

Romantik, Moral und utopisches Denken: Der Fall William Morris

Im Laufe der beiden letzten Jahrzehnte ist meine Studie über William Morris in das Ansehen eines »Steinbruchs« an Informationen gekommen, obwohl es in ein paar Fällen so scheint, als sei sie ein suspekter Steinbruch, in dem man für das akademische Fortkommen nur unter der Hand arbeiten konnte. Hiergegen gibt es eigentlich nichts einzuwenden. Ein Steinbruch sollte Material für den allgemeinen Forschungszusammenhang bereitstellen. Was aber, wenn mein Buch kein Steinbruch, sondern ein Bau wäre, der für sich genommen Aufmerksamkeit verdiente; und was, wenn die da aus gebrochenen Steine am Ende nur zu der sich charakterlos dinstreckenden akademischen Vorstadtlandschaft beitragen? Man kann diese Frage immerhin stellen, muß jedoch vorsichtig sein, in welcher Form dies geschieht. Mehrere von denen, die das Thema nach mir bearbeitet haben, stimmen in ihren in den renommiertesten wissenschaftlichen Verlagen erschienenen Büchern darin überein, daß sich die Frage nur in einer Hinsicht stellt, daß nämlich marxistischer Dogmatismus die wissenschaftliche Qualität meiner Arbeit verderbe. So heißt es in einer generösen Würdigung: »Ein intelligentes Werk von erschöpfer Gelehrsamkeit, das indes durch das starke marxistische Vorurteil des Verfassers verdorben wi d.« Morris' Aktivitäten werden »durch die Brille des Klassenkampfs untersucht, woraus eine etwas verzerrte Sicht von Morris' Ideen resultiert.« Ein anderer findet mein Buch durch den fehlgeleiteten Versuch »verunstaltet«, seinen Gegenstand als »orthodoxen Marxisten« dazustellen, und ein weniger generöser Kritiker bemerkt, mein Buch widme 900 Seiten dem Nachweis, daß Morris eigentlich ein Marxist gewesen sei.

Ich hatte in dem Buch eigentlich etwas völlig anderes gesehen. In einer ganz entscheidenden Hinsicht ist es eine These über die romantische Tradition und ihre Transformation durch Morris. Es ist interessant, daß sowohl Raymond Williams, dessen bedeutendes Buch *Culture and Society* drei Jahre nach meinem erschien, als auch ich, ohne voneinander zu wissen, über verschiedene Aspekte der romantischen Kritik am Utilitarismus gearbeitet haben. Aber hiervon abgesehen muß man fragen, ob es nicht vielleicht das politische Engagement von Morris und nicht das von Marx ist, das bei diesen Autoren Ärgernis erregt hat. In diesem Fall hätte ich dann hauptsächlich durch mein starkes »morrisistisches« Vorurteil gelehrt.

Dies ist eine schwierige Frage, zumal es zutrifft, daß ich 1955 zugelassen habe, daß sich einige großsprecherische politische Moralisatoren sowie ein paar stalinistische Artigkeiten in den Text einschlichen. Ich hatte damals eine etwas ehrfürchtige Vorstellung vom Marxismus als einer anerkannten Orthodoxie, und meine Seiten enthielten einige polemische Passagen, deren Vulgarität den Gelehrten von heute zweifellos zusammenzucken läßt. Das Buch erschien auf dem Höhepunkt des Kalten Krieges, und einen intellektuellen McCarthyismus gab es nicht nur in den Vereinigten Staaten, obwohl es in den folgenden Generationen nur wenige gibt, die verstehen, auf welche diskret britische Weise er bei uns wirkte. Sympathien für den Marxismus waren so ehrenrührig, daß sie außerhalb kommunistischer Publikationen kaum geäußert werden konnten, und die Vulgarität meiner Polemik ist nur vor dem Hintergrund der alles durchdringenden und gut gerüsteten Vulgarität der anti-marxistischen Orthodoxien jener Zeit verständlich.

Die Aufnahme, die mein Buch in der nichtsozialistischen Presse fand, illustriert dieses Klima. Sie bestand nämlich hauptsächlich in einem Schweigen, das durch die Rezension mit der Überschrift »Morris und Marxismus« im *Times Literary Supplement* gebrochen wurde. Der Rezensent berichtete, daß mein Buch »stark marxistisch voreingenommen« und »im Ton mürrisch« sei; die bemerkenswerte Leistung des Verfassers sei es, daß »er es fertigbringt, eine übellauende Stimmung 900 Seiten lang durchzuhalten«. Meine Zitate aus Morris' politischen Schriften zeigten, »wie locker Morris' sozialistische Ansichten waren«, und das Buch im ganzen diene nur dazu, »Aspekte von Morris hervorzuheben, die besser vergessen bleiben.« Es ist klar! Morris – nicht Thompson und nicht einmal Marx – galt es in das Schweigen der Verrufenheit zurückzustoßen.

All dies war (in jenen Tagen) vorhersehbar. Es betrübte einen nicht etwa, sondern stärkte den eigenen Kampfgeist: in einem gewissen Sinn wurden sogar die eigenen selbstgerechten sektierischen Irrtümer im Widerstand gegen die Einkreisung durch solche offiziellen Schmähungen und solches Schweigen bestätigt. Bei all diesem wurde das Buch von Feinden und sogar von einigen Freunden dahingehend abgestempelt, daß es nur ein Ergebnis, nämlich die Gleichung Morris = Marx, liefere. Indessen begnügte sich das Buch, wenngleich es dieses Verhältnis vielleicht zu säuberlich darstellte, nicht damit, zu zeigen, wie Morris sein Leben in orthodox marxistischen Bahnen beschloß. Vielmehr ging es darum, daß Mor-

ris ein originaler sozialistischer Denker war, dessen Werk den Marxismus ergänzte. Einem Leser mit Gespür hätte es eigentlich nicht schwerfallen sollen, in den Akzentuierungen und besonders in der Betonung von Morris' Genius als Moralisten, eine verschüttete These unter der ganzen Orthodoxie zu entdecken, zu der ich damals gehörte.

Die anti-marxistischen Kritiker

Dieser Argumentationsstrang ist freilich unbehaglich, weil er die Aufmerksamkeit auf meine eigene intellektuelle Entwicklung und Apologie konzentriert und von unserem eigentlichen Thema, »William Morris und sein politisches Denken«, ablenkt. Wir sollten zu der bereits gestellten Frage zurückkehren, ob nicht einige neuere Autoren die Kritik an meinem Buch benutzt haben, um ihre dahinterstehende Abneigung gegen Morris zu verlarven, so daß wir »Thompson's marxistisches Vorurteil« eigentlich als »Morris' kompromißloses Bekenntnis zum revolutionären Sozialismus« lesen sollten. Hätte ich nämlich Morris' Positionen wirklich falsch dargestellt, könnte man annehmen, daß diese Kritiker dazu übergehen würden, meine Darstellung kenntnisreich und umsichtig zu korrigieren. Ich kann indes nicht finden, daß dies geschehen ist. So liefert Willard Wolfe, der behauptet, mein Versuch, Morris als einen Marxisten darzustellen, sei fehlgeleitet, keine genaue Untersuchung von Morris' sozialistischen Schriften und fällt nacheinander folgende Urteile über Morris' Sozialismus: 1. Seine Vorträge in den 1880er Jahren »traten für eine Form des radikal individualistischen Utopismus ein, die der Shaws sehr ähnlich war.« 2. Sein Sozialismus war »ethisch-ästhetisch.« 3. Morris »muß zu den vom christlichen Sozialismus herkommenden Anhängern der SDF (Social Democratic Federation) gezählt werden«, weil sein Sozialismus »wesentlich religiösen Charakter« hatte und »auf einem im Wesen christlichen Ideal von Brüderlichkeit gründete«. Dies mag zwar für die Yale University Press gut genug sein, der Herausgeber von *Commonweal* wäre freilich nicht einverstanden gewesen. Es hat den Anschein, als solle hier argumentiert werden, daß Morris' Sozialismus eigentlich sehr nett und niemals grob war, obgleich die Frage offenbleibt, wie der radikal-utopistische Individualismus denn mit dem christlichen Ideal von Brüderlichkeit vereinbar war.

J.W. Hulse macht es in *Revolutionists in London* etwas, aber nicht viel besser. Er hatte eine gute Idee für ein Buch, hat sie aber

ungleichmäßig umgesetzt. Seine Absicht war es, die Beziehungen zwischen den Ideen fünf bemerkenswerter Männer (Stepniak, Kropotkin, Morris, Shaw und Bernstein) zu behandeln, die in den 1880er und 1890er Jahren gleichzeitig in London lebten. Trotz der Tatsache, daß einige der Ideen, die diskutiert werden, in einem Zustand politischer Gewichtslosigkeit herumschwaben, sind einige Teile der Arbeit gut gelungen. Es mag sein, daß ich die Studie über Morris deshalb am schlechtesten finde, weil ich den Gegenstand am besten kenne. Hulse, der mein Buch von einem starken marxistischen Vorurteil beeinträchtigt weiß, weiß sehr viel mehr über Morris' Sozialismus zu berichten, obwohl sein Wissen sich oft mehr auf Behauptungen als auf eine Beweisführung gründet. So heißt es über das Manifest der Sozialistischen Liga: »Es enthält mehrere Marx-sche Argumente, aber der Grundton war gemäßigt«; über die Spaltung: »Morris fand diesen Bruch notwendig, weil Hyndmans Fraktion zu autoritär, zu wild militant und zu opportunistisch – kurz, zu marxistisch war.« Uns wird auch versichert, daß die Doktrin vom Klassenkampf eine der Marxschen Ideen war, die sich Morris nur allmählich und partiell zu eigen machte. Kurz, Morris' Sozialismus wird wieder einmal als nett dargestellt, und wenn Marxismus als »autoritär«, »wild« und »opportunistisch« definiert wird, dann kann Morris allenfalls zufällig Anteil daran gehabt haben. Daß Hulse uns zu irgendwelchen Präzisierungen verholfen hat, ist indes nicht klar. Da er sich offensichtlich weder mit »Commonweal« noch mit der tatsächlichen politischen Bewegung beschäftigt hat, spricht nichts dafür, daß seine Behauptungen auf etwas anderem als akademischer Selbstwertschätzung beruhen.

Dies ist schade, weil Hulse eine substantielle Korrektur an meiner Darstellung anzubringen hat. Er argumentiert, daß Morris mehr von Kropotkin und den kommunistischen Anarchisten beeinflußt worden sein mag als allgemein angenommen, und zwar insbesondere in seiner Vorstellung föderierter Gemeinwesen, wie er sie in »The Society of the Future« und in »News from Nowhere« entwirft. Dies ist ein guter Ansatzpunkt. Das »Absterben des Staates« beschäftigte Engels oder die marxistischen Zirkel der 1880er Jahre nicht vorrangig, wohl aber Morris und Kropotkin. 1887 bemerkte Morris, daß er »den heilsamen Schauer eines Engländer vor Regierungseinmischung und Zentralisierung habe, die einige unserer Freunde deutscher Machart nicht genug fürchten«. Morris' Fantasie mag gut mehr von Kropotkin und Diskussionen mit seinen Anhän-

gern in der Liga angeregt worden sein, als ich behauptet habe. Aber Hulse schadet seiner eigenen These durch Sophisterei und eine wissenschaftlich dünne Argumentation, die mit anti-marxistischem Gröll eingedickt ist. Seine Schlußbetrachtung bietet den Bazar eines Eklektikers, der für ein Dutzend anderer zeitgenössischer akademischer Darstellungen stehen könnte: »Morris' Sozialismus läßt sich am besten als katholisch mit Anleihen im Mittelalter und beim russischen Nihilismus sowie bei Mill und Marx beschreiben.« Es wäre so »am besten zu beschreiben«, wenn es um gebildete Konversation und nicht um akkurate Definition ginge. Man fragt sich, was eigentlich geborgt wurde und wie diese unwahrscheinlichen Elemente untereinander verbunden wurden. »Es hat wenig Zweck«, schließt Hulse, »zu insistieren, daß Morris mehr zu dem einen als zu einem anderen Zweig des Sozialismus, Kommunismus oder Anarchismus gehörte.« Dem mag wohl so sein; die Inanspruchnahme von Morris für diese oder jene Strömung hat weniger Zweck als ich selbst einmal angenommen habe. Was indes gewiß Zweck hat, wenn wir uns mit Morris befassen, ist zu definieren, worin Morris' Sozialismus bestand, was seine beherrschenden Ideen, Werte und Strategien waren; und dies ist kaum zu machen, wenn wir seine Polemik gegen den Fabianismus auf der einen und den Anarchismus auf der anderen Seite außer acht lassen. Weil Hulse beides vernachlässigt und die These von Kropotkins Einfluß überzieht, bleibt er am Ende doch nur ein weiterer (wirrer) Bewerber um Morris.

Ich hätte meine von Hulse abweichenden Auffassungen nicht so ausführlich dargelegt, wenn sie nicht ein sehr allgemeines Problem der Interpretation von Morris illustrieren würden. Immer wieder kommt es vor, daß ein Stereotyp von Marxismus, wie er sich später entwickelt hat, auf Morris zurückprojiziert und dann der Versuch unternommen wird, Morris entweder davon abzusetzen oder gänzlich daran anzulegen, wobei alles, was nicht anzulegen ist, als »Unreife« oder Überhand der Romantik abgetan wird. Aber vielleicht wäre es wichtig, einmal nicht zu fragen, ob Morris Marxist war oder nicht, sondern ob er »Morrisist« war, und, wenn ja, ob dies für sich allein eine ernsthafte und kohärente Position war. Zwei Studien aus zwei verschiedenen Richtungen, die beide ernstzunehmender sind als alles, was bislang angesprochen wurde, illustrieren das Problem: Stanley Piersons »Marxism and the Origins of the British Socialism« und Paul Meiers »La Pensée Utopique de William Morris«.

