgegenzusetzen: „Man weiß durch Erfahrung, dass in der genossenschaftlichen Ordnung (*état sociétaire*) der Luxus, in der Architektur wie in jeder Beziehung, die Saat der Anziehung ist und demnach der Weg zum Reichwerden" (Fourier 1848, S. 128f.).

Bei den Privaträumen sind aber wiederum je nach Einkommen Unterschiede in Komfort und Größe vorgesehen: Die Minimalausstattung für die „arme Klasse" würde für jeden ein Zimmer inklusive Bettnische mit einem zusätzlichen kleinen Raum sein. Dennoch ist – den fundamentalen Prinzipien der neuen Ordnung gemäß – eine gemischte Zusammensetzung der verschiedenen Wohnungstypen geplant, um zu verhindern, dass die Menschen aus einem bestimmten Flügel als niedrigstehende oder minderwertige Klasse in Verruf geraten: „Man soll die Klassen unterscheiden, aber nicht isolieren" (Fourier 1848, S. 127; vgl. a. Fourier 1841b, S. 466-469). Victor Considérant, ein Anhänger Fouriers, schreibt über diese Form der Egalität in den Phalanstères später: „Es geht nicht mehr darum, die Hütte des Proletariats, das Haus des Bürgers, die Stadtvilla des Aktienspekulanten oder des Grafen zu bauen; es ist ein Palast, in dem der *Mensch* wohnen soll" (Considérant 1847, S. 419). Wenn Fourier davon spricht, einem „Band der Einheit", einem Einheitsgeist (*esprit d'unité*) Vorschub zu leisten (Fourier 1841b, S. 470), ist es ihm also darum zu tun, auch mit architektonischen Mitteln den neuen sozialen gemeinnützigen Menschen hervorzubringen und zu fördern: „[W]enn das Materielle in der Anordnung verfehlt ist, so wird es ebenso beim Leidenschaftlichen der Fall sein" (Fourier 1848, S. 123).

Daher wird in den Plänen ‚Treffpunkten' eine hohe Priorität eingeräumt, um auf das kollektive Leben vorzubereiten: „Die [öffentlichen] Plätze werden mindestens 1/8 der Fläche einnehmen" (Fourier 1841b, S. 302). Das Phalanstère enthielte somit viele Gemeinschaftsräume, sogenannte *Seristères*, in denen sich neue leidenschaftliche Serien herausbilden könnten (Fourier 1841b, S. 459). An zentralen Orten der Anlage befänden sich zudem gemeinsame Speisesäle, eine Gemeinschaftsküche sowie Versammlungsorte, wie u. a. eine überkonfessionelle Kirche und ein Opernhaus (Fourier 1848, S. 6f. u. 123-129).

Als Besonderheit gäbe es in den Phalanstères keine außenliegenden Wege, weil sämtliche Gebäudeteile durch halböffentliche, verglaste und überdachte Galeriestraßen, sogenannte „*rue-galeries*", verbunden wären. Diese sollen durch ein Rohrsystem im Winter beheizt und im Sommer gut durchlüftet werden, um das Leben in den Phalanstères jahreszeiten- und wetterunabhängig zu machen: „Man kann in der Harmonie im Januar die Werkstätten,

