



Lehr- und Handbücher der Politikwissenschaft

Herausgegeben von
Dr. Arno Mohr

Bisher erschienene Werke:

Bellers, Politische Kultur und Außenpolitik im Vergleich
Bellers · Benner · Gerke (Hrg.), Handbuch der Außenpolitik
Bellers · Frey · Rosenthal, Einführung in die Kommunalpolitik
Bellers · Kipke, Einführung in die Politikwissenschaft, 3. Auflage
Benz, Der moderne Staat
Bierling, Die Außenpolitik der Bundesrepublik Deutschland
Braun · Fuchs · Lemke · Töns, Feministische Perspektiven der Politikwissenschaft
Gabriel · Holtmann, Handbuch Politisches System der Bundesrepublik Deutschland, 2. Auflage
Glöckler-Fuchs, Institutionalisierung der europäischen Außenpolitik
Jäger · Welz, Regierungssystem der USA, 2. Auflage
Kempf, Chinas Außenpolitik
Lehmkuhl, Theorien Internationaler Politik, 3. Auflage
Lemke, Internationale Beziehungen
Lenz · Ruchlak, Kleines Politik-Lexikon
Lietzmann · Bleek, Politikwissenschaft – Geschichte und Entwicklung
Maier · Rattinger, Methoden der sozialwissenschaftlichen Datenanalyse
Mohr (Hrg. mit Claußen, Falter, Prätorius, Schiller, Schmidt, Waschkuhn, Winkler, Woyke), Grundzüge der Politikwissenschaft, 2. Auflage
Naßmacher, Politikwissenschaft, 4. Auflage

Pilz · Ortwein, Das politische System Deutschlands, 3. Auflage
Rupp, Politische Geschichte der Bundesrepublik Deutschland, 3. Auflage
Reese-Schäfer, Politische Theorie heute
Riescher · Ruß · Haas (Hrg.), Zweite Kammern
Schmid, Verbände
Schubert · Bandelow (Hrg.), Lehrbuch der Politikfeldanalyse
Schumann, Repräsentative Umfrage, 3. Auflage
Schumann, Persönlichkeitsbedingte Einstellungen zu Parteien
Schwinger, Angewandte Ethik – Naturrecht · Menschenrechte
Sommer, Institutionelle Verantwortung
Tömmel, Das politische System der EU
Wagschal, Statistik für Politikwissenschaftler
Waschkuhn, Grundlegung der Politikwissenschaft
Waschkuhn, Demokratietheorien
Waschkuhn, Kritischer Rationalismus
Waschkuhn, Kritische Theorie
Waschkuhn, Pragmatismus
Waschkuhn, Politische Utopien
Waschkuhn · Thumfart, Politik in Ostdeutschland
von Westphalen (Hrg.), Deutsches Regierungssystem
Woyke, Europäische Union
Xuewu Gu, Theorien der internationalen Beziehungen · Einführung

Politische Utopien

Ein politiktheoretischer Überblick
von der Antike bis heute

Von
Prof. Dr. Arno Waschkuhn

R. Oldenbourg Verlag München Wien

Für Urmeli und Elvis

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

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

© 2003 Oldenbourg Wissenschaftsverlag GmbH
Rosenheimer Straße 145, D-81671 München
Telefon: (089) 45051-0
www.oldenbourg-verlag.de

Das Werk einschließlich aller Abbildungen ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Bearbeitung in elektronischen Systemen.

Gedruckt auf säure- und chlorfreiem Papier
Gesamtherstellung: Druckhaus „Thomas Müntzer“ GmbH, Bad Langensalza

ISBN 3-486-27448-1

INHALTSVERZEICHNIS

I. WAS SIND POLITISCHE UTOPIEN? 1

II. FALLBEISPIELE VON PLATON BIS ORWELL 15

1. Platon (S. 15-37)
2. Christine de Pizan (S. 38-43)
3. Thomas Morus (S. 44-55)
4. Tommaso Campanella (S. 56-63)
5. Francis Bacon (S. 64-70)
6. Fénelon (S. 71-76)
7. Jean Meslier (S. 77-80)
8. Morelly (S. 81-88)
9. Rétif de la Bretonne (S. 89-94)
10. Louis-Sébastien Mercier (S. 95-100)
11. Robert Owen (S. 101-105)
12. Charles Fourier (S. 106-111)
13. Etienne Cabet (S. 112-116)
14. Claude Henri de Saint-Simon (S. 117-121)
15. Max Stirner (S. 122-127)
16. Pierre-Joseph Proudhon (S. 128-132)
17. Michail Alexandrowitsch Bakunin (S. 133-137)
18. Wilhelm Weitling (S. 138-141)
19. Aldous Huxley (S. 142-153)
20. Karin Boye (S. 154-160)
21. George Orwell (S. 161-177)

III. UTOPIEKRITIK UND ZWEIFEL 179

IV. NEUERE UTOPIEN 195

1. Burrhus Frederic Skinner (S. 196-199)
2. Ernest Callenbach (S. 200-202)
3. Murray Bookchin (S. 203-207)
4. Ursula K. Le Guin (S. 210-213)
5. Sally Miller Gearhart (S. 213-216)
6. Marge Piercy (S. 216-219)

V. ZUM POLITIKTHEORETISCHEN STATUS VON UTOPIEN 221

Literaturüberblick (S. 245)
Literaturverzeichnis (S. 247)
Register (S. 271)

VORWORT

Bekanntlich haben Marx und Engels die Utopien ihrer Zeit zugunsten des wissenschaftlichen Sozialismus als spekulativ abgelehnt, insofern konnte der Zusammenbruch des dogmatisierten Realsozialismus auch nicht das Ende der Utopie bedeuten. Utopien werden hier anders gesehen, nämlich als Modelle sozialen und politischen Theoretisierens, wobei im Unterschied zu vielen Darstellungen auch die Frauenutopien und die prinzipielle Utopiekritik berücksichtigt werden, um das ganze Spektrum des Utopiediskurses einzufangen.