Die Darstellung Piersons

Pierson bietet in seiner in fast jeder Hinsicht wohlfundierten Studie keinen Stereotyp von Marxismus. Sein Interesse gilt den intellektuellen Strömungen innerhalb des britischen Sozialismus zwischen 1880 und 1900, und er führt uns zuverlässig durch die intellektuellen Vorläufer und von da zu Hyndman, Morris, Bax, Carpenter, den Fabiern, zu Blatchford, Mahon, Hardie, den Anarchisten und den »Labour Kirchen.« Sie werden alle auf eine informative und oft scharfsinnige Weise in einem Buch zusammengeführt, das nicht nur durch den Buchbinder, sondern durch eine übergreifende These zusammengehalten wird, die, zusammengefaßt, folgendermaßen lautet: Als marxistische Ideen in Großbritannien Beachtung fanden, wurden sie auf einem Boden heimischer intellektueller Tradition wirksam, der vom Utilitarismus über die christliche Nonkonformität bis zu der romantischen Tradition, wie sie von Carlyle und Ruskin vermittelt wurde, reichte. Sobald die neuen Ideen in Erscheinung getreten waren, machten sie innerhalb der älteren Traditionen einen Assimilationsprozeß durch, wurden »mit tief verwurzelten Haltungen und Gefühlen verbunden«. »Die marxistische Theorie im strengen Sinne löste sich im England der 1880er Jahre schnell auf«, jedoch nur über einen »komplexen Vermittlungsprozeß«, der die heimischen Traditionen in neue Bahnen lenkte. Pierson argumentiert, daß sowohl der Fabianismus als auch der Marxismus Hyndmans auf unterschiedliche Weise wieder unter die Kontrolle der utilitaristischen Tradition gerieten; Morris signalisiert natürlich die Verbindung der romantischen mit der marxistischen Tradition, die freilich unvollständig blieb, insofern das neue Denksystem seinen früheren Idealen eher aufgesetzt als in sie integriert wurde. Im Ergebnis griffen dann die Aktivisten, die am stärksten von Morris beeinflußt waren, »auf die moralischen Empfindungen zurück, die eine in Auflösung begriffene [nonkonformistische] religiöse Tradition freisetzte«. »Auf kreative Weise drangen marxistische Ideen in die Arbeiterbewegung nur über das Aufbrechen der spezifischen Synthese ein, die Marx konstruiert hatte.« Bei dieser Auflösung nahm das von Morris kommende Erbteil den Weg über *Merrie England* oder über den ethischen und bisweilen frömmelnden Sozialismus von ILP (=Independent Labour Party) – Evangelisten wie den Glasiers – ein Sozialismus, der sowohl »die schneidende Schärfe der ernstzunehmenden theoretischen Analyse« als auch das »Ausgreifen« nach kreativen Alternativen verloren

hatte.

Diese Darstellung ist fair und überzeugend. Auf einer Ebene ist es eine annehmbare Darstellung dessen, was geschah, und Pierson stärkt seine Argumentation nur, wenn er darauf hinweist, daß diese britische Entwicklung nicht etwa einzigartig war, sondern »der spätere europäische Marxismus dem gleichen Muster von Auseinanderbrechen und Wiederanpassung an nationale Traditionen folgte«, auch wenn die dabei entstehende Mischung bisweilen zum orthodoxen »Marxismus« erklärt wurde. Auf einer anderen Ebene aber, die den am meisten interessieren muß, der sich mit Morris beschäftigt, ist seine Darstellung weniger akzeptabel. Zunächst einmal wird diese Geistesgeschichte von der Kultur der Gebildeten her gesehen. Wenn wir indes das Problem der Beziehung der sozialistischen Theorie zur Arbeiterbewegung in den Jahren 1880 bis 1900 betrachten, so ist das »tradierte Muster von Denken und Fühlen«, das unsere Aufmerksamkeit verlangt, nicht das des Utilitarismus, der Romantik oder gar (außer in einigen Regionen) des Nonkonformismus, sondern das des Labourismus, d.h. einer Klassenkultur, die schon eine lange Geschichte des Kampfes, ihre eigenen organisatorischen Formen und Strategien sowie eine bestimmte Klassenmoral hatte, obgleich diese Strategien und Formen in bedeutender Weise durch die von Pierson beschriebenen Ideen beeinflußt und ihnen manchmal sogar untergeordnet wurden. Dies muß Piersons These nicht widersprechen. Denn diese Klassenkultur war in der Lage, den »ethischen Sozialismus« von *Merrie England* und zum Teil auch von Morris in einer Weise zu assimilieren, die nicht zu vernachlässigen ist, aber dennoch davor haltmachte, die beherrschenden Strategien der Bewegung in Frage zu stellen. Nichtsdestoweniger blieb ein Rest in der Motivation, den Zielen, der Rhetorik, der Hartnäckigkeit in bezug auf »Punkt Vier« und sogar – mehr als einige marxistische Historiker zugestehen wollen – in den sozialistischen Prioritäten, die auf der lokalen Ebene zum Ausdruck gebracht wurden und viel zu den Doppeldeutigkeiten der modernen Labour-Bewegung und den Schwierigkeiten ihrer kriegerischen parlamentarischen Führer beigetragen haben. Damit stellt sich scharf das Problem der Ideologie, ein Problem, das Pierson nicht angeht. Denn zu Buche steht etwas mehr als intellektuelle »Vermittlungen« und »Assimilationen«. Es fanden scharfe theoretischen Konfrontationen statt, in denen das entstehende sozialistische Denken mit dem common sense der liberal-kapitalistischen viktori-

anischen Gesellschaft und ihren beherrschenden ideologischen Illusionen rang. Diese Mahnung führt uns zu zwei Überlegungen, die sich daran knüpfen. Erstens, in welchem Sinne bedeuteten die neue sozialistische Theorie und ihre Strategien einen kritischen Bruch mit oder eine Ruptur nicht nur mit diesem oder jenem Punkt des viktorianischen liberalen Denkens, sondern auch mit den Strukturprinzipien des bürgerlichen Liberalismus überhaupt? Wenn wir behaupten, daß sie einen solchen Bruch darstellte, dann muß daraus nicht folgen, daß die neue sozialistische Theorie in jeder Beziehung ausgereift, kohärent und ohne innere Widersprüche war⁴; es ergibt sich daraus nur, daß diese Theorie der bürgerlichen Ideologie an kritischen Stellen und bezüglich bestimmter übergreifender Ideen entgegengesetzt war und in Sonderheit nicht die Verbesserung des liberalen kapitalistischen Staates, sondern seine revolutionäre Umgestaltung beabsichtigte.

Hieraus folgt, daß wir bei der Auseinandersetzung mit Piersons »Assimilationsthesen« aufpassen werden, wieweit derartige Assimilationen gingen und ob sie soweit gingen, die revolutionären Ansprüche der neuen Theorie aufzulösen und sie über die »Bruchstelle« hinweg in die Anpassung an die alte zu zerren oder ob sie auf die neue Theorie (vielleicht auf ernst zunehmende Weise) nur verwirrend und einengend wirkten. So mag Pierson recht haben, und ich glaube, daß er recht hat, wenn er behauptet, daß die Fabier und die Marxisten der SDF (und anderer europäischer Sektionen) eine verkürzte Sicht des wirtschaftenden Menschen teilten, die eine ganze Menge mit der utilitaristischen Tradition gemein hatte. Aber die Fabier paßten sich mit Theorien über die Grundrente, den Wert, den Staat und die Geschichte und mit einer Durchdringungsstrategie an, die sie klar über die ideologische Scheidelinie zurückzerrte, während die SDF trotz aller Schwierigkeiten, die Hyndman bereitet, bis zum Vorabend des Ersten Weltkrieges eine wirre und sektiererische Theorie des revolutionären Sozialismus anbot.

Der »Fluß von Feuer«

Ich behaupte nicht, daß es einige magische Konzepte gibt (Marx' Werttheorie, die Theorie über den Staat), die es uns auf der Stelle erlauben, zu erkennen, ob die übergreifende Theorie einer Person oder einer Gruppe »bürgerlich« oder »revolutionär« ist. Keine Analyse wird es sich je so einfach machen können. Noch weniger behaupte ich, daß es eine einzige, richtige, immanente sozialistische

Orthodoxie gibt. Ich behaupte, wie schon vor 21 Jahren, daß es einen »Fluß von Feuer« gibt. Man muß bei Ideenhistorikern einer Tendenz widerstehen, Ideen nur unter den Aspekten von Herkunft und Umformung zu sehen: dies wurde durch das vermittelt, dies an jenes angeglichen, und all dies vollzog sich in einer Welt des Gesprächs, die ebenso angenehm ist wie die Lesesäle, in denen wir die alten Zeitschriften einsehen. Diese Ideen wurden jedoch – und damit kommen wir zu unserer zweiten Überlegung – von wirklichen Menschen in einem wirklichen Kontext gedacht, der oft wie im Falle von Bloody Sunday, dem Bergarbeiterstreik, dem Sudankrieg und der neuen Gewerkschaftsbewegung ein Kontext der ernsten Klassenkonfrontation war, und sie hatten in der Gegenwart eine Aufgabe zu erfüllen, bevor sie weitergegeben werden konnten. Ja, man könnte sogar fragen (obwohl dies gewissen Vorstellungen der akademischen Welt zuwiderläuft), ob bestimmte Ideen richtig waren.

Angesichts dieser Überlegungen mehren sich die Zweifel an Piersons Analyse. Ihr fehlt nicht nur jedwede These über kritische Brüche zwischen gegensätzlichen intellektuellen Systemen, sondern auch jeglicher Sinn für das politische Umfeld. Wir können dieser Behauptung nur nachgehen, insoweit sie Morris betrifft. Als bester Einstieg hierfür bietet sich das Problem des Imperialismus an, dem sich Pierson niemals stellt, weil der Imperialismus nach seinem Verständnis des Begriffs keine intellektuelle Tradition ist. Aber wenn wir uns in das Jahr 1890 versetzen und unser besseres Wissen benutzen, so war die große Katastrophe, die auf die europäischen sozialistischen und Arbeiterbewegungen einstürzte, der Erste Weltkrieg und der schmähliche Zusammenbruch der Zweiten Internationale. Insofern diese Katastrophe die Folge jener komplexen Prozesse war, die wir unter dem Begriff Imperialismus zusammenfassen, müssen dann nicht die Reaktionen auf diese Prozesse und auf die nationalchauvinistische Komplizität innerhalb der Arbeiterbewegung die Bedeutsamkeit der mehr intellektuellen Klassifikationskriterien entscheidend mindern? Wenden wir diesen Test an, so finden wir, daß die Reaktion der SDF auf den Imperialismus widersprüchlich und die der ILP ausweichend und doppeldeutig war. Die Reaktion der Fabier war vollkommen unzweideutig; ja, einmal waren sie sogar die unverfrorenen Befürworter einer imperialen »Vereinfachung«. Die Reaktion von William Morris war ebenfalls, wie ich im einzelnen zeige, unzweideutig und in der Tat prophetisch.

Dies könnte zweierlei nahelegen: entweder, daß Piersons konventionelle Beschreibung der Herleitung von Morris' Ideen aus der Romantik (wo marxistische Vorstellungen der Romantik aufgesetzt, aber nicht in sie integriert sind) unangemessen ist oder daß die romantische Tradition dem kapitalistischen common sense ein Potential von Widerständen entgegenzusetzen hatte, das beträchtlich härter war, als ihr gewöhnlich zugesprochen wird. Ich glaube, daß beide Vermutungen richtig sind. Denn Piersons Darstellung von Morris' politischer Theorie bringt es irgendwie fertig, Morris' Politik auszuklammern: seine Commonweal-Notizen, seine aktive Organisationstätigkeit, seine anti-imperialistischen und internationalistischen Aktionen und seinen Kampf, den Chauvinismus innerhalb der Bewegung niederzuringen. Piersons Unaufmerksamkeit geht soweit, daß er schreiben kann, daß Morris »im Grunde genommen moralische Ansprüche in ästhetische Gefühle auflöste« und daß »Morris die bei Carlyle und Ruskin offensichtliche Tendenz zur Leugnung von Impulsen in den Menschen, die nicht mit ihrem Streben nach Gemeinschaft und Schönheit harmonierten, viel weiter trieb«. Dies sind seltsame Bemerkungen über einen Denker, der argumentierte, daß der »Tod aller Kunst« ihrem Überleben unter einer Elite vorzuziehen sei, die ihre Lage ihrer Klassensuprematie verdanke; über einen Denker, der mehr als irgendein anderer seiner Zeit den Blick in die Zukunft, auf die Katastrophen unseres Jahrhunderts richtete, der den in der Kultur der Gebildeten freigesetzten »manichäischen Haß auf die Welt« erkannte und sich die Möglichkeit vorstellen konnte, daß der Imperialismus zu einer »regelrechten Epoche der Kriege« führen könnte und daß der Übergang zum Sozialismus sich »schrecklicher, weit verwirrter und leidensvoller als die Epoche des Untergangs Roms« erweisen könnte, und der schließlich behauptete, daß die »gewaltige Organisation, unter der wir leben«, eher »das Dach der Welt auf ihr Haupt herabziehen [als] irgend etwas aufgeben wird, was wirklich ihr Wesen ist«. Es ist nicht leicht einzusehen, wie Pierson eine solche bestürzend prophetische Voraussicht aus einem Bewußtsein ableiten kann, das sich weigerte, in den Menschen andere Impulse anzuerkennen als ihre Sehnsucht nach Kameradschaft und Schönheit. »Vom marxistischen Standpunkt aus«, versichert uns Pierson, »war Morris' Sozialismus regressiv – ein Rückfall in den Subjektivismus und Idealismus, aus dem Marx frühere sozialistische Reformer zu retten versucht hatte.« Kurz. Morris kehrte zum »Utopismus« zurück.

Es gibt also zwei Punkte, in denen ich von Pierson abweiche, und beide sind weitreichend. Einmal behaupte ich gegen Pierson, daß bestimmte kritische und übergreifende sozialistische Vorstellungen nicht auf Morris' romantische Kritik aufgesetzt wurden, sondern tatsächlich in sie integriert waren, und zwar so, daß sie einen Bruch mit der älteren Tradition konstituierten und deren Transformation signalisierten⁵. Insoweit diese Vorstellungen mit denen von Marx übereinstimmten und in einigen Fällen direkt aus marxistischen Quellen stammten, sollten wir sie marxistisch nennen. Zum zweiten behaupte ich gegen Pierson, daß die romantische Tradition sich nicht nur von ihren traditionalen, konservativen, regressiven, eskapistischen und utopistischen Charakteristika her definieren läßt und daher nicht als eine stete Gegenströmung zu sehen ist, die Morris zu Subjektivismus und Idealismus zurückzuziehen drohte, sondern Ressourcen einer ganz anderen Art in sich trug, die diese Transformation unabhängig von der beschleunigten Wirkung der Schriften von Marx und Engels durchmachen konnten. Das heißt, daß die moralische Kritik des kapitalistischen Prozesses zu Schlüffolgerungen drängte, die mit Marx' Kritik übereinstimmten, und es Morris' eigenständiges Genie war, diese Transformation denkerisch zu durchdringen, diese Verbindung herzustellen und mit praktischem Handeln zu besiegeln. Auch hätte sich Pierson bewußt sein sollen, daß er sich die Lösung des Problems zu leichtmacht, wenn er die romantische Kritik als regressiv, utopisch und idealistisch typisiert. Denn eine alternative Interpretation dieser Tradition ist nicht nur 1955 in meinem Buch, sondern sehr zwingend 1958 von Raymond Williams in *Culture and Society* in Vorschlag gebracht worden. Wenn Pierson damit recht hat, daß »vom marxistischen Standpunkt aus Morris' Sozialismus regressiv war« – und wir können nicht wissen, wie Marx selbst dies gesehen hätte –, so mag dies nur für die lethargische Phantasie und die theoretische Verengung sprechen, die der orthodoxe Marxismus seit den 1880er Jahren durchgemacht hat. Es müßte, falls zutreffend, nicht beweisen, daß die Verbindung unmöglich war oder daß Morris intellektuell unfähig war. Es könnte sogar bedeuten, daß der orthodoxe Marxismus einer Verbindung seinen Rücken zuwandte, die er um den Preis eigener Gefährdung und späteren Schande vernachlässigte.