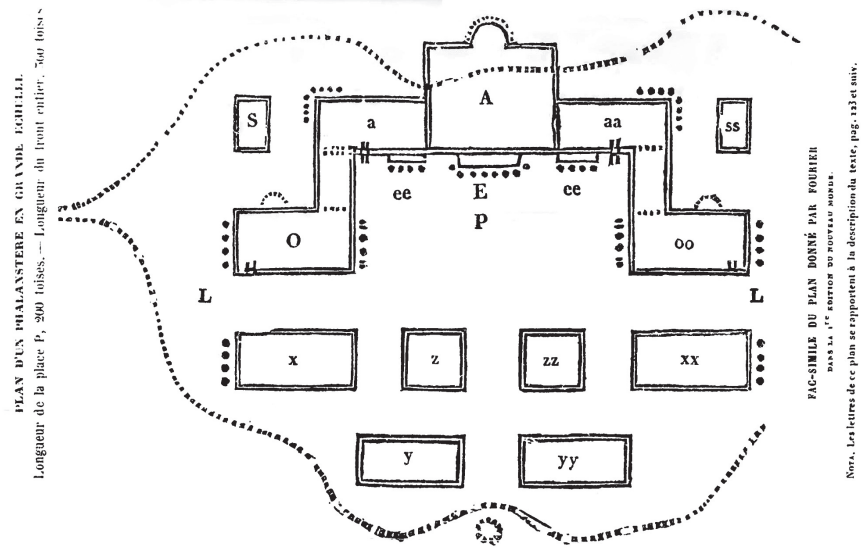

Abb. 1: Plan des Grundrisses eines Phalanstère von Charles Fourier
Legende:
Die Doppellinien stehen für die Gebäude, die allesamt Innenhöfe hätten. Diesen zugewandt verliefe die Galeriestraße (rue-galerie), die an manchen Stellen (...) über die Höfe hinweg verbunden wäre.

S, ss	Kirche und Opernhaus, unterirdisch mit den restlichen Gebäuden verbunden
A	überdachter Ehrenhof für „winterliches Promenieren“
a, aa	Innenhöfe der Unterkunftsgebäude mit den Küchen
P	Paradeplatz
o, OO	Karawanserei und Werkstätten
x, y, z, xx, yy, zz	landwirtschaftliche Gebäude

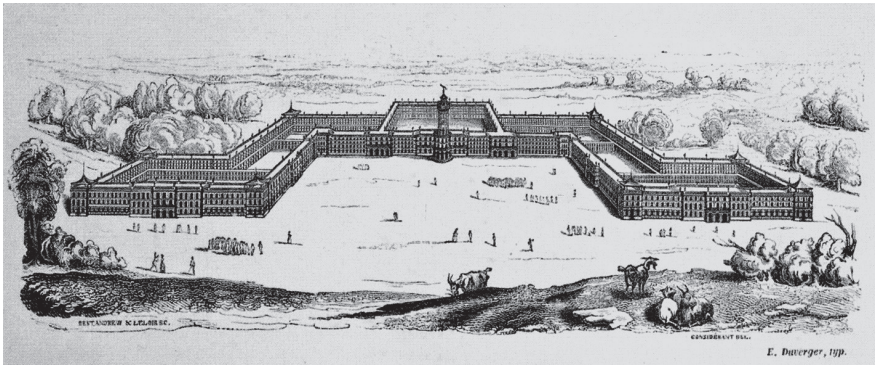

Abb. 2: Victor Considérant: Ideé d'un phalanstère (1836)

Ställe, Lager, Ball-, Versammlungs- und Bankettsäle durchstreifen, ohne zu wissen, ob es regnet oder windig ist, ob es heiß oder kalt ist" (Fourier 1841b, S. 463f).

Einen besonderen Stellenwert erhält dabei die Anlage und Anordnung der Privatunterkünfte, die ebenfalls nach Fouriers Maxime, in allem für Zusammensetzungen zu sorgen, erfolgen würde. Die Wohnungseingänge zeigten nämlich nicht nach außen, sondern nach innen zur Galeriestraße, so dass sich eine Art innere Öffentlichkeit ergäbe, die zugleich gegen eine allgemeine Öffentlichkeit nach außen abgeschlossen wäre (Fourier 1841b, S. 464).[13] Die *rue-galeries* würden so zu operationalen Räumen, indem sie das Verhalten der Phalanstère-Bewohner formatierten; denn sie ermöglichten nicht nur, sondern erzwängen geradezu das Aufeinandertreffen der Bewohner und damit ihre soziale Begegnung. Sie würden dabei zu Medien der Steuerung und Kanalisierung der Bewegungsströme – u. a. vom Wohnen zum Arbeiten oder zum Feiern – und schüfen so zusätzlich zu den gemeinschaftlichen Versammlungsräumen transitorische Sozialräume, ‚chat rooms', in denen jeder mit jedem auf vielfältige Weise, auch ohne Ansehung des Wetters, in Verbindung treten könnte bzw. müsste. Die Hybridität der Galeriestraßen,