Utopien sind nirgendwo (outopia) und doch irgendwo, weil sie implizit Zeitkritik üben, immer schon pfadabhängig sind, sie entwerfen gute bzw. bessere Zukünfte (eutopia) oder sie malen Schreckens- und Furchtbilder an die Wand, sind positive („weiße“) oder negative („schwarze“) Utopien (Dystopien) oder Anti-Utopien. Aber selbst in den gut und gerecht intendierten utopischen Gemeinwesen möchte man nicht immer leben, weder vituell noch real. Gleichwohl bleiben sie Ordnungsentwürfe, die das soziale und politische Denken anregen. Utopien konstruieren und reflektieren Wirklichkeit auf allen Raum- und Zeitebenen, die uns und den Verfassern jeweils zur Verfügung stehen. Sie sind fast immer Arbeits- und Bildungsutopien und sind ganzheitlich entworfen. Das macht oft ihre Statik und Konfliktfreiheit problematisch, aber sie sind auch dynamisierbar, zum Guten (Freiheit und Gerechtigkeit) und zum Schlechten (totalitäre Zwangsbeglückung). Utopien sind insofern ambivalent zu beurteilen, aber sie dürfen, wie Oscar Wilde es einmal genannt hat, auf keiner (soziopolitischen) Landkarte fehlen. Denn sie bieten immer wieder ein reflexives Stimulationspotenzial und bereiten uns kognitiv vor auf Erfindungen und Entdeckungen. Sie sind konstruktivistische Leistungen, die als Konzepte und Ordnungsentwürfe eine Welt imaginieren, die anders ist als die pure Gegenwart. Sie können damit neue Welten eröffnen und uns mit Prozessen vertraut machen, die nicht unserer alltäglichen Lebenswelt und Handlungspraxis entstammen, aber denk-, jedoch nicht immer wünschbar sind. Andererseits sind in sie Hoffnungen und Sehnsüchte eingelassen, die zur „conditio humana“ gehören. Aber auch diese ist kontingent — und das heißt immer auch änder- und gestaltbar, wie es nicht zuletzt an der Genderproblematik deutlich wird. Utopien sind Ausdruck eines Kampfes um Anerkennung und verdeutlichen soziohistorische Tendenzen. Insofern sind Utopien stets auch Gesinnungs-, Besinnungs und Trostbüchlein, die unser Interesse auf der bedürftigen Suche nach Sinn erwecken. Utopien tragen somit auch bei zur komplexen Lebenskunst und -klugheit, vermitteln zivile Tugenden und können uns aufklären über Potenzialitäten (und auch die Abgründigkeiten) menschlich-gesellschaftlicher Existenz.

Auf der Suche nach Sinn haben mich wie immer meine Frau und Elvis liebevoll begleitet, auch wenn ich manchmal gedanklich abwesend war und in andere Welten eingetaucht bin. Das kommt dabei heraus, wenn man sich mit Utopien beschäftigt. Ich hoffe, die LeserInnen haben ebenfalls einen Nutzen davon.

Arno Waschkuhn

I.

WAS SIND POLITISCHE UTOPIEN?

„Utopia ist die Vergegenwärtigung des ganz Anderen“ (Udo Bernbach)

„Nicht nur nachts, auch noch im Wachen wird geträumt“ (Ernst Bloch)

Richard Saage, der gegenwärtig wohl wichtigste politikwissenschaftliche Utopieforscher ¹ in Deutschland, hebt hervor, dass der Begriff der politischen Utopie heutzutage in der Regel mit einer negativen Bedeutung besetzt sei: „In der Umgangssprache bedeutet das Adjektiv ‚utopisch‘ zumeist soviel wie ‚übersteigert‘, ‚unrealistisch‘, ‚exzentrisch‘ etc. Mit ihm wird ein Denken denunziert, das Projekte entwirft, die angeblich scheitern müssen, weil ihr realitätsblinder Urheber die konkreten Voraussetzungen ihrer Verwirklichung nicht berücksichtigt.“ ² Entweder er will nicht oder er kann nicht. Es wäre dann wohl wenig sinnvoll, sich mit Utopien zu beschäftigen. Aber diese Auffassung ist natürlich irrig, weil es sich um ein Vorurteil im Rahmen der Alltagssprache handelt, die uns wissenschaftlich nie sehr weit führt.

In einem anderen Lexikon-Artikel zur Utopie hält Peter Weber-Schäfer fest: Generell bezeichnet der vom Staatsroman des Thomas Morus (1516) abgeleitete Begriff der Utopie „die romanhafte Schilderung oder detaillierte und konkrete Beschreibung einer mit der Realität nicht übereinstimmenden, in sich geschlossenen ökonomischen, politischen, sozialen oder geistig-moralischen Ordnung einer fiktiven Gesellschaft. Sie kann als positive Utopie die idealisierte Schilderung eines unerreichten wünschenswerten Zustandes darstellen oder als negative Utopie vor den unerwünschten Folgen möglicher Entwicklungen warnen. Entscheidendes Kriterium für den utopischen Entwurf ist, dass er auf der bewussten Vernachlässigung eines dem Autor bekannten Realitätsfaktors oder der Verabsolutierung eines in der Realität nur bedingt verwirklichten Faktors beruht und in seiner Intention nicht seine eigene Realisierung, sondern die Errichtung von Maßstäben der Kritik für bestehende gesellschaftliche Zustände anstrebt.“ ³

1 Siehe vor allem Saage 1991 (2. Aufl. 2000a) und die vier Bände 2001a (ff.).

2 Saage 2000a, S. 45, Saage 2000b, S. 542.

3 Weber-Schäfer 1985, S. 1056.

Wir müssen aber auch noch andere Begriffsbestimmungen berücksichtigen, und zwar zunächst im Hinblick auf ein Standardwerk zur Utopieforschung, das zuerst 1937 in englischer Sprache erschienen ist. Es handelt sich um die Arbeit des deutschen Wissenssoziologen Karl Mannheim unter dem Titel „Ideologie und Utopie“. Das Gemeinsame und letztlich Entscheidende am Ideologie- und Utopiegedanken sei es, dass man hieran die Möglichkeit des falschen Bewusstseins erleben könne. Wir konzentrieren uns hier auf den Utopiebegriff, wobei für Mannheim ein Bewusstsein dann „utopisch“ ist, wenn es sich mit dem „es umgebenden ‚Sein‘ nicht in Deckung befindet“. Nur jene „wirklichkeitstranszendente“ Orientierung sei als eine utopische anzusprechen, „die, in das Handeln übergehend, die jeweils bestehende Seinsordnung zugleich teilweise oder ganz sprengt.“⁴ Utopien sind keine Ideologien, insofern es ihnen gelingt, die bestehende historische Seinswirklichkeit durch Gegenwirkung — zumindest im Gedankenexperiment — zu transformieren. Utopien sind unter Umständen die Wirklichkeiten von morgen, denn es gehört für Mannheim zur Strukturform des modernen Entwicklungsprozesses, dass im allmählichen Aktivwerden der sozialen Schichten deren geschichtstransformierendes Wirken zunächst nur dadurch zustande kam, dass sie sich stets mit jeweils differnten Formen der Utopie verbanden.⁵

Des Weiteren sind die einzelnen Formen der nacheinander auftretenden Utopien in ihrer Eigenart am ehesten dadurch zu verstehen, dass man sie nicht nur als Fortsetzungen voneinander ansieht — das sind sie auch —, vielmehr auch in Betracht zieht, dass sie als einander bekämpfende „Gegenutopien“ entstanden waren und sich als solche zu bewähren hatten.⁶ Mit anderen Worten steht für Mannheim fest: „Wie eine konkrete Gruppe, wie eine soziale Schicht die historische Zeit gliedert, das hängt wesentlich von ihrer Utopie ab.“⁷ Ja, man könne „die innerste Struktur eines Bewusstseins nirgends so klar erfassen, als wenn man sein Zeitbild von seinen Hoffnungen, Sehnsüchten und Sinnzielen her versteht. Denn von diesen Sinnzielen und Erwartungen aus gliedert es nicht nur zukünftiges Geschehen, sondern auch die vergangene Zeit.“⁸