Der andere Stereotyp

Ich ziehe es vor, mich in dieser Weise mit dem Problem auseinanderzusetzen, weil ich die Gefahren des anderen Stereotyps nun sehr viel klarer sehe als zu der Zeit, da ich dieses Buch schrieb. Dieser Stereotyp besagt, daß William Morris »Marxist wurde«, »zum Marxismus bekehrt wurde« usf. Man begegnet dieser Gefahr auf Schritt und Tritt in Meiers gewichtiger und oft hilfreicher Studie. Es tut mir leid, daß ich mich mit ihm kritisch auseinandersetzen muß, weil diese große Aufmerksamkeit, die Morris hier von einem skrupulösen französischen Forscher entgegengebracht wird, noch ein Zeichen mehr dafür ist, daß dieses Denken noch lebendig und nicht auf ein nationales Idiom beschränkt ist. Meier hat klassisch-utopische und andere Einflüsse auf Morris sorgfältig untersucht und mit der größten Sorgfalt jeden Beleg für marxistischer Einflüsse auf ihn, sei es durch Texte oder durch Gespräche mit Engels und Belfort Bax, überprüft. Er hat sodann alle Merkmale der kommunistischen Gesellschaft und der Übergangsphase des Sozialismus in Morris' Schriften zusammengetragen und sie systematischer dargestellt, als ich oder, wie man sagen muß, Morris es je versucht haben. All dies geschieht auf luzide Weise und mit einem großzügigen Maß an Respekt für seinen Gegenstand. Man kann sicher sein, daß das Buch mit einer ganzen Menge Unsinn endgültig Schluß machen wird.

Es bleiben jedoch größere Schwierigkeiten. Meier stellt uns Morris als einen orthodoxen Marxisten dar, und seine Vorstellung von dieser Orthodoxie ist stark von deren späterer Definition im Sinne des Marxismus-Leninismus beeinflußt. Wenn Morris diesen Anforderungen nicht gerecht wird, vermag Meier mit der verständnisvollen Ansspielung auf seine Schwächen in der ökonomischen Analyse, den Mangel an greifbaren marxistischen Texten, linke Unreife oder verkümmerte Reste von Idealismus Entschuldigungen für ihn finden. Die ganze Zeit über geht Meier von der Vorstellung aus, daß der Marxismus eine feststehende Wahrheit sei, und beurteilt Morris beifällig danach, wie weit er sich ihr genähert hat. Er hat keinesfalls die Absicht, die Bedeutung seines Gegenstandes zu mindern oder seinen originären Einfluß auf das sozialistische Denken zu leugnen, was dann freilich letztendlich beides doch geschieht.

Wir brauchen keine Zeit auf die triviale Frage zu verschwenden, ob Engels oder Morris die Priorität im Denken zukommt. Wenn Meier darauf besteht, daß Morris' sozialistische Vorstellungen im-

mer vom Marxismus ableitbar sein müssen, verengt er damit einmal den Begriff des Marxismus auf eine Art Familientradition, eine Art königlicher Legitimität, von der allein Abstammung abgeleitet werden darf, und unterschätzt zum anderen massiv die Macht der Tradition, die Morris transformiert hat und die immer noch ebenso hinter ihm stand wie Hegel hinter Marx.

Ein schlagendes Beispiel bietet Meiers Behandlung des dialektischen Geschichtsbewußtseins. Er zitiert die berühmte Passage aus dem Schluß von *A Dream of John Ball* (Ich dachte darüber nach, wie Menschen kämpfen und die Schlacht verlieren . . .) und bemerkt, wie auch schon ich, die Übereinstimmung mit einer Passage aus Engels' *Ludwig Feuerbach*. Aber für Meier kann ein solches Zusammentreffen kein Zufall sein, und er fährt fort, über Morris' Kenntnis unpublizierter Quellen für die marxistische Dialektik zu spekulieren. Diese Spekulation hat eine gewisse Berechtigung. Wie Meier bemerkt, kommt im Schluß zu Anmerkung C im Manifest der Liga ein dialektisches Verständnis des Geschichtsprozesses zum Ausdruck. Sie ist in Morris' Stil geschrieben, obgleich wir wissen, daß er die Metapher der »Spirale« Bax verdankte. Wie Meier zudem bemerkt, gab es damals keine greifbaren Gebrauchsanweisungen für marxistische Dialektik. Ergo war Morris hierin entweder direkt vom Verfasser der *Dialektik der Natur* (unveröffentlicht bis 1925) oder über Bax unterwiesen worden.

Hiergegen gibt es zwei Einwände. Der erste Einwand, zu komplex, um ihm hier ausführlich nachzugehen, besteht darin, daß man darüber streiten kann, ob durch die Formalisierung der »Dialektik« in dieser Weise irgend etwas gewonnen wurde. Wenn wir an die Widersprüche denken oder an den »zweischneidigen, doppelzungigen Prozeß des sozialen Wandels«, so hatte Morris dies bereits erfaßt und wurde darin durch seine Lektüre des »Kapitals« bestärkt. Der zweite Einwand besteht darin, daß Morris, nachdem er einmal zu sozialistischen Schlußfolgerungen gekommen war und mit den whiggistischen Vorstellungen von Fortschritt definitiv gebrochen hatte, zu einem dialektischen Verständnis von Entwicklung kommen mußte und auch kam, nicht einfach weil er zum »Marxismus« durchgedrungen war, sondern aufgrund der ganzen Kraft der romantischen Tradition hinter ihm, die ihn dahin drängte. Tatsächlich haben wenige Passagen in seinen Schriften ein größeres Gespür für historische Notwendigkeit als die Schlußreflexionen in John Ball. Die romantische Kritik läßt sich leicht als »regressiv« oder »nostal-

gisch« beschreiben, weil sie auf einem Appell an vorkapitalistische Werte gründet. Dies gilt ganz besonders für Morris mit seiner fantasievollen Verortung von Werten in mittelalterlichen, altisländischen und germanischen Kontexten. Wie Williams bemerkt, übernimmt Morris – wenn er die Vorstellung von einer Gemeinschaft (oder der »wahren Gesellschaft«) der der »mechanischen Zivilisation« gegenüberstellt – einige Begriffe der romantischen Kritik am Utilitarismus direkt in sein sozialistisches Denken. Es ist deshalb schwer zu erkennen, wie Morris diese Tradition transformiert haben könnte, ohne eine dialektische Vorstellung (Bax' »Spirale«) davon zu haben, wie die vorkapitalistischen Werte »Gemeinschaft« und »Barbarei« auf einer neuen Ebene und in einer neuen Form wieder Geltung erlangen könnten.

Indem er Morris' Denken als ein System darstellt, klärt Meier vieles, verliert aber das Verständnis für dessen eigene authentische Dynamik, dafür, wie und wo es selbstständig durchbrach. Ich muß zudem auf der Bedeutung meines Kapitels *The Anti-Scrape* beharren, ein Kapitel, das, wie ich wohl behaupten darf, ungeduldige sozialistische Leser im allgemeinen überschlagen. Denn es analysiert Morris ebenso wie *The River of Fire* in dem Augenblick der Transformation einer Tradition, als er mit Problemen konfrontiert ist, die praktisch wie theoretisch eine Lösung verlangen. »Das Wesen dessen, was Ruskin uns gelehrt hat«, hieß es bei Morris, »war wirklich nichts Dunkleres, als daß die Kunst einer jeden Epoche notwendig ein Ausdruck ihres sozialen Lebens sein muß.« Dies war, wie der Leser beachten möge, was Ruskin und nicht Marx lehrte, und 1880 schrieb Morris, als er noch nicht einmal Marx' Namen gehört hatte: »So gründen das Leben, die Gewohnheiten und die Wünsche aller Gruppen und Klassen des Gemeinwesens auf den ökonomischen Verhältnissen, unter denen die Masse der Bevölkerung lebt, und es ist unmöglich, sozio-politische Fragen bei der Betrachtung der Ästhetik auszuklammern.« Zu *Antiscrape* sprach er 1884 von dem neuen Geschichtsverständnis: »Eine unvollkommene Ordnung in den entferntesten Zeiten . . . , die sich stets in Richtung auf etwas vorwärtsbewegt, das das genaue Gegenteil von dem zu sein scheint, wovon sie ausgeht. Dennoch ist die frühere Ordnung niemals tot, sondern lebt in der neuen und formt sie langsam zu einer Wiedererschaffung ihres früheren Selbst.« Der Gedanke nimmt *A Dream of John Ball* vorweg und enthält das gleiche dialektische Verständnis des Prozesses. Bax (oder Engels) mögen mit dem Begriff der Spirale

hierfür einen Namen gefunden haben, aber Morris war schon ganz in den Problemen versunken, die damit benannt wären: Warum war es unmöglich, die gotische Architektur wiedererstehen zu lassen? Wie würden sich die Handwerke einer früheren sozialen Ordnung anders als durch irgendeine Spirale des Wandels wiederbeleben lassen? In derselben Ansprache hielt Morris inne, um sowohl Ruskin als auch den Marx des *Kapital* zu erwähnen. Aber was er als seine Schuld gegenüber Marx anerkannte, war keine totale und neue Offenbarung hinsichtlich des Geschichtsprozesses, sondern ein spezifisches Verständnis der mehr auf Profit als auf Nutzen gerichteten Wirkungen der kapitalistischen Produktionsweise auf die Werkstätten des »Manufaktursystems«. Hierin kann man nicht einfach eine Bekehrung zum Marxismus durch Marx sehen. Es handelt sich vielmehr um eine Verbindung zweier starker Traditionen, von denen die zweite ihre Vorrangstellung nicht erst nach Auslöschung der ersten erreichte.

Marxismus und Romantik

Ich kann also weder Piersons Vorstellung, daß bestimmte marxistische Konzepte auf Morris' romantisches Denken aufgesetzt wurden, ohne darin integriert zu werden, noch Meiers implizites Urteil akzeptieren, daß Romantik und Idealismus (im orthodox marxistischen Verständnis) dasselbe umgreifen und daher über Bord geworfen werden mußten, als Morris Marxist wurde. Wenn wir zwischen Irrtümern zu wählen haben, so ist es vielleicht der zweite, der größeren Schaden anrichtet. Es sieht vielleicht so aus, als ob ich auf der Spur einer Stecknadel tanzen würde, doch haben dies schon andere vor mir getan. Als Raymond Williams 1958 eine überzeugende Kritik der inneren Widersprüche marxistischer englischer Kritiker (mich eingeschlossen) vorlegte, schrieb er: »Es erscheint gewiß relevant, an englische Marxisten, die sich für die Künste interessiert haben, die Frage zu stellen, ob es nicht die Romantik ist, die Marx absorbiert, statt Marx, der die Romantik transformiert. Es ist Ansichtssache, welche Version man vorzieht.« Setzen wir indes Morris für Romantik, so sind dies nicht die einzigen Alternativen. Man kann sich ebensogut vorstellen, daß die romantische Tradition, so wie sie von Morris (zum Teil durch seine Begegnung mit Marx) transformiert wurde, in eine gemeinsame kommunistische Tradition mündete, zu der sie ihre spezifischen Akzentsetzungen, Vokabeln und Anliegen beitragen konnte. Ein wesentlicher Beitrag

von *Culture and Society* war der Nachweis, wie hartnäckig diese langandauernde romantische Kritik des Industriekapitalismus gewesen war, und ich möchte hinzufügen, daß Williams' eigene Schriften über zwei Jahrzehnte hinweg ein Beispiel dafür gewesen sind, wie eine Mutation dieser Tradition noch immer zählebig fortdauern und mit dem Marxschen Denken übereinstimmen kann.

Wenigstens müssen wir uns fragen, was in der Formulierung »Marx transformierte die Romantik« stecken könnte. Sie könnte für das stehen, was in Morris' eigenem Denken tatsächlich bewirkt wurde, oder nur bedeuten, daß der Marxismus die Romantik mit Haut und Haaren verschlingen konnte und sich dabei ihren guten Glauben als nützliche Nährstoffe aneignete, ihren »Sentimentalismus«, ihren moralischen Realismus und ihren Mut zur Utopie als weiter nichts als idealistische Exkremeante aber ausschied. Diese zweite Antwort ist es, die Engels' Reaktionen auf Morris nur allzu häufig zu charakterisieren scheint. Es gab einen kurzen Augenblick gegenseitiger Herzlichkeit zur Zeit der Spaltung, als Morris hoch erfreut war, die altnordische Edda auf Engels' Tisch zu finden und mit der Lektüre einiger Passagen aus *Sigurd* reagierte: »Es lief sehr gut.« Danach mehren sich die verächtlichen und abweisenden Bemerkungen. Die Mühe, diesen reichen Künstler-Enthusiasten und sentimental Sozialisten richtig zu behandeln, war Engels nicht zuzumuten. Es gibt keinen Beweis, daß er *Hopes and Fears for Art* (1882) oder *Signs of Change* (1888) las, und wir haben Belege dafür, daß er *News from Nowhere* ungelesen liegen ließ. Er las zwar in der Tat *Socialism, its Growth and Outcome* und signalisierte lauwarme Zustimmung, doch war dies ein Text der Bewegung, den er auf seine Nützlichkeit hin durchging. Es spricht nicht das geringste dafür, daß er seinerseits irgend etwas von Morris zu lernen gehabt haben könnte. Wie ich schon 1959 bemerkt habe: Während Morris sich intensiv und erfolgreich anstrengte, viel von der Tradition, aus der Engels kam, zu verstehen und aufzunehmen, unternahm Engels keine vergleichbare Anstrengung in Morris' Richtung.

Marx, dessen frühe Revolte in den Jugendschriften der romantischen Tradition verwandt war, wäre Morris vielleicht herzlicher entgegengetreten. Aber dieses Problem läßt sich nicht als eine Frage des Temperaments abtun, denn Engels' Verachtung für Morris ist ein Beleg für die sich verengende Orthodoxie jener Jahre, eine Verengung, die man nicht nur in seinen eigenen Schriften, sondern auch

allgemein in der marxistischen Tradition bemerken kann. In dem Maße, in dem die Tendenzen zu Determinismus und Positivismus wuchsen, litt die Tradition unter einer allgemeinen theoretischen Abkapselung, wollte man die von Morris gebotene Möglichkeit einer Verbindung der Traditionen nicht sehen. Die romantische Kritik am Kapitalismus, wie immer sie auch transformiert sein möchte, wurde als Moralismus und »Utopismus« verdächtigt. Ich muß 1976 die Erkenntnis nicht mehr erläutern, daß der spätere Mangel an moralischer Selbstbewußtheit (ja sogar eines Vokabulars dafür) die Haupttradition des Marxismus in etwas Schlimmeres als Wirrnis stürzte. Dies hilft uns jedoch, zwei wichtige Aspekte von Morris' zeitgenössischer Bedeutung zu erkennen. Zum einen ist es wichtiger, ihn mehr als einen (transformierten) Romantiker denn als einen mit der Orthodoxie konform gehenden Marxisten zu verstehen. Zum anderen kann man seine Bedeutung innerhalb der marxistischen Tradition heute weniger in der Tatsache sehen, daß er sich ihr anschloß, sondern mehr darin, wo er ihr nicht anhing oder es ihm nicht gelang, diesem Anschluß auch nur halbwegs nahezu zu kommen. Morris' Bekehrung zum Marxismus bot eine Verbindung an, auf die der Marxismus nichts erwiderte, und dieses Scheitern, das in gewissem Sinn noch immer, und zwar nicht nur in der Haupttradition des Kommunismus, aktuell ist, kann uns mehr lehren als Homilie über Morris' großherziges Engagement.