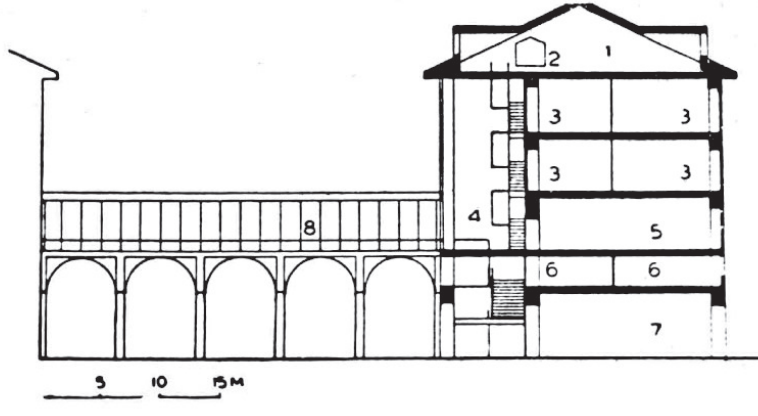

Abb. 3: Aufriss eines Phalanstère
Legende:
1 Dachgeschoss mit „camp cellulaire" zur Unterbringung von Gästen
2 Wassertanks
3 Zweizimmer-Wohnungen mit nach vorne und hinten zeigenden Außenfenstern
4 Geschlossene und ‚klimatisierte' Galerie- straße (rue-galerie)
5 Gemeinschaftsräume
6 Zwischengeschoss mit Wohnungen für die Kinder
7 Erdgeschoss mit Küchen, Gemeinschafts-räumen, weiteren Wohnungen und Wagendurchfahrten
8 Geschlossene und ‚klimatisierte' Galeriestraße als Verbindung zwischen den Gebäuden

13 Für die ersten Versuchsphalangen empfiehlt Fourier sogar, sie gegen „Aufdringliche" mit einer Umzäunung abzuschotten – „palissader contre les importuns" (Fourier 1848, S. 124).

in denen sich öffentliche Zusammenkunft und Privatraum mischen würden, wird nicht nur an der ‚Klimatisierung', sondern auch dadurch deutlich, dass sie mit Parkett oder Kacheln ausgelegt werden sollen, so dass man sich wie zu Hause bewegen könnte, mithin, wie Fourier bekräftigt, überallhin „in leichter Kleidung" und „bunten Schuhen" gehen könnte (Fourier 1848, S. 468).
Die Räume hätten jedoch nicht nur soziale Funktionen, sie wären auch nach Maßgabe ökonomischer Kriterien gestaltet. Fourier spricht beispielsweise davon, dass ein Phalanstère, um „die Verbindungen zwischen den Personen zu beschleunigen" eine bestimmte Größe nicht überschreiten dürfte und daher eher dreistöckig in die Höhe gebaut werden solle, als zu viel Fläche zu beanspruchen (Fourier 1841b, S. 462). Die Bauform des Phalanstère würde somit nicht nur zum ‚Dynamisator' der Personenkontakte, sondern auch zum Effizienz-Faktor. Dadurch, dass sie die Personenflüsse beschleunigen würde, würde sie nämlich angesichts der vorgesehenen häufigen Tätigkeitswechsel zur Rationalisierung der Arbeitsorganisation beitragen.

Die restlos funktionalisierten Räume der Phalanstères verhinderten somit die von Fourier verachtete, mit Einsamkeit und Isolation verbundene, zerstückelte Lebens- und Arbeitsweise der zivilisatorischen Ordnung. Stattdessen fungierten sie gleichsam als Reagenzgläser, in denen die verschiedenen Leidenschaftstypen, ob sie dies aktiv wollen würden oder nicht, zu einer aktiven Emulsion vermengt würden – um daraus schließlich nicht nur äußerst produktive Mitglieder, sondern auch die gemeinsame Leidenschaft des ‚unitéisme' zu katalysieren.

Während so schon die Architektur kraft ihrer ökonomischen und gemeinschaftsbildenden Operativität Fouriers liberalistische Prinzipien unterlaufen würde, nämlich insofern sie die sozialen Beziehungen der Phalanstèrebewohner jenseits ihres freien Willens steuerte und ordnete, finden sich in seinen Überlegungen zur Anwendung der Leidenschaften weitere Machtaspekte, die durch die postulierte Zwanglosigkeit zunächst verdeckt bleiben, aber von dieser selbst schleichend ins Werk gesetzt würden.