In einer Überblicksdarstellung zum utopischen Denken versucht Jost Hermand zu umreißen, was überhaupt eine echte Utopie ausmache und sie beispielsweise von Phantasien wie dem Schlaraffenland etc. unterscheide. Für ihn ist in zutreffender Weise eine echte Utopie „nur das, was eine soziale Ordnung anvisiert, die nicht rein traumhaft-phantastisch ist, sondern eine realistische Möglichkeit der Verwirklichung enthält und auf eine Gesellschaftsform hinzielt, in der Freiheit und

4 Mannheim 1985, S. 169.

5 Mannheim 1985, S. 177-179.

6 Mannheim 1985, S. 181.

7 Mannheim 1985, S. 182.

8 Mannheim 1985, S. 183.

Bindung, Staat und Individuum, einzelpersönliches Glück und Förderung des Gemeinwohls in einem sich wechselseitig verstärkenden Verhältnis zueinander stehen. Das bedeutet, das Utopische schärfer als bisher sowohl von allen Formen der Eutopie, also jenen des rein sensualistischen Schlaraffenlandes, in dem lediglich gespeist und koitiert wird, als auch von allen Formen eines chiliastischen Wunschdenkens, das in ekstatischer Heilserwartung von tausendjährigen Reichen, Gottesstaaten und Heilanden der Endzeit kulminiert, abzugrenzen.“⁹

Damit haben wir zugleich den griechischen Wortstamm des Utopiebegriffs angesprochen. Denn Utopie meint zweierlei, einmal als eu-tópos bzw. als Eutopie den besten und schönsten Ort, zum anderen, wenn man tópos, den Ort, mit ou = nicht kombiniert, dann meint Utopie den „Nicht-Ort“, das „Nirgendwo“. ¹⁰ Generell können wir des Weiteren sagen, dass Utopien Welten oder soziale Gebilde sind, die unter „Ab-Sicht“ von der Wirklichkeit, dem Hier und Jetzt, in die Zukunft entworfen werden. Utopien sind denkerweiternde Spekulationen über Möglichkeiten. Diese Projektion ist zugleich eine spezifisch menschliche, denn der Mensch ist das einzige Lebewesen, das die Grenze der gegenwärtigen Realität überschreiten kann, insofern er mutmaßlich das einzige Lebewesen ist, das die Realität bewusst in zwei Teile aufspalten kann: in das Existente und das Andere. Der homo sapiens ist damit gleichsam ein „gespaltener Mensch“, der mit Absicht „Bürger zweier Welten“ sein kann. Er kann gleichzeitig in der Gegenwart und in einer anderen, von ihm selbst geschaffenen Welt leben. Diese andere Welt kann ganz anders als die gegenwärtige sein, sie kann sogar in mancher oder jeder Hinsicht einen Gegensatz zur Realität darstellen. Die Entwicklung und Verfeinerung dieser außerordentlichen Fähigkeit zum Dualismus ist womöglich sogar der bedeutendste Meilenstein in der noch nicht ausreichend erforschten Entwicklung der menschlichen Kultur.

Das fundamentale Spannungsverhältnis zwischen spekulativen Zukunftsentwürfen und der Realität kommt auch darin zum Ausdruck, dass die meisten Autoren von Utopien fast durchweg davon überzeugt sind, dass ihre Utopien gar keine Utopien seien, sondern durchaus realisierbare Programme. Gar nicht so wenige Utopisten kommen auch aus sehr nüchternen und rationalen Berufen oder sind im logischen Denken besonders geschult, manche verfügen auch über eine solide staatsmännische Erfahrung und politische Bildung. Nicht weniger als drei englische Lordkanzler haben beispielsweise Utopien geschrieben: Thomas Morus hat 1516 das berühmte Meisterwerk der „Utopia“ geschrieben, das der ganzen Kategorie den Namen gab, Francis Bacon „Nova Atlantis“ und Thomas Erskine „Armata“. Andere Utopien stehen mit ihren Konzeptionen im Grenzgebiet zwischen Utopie und politischer Theorie und am Anfang der Geschichte utopischen Denkens ist ei-

9 Hermand 1974, S. 11.

10 Saage 2000a, S. 46.

ner der größten politischen Philosophen der Antike, nämlich Platon, mit seiner „Politeia“ anzusiedeln.

Fast jede Utopie scheint also ihrem Schöpfer realisierbar und mit den Utopieentwürfen wird in aller Regel ein Grundthema verfolgt und angeschlagen, das wir als die Sehnsucht nach der wahren Gerechtigkeit bezeichnen können. Das Ergebnis ist des Öfteren ein sittenstrenger Staatssozialismus. Ferner findet man die Selbstbescheidung und Mäßigung, den Verzicht auf Luxus in fast allen politischen Utopien. Andererseits neigen nicht wenige Utopien zur Versteinigung, weil der Idealzustand ja bereits gefunden sei und keiner Veränderung bedarf. Utopia hat keine Bewegungsfreiheit mehr, denn der Zenit wurde ja erreicht, der nach Möglichkeit ewig anhalten soll. Wir sind mit den Utopien — besser gesagt: mit den positiven Utopien — zwar zum besten, zugleich aber zum starrsten, unwandelbarsten aller gesamtgesellschaftlichen Formen gekommen. Dazu gehört, dass das Establishment von Utopien, einmal etabliert, nie mehr angetastet werden darf, soll keine Wendung zum Schlechten eintreten. Dem entspricht, dass in den meisten Utopien für Andersdenkende kein Platz ist. Aber selbstverständlich gibt es in der Geschichte des politischen Denkens auch dynamische Utopien, die durchaus Möglichkeiten einer Weiterentwicklung sowie tolerante Verhaltensweisen vorsehen.

Wenn wir einen gemeinsamen Nenner suchen, dann ist Utopia zumeist und in erster Linie eine Gemeinschaft der Gerechten, unbezwinglich und unbesiegbare, aber sich selbst genug. In zweiter Linie aber ist es die Keimzelle der Weltrevolution oder auch Weltreformation bzw. -transformation, die durch symbolisch-beispielhafte Darstellungen heraufbeschworen wird. Für Utopien, die Wirkungen entfalten wollen, ist es erforderlich, dass sie sich mit einer Gesellschaft von Menschen befassen, mit denen wir uns — wenn auch durch eine gewisse Anstrengung unserer Phantasie — identifizieren können und es muss eine möglichst konkrete Beschreibung einer Gesellschaftsordnung gegeben werden. Insofern sind Utopien „Modelle rationalen sozialen Theoretisierens“. Jeder Utopist übt implizit Zeitkritik, insofern er die vorherrschenden Tendenzen als negativ kennzeichnet sowie die Gegenwart mit all ihren Institutionen, Gepflogenheiten, Traditionen, ihrer Selbstherrlichkeit und Engstirnigkeit radikal in Frage stellt. Gerade wegen ihrer kritischen Funktionen sind Utopien unverzichtbar und sie sind selbst historisch wandelbar. Soziale und politische Utopien gehören insgesamt zum nicht zu negierenden Arsenal einer rationalen Politikbetrachtung — und es wird sie immer wieder geben, sie werden immer wieder entworfen werden.