Abensour und die utopische Tradition

Man möchte meinen, daß die bedeutendsten neuen Studien über Morris sich diesen Problemen zuwenden, und es stimmt zuversichtlich, zwei Autoren, Miguel Abensour und John Goode, zu finden, deren Arbeiten meine Einsichten sehr viel weiter verfolgen. Abensour hat eine neue Studie über die utopische Tradition vorgelegt, die nach einer Kette subtiler Analysen Morris' zentrale und noch nicht ausgeschöpfte Bedeutung besonders hervorhebt⁸. Da Abensours Werk in nächster Zeit für den englischsprachigen Leser nicht leicht greifbar sein wird, muß ich seine Schlußfolgerungen mit großer Sorgfalt wiedergeben. Er schreibt von einer kritischen Position aus, von einer Position der »Linken«, innerhalb der französischen marxistischen Kultur. Er setzt sich besonders sorgfältig mit dem auseinander, was andere sozialistische Autoren – Guyot, Page Arnot, A. L. Morton, John Middleton Murry, Williams, Meyer und ich selbst über Morris geschrieben haben, und keiner von uns entgeht der Kri-

tik. Abensour erkennt die Bedeutung, die darin lag, daß Page Arnots *Vindication of Morris* den antimarxistischen Mythen der Zeit entgegengrat, behauptet jedoch, daß damit innerhalb der marxistischen Tradition ein Gegenmythos aufgerichtet wurde, bei dem alles, was an Morris' Denken wertvoll war, erst durch das Sieb einer Orthodoxie passiert werden mußte, und jedes Stück Utopie, das nicht durch die Löcher ging, vergeben werden konnte, indem man sich auf die einem Dichter zustehende Freizügigkeit berief. Der neue Mythos hatte zwar nicht unrecht mit der Behauptung, daß Morris in Praxis und Theorie ein Anhänger der marxistischen Tradition war (mit Domela Nieuwenhuis zu sprechen »links« stand), wohl aber damit, daß er bedeutende Unterschiede in den Akzentsetzungen innerhalb dieser Tradition überging oder entschuldigte und Aspekte seines Denkens vernachlässigte, die sich nicht angleichen ließen. Ich werde solcher Angleichung und Vernachlässigung weniger als einige andere für schuldig befunden, aber Abensour meint, daß ich zusammen mit A. L. Morton am Problem der Utopie strande, und schilt mich dafür, daß ich ausweiche, wenn ich die Formel »wissenschaftliche Utopie« für *News from Nowhere* akzeptiere. Hinter dieser Formel entdeckt er eine Ablehnung der Berechtigung des utopischen Modus in jeder Form: ein wissenschaftliches Utopia kann nur gutgeheißen werden, weil es nicht *wirklich* utopisch ist.

Abensour argumentiert, daß die Kritik des utopischen Sozialismus im *Kommunistischen Manifest* und mehr noch in Engels' *Utopischer und Wissenschaftlicher Sozialismus. Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* in der späteren marxistischen Tradition zur Doktrin einer Antinomie führte: Wissenschaft – gut; Utopie – schlecht. Zu keinem Zeitpunkt nach 1850 hatte der wissenschaftliche Sozialismus noch Bedarf für Utopien (und damit für Lehrautorität, um ihnen gegenüber argwöhnisch zu sein). Spekulationen über die Gesellschaft der Zukunft wurden unterdrückt und durch Betonung der Strategie ersetzt. Über die Zeit nach der »Revolution« konnte man wenig mehr wissen, als mit bestimmten skelettartigen theoretischen Behauptungen ausgesagt wurde, wie etwa den zwei Phasen, die in der *Kritik des Gothaer Programms* prognostiziert wurden. Hieraus folgte zwangsläufig, daß orthodoxe Marxisten sich Morris mit großem Unbehagen nähern mußten. Was hatte dieser Rückfall in den Utopismus in der marxistischen Tradition überhaupt zu suchen? Lag hier vielleicht ein Fall

falschen Erkennens vor? Die übliche Lösung war, Achtung vor Morris (vor seinen guten Absichten und seinen expliziteren politischen Texten) vorzuschlagen, hinter der sich müde Herablassung verbarg: Man konnte von Morris, der erst mit fünfzig zum Marxist geworden war, nicht erwarten, daß er alle seine romantischen Gewohnheiten aufgab, von denen die meisten charmant oder amüsan waren. Aber während die Form seiner Schriften utopisch blieb, wurde ihr Inhalt zu einem Gutteil verwissenschaftlicht, wobei das übergegangen werden konnte, was nicht mit der marxistischen Lehre übereinstimmte. Kurz, die Lösung war die Behauptung, daß Morris eigentlich überhaupt kein Utopist sei.

Dies sind nicht Abensours Worte. Vielmehr kommentiere ich seine These, was ich auch mit bestimmten Gegenvorschlägen, die er macht, tun möchte: 1. Man mag wie er der Kritik von Marx und Engels an den utopischen Sozialisten vor 1850 zustimmen, aber dies sind ortsgebundene politische Urteile, die einen generischen utopischen Modus nicht ein für alle Mal verdammen müssen. 2. Morris ist auf unentrinnbare Weise nicht nur in *News from Nowhere*, sondern auch nach dem Großteil seiner unmittelbaren politischen Schriften zu urteilen, ein utopischer Kommunist, und jedes Urteil, das sich dem nicht voll stellt, weicht dem Problem aus. 3. Das Problem der Beziehungen von Morris zum Marxismus wirft in scharfer Form die Frage auf, ob der Marxismus sich nicht selbst kritisieren sollte, anstatt Morris zu kritisieren.

Wider die theoretische Repression

Betrachten wir nun genauer, wie Abensour diese Thesen verfolgt. Der konventionelle marxistische Ansatz gegenüber Morris, argumentiert er, verbinde ein Verfahren der »Domestizierung« und der »Repression«, in dem die utopischen Komponenten in seinem Denken auf einen Ausdruck des wissenschaftlichen Sozialismus reduziert werden. Meier zieht hierbei Abensours schärfste Kritik auf sich. Bei der Aufnahme der *News from Nowhere* in den marxistischen Kanon muß er sie nämlich einer zweifachen Überprüfung unterwerfen: zunächst muß er bestimmte Thesen herausziehen, die dann mit den Thesen in Morris' expliziteren politischen Schriften verglichen werden; dann werden diese Thesen ihrerseits mit den Texten von Marx und Engels als »einer Art Oberstem Gericht, das allein kompetent ist, ein letztes Urteil zu sprechen«, verglichen. Die theoretischen Texte werden somit als eine Art Hauptschlüssel für

die Dekodierung des utopischen Werks benutzt. Das Ergebnis ist, daß Meier schließlich »dem Nirgendwo, aus dem wir Nachrichten erhalten haben, einen Namen gibt: der Kontinent heißt Marxismus.« Aber es ist uns nur insoweit gestattet, auf das Werk zu reagieren, als es durch diese doppelte textliche Überprüfung für richtig befunden worden ist und die Utopie mithin als wissenschaftlich gelten kann. Meier räumt in seiner Analyse der »Theorie von den zwei Phasen« in der *Kritik des Gothaer Programms* den Vorrang ein – einem Text, von dem es heißen könnte, daß wir gut beraten wären, ihn in der rechten Hand zu halten und sorgfältig zu studieren, während wir mit der linken die *News from Nowhere* durchblättern. Die Funktion dieses »wissenschaftlichen Utopia« wird dann aber auf eine Illustration von Wahrheiten reduziert, die schon anderswo offenbart worden sind. Was Meier als eine verständnisvolle Würdigung des utopischen Denkens offeriert, ist so tatsächlich ein *Verfahren der Abschließung*, das die utopische Phantasie in Grenzen sperrt, die der Text gut heißt. Damit hat sich Meier einer Anwendung des Verfahrens der theoretischen Repression schuldig gemacht.

Eine Zusammenfassung würde Abensours alternativer Analyse der *News from Nowhere* nicht gerecht, doch sollten wir einige seiner allgemeinen Thesen wiedergeben. Erstens müsse Engels' Antinomie wissenschaftlich/utopisch zurückgewiesen werden. Zweitens finde sich nach 1850 unter den europäischen Sozialisten eine neue Art utopischen Schrifttums, die Déjacque und Cœurderoy vorweggenommen hätten und deren bemerkenswertester Vertreter Morris sei. Dieses neue utopische Denken habe sich von den Formen des klassischen utopischen Denkens – der Konstruktion institutionell politischer Modelle – ab- und einem offeneren heuristischen Diskurs zugewandt. Drittens, und damit kommen wir direkt zu Morris, ließe sich zeigen, wie im Umkreis der allgemeinen Erwartungen des marxistischen Denkens (*prévision générale*) weitere Hypothesen über die Zukunft von der utopischen Phantasie vorgetragen werden konnten, die weder marxistisch noch antimarxistisch, sondern einfach »a-marxistisch« waren. Morris konnte von bestimmten marxistischen Thesen ausgehen, was er auch tat, benutzte sie indes als ein Sprungbrett, von dem aus seine Phantasie einen utopischen Sprung machte. Wenn die Haupttradition des Marxismus versucht hat, seine Einsichten auf ihren Ausgangspunkt zurückzuführen, so deshalb, weil diese Tradition sich allmählich in einer Doktrin einschloß,

die sich im Kreise drehte und immer wieder selbst bestätigte.

Was ist dann aber die Funktion des neuen utopischen Denkens von Morris, wenn es uns weder Thesen liefert, die am Text validiert werden können, noch in klassischer Weise ein präzises Gesellschaftsmodell bietet? Der Kommunismus, wie Morris ihn sah, beinhaltete die Vernichtung der bürgerlichen Gesellschaft und den Umsturz der Ordnung des gesamten sozialen Lebens: »das Erreichen dieses unmittelbaren Ziels wird einen so wunderbaren und überwältigenden Wandel in der Gesellschaft hervorbringen, daß diejenigen von uns, die ein Fünkchen Phantasie haben, nicht umhin können werden, darüber zu spekulieren, wie wir dann leben werden.« Es war nicht Morris' Absicht, in irgendeiner seiner utopischen Schriften eine Doktrin oder eine systematische Beschreibung der zukünftigen Gesellschaft anzubieten. Häufig verhielt er sich mit Bedacht ausweichend, was »Vorkehrungen« anging. Aus eben diesem Grund nutzte er sein romantisches Erbteil von Traum und Phantasie, das durch sein Distanz herstellendes, archaisches Vokabular noch unterstrichen wurde, anstatt Bellamys unechten Naturalismus zu übernehmen. Seine Absicht war es, in den Formen der Phantasie alternative Werte zu versinnbildlichen, die er in einer alternativen Lebensform skizzierte. Was dieses Unterfangen auszeichnet, ist eben seine offene, spekulative Qualität und die Freisetzung der Phantasie von den Erfordernissen begrifflicher Genauigkeit.⁹ Weder in *News from Nowhere* noch in solchen Vorträgen wie *A Factory as it might be* oder *The Society of the Future* bietet Morris präzise »Lösungen«. Ja, fürs erste spielt es nicht einmal eine Rolle, ob der Leser seine Annäherungen billigt. Zustimmung mag besser sein als Ablehnung, aber wichtiger noch als beides ist die Herausforderung an die Phantasie, sich auf den selben offenen Weg der Suche zu begeben. Bei einem solchen Abenteuer geschieht zweierlei: Unsere gewohnten Werte (der gesunde Menschenverstand der bürgerlichen Gesellschaft) geraten in Unordnung und wir treten ein in den eigentümlichen und neugefundenen Raum der Utopie: die *Formung des Verlangens*. Dies ist nicht das gleiche wie sittliche Erziehung auf einen gegebenen Zweck hin, es heißt vielmehr, einen Weg für die Sehnsucht öffnen, es heißt, »das Verlangen lehren zu verlangen, nach Besserem zu verlangen, nach Mehr zu verlangen und vor allem in einer anderen Art und Weise zu verlangen.« Wo Morris' utopisches Denken Erfolg erzielt, befreit es das Verlangen zu einem permanenten Hinterfragen unserer Werte und auch des Verlangens

selbst. In der Tat bedeutet der Rekurs auf die utopische Form im Falle von William Morris genau das Verlangen, einen Durchbruch zu erzielen, ein Abenteuer oder eine Erfahrung im vollen Sinn des Wortes zu wagen, die einem zu erblicken, zu sehen und zu denken gestatten würde, wie ein theoretischer Text – eingeschlossen wie er ist zwischen den Schranken der klaren und erkennbaren Bedeutung – es niemals könnte. Ja, Abensour will dies noch nicht einmal als eine Form politischer Kritik gelten lassen, weil es im Kern eine Kritik all dessen ist, was wir unter »Politik« verstehen.

Diese bemerkenswerte Studie läßt die alten Fragen hinter sich und wirft neue Probleme auf. Wo es bisher darum gegangen war, ob »Morris Marxist oder nicht« gewesen sei, stellt sich nun heraus, daß er in einem wichtigen Teil seiner kommunistischen Propaganda keines von beiden gewesen ist. Er befand sich anderswo, tat etwas anderes, und die Frage ist weniger falsch als unangemessen. Dies erklärt die Schwierigkeiten, die alle Kritiker mit Ausnahme des »repressiven« Meier damit haben, seine sozialistischen Schriften auf ein System zu reduzieren, und außerdem, warum diese unsystematischen Schriften immer noch auf so tiefgehende Weise eine Herausforderung darstellen. Wir können und sollten sagen, daß Morris Marxist *und* Utopist gewesen ist, dürfen aber weder einen Gedankenstrich noch ein Element von Widerspruch zwischen die beiden Begriffe treten lassen. Vor allem darf der zweite Begriff nicht auf den ersten reduziert werden. Ebensowenig dürfen wir die herablassende Annahme zulassen, daß die »Formung des Verlangens« einen untergeordneten Teil darstellt.

Der kommunistische Utopist

Ich begrüße Abensours Einsicht um so mehr, als es die Einsicht ist, die auf einer verschütteten Ebene mein eigenes Buch strukturierte, als ich es schrieb, die zu artikulieren mir aber schließlich nicht gelang. In meiner Hervorhebung der »Sehnsucht« in der romantischen Tradition, des »moralischen Realismus«, von Morris' wiederholtem Spiel mit dem Wort »Hoffnung« und schließlich im Titel von Teil Vier selbst (Notwendigkeit und Verlangen), griff ich nach einer Schlußfolgerung, von der ich mich schließlich aus Ehrfurcht vor einer Politik, wie die reine Lehre sie verlangt, und aus Furcht vor dem Begriff »Utopist« wieder abwandte. Aber es sprangt einem ins Gesicht: Morris war ein kommunistischer Utopist mit der ganzen Macht der transformierten romantischen Tradition hinter sich.