Normativität der Zwanglosigkeit

Fourier kennt, wie Barthes treffend bemerkt (Barthes 1974, S. 92), keine Normalität: „Alle Einrichtungen, die die neue Gesellschaftsordnung schafft, [...] werden dazu führen, daß man alles beschützt, was wir Laster nennen, wie Gefräßigkeit und amouröse Beziehungen" (Fourier 1966, S. 122) – vorausgesetzt, die Leidenschaften würden in der neuen sozialen Ordnung durch geschickte Kombination in die richtige Richtung gelenkt: „In der Harmonie werden die Manien unter den reich entwickelten Persönlichkeitstypen besonders bizarr und zahlreich sein" (Fourier 2006, S. 115). Wenn Fourier außerdem über seine neuen sozietären Ordnungen im Kleinen schreibt: „Diese Gesellschaften lassen keinen Zwang,

keine mönchische Unfreiheit zu" (Fourier 1966, S. 174), dann scheint genau in diesem Zusammenhang bei aller dekretierten Zwanglosigkeit das Einfallstor einer machtvollen Normativität zu liegen. Denn indem „alle Vergnügungen [zu] Staatsangelegenheiten" und „zum besonderen Ziel der Sozialpolitik" erklärt werden (Fourier 1972, S. 32; Übers. z. T. zit. n. Fourier 2006, S. 175), wird das ideale Funktionieren dieser politischen Ökonomie der Leidenschaften zum einen an deren exakter Formalisierung und zum anderen an der korrekten Anwendung der alle anderen Passionen regelnden Kardinal-Leidenschaften (*cabaliste*, *papillonne*, *composite*) festgemacht. Reflektiert man vor diesem Hintergrund die Fourier'schen Entwürfe im Ganzen, so ergibt sich eine erstaunliche Überschneidung zu Michel Foucaults Diagnosen zu Rousseaus Gesellschaftsideal: Die Voraussetzung Fouriers, in seiner neuen sozialen Ordnung nämlich keine zivilisatorische Vereinzelung oder Unordnung zu dulden und stattdessen, ausgehend von der Natur der menschlichen Leidenschaften, alles zu erfassen, zu klassifizieren, zu ordnen, in Subgruppen einzuteilen, abzustufen und entsprechend kontrastierend zu gruppieren bzw. in Serien zu rastern (vgl. Fourier 1848, S. 126), setzt eine absolut transparente Gesellschaft voraus, eine Gesellschaft, in der alles (und vor allem die Leidenschaften) für alle Beteiligten sichtbar und lesbar wären. Jeder würde von der Stelle, die er einnähme, ohne Einschränkungen die Gesellschaft in ihrer Gesamtheit überblicken können. Zudem würde durch die Macht der Meinung, die sämtliche gesellschaftlichen Angelegenheiten durchzöge, alles einem vollständig kontrollierenden Blick – von jedem über jeden – unterworfen (vgl. Foucault 2001, S. 195 u. Starobinski 1993). Trotz der verkündeten libertären Prinzipien käme dabei also eine bestimmte, nicht unbedingt freiheitlich anmutende totale Erfassung aller Mitglieder ins Spiel. Fourier schreibt:

> „Der Mechanismus der Leidenschaften kann nicht unvollständig organisiert werden. Jeder Teil ist für das Ganze notwendig, und fehlte auch nur ein Rädchen, so geriete die ganze Maschine in Unordnung. Darum kann man auch nicht ein halbes Phalanstère der Leidenschaften bilden." (Fourier 1966, S. 375)

Dieser Zwang, der sich durch die Funktion der Teile für das Ganze ergäbe, lastete somit auch auf dem ‚freien Willen' des Einzelnen. Dieser würde einem – fast schon obszönen – Diktat der Selbstklassifikation und -zuordnung unterstellt werden, das überdeutlich an den von Foucault konzeptualisierten Geständniszwang bzw. an das von ihm mit der Pastoralmacht verknüpfte individuell zu erlangende Wissen der eigenen „inneren Wahrheit" erinnert. Fourier prognostiziert:

> „Jedem Mann und jeder Frau wird es völlig freistehen, nach eigenem Gutdünken zu handeln und ihren Geschmack zu wechseln, wann immer es ihnen beliebt; aber sie sind verpflichtet, sich der Gruppe anzuschließen, die ihrer vorherrschenden Leidenschaft