Wir wollen uns unserer bisherigen Bestimmungsversuche noch weiter vergewissern, vor allem im Hinblick auf die Utopiegeschichte. Ulrich Hommes¹¹ stellt fest, dass Utopien von der Erfahrung der Mangelhaftigkeit gesellschaftlicher Verhältnisse ausgehen und den Menschen grundsätzlich die Handlungsfähigkeit zuerkennen, diese Verhältnisse zu verändern. Utopien sind bei Morus, Campanella und Bacon, also in den großen Renaissance-Utopien, auf die wir noch eingehen, Staatsromane, unterbreitet im Stil von Reisebeschreibungen. Es wird bei Utopien dieser Art in der Regel von einem fernen Land berichtet, das eine vollkommene Ordnung des menschlichen Miteinanders verwirklicht hat und es handelt sich zu meist um ein von der Außenwelt isoliertes und in sich geschlossenes Gemeinwesen. Es werden bei der fiktiven Konstruktion eines besten Staates oder einer besseren Gesellschaft zugleich einzelne Prinzipien übersteigert, so setzt zum Beispiel Morus bei seinem Entwurf sehr stark auf die menschliche Vernunft.

Utopien sind darüber hinaus, wie erwähnt, stets auch Zeitkritiken und Gegenbilder zur vorgefundenen Wirklichkeit. Utopien zeigen somit in exemplarischer Weise bestimmte Problemkonstellationen des Politischen und die Besonderheiten zeitgenössischer Unfreiheit auf. Analytisch zu unterscheiden sind negative Utopien (auch Anti-Utopie oder Dystopie genannt) und positiv formulierte Sozialutopien (gelegentlich auch als Eutopie bezeichnet). Abgestellt wird zum einen — bei den negativen Utopien — auf totalitäre Ungeheuer, auf Freiheitslimitierung, Manipulation und Überwachung, bis hin zur Apokalypse, gerade auch aufgrund der Perfektion von Wissenschaft und Technik, zum anderen — bei den positiven Utopien — werden Gerechtigkeit, Freiheit (oder Befreiung) und Frieden angezielt. Beide Spielarten des Utopischen, wenngleich jeweils anders gewichtet, können so als ein kritisch-normativer Maßstab für die jeweilige Gegenwart fungieren (unter Einschluss in ihr angelegter Zukunftsmöglichkeiten). Utopien sind daher ein Vorgriff auf das Reich der Freiheit oder Unfreiheit. Sie antizipieren das Ende jeglicher Herrschaft und Gewalt oder aber das Ende von Freiheit, verstanden als Möglichkeit der Autonomie.

Seitens der Kritischen Theorie¹² werden insbesondere das Vorherrschen der instrumentellen Vernunft sowie ihre technokratischen Implikationen beanstandet. Wenn das „Ganze das Unwahre“ ist, bleibt nur noch die totale Negation. Um totalitäre Verirrungen zu vermeiden, sollten nach westlich-liberaler Auffassung politische Utopien keine Endlösungen versprechen bzw. das „Reich Gottes auf Erden“ proklamieren und sie sollten sich davor hüten, einen Anspruch zu erheben auf direkte Durchsetzung über revolutionäre Praxis. Dies ist zugleich die Auffassung des

11 Hommes 1974.

12 Vgl. zum Überblick Waschkuhn 2000.

Kritischen Rationalismus¹³, worauf wir am Beispiel von Karl Popper noch zurückkommen werden.

Wir haben also wieder ein paar Facetten mehr hinzugewonnen, sind aber freilich noch nicht am Ende unserer Begriffsbestimmungen, Umschreibungen und Erläuterungen in Bezug auf den Gegenstandsbereich der politischen Utopie angelangt. Man könnte auch ganz einfach sagen: Utopien wollen uns in die Lage versetzen, auf alles Mögliche gefasst zu sein. Aber diese Bestimmung reicht selbstredend nicht aus, wenngleich sie den Kern der Utopieform bzw. ihrer Botschaft durchaus erfasst. Utopien bedeuten indes wesentlich mehr. Zwar ist es zutreffend, dass man vergebens nach einem verbindlichen, von allen akzeptierten Begriff der politischen Utopie sucht, aber das Ambivalente, Zwiespältige und Vielfältige, ist auch die Stärke der Utopie.

Dies sieht auch Udo Bernbach so, wenn er ausführt: „Der begriffliche Umriss von Utopie ist .. unscharf, sowohl in historischer wie systematischer Hinsicht, aber gerade darin liegt ihre eigentliche Stärke und Überlebenskraft. Die Geschichte des utopischen Denkens war immer auch die Geschichte der sozialen Phantasie mit all ihren denkbaren, teilweise krausen Ausfransungen ... Alles kann zunächst einmal Utopie sein, das Ausmalen konkreter Organisationsmodelle ebenso wie die Beschreibung eines nur umrisshaft erahnten Traumlandes, einer schönen Insel inmitten eines Meeres von realen Hässlichkeiten.“ Das alles können Utopien sein: Kontrollierte gesellschaftliche Experimente, Beherrschung einer weit voraus greifenden Technik, das Vermeiden bzw. Ausschalten gravierender Individual- wie Gesellschaftskonflikte, die Versöhnung von Mensch, Natur und Technik, die Sicherung des moralisch und technisch-materiellen Fortschritts, die Propagierung einer asketischen Lebensführung wie umgekehrt die Garantie des immer währenden Gartens Eden, in dem der Überfluss die Grundlage eines musischen und sozial rücksichtsvollen Lebens ermöglicht — insgesamt also: „Phantasiebilder und Traumdeutungen, Selbstausslegungen kollektiver Wünsche und Bedürfnisse, häufig Gegenbilder zu dem, was im gegenwärtigen Leben vermisst wird.“ Das Defizitäre wirkt als „Anstoß und Motor zur Korrektur“. Doch es „bleibt die soziale Phantasie eben nicht zwangsläufig beim bloßen Korrigieren stehen; sie kann auch zu positivieren versuchen, was als ein fundamentaler Mangel der konkreten Gegenwart empfunden wird. Aus der Negation des Status Quo gewinnt .. der Entwurf solcher Gegenbilder seine schärferen Konturen.“¹⁴

„Allen Utopien ist das Spielen mit Möglichkeiten gemeinsam, mit denkbaren Alternativen, die an Vorhandenes anknüpfen, es weiterdenken, ohne die sozialen