Die Stecknadelspitze, auf der wir getanzt haben, hat sich also unmerklich erweitert, bis sie so weit reicht, wie das Auge nach jeder Seite sehen kann. Um Morris' Position als Sozialist herauszuarbeiten, hatte es sich als notwendig erwiesen, den Marxismus selbst einer Selbstkritik zu unterwerfen und insbesondere die Antinomie wissenschaftlich/utopisch in Frage zu stellen. Aber diese Selbstkritik impliziert sehr viel weitergehende Konsequenzen als einfach nur ein Urteil über Morris' Verhältnis zu dieser Tradition. Fürwahr kann der »Fall Morris« von kritischer Bedeutung für eine Diagnose des Zustands sein, in dem sich der Marxismus nach den 1880er Jahren befand. Ein Marxismus, der neben Morris in keinem Verhältnis des Gebens und Nehmens oder ohne Geringschätzung leben konnte oder der, selbst als er ihn für sich in Anspruch nahm, zu verschließen suchte, was Morris geöffnet hatte, und seine Einsichten unterdrücken wollte, mußte mit einiger Wahrscheinlichkeit die gleichen Schwierigkeiten haben, mit jedem anderen romantischen oder utopischen Modus zusammenzuleben. Und ein »Verlangen«, das nur durch die bittere Praxis des Klassenkampfes geformt worden war, würde, wie Morris des öfteren warnte, ebenso wahrscheinlich seinen eigenen Weg gehen, manchmal zum Guten und manchmal zum Schlechten, sich aber immer wieder auf den gesunden Menschenverstand und die gewohnten Werte der Gesellschaft, in der sie leben, zurückziehen. So schließt der »Fall Morris« in sich vielleicht das ganze Problem der Unterordnung der Fähigkeiten zu Phantasie und Utopie in der späteren marxistischen Tradition: ihren Mangel an moralischer Selbstbewußtheit und sogar an einem Vokabular des Verlangens, ihre Unfähigkeit, irgendwelche Bilder der Zukunft zu projizieren, oder sogar ihre Tendenz, sich statt dessen auf das irdische Paradies des Utilitaristen, die Maximierung wirtschaftlichen Wachstums, zurückzuziehen. Aber dies heißt, die These weiter zu entwickeln, als an dieser Stelle angemessen ist. Lassen wir es bei der Feststellung bewenden, daß die Stecknadel eine ausreichend breite Spitze hat und daß eine Rechtfertigung von Morris' utopischem Denken zugleich eine Rechtfertigung und Freisetzung des utopischen Denkens überhaupt sein kann, um sich noch einmal, ohne Scham und ohne böser Absichten angeklagt zu werden, in der Welt zu bewegen.

Eine Rechtfertigung des utopischen Denkens in dem von Abensour vorgeschlagenen Sinne heißt natürlich nicht, daß ein nicht klassisches, nicht institutionell-politisches utopisches Werk so gut wie

das andere ist. Die »Formung des Verlangens« liegt nicht jenseits verstandes- und gefühlsmäßiger Kritik, wenngleich die Verfahren der Kritik denen der Literatur näher sein müssen als denen der politischen Theorie.

Es gibt disziplinierte und undisziplinierte Formen des »Träumens«, aber die Disziplin ist eine Disziplin der Phantasie und nicht der Wissenschaft. Es bleibt zu zeigen, daß Morris' utopisches Denken vor dieser Kritik ebenso besteht wie vor der Kritik von neunzig düsteren Jahren. Ich habe meine Ansicht, daß dem so ist, nicht geändert. Raymond Williams ist zu einem nuancierteren Urteil gekommen, das sowohl von Abensour als auch von Goode in Frage gestellt worden ist. Williams schrieb: »Was mich angeht, so würde ich gerne auf *The Dream of John Ball* und die romantischen sozialistischen Lieder und sogar auf die *News from Nowhere* verzichten, wo überall die Schwächen von Morris' allgemeiner Dichtung wirksam sind und Schaden anrichten, wenn dies der Preis wäre, um solche kleineren Stücke wie *How we live, and how we might live*, *The Aims of Art*, *Useful Work versus Useless Toil* und *A Factory as it might be* zu behalten und die Leute dazu zu bringen, sie zu lesen. Es ist mehr Leben in den Vorträgen, wo man fühlt, daß der ganze Mann beim Schreiben engagiert ist, als in irgendeinem der Prosastücke oder der Versromanzen. Die Verschiebung des Akzents würde eine Verschiebung in Morris' Bedeutung als Schriftsteller in sich schließen, die indes von der Kritik her unvermeidlich ist. Morris ist im weitesten Sinne ein guter politischer Schriftsteller und letztlich wird sein Ruf darauf auch beruhen.« Dies ist nicht weit von meinem eigenen Urteil entfernt. Auch braucht die Frage der utopischen Vision in den Beispielen, die Williams anführt, und bei Berücksichtigung des »im weitesten Sinne« politischen Schrifttums hier nicht strittig zu sein. Aber Abensour fürchtet, daß Williams ähnlich wie ich mit der wissenschaftlichen Utopie noch eine Ausweichmöglichkeit offen läßt. Denn das Urteil könnte leicht das Utopische auf das Politische im herkömmlichen Verständnis (»ein guter politischer Schriftsteller«) reduzieren, das dann wiederum nach den gängigen politischen Kanones beurteilt werden könnte.

Abensours Einwand beruht zum Teil auf seiner eigenen subtilen und genauen Lektüre der *News from Nowhere*, ihrer Struktur und ihrer Offenheit, und zum Teil auf einer Kritik von Williams' Vernachlässigung der vorausgehenden utopischen Tradition. Aber diese Fragen lassen sich zu einer zusammenfassen: Warum sollten

die utopischen gegen die »politischen« Werke gestellt werden, wenn sie so offensichtlich zusammen gesehen werden müssen? Warum sollte dieser Preis überhaupt von uns gefordert werden? Williams gibt *Nowhere* und *John Ball* zu schnell auf, wie vielleicht *Pilgrim's Progress* und *Gulliver's Travels* einst von Lesern aufgegeben werden sein mögen, für die sie zu allzu vertrautem geistigem Mobiliar geworden waren. Goode stellt fast die gleiche Frage, und es ist faszinierend zu beobachten, wie Abensour und Goode aufgrund verschiedener Texte und unter Einsatz der jeweiligen analytischen und kritischen Stärken ihrer jeweiligen Disziplinen und Idiome, sich gleichen Schlußfolgerungen nähern.

Goodes Kritik

Goodes Arbeit ist leicht zugänglich, so daß ich sie nicht ausführlich referieren muß. Er bemerkt zu Williams' Urteil, daß »es zwar die richtige Reihenfolge vorschlägt, in der man Morris lesen muß«, aber als kritisches Urteil »in Frage gestellt werden muß«, weil eine solch drastische Abwertung von Morris' kreativem Werk eine Veränderung in seinem Status mit sich bringen würde und Williams »nicht zu bemerken scheint, wie groß diese Veränderung sein würde«. Eine ähnliche Kritik wird auch auf mich ausgedehnt: Ich präsentiere ebenfalls eine »Trennung zwischen ästhetischen und moralischen Urteilen«, die »Morris' kreatives Werk wieder auf eine marginale Rolle reduziert«. Goode wendet sich dann wieder Morris' kreativen Schriften von *Sigurd* ab zu, versucht aber nicht, sie innerhalb der konventionellen Begriffe der Literaturkritik zu rehabilitieren. Er fragt vielmehr nach den Problemen, die Morris im kreativen Werk seiner sozialistischen Jahre zu überwinden hatte. Dieses Werk solle man als »formelle Reaktion auf Probleme [sehen], die theoretisch außer mit Metaphern, die in der aktuellen historischen Situation nicht zufriedenstellend und schwer zu handhaben sind, nicht lösbar sind«. Damit steht Goode der Ansicht Piersons nahe, daß eine Folge der »Fusion zwischen romantischer Vision und Marxismus, die Morris bewirkte«, die Verschärfung der Scheidung von Bewußtsein und objektiver sozialer Realität war, die schon das Denken von Carlyle und Ruskin charakterisiert hatte. Je tiefer Morris' Verständnis der bestimmenden Faktoren des kapitalistischen Prozesses wurde, desto hartnäckiger protestierten Sehnsucht und Verlangen gegen sie, desto unmöglich wurde es, diese Sehnsüchte in zeitgenössische Formen zu kleiden, und desto dringender

wurde es für die »Sehnsucht«, der »Notwendigkeit« Herr zu werden. Goode teilt meine Ansicht, daß zuvorderst die Verzweiflung und keine Vision Morris auf den revolutionären Sozialismus brachte, und »während der Marxismus seiner Vision eine historische Grundlage gab, blieb das zentrale Konzept seiner sozialistischen Ideologie eines, das ihn von Beginn an begleitet hatte: die Entfremdung«.¹³ Wir können Entfremdung nicht nur in einem analytischen und bloß deskriptiven Sinn gebrauchen, Goode zeigt uns auch, daß Morris sich dieser Diagnose sehr bewußt war, etwa als er schrieb, daß »die Zivilisation Sehnsüchte hervorgebracht hat, die zu befriedigen sie uns verbietet, sie ist also nicht nur geizig sondern quält uns auch«, oder daß »alle Zivilisation unsere Sensibilität nur kultiviert hat, um sie zu enttäuschen«.¹⁴ Morris sah sich diesem Widerspruch in einer Spannung gegenüber, die durch die Vision einer sozialistischen Zukunft hervorgebracht worden war, welche »in gewisser Hinsicht zwar jenseits des unmittelbaren Bewußtseins liegt, aber theoretisch vorstellbar ist« – eine Spannung, die auch in seinem eigenen Werk zwischen der Vision eines historischen Potentials und der Eintönigkeit und deprimierenden Wirklichkeit der Bewegung zum Ausdruck kommt und, wie Goode behauptet, der wahre Gegenstand seines späteren kreativen Werks ist. Angesichts der Widersprüche zwischen sozialistischem Streben und der überwältigenden Gegenwart der kapitalistischen Wirklichkeit, die mit ihrem »common sense« dauernd auf die Unmöglichkeit der Verwirklichung des Sozialismus verwies, war, wie Gramsci gesehen hat, der Rückfall in einen mechanischen Determinismus nach Art einer Prädestinationslehre eine verbreitete Reaktion innerhalb der marxistischen Tradition – eine Stärke, die durch den Glauben an die Unvermeidlichkeit des Sieges der »Sache« noch vermehrt wurde. Nicht nur, daß Morris zunehmend an einem solchen Determinismus oder Evolutionismus zweifelte. Es ist dies auch, wie Goode bemerkt, eine Pseudolösung des Problems der Entfremdung: eine Lösung (oder »Revolution«), »die von Kräften außerhalb seiner selbst bewerkstelligt wird: das Ende der Entfremdung des Menschen wird durch ihm fremde Kräfte herbeigeführt werden«. Gegen den Hintergrund dieser Widersprüche sollten wir sehen, wie Morris' Arbeiten mit viel Erfolg »versuchen, einen Modus zu finden, in dem der kreative Geist in seinem determinierten und determinierenden Verhältnis zur historischen Wirklichkeit dargestellt werden kann« und wie die Menschen selbst »sowohl als determinierende als auch

als determinierte Kraft« gesehen werden können.

Dies kann freilich nicht innerhalb der anerkannten Formen des Realismus geschehen. Daher ist es unvermeidlich und richtig, daß Morris sein altes romantisches Erbe des Traumes neu nutzte. »Die Bekräftigung der Verantwortlichkeit des Traumes in einer Welt, in der das Bewußtsein unausrottbar vom Umfeld seines Seins abgelöst ist, ist ein Merkmal aller sozialistischen Schriften von Morris.«

Die Probe auf Goodes Verteidigung von Morris' Praxis darf sich nicht auf diese These verlassen (obwohl diese uns in das richtige kritische Verhältnis zu den Werken versetzt), sondern nur auf Goodes eigene genaue Kritik der einzelnen Werke. Diese enthält eine bemerkenswerte Neubewertung von *Sigurd the Volsung*, die bislang unerkannte Ebenen der Komplexität der mythischen Organisation in dem Werk offenlegt, aber mich nicht vollkommen überzeugt; eine sehr reiche, subtile und überzeugende Analyse von *A Dream of John Ball*; und eine bemerkenswerte Neubeurteilung von *The House of the Wolfings*. Meiner Ansicht nach kann Goode seine Kritik an Williams und mir nachdrücklich aufrechterhalten, wenn auch im einzelnen natürlich einige Unterschiede in der Beurteilung bleiben: Diese Arbeiten und die »politischen Schriften« müssen von nun an als Einheit gesehen werden.

Die Scheu vor dem utopischen Denken

Was aber soll man in ihnen sehen? Goode nähert sich in diesem Punkt der gleichen Lösung wie Abensour, erschrickt aber, wie mir scheint, schließlich doch und weicht zurück. Er stellt ebenfalls den Begriff »wissenschaftliches Utopia« in Frage, aber, wie sich herausstellt, weil er der Meinung ist, daß sich *News from Nowhere* weder als »wissenschaftlich« noch als »utopisch« angemessen beschreiben ließe. Das Werk sei in erster Linie »weniger ein Bild geltender Werte als eine Umkehrung der zurückgewiesenen Werte des modernen Lebens« und drücke die Erschöpfung und sogar den Pessimismus im Geist des Verfassers aus: »Nirgendwo ist nirgendwo außer als eine konzeptuelle Antithese im Geist eines erschöpften Aktivisten.« Warum aber besteht Goode in diesen Sätzen auf einem solchen Gegensatz? Ist es in einem Werk solcher Art möglich, gegenwärtige Werte zu verwerfen, ohne Alternativen festzusetzen? Wie kann das eine ohne das andere geschehen? Vielleicht liegt das Gewicht auf »Antithese«, sind die Werte in *Nowhere* die der Nicht-Gegenwart, der Anti-Gegenwart und nicht kühn *ex nihilo* erdacht? Zuerst gilt

es freilich zu zeigen, daß dem so ist (was Goode nicht tut), und dann, daß ein utopischer Schriftsteller auf keine andere Art verfahren kann, als die Werte der Gegenwart oder der Vergangenheit neu zu ordnen oder eine Antithese zu ihnen aufzustellen. Es hat den Anschein, als laufe Goode wie so viele vor ihm und wie ich 1955 aufgrund einer Furcht, die uns Engels 1880 eingegeben hat, vor der Konsequenz davon, das utopische Denken als eine gültige Vorstellungswise zu akzeptieren. Goode konzentriert sich daher auf Kosten aller anderen nur auf eine Komponente der *News from Nowhere*, nämlich auf den niemals endenden Kontrast zwischen Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart (der, wie ich bemerkt habe, für die Struktur des Werkes wesentlich ist): »Mir scheint, daß wir in dieser Novelle sehr viel weniger ein Utopia vor uns haben als eine Darstellung der Qual, einen Verstand beisammenzuhalten, der auf die nur begrifflich vereinbarten bewußten Gestaltungskräfte der Geschichte einerseits und die unpersönlichen Wirkkräfte des Wandels andererseits verpflichtet ist.« So kann Goode zusammenfassend sagen, daß er die Leistung in den späten kreativen Werken Morris' darin ausgemacht hat, daß er »Formen entdeckt, die die Spannungen im revolutionären Geist dramatisieren«. Dies ist ein Teil der Wahrheit, besonders bei John Ball, und Goode ist der erste, der dies so gut erkannt hat. Aber lassen sich die *News from Nowhere* wirklich nur als »Qual« verständnisvoll lesen? Ist dies nicht eine etwas zu sehr vom Verstand bestimmte Darstellung eines Werkes, das wirklich alternative Werte festsetzt? Wenigstens scheint die Rede von den Spannungen in der Seele eines Revolutionärs eine etwas introvertierte Beurteilung eines Werkes, dem es recht gut gelang, einem Publikum, dem die narzißtische Besessenheit des Intellektuellen von seinen eigenen geistigen Kämpfen fremd war, etwas ganz anderes zu vermitteln.