> frönt. […] Aber warum sollte man seine Neigung verleugnen, wenn man frei ist, sie zu bekennen?“ (Fourier 2006, S. 151)

Diese Macht durchdränge auch das leidenschaftliche Arbeitsleben: Während jedes einzelne Mitglied der neuen sozietären Ordnungen dem Flattertrieb (*papillonne*) folgte und möglichst vielen verschiedenen Tätigkeiten nachginge, wäre es zugleich streng dazu verpflichtet, zuvor zu einer möglichst präzisen Selbsteinschätzung seiner individuellen Fähigkeiten zu kommen und sich korrekt den Arbeitsserien zuzuordnen, so dass es unter den Tätigkeiten vor allem „diejenige ausübt, in der es Vorzügliches zu leisten hofft“ (Fourier 1966, S. 225f.). Hier zeigt sich exemplarisch die von Foucault festgestellte Tendenz des modernen Staates zu einer Macht, die zugleich individualisiert und die Individuen dabei einer neuen komplexen Gesamtstruktur unterstellt (Foucault 1998, S. v. a. S. 75-90; 1983, S. 213-216).

Menschen, die die von Fourier erwähnten Leidenschaften nicht aufweisen würden – z. B. Personen, die keine bizarren Manien hätten und vielleicht immer das gleiche tun wollten, Personen, die keinen Ehrgeiz hätten und sich nicht für Glück in Form von Reichtum interessierten – hätten in der idealen Assoziation keinen Platz. Zu dieser Form der Normalisierung des Individuellen und des Andersseins, der Nötigung, sich im Rahmen der ‚harmonischen Vielfalt‘ zur eigenen persönlichen Passion wie auch Leistungsstärke zu bekennen, indem man sich selbst den Freizeit- bzw. Arbeitsserien zuordnete, käme noch eine weitere Machttechnik hinzu, die sich durch die Leidenschaftsregeln einschliche, welche die Harmonie des Ganzen sichern sollen. Diese würde nämlich zur einer Art Expertokratie führen:

> „Werden diese Regeln nicht eingehalten, ebenso wie die grundlegende Bedingung der kontrastierenden Leidenschaft, so gleichen die Leidenschaften einem Orchester mit verstimmten Instrumenten […]. Auf diese Weise kann man nicht zur Harmonie gelangen; man muss die Instrumente gut stimmen und sie zu einem geordneten Zusammenspiel dirigieren, ein jedes nach der Besetzung, welche die Partitur ihm zuweist, dann braucht man nichts zu unterdrücken.“ (vgl. Fourier 1841a, S. 475f; Übers. modifiz. u. zit. n. Fourier 2006, S. 152)

Artikuliert durch die Metapher des Orchesters treten qua des zu befolgenden Regelwerks plötzlich doch fast schon totalitäre Direktiven zutage. Verdeckt bleibt zwar, wer der „erfahrene Musiker“ und Dirigent in Fouriers Ensemble sein soll. Aber es drängt sich der Eindruck auf, dass in der zwanglosen Gesellschaft zunächst von keinem anderen der Takt angegeben werden könnte als von Fourier selbst, in der Funktion des obersten Theoretikers der Leidenschaften. Bleibt das Dirigentenpult aber augenscheinlich unbesetzt, die Stelle des Orchesterleiters leer, so lässt sich die koordinierte Selbstbestimmung

und -verortung des Einzelnen im Fourier'schen Arrangement der Leidenschaften sogar als eine Art panoptische Subjektivierungstechnik verstehen, als individualisierende, auf eine machtvolle Gesamtstruktur hin entworfene Herrschaftstechnik, die sich über die ‚sanft' koordinierte Selbststeuerung ins Werk setzt und bis heute – zwar in veränderter Form – im „libertären Paternalismus" oder im Rifkin'schen moralischen Imperativ des „universalisiert empathischen Bewusstseins" fortzuleben scheint.

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Plan des Grundrisses eines Phalanstère, aus: Fourier 1848, S. 123.

Abb. 2: Victor Considérant: *Ideé d'un phalanstère*, Signet des Titelblatts (1836-37), aus: *La Phalange. Journal de la science sociale*, Bd. 1, Paris: Bureau de la Phalange

Abb. 3: Aufriss eines Phalanstère, aus: Leonardo Benevolo (1968): *Le origini dell'urbanistica moderna*, Sari

Bibliographie

Adorno, Theodor W. (1966): „Vorwort", in: Fourier, Charles, *Theorie der vier Bewegungen und der allgemeinen Bestimmungen*. Frankfurt am Main u.a.: Europ. Verl.-Anst. u.a., S. 6-7.