13 Vgl. zum Überblick Waschkuhn 1999.

14 Bernbach 1992b, S. 143/144.

Kosten einer unmittelbaren Umsetzung sofort begleichen zu müssen.“ Stets „entwickelt die Utopie eine eigene, im besten Fall neue Wirklichkeit, und sie spielt mit den Versatzstücken des in ihrer Zeit Vorfindbaren.“ Das hat die Utopie von jeher für Intellektuelle besonders anziehend gemacht: „Denn hier können sie sich, frei von aller direkten Verantwortung, einem unvergleichlichen Spiel hingeben, können Konstrukteure einer Wirklichkeit werden, die zwar primär ihre eigene ist, die aber doch über Anschlussmöglichkeiten zur Alltagsrealität verfügt.“ Im utopischen Denken „lassen sich jene Gegensätze und Konflikte des Alltags stillstellen, die diesen oft so mühsam machen; lassen sich die üblichen Etikettierungen der politischen Auseinandersetzung außer Kraft setzen und erweist sich die sonst als Abgrenzungswaffe gepflegte Ideologie als die unbrauchbare Schimäre und Phantasmagorie einer falsch erfahrenen Praxis. Denn das Weiterdenken einer defizitären Wirklichkeit, das Ausmalen utopischer Möglichkeiten ist nicht von vornherein auf eine aus der Realität und deren faktische Segmentierungen bezogene ideologische Zielsetzung eingeschränkt.“ Vielmehr gilt: „die Phantasie ist frei, der konstruktive Blick findet keinen einengenden Horizont, so lange jedenfalls nicht, wie das Problem der praktischen Umsetzbarkeit außer Acht bleiben darf. Die Utopie als Waffenstillstand zwischen Konservativen und Revolutionären, deren Doktrinen in den Einbänden der heiligen Bücher verstauben“, das ist der Kern der Utopie: „die Freisetzung des Kontrafaktischen als das die Utopie folgenlos Bestimmende. Die Utopie macht sich hier etwas zunutze, was in der Realität schon immer vorhanden ist: sie setzt auf die aussortierten Alternativen, aktiviert das, was angesichts vorgeblicher Sachzwänge, aufgrund herrschender Strukturen und Vernetzungen in der temporären politischen wie gesellschaftlichen Praxis nicht machbar erscheint.“¹⁵

Die Utopie wird demnach „zum Gedankenlabor, in dem die bestehenden Restriktionen ignoriert werden können und stellt so, wenngleich nur im Spiel, das volle Spektrum aller denkbaren Handlungschancen wieder her.“ Oder aber „sie praktiziert das Gegenteil, reduziert die schier unaushaltbare Komplexität der Wirklichkeit auf ein einzelnes, ihr wichtiges Prinzip oder Ziel, stellt es in singulärer Weise heraus und vereinfacht somit die Voraussetzungen für denkbare Problemlösungen. Wie auch immer: ob Ausschöpfen verloren geglaubter, weil scheinbar unrealistischer Handlungsalternativen oder eine äußerste Reduktion auf ein begrenztes Problemfeld, eine einzige Lösungsstrategie“ (und sei es auch aus Gründen der Abschreckung) — immer zeigen sich Anlage und Konzeption einer Utopie darin, dass die existierenden, realpolitischen Eingrenzungen überschritten werden. Das ergibt positiv die Möglichkeit, „auf neue politische Herausforderungen mit neuen institutionellen Antworten aufzuwarten, und es erlaubt, sich neue, vielleicht noch nie dagewesene menschlich-gesellschaftliche Einrichtungen auszudenken; es erlaubt aber vor allem, vorhandene Institutionen miteinander neu zu kombinieren, sie in

15 Bermbach 1992b, S. 144/145.

unkonventionellen, der Tradition enthobenen Arrangements zusammenzuschließen, sie in Teile und Teilkomponenten zu zerlegen, um aus solchen Teilen — gleich einem Kaleidoskop — ein neues Ganzes entstehen zu lassen. Wenn die Antwort von Politik auf je neue Herausforderungen des gesellschaftlichen Fortschritts weniger darin besteht, jeweils eine neue „Politik“ zu entwerfen und auszuformulieren, als vielmehr darin, durch die Neu- und Uminterpretation des schon vorhandenen Arsenal von politischen und gesellschaftlichen Institutionen und Organisationen unverbrauchte Problemlösungskapazitäten bereitzustellen und freizusetzen, dann eben sind Utopien jenes Experimentierfeld, auf dem eine uneingeschränkte Institutionenkombinatorik gedanklich durchgespielt werden kann.“¹⁶ Und Utopia als die „Vergegenwärtigung des ganz Anderen, als bildhaftes Muster einer kontrafaktisch operierenden Zukunftsvision war ja auch deshalb in all jenen radikalen Sozialbewegungen der europäischen Geschichte von solcher Durchschlagskraft, weil die in Bilder gefasste Organisation des Neuen Jerusalem sich ohne umständliche Interpretationen auch dem einfachen Volke mitteilen konnte.“¹⁷

Mittlerweile wissen wir demnach schon ziemlich gut, was soziale und politische Utopien durchgängig charakterisiert und ausmacht. Richard Saage wiederum hat versucht, den Gegenstandsbereich der Utopie analytisch noch etwas präziser aufzuarbeiten und nimmt vier analytische Unterscheidungen in Bezug auf Utopien vor:

Erstens ein Utopiemuster, das sich an dem Urtyp der „Utopia“ von Thomas Morus orientiert: „Danach sind politische Utopien Fiktionen innerweltlicher Gesellschaften, die sich entweder zu einem Wunsch- oder Fluchtbild verdichten. Der Stoff, aus dem sie gemacht sind, ist die säkularisierte, gewissermaßen vom Himmel auf die Erde geholte Vernunft. Es handelt sich also um Konstrukte, die uns zeigen, wie die Welt, in der wir leben wollen, sein oder nicht sein soll. Nimmt man ihre Vorläufer in der Antike, insbesondere Platons „Politeia“ hinzu, so wird dieses Verständnis der politischen Utopie seine eurozentrische Ausrichtung nicht leugnen können, wenngleich ihr Geltungsanspruch universalistisch ist.“¹⁸

Zweitens, über den ersten Typus hinausgehend, Utopien oder Utopiemuster, die getragen sind vom „Prinzip Hoffnung“: Utopien, die gerichtet sind auf das utopische Ideal einer von Ausbeutung und Elend befreiten Welt. Dieser Utopie-Modus „meint jene noch nicht verwirklichten Möglichkeiten des Menschen, die auf die Schaffung einer humanen Lebenswelt hinauslaufen.“¹⁹

¹⁶ Bermbach 1992b, S. 145/146.

¹⁷ Bermbach 1992b, S. 149.

¹⁸ Saage 1992a, S. IX.

¹⁹ Saage 1992a, S. IX.