Es ist gut möglich, daß ich mich irre, aber mir scheint, daß Goode zu einem Schluß gekommen ist, der mit seinem eigenen Befund nicht übereinstimmt, und zwar, weil er das Problem der Utopie nicht untersucht. Denn vorher bewegt er sich in seiner Studie sehr weit in Richtung auf die Positionen Abensours zu. Er warnt davor, Morris' Verwendung des Traums »als einer Konvention, in der sich konkret sozialistische Einsichten verwirklichen lassen«, allzu »einfach« zu sehen. Morris verwende den Traum »nicht polemisch, sondern exploratorisch, . . . nicht um den Notwendigkeiten einer deprimierenden Wirklichkeit zu entfliehen, sondern um ein ganzes Gefüge

von Werten und Perspektiven hervorzuheben, das im bewußten Geist aufkommen muß, um die innere Wahrheit dieser Wirklichkeit zur Geltung zu bringen und dem Menschen das Wissen um seine eigene Partizipation an diesem historischen Prozeß zu geben, das diese Wirklichkeit aufhebt«. Dies ist beinahe, aber nicht ganz, eine Rehabilitation der Utopie. Denn da ist ein Hauch von Ausflucht. Die Utopie wird als eine »Konvention« akzeptiert, um »Einsichten« zu verwirklichen, und der Traum läßt »im bewußten Geist« Perspektiven aufkommen, die »Wissen« vermitteln. Erinnern wir uns an Goodes Urteil, daß *Nowhere* eine »konzeptuelle Antithese« ist und eine Agonie des »Verstandes« darstellt. Hier fällt eine gewisse Neigung auf, die Kunst zu intellektualisieren und darauf zu beharren, daß sie nur für gültig erklärt werden kann, wenn sie in Wissen, Bewußtsein und Begriffe umgesetzt ist: die Kunst also nicht als Darstellung von Werten, sondern als Neudarstellung der Theorie mit anderen Mitteln. Abensours Beharren auf der »Formung des Verlangens« geht dabei verloren. »Die Rolle von Morris' Kunst«, schreibt Goode, »scheint mehr und mehr darin zu bestehen, gegen die Tendenz, in einen deterministischen Glaubensakt zu verfallen, anzukämpfen, in dem sie die Möglichkeiten für die menschliche Fortentwicklung in einer Situation vor Augen führt, in der sie Initiative ergreifen kann und muß.« Dies ist gut gesagt, und was damit zum Ausdruck gebracht wird, ist genau die Vorstellung vom utopischen »Sprung«. Wäre Goode länger bei der »Initiative« geblieben, wäre er vielleicht mit Abensour zu dem Schluß gekommen, daß ein Teil von Morris' Leistung in dem offenen, explorativen Charakter des utopischen Denkens liegt: seinem Sprung aus dem Reich der Notwendigkeit in ein erdachtes Reich der Freiheit, wo das Verlangen tatsächlich Wahlmöglichkeiten aufzeigen oder sich selbst als Notwendigkeit auferlegen kann, sowie in seiner Unschuld gegenüber dem Systemdenken und seiner Weigerung, im selben Medium wie Konzepte, Verstand, Wissen und politischer Text getauscht zu werden. Ob das utopische Denken mit dem, was es bietet, Erfolg hat, muß für jedes Werk in Einzelinterpretationen überprüft werden. Goodes Interpretation von *A Dream of John Ball* ist bei weitem die beste Würdigung und Rechtfertigung, die je einem von Morris' sozialistischen Kunstwerken zuteil geworden ist. Zusammen mit denen Abensours führen seine Arbeiten die Morris-Forschung auf andere Wege. Hier gibt es endlich Nachrichten aus einem Irgendwo, die Neues bringen, und darauf kommt es an.

Die bedeutsamen Fragen

In dieser Besprechung sowohl meiner eigenen Arbeit als auch der Morris-Forschung der letzten 21 Jahre habe ich mich vielleicht zu sehr auf ein Problem, die Beziehung Morris-Marx, konzentriert. Ich meine, hier liegen die bedeutsamen Fragen. Den älteren Versuchen, Morris an den Labourismus oder sogar an den Fabianismus anzugeleichen, ist längst ein Riegel vorgeschoben worden. Es liegt auf der Hand, daß der Kurs, den der britische Labourismus in diesem Jahrhundert verfolgt hat, nicht nur von den von Morris vertretenen Perspektiven abgekommen ist, sondern auch zu genau dem allgemeinen Stillstand geführt hat, den er vorausgesehen hat. Das Volk muß »zum Wohl des Gemeinwesens alle Produktionsmittel übernehmen, d.h. Banken, Eisenbahnen, Fabriken, Schiffe, Land und Maschinen«, schrieb er 1884 an einen Briefpartner: »Jedes als Gesamtplan ausgearbeitete Teilprojekt, das eine Koexistenz mit dem normalen kommerziellen Wettbewerb impliziert, ist zum Scheitern verurteilt . . . es wird in die gewaltige Strömung der kommerziellen Produktion gerissen werden und darin verschwinden, nachdem es seine Rolle als Köder, der die Witterung der Revolution verdirbt, gespielt hat.« 1887 sah er in *The Policy of Abstention* mit einiger Präzision den Gang einer parlamentarischen Labour-Bewegung voraus, die in dem Irrtum verfiel, »sich auf parlamentarische Agitation zu verlassen«, die keine große »aktiv für die Neugestaltung der Gesellschaft eintretende« Organisation außerhalb des Parlaments unterstützte, und die »Himmel und Erde in Bewegung setzen würde, um die Wahlurnen mit sozialistischen Stimmzetteln zu füllen, die keine sozialistischen Menschen repräsentieren werden«. Etwa zur gleichen Zeit schrieb er: »Sie sind schon dabei, die ersten unsicheren Schritte bei Versuchen mit einem Staatssozialismus zu machen. Laßt sie ihre Experimente und ihre Fehler machen und damit den Weg für uns bereiten . . . Wir – Sekte oder Partei, Gruppe von Egoisten, Verrückten und Poeten, was immer sie wollen – sind wenigstens die einzigen, die fähig waren zu sehen, daß ein großer Klassenkampf im Gange war und ist. Wir können weiter sehen, daß dieser Klassenkampf zu keinem Ende kommen kann, solange die Klassen selbst nicht aufgehört haben: Eine Klasse muß die andere absorbieren.«

Schon damals sah Morris Experimente voraus, die zu einem »Übergangszustand« führen würden, welcher einigen Passagen aus der Geschichte dieses Jahrhunderts unangenehm ähnlich sieht: »Es

wird Versuche geben, die Lage der Arbeiter zu verbessern, die zum Ergebnis haben werden, daß eine Gruppe von Arbeitern auf Kosten einer anderen emporgehoben wird, die eine neue Mittelklasse und ein neues Proletariat schaffen werden; doch viele werden in diesem Wandel den Beginn des Milleniums erblicken . . . Dieser Übergangszustand wird hauptsächlich von der Mittelklasse, von den Kapitaleignern selbst, hervorgebracht werden, zum Teil aus unwissendem gutem Willen gegenüber dem Proletariat (solange sie dessen Forderungen nicht verstehen), zum Teil mit der sowohl bewußten als auch unbewußten Absicht, unsere Zivilisation ein bißchen länger gegen die hereinbrechende Flut von Korruption auf der einen und der Revolution auf der anderen Seite durchhalten zu lassen.« In seinen letzten Jahren fand sich Morris mit der Unvermeidlichkeit des Kurses ab, den der Labourismus eingeschlagen hatte. In seinen letzten Vorträgen fragte er jedoch wiederholt, »wie weit die Verbesserung der Lage des arbeitenden Volkes gehen und am Ende doch haltmachen könne, ohne irgendwelche Fortschritte auf dem direkten Weg zum Kommunismus gemacht zu haben.« »Kurz gesagt, ob die ungeheure Organisation der zivilisierten Handelsgesellschaft mit uns Sozialisten nicht Katz und Maus spielt. Ob die Gesellschaft der Ungleichheit die quasi-sozialistische Maschinerie nicht annehmen . . . und bedienen könne, um diese Gesellschaft vielleicht mit Abstrichen, aber doch gesichert aufrechtzuerhalten . . . Die Arbeiter besser behandelt, besser organisiert, dabei helfend, sich selbst zu regieren, aber mit keinem bißchen Anspruch oder Hoffnung mehr auf Gleichheit mit den Reichen, als sie jetzt haben.« Was hier einander gegenübergestellt wird, sind die alternativen Vorstellungen einer Gleichheit der Chancen innerhalb einer kompetitiven Gesellschaft und einer Gesellschaft der Gleichen in einer sozialistischen Gemeinschaft. Das utopische Denken offenbart sich plötzlich als realistischer als die »Wissenschaft«, die exploratorische historische Phantasie überspringt ihre eigenen Verhältnisse und sucht nach den Dilemmata unserer eigenen Zeit mit einer moralischen Einsicht, die so durchdringend ist, daß man sie fälschlich für gefühllos halten kann. »Ich muß Ihnen sagen, daß mein spezielles Hauptmotiv als Sozialist Haß auf die Zivilisation ist; meinem Ideal der neuen Gesellschaft wäre nicht Genüge getan, wenn diese Gesellschaft die Zivilisation nicht zerstören würde.«

»Wir müssen uns, was William Morris angeht, entscheiden! Entweder war er eine exzentrische, isolierte, persönlich bewunderungs-

würdige Figur, deren Hauptgedanken jedoch falsch oder irrelevant und von den Ereignissen längst überholt waren. Dies könnte der Fall sein, was freilich nicht heißen müßte, daß wir seine untergeordneten Interessen und Schwerpunkte beiseite schieben müssen. In der Geschichte der Dekorationskunst und der Chronik des britischen Sozialismus wird er immer von größerer Bedeutung bleiben. Zudem lassen sich seinen Schriften bestimmte andere Themen entnehmen, die dann und wann in einem neu belebten Diskurs an die Oberfläche treten werden; so hat man kürzlich bemerkt (eine bemerkenswerte Entdeckung!), daß er ein Pionier eines verantwortlichen »Umweltbewußtseins« ist, und es ist niemals vergessen worden, daß er über die Frage der Arbeit bestimmte und unbequeme Ansichten hatte. Auf der anderen Seite mag es sein, daß Morris ein bedeutender intellektueller Kopf war. Jedenfalls kann er als derjenige gelten, der unsere größte Diagnose der Entfremdung aus der Perspektive der konkreten Wahrnehmung des Moralisten und innerhalb des Kontexts einer spezifisch britischen kulturellen Tradition liefert hat. Wenn dies zutrifft, dann bleibt er eine zeitgenössische Figur; und dann muß es wichtig sein, die Beziehung festzustellen, in der er zum zeitgenössischen Denken steht. Wenn die britische Labour-Bewegung jetzt ziemlich genau die Stagnation erreicht hat, die er vor etwa 90 Jahren vorausgesehen hat, können wir erwarten, daß das Interesse an seinem Werk wieder stark zunehmen wird und eine Reihe von Bewerbern um sein Erbe ihre Ansprüche anmelden werden.

Der Mythos der marxistischen Orthodoxie

Die plausibelste und lauteste Bewerbung kommt vom Marxismus, weshalb sich auch meine Erörterung diesem Punkt zugewandt hat. Ich muß gestehen, daß ich niedergeschlagen war, als ich Meier zum ersten Mal las. Es schien, als habe man Morris vor 21 Jahren aus einem anti-marxistischen Mythos nur befreit, um ihn kurzerhand einem orthodox-marxistischen Mythos angepaßt zu sehen. Das Ergebnis war nicht nur repressiv, sondern schuf auch Distanz und war langweilig. Morris' Porträt konnte nun sicher an die Wand gehängt werden, mit der *Kritik des Gothaer Programms* auf dem Schoß. Aber da Meier nur bestimmte Artigkeiten und Ausflüchte aus meiner eigenen Abhandlung weiter ausbaute, hatte ich kaum das Herz, noch einmal in die Diskussion einzutreten. Dank Abensour und Goode habe ich wieder Mut. Wir wissen nun, daß Morris

dem Marxismus nur im Rahmen eines Prozesses der Selbstkritik und der Umschichtung innerhalb des Marxismus selbst angepaßt werden kann.

Die Frage läuft auf Morris' unabhängige Ableitung des Kommunismus aus der Logik der romantischen Tradition hinaus, auf den Charakter seines utopischen Denkens, auf die Beziehungen zwischen moralischer Sensibilität und politischem Bewußtsein. »Mein Sozialismus begann«, schrieb er, »wo der einiger anderer endete, mit einem starken Wunsch nach einer vollständigen Gleichheit der Bedingungen für alle Menschen.« Und: »Ich wurde zum Kommunisten, bevor ich irgend etwas über die Geschichte des Sozialismus oder seine unmittelbaren Ziele wußte.« An diesem Punkt wandte er sich Marx zu und wurde ein »praktischer Sozialist« – »kurz, ich wurde wiedergeboren«. Aber wiedergeboren zu werden, bedeutete keinen Verzicht auf seine eigene Herkunft. »Ideal« und »Wissenschaft« bestanden weiter nebeneinander und stritten weiter miteinander.

»Gleichheit ist in der Tat unser Ideal«, sagte er, und »ich kann die Tatsache, daß einige Sozialisten sich dies nicht stets vor Augen halten, nur mit der Vermutung erklären, daß Eifer bei der Verfolgung der Mittel sie für das Ziel etwas blind gemacht hat.« Dies zielt auf die Fabier, an die er sich damals wandte. In einer Hinsicht könnte man dieses Ideal einfach als eine Negation der Klassengesellschaft definieren: der Sozialismus zielt auf »die volle Entwicklung des menschlichen Lebens, frei von künstlichen Regeln zugunsten einer Klasse«. Die implizit zugrundeliegende Metapher, die sich auf die alte romantische Kritik am Utilitarismus stützte, ist die »organische«: das natürliche Wachstum des »Lebens« wird von den künstlichen (oder mechanischen) Zwängen der Zivilisation befreit werden. Die vollendete kommunistische Gesellschaft wird nicht von der Entstehung einer neuen Rasse moralisch bewundernswerter Menschen, sondern von der Ausbildung eines gemeinschaftlichen Wertesystems abhängen, das durch das Fehlen von Privateigentum an Produktionsmitteln und des sich daran anschließenden Wettbewerbs um die Mittel zum Leben zur Gewohnheit wird. In *Nowhere*, wo uns eine Lebensform, »eine Gewohnheit, im ganzen zum Besten zu handeln«, erwachsen ist, »ist es leicht für uns zu leben, ohne einander zu berauben«. In diesem Sinne werden die alternativen Wertesysteme von Kapitalismus und Sozialismus auf eine Weise gesehen, die einige zeitgenössische Anthropologen billigen würden, nämlich

als Träger der Organisation des sozialen und ökonomischen Lebens, von dem sie selbst wiederum getragen werden.