Barthes, Roland (1974): *Sade, Fourier, Loyola*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bebel, August (1907): *Charles Fourier. Sein Leben und seine Theorien*. Stuttgart: Dietz.

Bollerey, Franziska (1991): *Architekturkonzeptionen der utopischen Sozialisten. Alternative Planung und Architektur für den gesellschaftlichen Prozeß*. Berlin: Ernst.

Bourgin, Hubert (1905): *Fourier. Contribution à l'étude du socialisme français*. Paris: Société nouv. de librairie et d'édition.

Breithaupt, Fritz (2009): *Kulturen der Empathie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Considérant, Victor (1847): *Destinée sociale*, Bd. I. Paris: Librairie phalanstérienne.

De Jaucourt, Louis (1751-65): „Sociabilité", in: Diderot, Denis u.a. (Hg.), *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonnée des sciences, des arts et des métiers*, Bd. XV. Paris u.a.: Briasson u.a., S. 251.

Foucault, Michel (1983): „Afterword. The Subject and Power", in: Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: Univ. of Chicago Press, S. 208-226.

---: *Der Wille zum Wissen* (1998), übers. v. Ulrich Raulff/Walter Seitter. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

--- (2001): „L'œuil de pouvoir" [1977], in: *Dits et écrits: 1954 - 1988*, hg.v. Daniel Defert/François Ewald, Collection Quarto, Bd. II. Paris: Gallimard, S. 190-207.

Fourier, Charles (1831): *Pièges et charlatanisme des deux sectes Saint-Simon et Owen*. Paris: Bossange.

--- (1841a): *Théorie de l'unité universelle*, Bd. II, in: *Œuvres complètes*, Bd. III. Paris: La Sociéte pour la propagation et la réalisation de la théorie de Fourier.

--- (1841b): *Théorie de l'unité universelle*, Bd. III, in: *Œuvres complètes*, Bd. IV. Paris: La Sociéte pour la propagation et la réalisation de la théorie de Fourier.

--- (1841c): *Théorie de l'unité universelle*, Bd. IV, in: *Œuvres complètes*, Bd. V. Paris: La Sociéte pour la propagation et la réalisation de la théorie de Fourier.

--- (1841d): *Théorie des quatre mouvements*, in: *Œuvres complètes*, Bd. I. Paris: Société pour la propagation et pour la réalisation de la théorie de Fourier.

--- (1843): *Théorie de l'unité universelle,* Bd. I, in: *Œuvres complètes*, Bd. II. Paris: La Sociéte pour la propagation et la réalisation de la théorie de Fourier.

--- (1848): *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, in: *Œuvres complètes*, Bd. VI. Paris: Librairie sociétaire.

--- (1849): *L'Harmonie universelle et le phalanstère*, Bd. I. Paris: Librairie phalanstérienne.

--- (1851): *Publication des manuscrits de Charles Fourier,* Bd. I, Paris: Librairie phalanstérienne.

--- (1966): *Theorie der vier Bewegungen und der allgemeinen Bestimmungen*, hg. v. Theodor W. Adorno, übers. v. Gertrud von Holzhausen. Frankfurt am Main u.a.: Europ. Verl.-Anst. u.a.

--- (1972): *Le nouveau monde amoureux*, in: *Œuvres complètes*, Bd. VII. Paris: Èd. Anthropos.

--- (1980): *Ökonomisch-philosophische Schriften*, hg. u. übers. v. Lola Zahn. Berlin: Akademie-Verl.

--- (2006): *Der Philosoph der Kleinanzeige*, hg. v. Martin Burckhardt, übers. v. Marie-Luise Frimont. Berlin: Semele.

Luckow, Marion/Moldenhauer, Eva (1978): „Glossar", in: Fourier, Charles, *Aus der neuen Liebeswelt*. Berlin: Wagenbach, S. 46-52.

Rifkin, Jeremy (2010): *Die empathische Zivilisation. Wege zu einem globalen Bewusstsein*, übers. v. Ulrike Bischoff. Frankfurt am Main u.a.: Campus.