Drittens eine Variante, die „den Ursprung des utopischen Denkens in der vor-modernen Sippengemeinschaft verankert, gekennzeichnet durch das Fehlen von Entfremdung und Egoismus.“ Wenn die Rückkehr zur Urgemeinschaft, wenngleich auf höherer Stufe, nicht literarische Flucht-Fiktion bleibt, sondern mit der Anwendung letzter und äußerster Gewalt erzwungen wird, dann aber sind die inneren Strukturen zugleich, und zwar als Gefahr, auf eine totalitäre Herrschaft hin angelegt.²⁰

Viertens eine Utopiekonzeption, die sich als „gelebte Utopie“²¹ kennzeichnen lässt. „Sie versichert sich gleichsam experimentell ihrer Authentizität in den Nischen der Gesellschaft, indem sie — eher diffus —, Alternativen zum Bestehenden erprobt.“²²

Selbstverständlich können sich diese vier Utopievarianten auch überschneiden und durchkreuzen. Auch auf die Unterscheidung in positive und negative Utopien wurde bereits hingewiesen. Während die positiven Utopien so etwas wie Herrschaftsfreiheit erzielen wollen und einen Zustand der Harmonie und Gerechtigkeit imaginieren, müssen die schwarzen Utopien, so insbesondere George Orwells 1984, als Warnungen verstanden werden. Dass Orwell den Stalinismus im Zenit seiner Macht vor Augen hatte, ist bekannt. Aber sicherlich sind auch andere totalitäre Ausformungen mitgemeint. Den Protagonisten seines utopischen Staates von „1984“ lässt er jedenfalls einen Satz formulieren, den wir nur als ein abstoßendes Schreckensbild verstehen können, wenn ausgeführt wird: „Wenn Sie sich ein Bild von der Zukunft ausmalen wollen, dann stellen Sie sich einen Stiefel vor, der in ein Menschenantlitz tritt — immer und immer wieder.“

Damit haben wir das Spektrum politischer Utopien für unsere Zwecke der Einleitung in ausreichender Weise umrissen. Gegenstand sozialer und politischer Utopien sind die Wunsch- und Furchtbilder von Gemeinwesen. Sie enthalten zugleich eine Zeitdiagnose bzw. Sozialkritik, auf die das utopische Denken mit seinen Konstruktionen idealer Gegenwelten oder schwarzer Schreckensvisionen reagiert. Ohne die Gegenüberstellung mit dem, was kritikwürdig erscheint, würde die politische Utopie ihren emanzipatorischen Impetus und damit ein wesentliches Element ihrer Identität verlieren. Ferner werden in der Regel normative Aussagen gemacht über das Gemeinwohlideal selbst und dessen Auswirkungen auf das äußere Erscheinungsbild, zum Beispiel in der Architektur, der Stadt- und Siedlungsplanung usw. — Eine politische Utopie enthält des Weiteren präzise Informationen über die sozialen Voraussetzungen des besten (oder vermeintlich besten) Gemeinwesens und über das Muster seiner politischen Verfassung. Eine entscheidende Rolle spielen

20 Saage 1992a, S. X.

21 Meißner/Meyer-Kahrweg/Sarkowicz 2001.

22 Saage 1992a, S. X.

die Eigentumsverhältnisse sowie die Organisation der Güterherstellung und -verteilung. Diese Aussagen werden ergänzt um Informationen zur Rolle der Arbeit, der Bedeutung von Wissenschaft und Technik und zur allgemeinen Bedürfnisstruktur.²³

Die politische Integration hat in der Regel ein weiteres wichtiges Moment in den Beziehungen zwischen den Geschlechtern. Sehr häufig ist die Sexualmoral rigide festgelegt, ebenso die Familienform und die Rolle der Frau. Ein weiterer moderner Utopiestrang betrifft die Frauenemanzipation, die bereits auf Christine de Pizan im 15. Jahrhundert zurückgeführt werden kann und sich gerade heute stark vermehrt hat. Des Weiteren enthalten Utopien Auskünfte über die Institutionen des Willensbildungsprozesses, der politischen Partizipation der Bürger und der Entscheidungsfindung. Auch wird des Öfteren ausgeführt, ob politische Eliten vorgesehen sind und wie sie sich rekrutieren. Schließlich enthält jede Utopie mehr oder weniger ausführliche Kommentare zur Erziehung, Justiz, Religion, Kunst und zur Außenpolitik, insbesondere zu Krieg und Frieden.²⁴

Es gibt hunderte (und mehr) politische Utopien, allein schon die Aufklärung in Frankreich hat etwa vierzig politische Utopien hervorgebracht. Insofern kann in diesem Lehrbuch nur ein repräsentativer Querschnitt behandelt werden. Die analytischen Unterteilungskriterien richten sich im Wesentlichen an der von Richard Saage entwickelten Typenbildung.²⁵

Der Begriff der Utopie bezieht sich, wie erwähnt, auf die 1516 publizierte „Utopie“ des Thomas Morus. Vor der Auseinandersetzung mit dem utopischen Denken in der Renaissance bzw. Reformation, also vom Beginn des 16. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts, ist zumindest auf Platons „Politeia“ aus der Antike einzugehen, weil er wie kein anderer Vorläufer den utopischen Diskurs der frühen Neuzeit wesentlich beeinflusst hat. Auf der Folie seiner „besten“ Organisationsform von Herrschaft können auch die wichtigsten Strukturelemente der „Utopia“ des Thomas Morus, ferner des „Sonnenstaates“ von Tommaso Campanella und „Neu-Atlantis“ von Francis Bacon interpretiert und verdeutlicht werden.

Unabhängig davon ist festzuhalten, dass die soziopolitischen Herausforderungen, auf welche jeweils die spezifischen politischen Utopien u.a. von Morus, Campanella und Bacon reagierten, die Konstituierung des neuzeitlichen Staates ist, verbunden mit dem Eindringen kapitalistischer Prinzipien, vor allem in die Sphäre der Landwirtschaft. Diese Utopisten reflektierten in ihren Entwürfen die Frage, wie das Gemeinwesen aussehen solle, das die erkennbaren Missstände der europäi-

23 Saage 2000a, S. 49.

24 Saage 2000a, S. 50.

25 Siehe Anm. 1, ferner Saage 1997 (Kap. 3).

schen Gesellschaft der frühen Neuzeit vermeiden könnte. Zum einen weisen die utopischen Gemeinwesen der frühen Neuzeit eindrucksvolle soziale Errungenschaften auf, die teilweise bis heute nicht verwirklicht sind. Gegen die scholastischen Doktrinen gewandt, öffneten sie sich gegenüber den modernen Naturwissenschaften und reflektierten deren praktische Anwendung als Technik. Gegen die Verschwendungssucht von Adel und Kirche setzten sie das strikte Verbot der Luxuskonsumtion und der Vergeudung materieller Güter. Nicht zuletzt spielten sie — mit Ausnahme Bacons — das Gemeineigentum gegen die kapitalistische Verwertung des Privateigentums aus, und zwar in der Hoffnung, den sozialen Konflikten hierdurch ein Ende zu setzen. Ganz entscheidend für diese Utopien ist es, dass die Menschen als Urheber ihrer eigenen gesellschaftlichen Institutionen dargestellt werden. Zum anderen geht die Vernunft der Einzelnen fast ohne Rest in den utopischen Institutionen auf. Einmal konstituiert, stellen die utopischen Einrichtungen gleichsam eine Superstruktur dar, welcher der Einzelne als Individuum rigoros subsumiert wird. Es trifft zu, dass zum Beispiel der „Sonnenstaat“ Campanellas einem riesigen Kloster gleicht, das überdies nach einer strikt militärischen Disziplin funktioniert.