Aber dies ist nicht alles, was Morris sagt. Denn in einer anderen Hinsicht sind sein Gebrauch moralischer Kriterien und seine Bekräftigung »idealer« Zwecke und früherer Werte ebenfalls richtungweisend: sie deuten in eine Richtung, in die sich die historische Entwicklung bewegen kann, legen Wahlmöglichkeiten zwischen alternativen Richtungen nahe, erklären Präferenzen zwischen diesen Wahlmöglichkeiten und versuchen andere in diesen Präferenzen zu erziehen. Diese Hinweise sind niemals absolut und in diesem Sinne »utopisch«: Morris behauptet nie, daß die Menschen auf jede Art, die sie vermeinen, wählen zu können, nach jedwedem vorstellbaren Wertesystem leben können. Sie sind zwar fest in einer übergreifenden historischen und politischen Hypothese verankert, aber doch mit Gewißheit da und bedeutsam. Sie sind vielleicht ein Anlaß für Engels, ihn als einen »sentimentalen Sozialisten« beiseite zu schieben – eine Anklage, die Morris nicht reuig, sondern kämpferisch stimmte: (»Ich bin ein sentimental Sozialist und stolz auf diesen Titel«). Sie deuten auf den Bruch zwischen Morris' eingestandenen und bewußten Positionen und einem moralischen Determinismus (von diesen Produktionsverhältnissen zu diesen Werten und dieser dazu passenden Moral), der das marxistische Denken viel beschäftigt hat. In Morris' Kritik der kapitalistischen Gesellschaft werden die Moral in keiner Hinsicht als sekundär und die Macht- und Produktionsverhältnisse als primär empfunden. Die Häßlichkeit der gesellschaftlichen Beziehungen in der viktorianischen Zeit und die »Vulgaritäten der Zivilisation« waren »nur der äußere Ausdruck einer eingeborenen moralischen Verkommenheit, in die wir durch unsere gegenwärtige Gesellschaftsform gezwungen werden...« Diese moralische Verkommenheit war innerhalb der gesellschaftlichen Form »eingeboren«. »Wirtschaft« und »Sittlichkeit« waren in dasselbe Netz systematisierter gesellschaftlicher Beziehungen verstrickt, und aus diesem Netz mußte sich eine ökonomische und eine moralische Logik ergeben.

Folgerichtig mußte die Revolte gegen diese Logik sowohl ökonomischer als auch moralischer Natur sein. Aber eine moralische mußte nicht weniger als eine wirtschaftliche Revolte irgendein Ziel haben, irgendwohin deuten, was notwendig eine Auswahl nicht zwischen beliebigen Richtungen, sondern zwischen Krümmungen einer Richtung in sich schloß. Wenn Morris auf die Gesellschaft der

Zukunft blickte, vertrat er die Ansicht, daß ein Widerstreit zwischen dem Verlangen und den utilitaristischen Determinierungen fortduern würde und das Verlangen seinen eigenen Prioritäten Gel tung werde verschaffen können und müssen. Denn anzunehmen, daß unsere Wünsche von unseren materiellen Bedürfnissen determiniert sein müssen, kann bedeuten, daß wir von einer Vorstellung von »Bedürfnissen« ausgehen, die selbst bereits von den Erwartungen der bestehenden Gesellschaft determiniert ist. Aber das Verlangen kann sich auch selbst das Bedürfnis aufdrängen. In der Klassen gesellschaft mag es in der Form der Entfremdung, als unbefriedigtes Verlangen empfunden werden, in der Gesellschaft der Zukunft in Form offener Wahlmöglichkeiten zwischen Bedürfnissen: »Wir mögen dem Anschein nach ein Gutteil von dem aufgeben müssen, was wir als materiellen Fortschritt zu bezeichnen gewohnt waren, um freier, glücklicher und in einer vollkommenen Weise gleich zu sein.« In dem gleichen Vortrag *How shall we live then?* (1889) warnte er weiter davor, daß differenzierte Entlohnungen und »verschiedene Lebensstandards«, die verschiedenen Arten von Arbeit zugesprochen werden, »neue Klassen schaffen, den einfachen Mann versklaven und parasitäre Gruppen entstehen lassen« würden, was die Schaffung einer neuen parasitären und einer neuen versklavten Klasse zur Folge haben werde. Mit einem spöttischen Blick auf den Determinismus der Evolutionstheorie schloß er: »Nun, da wir wissen oder da man uns gesagt hat, daß wir uns aus unintelligenten Keimen (oder wie immer das Wort heißen mag) entwickelt haben, ist es meine Hoffnung, daß wir der Umkehrung dieses Prozesses (die einigen unvermeidlich scheint) bewußt widerstehen und unser bestes tun werden, Menschen zu bleiben, auch wenn wir in diesem Kampf Barbaren werden.«

»Zivilisation« und »Barbarei« waren Begriffe, die er immer in ironischer Umkehrung gebrauchte, wobei er teils auf das romantische Erbe von Carlyle und Ruskin, teils auf die sehr tiefe Verpflichtung zurückgriff, die er für bestimmte vorkapitalistische Werte und Sitten zu empfinden gelernt hatte. Daß wir »Barbaren« würden, schreckte ihn nicht. »Die Zivilisation«, schrieb er im Mai 1885 an Georgie Burne-Jones, »ist, wie ich jetzt weiß, zum Untergang verurteilt.« Zu dieser Erkenntnis sei er als »praktischer Sozialist« gelangt und so vor einem »fein pessimistischen Lebensende« bewahrt worden. Aber das Verlangen hatte schon vor dieser Erkenntnis zugestimmt. »Welche Freude ist es daran zu denken«, fährt er

in seinem Brief an Georgie fort, »und wie oft tröstet mich der Gedanke, daß die Barbarei noch einmal über die Welt hereinbricht und wirkliche Gefühle und Leidenschaften, wie rudimentär sie auch sein mögen, an die Stelle unserer elenden Heucheleien treten. Mit diesem Gedanken im Kopf erhellt sich die ganze Geschichte der Vergangenheit und wird für mich wieder lebendig. Früher einmal war ich wirklich verzweifelt, weil ich glaubte, daß das, was die Idioten von heute Fortschritt nennen, sich immer weiter selbst vervollkommen würde . . .«

Nach der Barbarei von Blut und Rasse, in die die Zivilisation des 20. Jahrhunderts tatsächlich gemündet hat, ist das keine angenehme Passage. Zwar würde Morris dieses Ergebnis, das er fast vorher sagte (»das Schicksal von Blut und Eisen in unserer eigenen Zeit«), nicht als eine Barbarei in seinem Sinn, sondern als authentisches Produkt der Logik der kapitalistischen »Zivilisation« gesehen haben. Aber dieser Ausweg aus der Anklage, daß Morris wie andere entfremdete Intellektuelle es seinen beleidigten ästhetischen Gefühlen gestattete, ihn auf einen gefährlichen Kurs der emotionellen Brandstiftung festzulegen, macht es sich ein wenig zu einfach. Um ihm gerecht zu werden, müssen wir seinen privaten Kommentar Georgie gegenüber mit anderen privaten und öffentlichen Zeugnissen zusammen sehen. Denn wenn Morris auch mit Nachdruck ein revolutionärer Sozialist war, so nahm er doch nicht an, daß die Revolution auf einen Schlag eine Masse gesunder »barbarischer Instinkte«, irgendwelche unterirdischen Reserven unterdrückter Wünsche, freisetzen würde. Wenn er auch mit solchen Vorstellungen bei seinem ersten Engagement für die »Sache« zwischen 1883 und 1885 spielte, so wurde er durch die ernüchternde Erfahrung der sehr harten und praktischen irdischen politischen Agitation von jeder revolutionären Romantik (der Swinburneschen Art) bewahrt. Weder seine Zuhörer noch seine Genossen in den zerstrittenen sozialistischen Sekten waren »Barbaren« dieser Art, noch war, wie er weit besser als die meisten viktorianischen Intellektuellen aus seiner immensen praktischen Erfahrung in der Dekorationskunst wußte, der »einfache Mann auf der Straße« ein unverdorbenes Gefäß wahrer barbarischer Kunst: »Lösen wir uns ein für allemal von der Vorstellung, daß die Masse des Volkes eine intuitive Idee von Kunst besitzt.« Er meinte nicht, daß das falsche Bewußtsein der »Zivilisation« ein gesundes proletarisches Unterbewußtsein verlarve. Die Notwendigkeit selbst werde die Arbeiter in den Kampf

zwingen, aber dieser Kampf könne kein Ziel erreichen, wenn dieses Ziel nicht von dem Verlangen und von einer aus der sozialistischen Theorie vorgeschriebenen Strategie lokalisiert würde.

Zuerst müßten wir »genug Mut haben, um zu wollen«, zuerst muß die *bewußte Hoffnung* dem »kommerziellen Ruin« eine ebenbürtige Antwort entgegenhalten können. Überdies würden die Sozialisten um so leichter dem »Humbug« einer Art von »utilitaristischem Scheinsozialismus« erliegen, wenn es ihnen nicht gelänge, das Verlangen zu formen, die bewußte Hoffnung zu erweitern, »beständig ihren berechtigten Anspruch auf jene Fülle und Vollkommenheit des Lebens zu erheben, die kein Klassensystem vermitteln könne«. Oder, wenn es der bestehenden Gesellschaft nicht einmal gelänge, hierfür zu sorgen, »wenn wir alles in die Hand der Notwendigkeit legen«, werde eine vulkanische Katastrophe das Resultat sein. Der Zweck selbst sei ohne die vorherige Formung des Verlangens und der »Bedürfnisse« unerreichbar und die Wissenschaft könne uns nicht sagen, was wir und wie wir wünschen sollten. Morris sah es als die Aufgabe von Sozialisten, als seine eigene erste Aufgabe, den Menschen zu helfen, ihre eigenen Bedürfnisse herauszufinden, sie zu ermutigen, mehr zu wünschen, sie herauszufordern, andere Bedürfnisse zu haben und sich eine Gesellschaft der Zukunft vorzustellen, in der die Menschen, endlich befreit von der Notwendigkeit, zwischen verschiedenen Bedürfnissen wählen könnten. »Um Sie dazu aufzurütteln, sich nicht mit einem bißchen zufriedenzugeben, bin ich heute abend hier.«

Wenn ich sage, daß Morris in den Marxismus nur über eine Neuinterpretation des Marxismus selbst integriert werden kann, so impliziere ich damit natürlich nicht, daß marxistische Denker diese Probleme etwa nicht erkannt und keine Lösungen vorgeschlagen hätten. Aber in diesem Bereich liegt meiner Ansicht nach noch immer das Problem, und der »Fall Morris« und die Verwirrung des Marxismus darüber unterstreichen, daß das Problem noch immer ungelöst ist¹⁵. Überdies sollte nun klar sein, daß Morris in einer Hinsicht, nämlich als Utopist und Moralist, dem Marxismus niemals angepaßt werden kann, nicht etwa wegen irgendeines Widerspruchs in den Absichten, sondern weil sich das Verlangen dem Wissen nicht anpassen läßt und der Versuch, dies zu tun, bedeutet, daß man zwei verschiedene Wirkprinzipien der Kultur miteinander vermengt. Also habe ich das Problem falsch formuliert, und der Marxismus bedarf weniger einer Neuordnung seiner Teile als viel-

mehr eines Gefühls der Demut vor den Teilen der Kultur, die er niemals strukturieren kann. Die Regungen des Verlangens mögen am Text der Notwendigkeit ablesbar sein und dann zum Gegenstand von rationaler Erklärung und Kritik werden, doch kann eine solche Kritik diese Regungen kaum an ihrer Wurzel berühren.

Wir wissen jetzt, daß der Marxismus von sich aus niemanden »gut« oder »schlecht« gemacht hat, obschon gute Absichten, die aus anderen Quellen kamen, aber zum Marxismus ernannt wurden, die Kraft zu einem Mut von epischer Größe gegeben haben, und schlechte Absichten, die ebenfalls aus anderen Quellen kamen, aber zum Marxismus ernannt wurden, Marx' Grundprämissen besudelt haben. Was der Marxismus deshalb zur Abwechslung einmal tun könnte, wäre zum Vorteil des Sozialismus, zum Vorteil des Herzens, den eigenen Kopf etwas weniger zu strapazieren. Er sollte einen Ladentisch in seiner Universalapotheke schließen und damit aufhören, die Krankheiten des Verlangens mit der Arznei der Analyse zu heilen. Dies hätte auch politisch sein Gutes, weil es nicht nur literarischen Utopisten, sondern auch den alltäglichen Männern und Frauen, deren Initiativen keinen Vorschriften folgen und die in einem Teil ihrer selbst auch abwechselnd entfremdet und utopisch sind, ein wenig Raum geben würde.

Nicht alle Leser werden dies so sehen. Deshalb ist es Zeit für mich, Morris aus dem Weg zu gehen und mein Buch ruhen zu lassen. Ich werde es nicht noch einmal revidieren. Es muß nun so stehen bleiben, wie es ist, damit es die Leute benutzen können, wie sie wollen. Wenn sie es als einen Steinbruch benutzen wollen, gut, es sind die Bruchstücke aus Morris, auf die es ankommt. Aber ich würde gerne hoffen, daß einem Teil des Gebäudes – dem von den Kritikern am wenigsten beachteten Teil – etwas mehr Aufmerksamkeit gewidmet wird, bevor es eingerissen wird, nämlich der Analyse der Romantik und ihrer Wirkungslinie in Morris' Leben. Ich meine nicht nur die Art und Weise, in der Morris den reaktionären »Feudalen Sozialismus« Carlyles zurückgewiesen und den Ruskin aus *The Nature of Gothic* neu genutzt hat. Ich meine mehr noch die Wirkungslinie von der tief subjektiven Romantik Keats' (in der die Sehnsucht, der die Verwirklichung versagt ist, sich zwischen der Integrität des Künstlers und dem idealen Artefakt der Schönheit im Kreis bewegte) über die sublimierte Rebellion in *The Defence of Guenevere* bis zu der Krisis der Verzweiflung in *The Earthly Paradise*, worin alle Werte des subjektiven Individualismus vom Bazillus der Moral infiziert

waren; und von hier aus schließlich über die stärkenden Gesellschaftsmythen der isländischen Saga zu der sozialistischen Lösung.