Rizzolatti, Giacomo/Sinigaglia, Corrado (2008): *Empathie und Spiegelneurone. Die biologische Basis des Mitgefühls*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Rousseau, Jean-Jacques (1989): *Vom Gesellschaftsvertrag*, in: *Kulturkritische und politische Schriften*, hg.v. Martin Fontius, Bd. I. Berlin: Rütten & Loening.

Saage, Richard (1999): „Utopie und Eros. Zu Charles Fouriers ‚neuer sozietärer Ordnung'", in: *UTOPIE kreativ*, H. 105, S. 68-80.

--- (2002): *Industrielle Revolution und technischer Staat im 19. Jahrhundert*. Münster u.a.: Lit.

Schäffner, Wolfgang (2010): „Elemente architektonischer Medien", in: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung*, H. 1, S. 137-149.

Starobinski, Jean (1993): *Rousseau. Eine Welt von Widerständen*, übers. v. Ulrich Raulff, Frankfurt am Main: Fischer.

Thaler, Richard H./Sunstein, Cass R. (2008): *Nudge. Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness*. New Haven/London: Yale Univ. Press.

Malte-Christian Gruber &
Stefan Häußler (Hg.)

Normen der Empathie

trafo

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
http://dnb.ddb.de abrufbar

Impressum

Malte-Christian Gruber, Stefan Häußler (Hg.)
„Normen der Empathie“
[= Beiträge zur Rechts-, Gesellschafts- und Kulturkritik, Band 11]

ISBN 978-3-89626-859-4

© trafo Verlagsgruppe Dr. Wolfgang Weist, 2011
trafo Wissenschaftsverlag
Finkenstraße 8, 12621 Berlin
Fax: 030/612 99 421
e-mail: info@trafoberlin.de
www.trafoberlin.de

Satz & Layout: trafo Verlagsgruppe, Berlin
Titelbild: siehe Bildnachweis

Druck: Schaltungsdienst Lange oHG, Berlin

Alle Rechte vorbehalten

Inhalt

Vorwort 7

Malte-Christian Gruber
Normen der Empathie – zur Einfühlung 9

§ 1 EMPATHISCHE GEHIRNE UND GEDANKEN 21

Kirsten Brukamp
Das soziale Gehirn – der Faktor Empathie in Neurowissenschaft und Recht 23

Frederik von Harbou
Empathie als Fundament von Moral und Menschenrechten?
Zur Aktualität der Werke David Humes und Arthur Schopenhauers 37

§ 2 EMPATHISCHE RICHTER UND ENTSCHEIDUNGEN 61

Stefan Häußler
Introspektion und Civilpolitik: Leon Petrazyckis Rechtstheorie der Empathie x

Klaus Mathis und Fabian Diriwächter
Gefährden kognitive Täuschungen und Empathie die Rationalität
richterlicher Urteile? 63

§ 3 EMPATHISCHES RECHT UND RATIONALITÄTENKONFLIKTE 91

Anna Beckers
Empathie im Wettbewerbsrecht: Gesellschaftliche Rationalitätskonflikte
statt Emotionen des Verbrauchers 93

Martin Uebelhart
Empathie im Spannungsfeld von Beratung und Kontrolle. Zur staatlichen
Bearbeitung von Arbeitslosigkeit am Beispiel der Schweiz 115

§ 4 EMPATHISCHE MACHT UND REGULIERUNGEN 131

Sabine Müller
„Er suchte einen gerechten Herrscher nach seinem Herzen“ - Empathie, Recht und Herrschaftsausübung in der Inschrift des Kyroszylinders 133

Martin Doll
Zwanglosigkeit als Norm: Charles Fouriers politische Operationalisierung der Leidenschaften 145

Martin Schulte
Strategien der posttraumatischen Behandlung – Psychoanalytische Randnotizen zur Regulierung der Finanzmärkte 165

§ 5 EMPATHISCHE KUNST UND VERSTÄNDIGUNGEN 191

Ljudmila Belkin
Asymmetrie des Verstehens. Postsowjetische Kunstmigration und eine deutsche Stadt 193

Viola Hildebrand-Schat
Krimania. Der Fall Bugaev Afrika 209

Autorinnen und Autoren 227