Was den Geltungsanspruch der utopischen Konstruktionen dieser Epoche betrifft, so haben wir es mit so genannten „Raum-Utopien“ zu tun, d.h., dass in der Darstellung die utopische Gegenwelt durch eine räumliche Distanz — vorzugsweise in Gestalt einer fernen, nur schwer zugänglichen Insel — von den gesellschaftlichen Verhältnissen getrennt ist, denen sie als Alternative dient.

Die Utopien der Aufklärung von der Mitte des 17. Jahrhunderts bis zum Ausbruch der Französischen Revolution (unter anderem Fénelon, Morelly, Mercier, Rétif de la Bretonne) nehmen zentrale Elemente ihrer Vorgänger auf, geben ihnen aber eine charakteristische Wende. Ihre Vorbilder in der Renaissance und Reformation können sie in vielerlei Hinsicht nicht leugnen, so bestehen Parallelen im Hinblick auf:

- die Kritik der bestehenden soziopolitischen Verhältnisse als Negativfolie der konstruierten Gegenwelt,
- die anti-individualistische Stoßrichtung des utopischen Ideals,
- die in der Regel auf dem kommunistischen Gemeineigentum basierende Vorstellung einer „gebremsten Ökonomie“,
- die Beziehungen zwischen den Geschlechtern als stabilisierender Faktor des Gemeinwesens,
- die Grundstruktur des Regierungssystems, der Religion, der Justiz und der Erziehung sowie
- die Stellung zu Krieg und Frieden im außenpolitischen Verhalten.

Doch diese Kontinuität darf nicht den Blick für bedeutsame Modifikationen des ursprünglichen Utopie-Musters verstellen. War der frühneuzeitliche Staat mit

seinen starken Institutionen das heimliche Vorbild der politischen Utopien des 16. Jahrhunderts, so beginnen nun die Aufklärungsutopien der absoluten Potestas [also Herrschaft, Macht und Gewalt] des Fürsten den Boden zu entziehen. Es wird jetzt die Herrschaft als solche problematisiert bis hin zu staatsfreien bzw. anarchischen Utopien.

Der wichtigste utopientheoretische Paradigmenwechsel jedoch lässt sich um die Mitte des 18. Jahrhunderts konstatieren. So ersetzen beispielsweise Morelly und Mercier die utopischen Dimensionen des „Raumes“ durch die der „Zeit“. Der Ablösung der Raum- durch die Zeitutopie liegt die Prämisse zugrunde, dass die Utopie zum zukünftigen „Telos“, zum Ziel des historischen Prozesses avanciert. Die politischen Utopien erheben jetzt mehr und mehr den Anspruch, dass das in die Zukunft projizierte Ziel tatsächlich verwirklicht werden kann, weswegen auch in wachsendem Maße Transformationsstrategien angegeben werden, wie man dieses Ziel erreichen könne.

Dem Muster dieser Zeit-Utopien sind auch die wichtigsten utopischen Konstruktionen des 19. Jahrhunderts verpflichtet, wie sie von Saint-Simon, Fourier, Owen, Cabet und anderen entwickelt und formuliert wurden. Aber zugleich zeigt bereits hier ihre Zeitdiagnose, dass sie auf eine welthistorisch neue Herausforderung zu reagieren hatten, nämlich den Prozess der Industrialisierung. Was den politischen Utopien des 19. Jahrhunderts nun auch ihr unverwechselbares Profil verleiht, ist die Aufwertung von Naturwissenschaft und Technik, die zum eigentlichen materiellen Fundament der utopischen Entwürfe wird. Das Anwachsen des gesellschaftlichen Reichtums, das von der Industrialisierung erwartet wurde, macht nicht nur das Luxusverbot der älteren Tradition hinfällig. Es liberalisierte auch den drakonischen Arbeitszwang, der zunehmend durch Konzepte selbstbestimmter Tätigkeit ersetzt wurde.

Neu ist auch die Konstruktion von „technischen Staaten“. Gleichgültig, ob das utopische Gemeinwesen, genossenschaftlich oder estatistisch (also staatsbezogen) gedacht wurde, gingen die Utopisten nunmehr davon aus, dass der Staat als innen- und außenpolitische Repressionsinstanz seine Zukunft bereits hinter sich habe. Die Herrschaft des Menschen über den Menschen, sogar in ihrer demokratischen Form, werde abgeschafft und durch die Verwaltung von Sachen ersetzt, so die Prognose und Hoffnung. Vor allem wurde der geschichtsphilosophischen Begründung der Zeit-Utopie eine neue Akzentuierung gegeben. Die Triebkraft war nunmehr die angewandte Naturwissenschaft als Technik. Der mit industriellen Mitteln vorangetriebene gesellschaftliche Wohlstand sollte die emanzipatorischen Potenziale erst zur Verfügung stellen, auf deren Verwirklichung die Sozialutopien des 19. Jahrhunderts spekulierten. Die Umwälzung der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaften sollte vor allem durch eine Strategie des Überzeugens erfolgen.

Die politischen Utopien der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts schreiben das Emanzipationsprojekt ihrer Vorgänger fort. Aber sie radikalisieren es — insbesondere, wenn wir an die bolschewistischen Modernisierungsprojekte und die damit verbundenen Utopien denken (wie z.B. die utopischen Romane A. Bogdanovs „Der rote Planet“ und „Ingenieur Menni“). Bogdanovs Mars-Utopie erhob den Anspruch, an der Spitze des wissenschaftlich-technischen Fortschritts zu marschieren. Neu ist freilich, dass er im Bestreben der Menschen, mittels der Technik die Natur zu beherrschen, einen Kampf auf Leben und Tod sieht. Die quasi-militärische Unterwerfung der Natur läuft auf zwei Ziele hinaus: ihre rigorose Ausbeutung im universalen Maßstab und ihre Veränderung nach den Plänen der Menschen.