Diese Wirkungslinie kann unter zwei Aspekten gesehen werden. In Morris' eigener Dichtung erscheint sie als fragmentarisch und suggestiv, aber unerfüllt. Seine ästhetischen Prämissen änderten sich am wenigsten und seine innige Liebe zu den vorkapitalistischen Leistungen in der bildenden Kunst und der Architektur bestärkte sein hartnäckiges Festhalten an den Schönheitsvorstellungen von Keats und den Prae-Raffaeliten. Dies führte ihn zu seinem übereilten Versuch, eine Sprache zu erfinden oder wiederzufinden, die eine Distanz zur viktorianischen Gesellschaft schaffen würde.

In »den Anfangstagen der Sprache . . . war alle Sprache schön«; jetzt aber ist die Sprache in unserem täglichen Leben aufs Äußerste entwürdigt und jeder Dichter muß für sich selbst eine neue Sprache schaffen. Bevor er seine Geschichte überhaupt beginnen kann, muß er seine Ausdrucksmittel aus dem alltäglichen Geschnatter erheben, zu dem Jahrhunderte der Erniedrigung sie gemacht haben . . . « Von diesem Aspekt aus wird deutlich, wie Morris den Bogen seines kreativen Werks verlaufen lassen wollte. Seine Prämissen jedoch, wie ich zur Genüge bewiesen habe, waren falsch, und der Versuch, in dieser Weise »eine neue Sprache zu schaffen«, bedeutete eher ein Abrücken von der Sensibilität seiner Zeit denn eine Herausforderung an sie. Der Versuch gelang nur, wenn die Form des Traums ihm gerecht wurde, wenn das Abrücken selbst zum Mittel wurde, um eine Kritik am gesunden Menschenverstand des Zeitalters anzubringen.

Unter einem anderen Aspekt ist der Bogen der einer erfüllten Sehnsucht. Morris' jugendliche romantische Rebellion war keine Rebellion der individuellen Empfindsamkeit gegen die »Gesellschaft«, sondern eine Rebellion der Werte oder der Sehnsucht gegen die Wirklichkeit. Als er mit dem jungen Burne-Jones vom ersten Blick auf das mittelalterliche Rouen verzaubert stand, war es das Gefühl einer ganzen alternativen Lebensform, die ihn wie eine Leidenschaft erfaßte: »Worte genügen nicht, um Ihnen zu beschreiben, wie die Mischung aus Schönheit, Geschichte und Romanze von mir Besitz ergriff.« Dieses gemischte Gefühl war der Akzent, den er in der Romantik setzte, und in späteren Jahren identifizierte er ihn mit dem historischen Bewußtsein: »Was die Romanze angeht, was bedeutet dieses Wort überhaupt? Ich habe gehört, wie man Leute als schwärmerisch beschimpft hat, doch was Romanze wirklich bedeutet, ist die Fähigkeit zu einer wahren Auffassung von der

Geschichte, eine Kraft, die Vergangenheit zu einem Teil der Gegenwart zu machen.

Auch beschränkte sich dieses Gefühl nicht auf Träumerei. Morris' genaue praktische Kenntnis der Arbeitsweise des mittelalterlichen Handwerkers gab ihm eine ungewöhnliche Substanz, stieß aber auch die Wirklichkeit seiner eigenen Gesellschaft, in der sowohl die Werte als auch die Kunstprodukte der Vergangenheit zum Verfall verurteilt waren, in einen immer tieferen Schatten. Hiervon nährte sich sein Pessimismus in den mittleren Jahren, sein Impuls, die Kunst als Mittel zur Flucht zu benutzen. Ich bin immer noch überzeugt, daß dies wirklich Jahre der Verzweiflung waren und der scharfe Sinn für Moral inmitten eines ziellosen gesellschaftlichen Ganzen sogar im Begriff war, die Quellen von Morris' psychischem Leben auszudörren. Als seine beschwerliche Suche in sozialistischen Schlußfolgerungen ihr Ende fand, konnte er mit einer Bewegung jener »Kraft, die Vergangenheit zu einem Teil der Gegenwart zu machen«, ihm wieder eine Bestimmung geben und es auf eine Zukunftsvorstellung ausdehnen. Die Sehnsüchte der Vergangenheit selbst wurden mit neuer Bedeutung erfüllt: »Die Vergangenheit hellt sich auf und lebt wieder für mich.« Für den Augenblick »maß ich nicht meine Hoffnung, nicht die Freude, die sie mir brachte«. Die alte Angst vor dem Tod ließ nach, als die Sehnsucht stellvertretend in die Zukunft griff. Wenn er sich jene Gesellschaft vorstellte, fragte er nicht »Wie werden wir leben?«, sondern »Wie sollen wir dann leben?«. Die Wirkungslinie war vollendet, und dabei war nicht nur seine Tradition, sondern auch seine eigene Persönlichkeit und Sensibilität transformiert worden. So können wir in William Morris keine spätviktorianische und auch keine »zeitgenössische«, sondern nur eine neue Art von Sensibilität beobachten. Wenn er manchmal als eine isolierte und schlecht verstandene Figur erscheint, so deshalb, weil es damals wenig Männer und Frauen seiner Art gab oder seither gegeben hat.

Falls ich wieder über Morris schreiben werde, wird es nicht in meiner Eigenschaft als Historiker, sondern in meiner Eigenschaft als Sozialist sein. Denn ich muß ein Mißverständnis ausräumen. Es könnte so aussehen, als ob ich mit der in diesem Nachwort vorgebrachten Neubewertung noch einen Anspruch mehr auf Morris angemeldet habe, um den Versuch zu machen, ihn an die idiosynkratische Thompsonsche Richtung zu binden. Aber das Gegenteil ist der Fall. 1955 hatte Morris seinen Anspruch auf mich geltend ge-

macht. Mein Buch war damals vermutlich schon ein verdeckt revisionistisches Werk. Die Morris/Marx-Debatte hat mich seitdem beschäftigt. Als meine vom orthodoxen Marxismus abweichenden Auffassungen 1956 ganz deutlich wurden, griff ich auf Erkenntnisweisen zurück, die ich in jenen Jahren der engen Gemeinschaft mit Morris erlernt hatte und fand vielleicht durch den Druck von Morris in meinem Rücken den Willen zu weiterer Diskussion. Zu sagen, daß Morris seinen Anspruch auf mich erhoben habe und ich versucht hätte, diesem Anspruch gerecht zu werden, gibt mir kein Recht, ihn für mich in Anspruch zu nehmen. Ich habe keinen Freibrief, als sein Interpret zu agieren. Aber immerhin kann ich nun sagen, daß ich genau dies zwanzig Jahre lang zu tun versucht habe.

Nachbemerkung

»Der Fall William Morris« berührt natürlich eine alte und fortdauernde Divergenz im Schwerpunkt zwischen denen, die im ersten und denen, die im zweiten New Left Review geschrieben haben. Ich bin nicht sicher, ob unterschiedliche Haltungen gegenüber der romantischen Tradition nur symptomatisch für dahinterstehende Differenzen in der theoretischen Position oder, wie einige glauben wollen, für Generationsunterschiede sind, oder ob es nicht vielmehr an sich ein Ort ist, an dem diese Unterschiede angesiedelt sind. Gegenüber der romantischen Tradition in Großbritannien (der Tradition, die William Wordsworth und William Blake ebenso einschließt wie die spezifische moralische Kritik am Industrie-Kapitalismus, die zu William Morris führt) sind die Einstellungen derer, die im neuen NLR schreiben, gelegentlich abfällig gewesen und haben (bis hin zur Schmähung) ihre reaktionären und regressiven Charakteristika unterstrichen. Es ist nun zu einer Frage der Orthodoxie geworden, daß dieses Erbe zum Nachteil gereicht und der Mangel an etwas, das man »ausgereifte Soziologie« nennt, in den britischen intellektuellen Traditionen Schaden angerichtet hat. Ich bin hiervon niemals überzeugt gewesen und möchte englische Poesie und moralische Kritik nicht gegen deutsche Philosophie und Soziologie tauschen. Ein solcher Tauschhandel ist aber sowieso nicht notwendig. Auf unserer Seite wenigstens ist er nie verlangt worden.

Diese Streitfragen wurden vor mehr als zwanzig Jahren in einer Debatte zwischen mir einerseits und Perry Anderson und Tom Nairn andererseits aufgerissen. In einer Hinsicht war die Kritik, die der zweite NLR an dem Provinzialismus der intellektuellen Linken

in Großbritannien und ihrer selbstgefälligen Verankerung in einem besondern nationalen Erbe geboten hat, ganz und gar gesund und herausfordernd. Auf vielen Gebieten ist es möglich geworden, für eine Koexistenz zu optieren. Aber in vielerlei Weise ist die Koexistenz durch die stärker werdende Althusserische Invekutive einiger jüngerer britischer Marxisten gegen »Moralismus«, »Humanismus« und »Historismus« usf. schwierig gemacht worden – eine Invekutive, die nicht die insulare Beschränktheit zu beheben, sondern alternative Traditionen zu vernichten suchten.

Ein sehr neues und klares Beispiel für dieses Problem findet sich im NLR 95 (Januar/Februar 1976) in Terry Eagletons Essay über Raymond Williams. Hier erscheint die Romantik nur als eine radikal-konservative Ideologie, die von der Industriebourgeoisie Englands im 19. Jahrhundert als eine »ideologische Krücke« benutzt wurde und die Arbeiterbewegung über die Carlylesche und Ruskinische Ideologie zutiefst »infizierte.« William Morris sei – dies wird zwar nicht direkt behauptet, aber unterstellt – des moralischen Paternalismus schuldig gewesen. Abgesehen von der historischen Ungenauigkeit dieser Urteile ist es schwierig, in eine gewissenhafte Auseinandersetzung mit einem Autor einzutreten, der – im Besitz eines höher gelegenen »Alternativgeländes wissenschaftlicher Erkenntnis« – alle nicht kongenialen Ideen in die Krankenstation einweist (»Infektion«, »Krücken«) und dies fälschlich für die Sprache der Kritik hält.

Ich finde es wirklich interessant, daß auch Raymond Williams der Infektion durch den »romantischen Populismus« angeklagt wird. Eagleton zieht ihn besonders für die Behauptung zur Rechenschaft, daß neue Werte von lebendigen Männern und Frauen geschaffen werden, und zwar in bedeutendem Maße in der Erfahrung der Arbeiterklasse. Darin stecke, versichert Eagleton, »ein drastisches Mißverständnis der Strukturen fortgeschrittener kapitalistischer Formationen«, weil »die Schaffung neuer Werte tatsächlich nur durch einen revolutionären Bruch ermöglicht werden könne.«

Vielleicht sollte dieser Punkt ausführlich diskutiert werden. Meiner Ansicht nach liegt das »drastische Mißverständnis« bei Eagleton und hat unter anderem zur Folge, daß unberücksichtigt bleibt, was eine Reihe entweder marxistischer oder mit dem Marxismus sympathisierender Historiker und Anthropologen seit mehreren Jahrzehnten und in mehreren Sprachen über Wertsysteme und über den Konflikt zwischen der aus der Erfahrung heraus erfolgenden

Bildung und Weitergabe von Werten und ihrer Vereinnahmung durch Formen von Herrschaftsideologie (den common sense der Macht) geschrieben haben. Vielleicht hätten wir unsere materiellen Ergebnisse stärker und mehr theoretisch aufarbeiten sollen, und vielleicht werden einige von uns dies tun. Aber die von Eagleton repräsentierte Ansicht birgt ganz ernstzunehmende Gefahren, insfern sie einen Elitismus der Theorie ermutigen könnte, dessen soziologischer Ort natürlich unter den Intellektuellen ist und der seine Treue gegenüber einer theoretischen revolutionären Arbeiterklasse sehr lautstark bekräftigt, aber ebenfalls versichert, daß lebendige Männer und Frauen keine Erfahrungen oder Werte hervorbringen, von denen die Theorie irgend etwas zu lernen hätte. So gilt die Treue also einer post-»rupturalen« Hypothese, über deren Formen es ebenso viele Theorien wie Intellektuelle geben wird, und die revolutionären Intellektuellen können de facto weitermachen, ohne Kontrollen durch die Erfahrung oder die Demut hinnehmen zu müssen, ganz wie es die elitären bürgerlichen Intellektuellen immer getan haben. Das aber bedeutet, daß der »revolutionäre« neue Marxist sich als nicht sehr verschieden von dem Kritiker Leavisscher Observanz herausstellt, dessen Ideologie Eagleton ohne Zögern dem Kleinbürgertum zuschlägt. Beide halten die zeitgenössische Arbeiterklasse für unheilbar verseucht, und zwar entweder durch den »Kommerzialismus« oder durch die Herrschaftsideologie fortgeschrittener kapitalistischer Formationen. Der Unterschied besteht darin, daß der eine für eine sentimentale »organische« Sicht der Vergangenheit, der andere für eine romantisierte und utopische Zukunft optiert, wobei beide Adjektive pejorativ gebraucht werden. Beide proklamieren mit jeder Gebärde ihres Vokabulars und ihres Tones: »Das Heil liegt nur bei uns.« In dieser Nachbemerkung geht es darum, die fortdauernde Schwierigkeit der Probleme zu unterstreichen, die in meinem Essay diskutiert werden. Eagletons Position ist der von Morris diametral entgegengesetzt und gründet auf expliziten Voraussetzungen. Morris versuchte in jeder Weise, in der Gegenwart neue Bedürfnisse einzupflanzen, zu ermutigen und zu erweitern und die sozialistische Bewegung vor dem »Bruch« mit einer alternativen Wertnotierung zu versehen, und meinte, daß Erfolg oder Mißerfolg des Sozialismus bei diesem Unternehmen nicht nur den Zeitpunkt, sondern auch die Form der Revolution beeinflussen würden. In jedem Fall sah Morris, wenn auch unklar, daß Brüche in den Werthaltungen die ganze Zeit über und nicht nur

während Streikbewegungen und Rebellionen stattfinden. Wenn Eagleton in irgendeiner Form für das heutige marxistische Denken repräsentativ ist, können wir erwarten, daß die Diskussion zwischen den Traditionen weitergehen wird. Die von Althusser herkommenen Anti-»Humanisten« mögen einmal geglaubt haben, daß diejenigen unter uns, die unsere fort dauernde Beziehung zu der transformierten romantischen Tradition anerkennen, einfach aus der intellektuellen Linken hinausgedrängt werden könnten und daß wir irgendwo anders hingehörten. Aber dieser Versuch ist gescheitert. Wir sind immer noch da und haben nicht die Absicht zu gehen. Weder die Linke noch der Marxismus können irgendeiner Gruppe von Leuten gehören, die Zäune und Eigentumsschilder aufstellen, sondern nur all jenen, die auf diesem »Terrain« bleiben wollen und ihre Arbeit mit diesem Terrain vermischen. Ich sage dies in scharfer Form, aber nicht weil ich meine, daß die Diskussion abgeschlossen werden müsse. Sie ist ein ernstzunehmender, fort dauernder Prinzipienstreit, und vielleicht ist der »Fall William Morris« schon zu einem »Fall Raymond Williams« geworden.