Die Konzeption des „neuen Menschen“, seit Platon ein zentrales Thema aller politischen Utopien, erfuhr im Utopie-Diskurs der Bolschewiki eine radikale Zuspitzung. Nach Trotzki wird der Mensch in der vollendeten kommunistischen Gesellschaft stärker, klüger und feiner, sein Körper harmonischer, seine Stimme musikalischer sein. Zugleich geht das utopische Denken der Bolschewiki über die Standards des 19. Jahrhunderts hinaus, insofern die Gewalt als Mittel der gesellschaftlichen Transformation und die Kosten von abertausend Menschenleben, die der Modernisierungsprozess fordert, ausdrücklich legitimiert werden. Umgekehrt kann man feststellen, dass gerade das sozialistisch-bolschewistische Experiment nach der Oktoberrevolution von 1917 entscheidend zur Entstehung der negativen Utopien mit beigetragen hat. Es stellte sich bald heraus, dass die Masse der Bevölkerung zum bloßen Verfügungsobjekt gesellschaftlicher Planung degradiert wurde. Die Auswirkungen auf das Individuum haben im Osten bereits 1920 Samjatinss „Wir“ und im Westen Huxleys „Brave New World“ (1932) und Orwells „1984“ aus dem Jahre 1948 in ihrer Grauenhaftigkeit auszumalen versucht. Häufig übersehen wird dabei der Ansatz von Karin Boye, die bereits vor Orwells „1984“ den Überwachungs- und Reglementierungsstaat schilderte unter Hinzunahme einer „Wahrheitsdroge“. Sie reiht sich damit in die Dystopien von Orwell und Huxley ein.

Das 20. Jahrhundert ist geprägt von zwei Weltkriegen, von den totalitären Systemen des Faschismus und des Stalinismus und von einem erkennbaren Destruktionspotenzial der modernen Technik. Hierauf reagieren die neueren Utopien unseres Jahrhunderts, so Skinners „Futurum II“ (1948), Huxleys „Eiland“ (1962) und Callenbachs „Ökopia“ (1975). Bei allen Unterschieden ihrer utopischen Gegenwelten haben sie eines gemeinsam: die Abkopplung der Utopie von einem geschichtsphilosophischen Fortschrittsglauben, ferner die radikale Dezentralisierung der politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Institutionen sowie die Versöhnung der Technik mit der Natur, der in Sonderheit eine rigorose Ethik des Konsumverzichts und in antizipierender Weise auch die Formel der nachhaltigen Entwicklung (sustainable development) entspricht.

Ferner werden mehr und mehr feministische Utopien formuliert, die im Kontext der reflektierten Gender-Problematik stehen und Emanzipationsprozesse imaginieren.²⁶ Insbesondere geht es um die überfällige „Befreiung der Frauen aus Geschlechterrollenzuweisung, Unterordnung, patriarchaler Projektion, Chancenungleichheit, sexueller Deformierung und Gewalt, Kolonisierung etc.“²⁷ — In den tradierten Utopien werden Mensch und Mann als Synonyme betrachtet; die Frau ist nachgeordnet und überwiegend inferior.²⁸ Auch in den Utopiemustern des 20. Jahrhunderts gibt es weiterhin Schieflagen. Zwar werden Frauen in der Spätmoderne in den immer noch vorherrschenden androzentrischen Utopien als gleichberechtigt gedacht, aber häufig dominant mit Sexualität identifiziert und/oder auf fürsorgliche Funktionen reduziert.²⁹ Neue Strömungen, die sich dem „malestream“-Denken widersetzen, wollen dagegen reflexiver vorgehen. Die Utopien werden insgesamt heterogener oder pluraler und sie lassen Raum für Differenzen, „für den Respekt von verschiedenen Lebensformen inklusive der Umwelt und für Dynamik innerhalb der schon bestehenden Idealgesellschaft.“³⁰ Eine reziproke Menschwerdung beider Geschlechter und Herrschaftsarmut über Menschen und die Natur ist auch utopisch keine geringe Sache, die vor allem nicht einfach so — ohne Berücksichtigung der Um- und Zustände — zu bewerkstelligen ist.

Dass Männer- und Frauenbilder in komplexer Weise mit Macht und Herrschaft zusammenhängen, liegt ohnedies auf der Hand. Das gilt auch für die Utopiemuster, die bestimmten Gegen-Welten verpflichtet sein wollen. Die in Utopien eingesetzten Kategorien könnten die Konstruktions- und Gestaltungsmuster unserer menschlich-gesellschaftlichen Zukunft sein, auf jeden Fall legen sie schon immer dar, was in der je kurrenten Gesellschaft strukturell und prozessual kritikwürdig ist und zur Veränderung ansteht — wenn nicht heute, so vielleicht schon morgen.

Diese Globalisierung von inneren Sinnwelten ist das seinsaufsprengende Potenzial von Utopien, auf die wir weder literarisch noch utopisch verzichten können, allerdings sind die Entwürfe stets der Reflexion und einer Folgenabschätzung — nämlich mit einem nüchternen oder skeptischen Blick auf ihre politisch-praktischen Auswirkungen — anheim gestellt, um zu Modellen rationalen sozialen Theoretisierens zu werden. Denn politische Theorien sind Utopien von sich aus noch nicht; sie müssen sozialwissenschaftlich mit interdisziplinärem Anspruch evaluiert werden, ohne ihre literarisch-narrativen und kreativ-normativen Vorzüge zu unterschlagen. Dieser Aufgabe stellt sich dieses Buch. Die Implementierung hingegen wäre jeweils ein Teil der kollektiven Praxis.

26 Einen guten Überblick bietet Roß 1999. In literaturwissenschaftlicher Hinsicht vgl. Klarer 1993.

27 Roß 1999, S. 26.

28 Roß 1999, S. 96.

29 Roß 1999, S. 101.

30 Roß 1999, S. 239.

II.

FALLBEISPIELE VON PLATON BIS ORWELL

1. PLATON

Wir beginnen unsere Darstellung ausgewählter Fallbeispiele mit der politischen Philosophie und Utopie Platons, die unter politikwissenschaftlichen Gesichtspunkten insbesondere in der etwa 374 v.Chr. entstandenen „Politeia“ entwickelt ist.¹ Zum besseren Verständnis ist vorzuschicken, dass in Platons politischer Philosophie² ein anthropologisches Prinzip vertreten wird, nach welchem die Polis — der griechische Stadtstaat bzw. besser: die Polisgesellschaft oder Polisordnung, weil die antiken Griechen noch keine Trennung von Gemeinschaft/Gesellschaft und „Staat“ kannten³ — als der groß geschriebene „Mensch“ erscheint. Dieses anthropologische Prinzip diente Platon als Grundlage seiner Kritik an der zeitgenössischen athenischen Polis (und darüber hinaus), andererseits als fundamentale Kategorie für den Entwurf einer in seiner Sicht idealen politischen Ordnung.⁴ In

1 Für Ernst Bloch ist die „Politeia“ Platons nicht nur die erste und berühmteste, sondern auch die kühls- te Utopie. In ihr läge mehr eine traurige denn eine vertrauensvolle Stimmung: Das Prinzip „Alles sei gemeinsam“, das von Platon her „zum vornehmsten utopischen Stichwort wurde, ... wurde auf die bei- den oberen Stände begrenzt; es war ein mönchisches Privileg, keine demokratische Forderung. So ist Zurückhaltung in dieser Utopie, um den Preis allerdings, dass sie die reaktionärste ist, ja überhaupt keine im Märchensinn, im Sinn des Goldenen Zeitalters.“ Bloch 1985, S. 554. Ebd., S. 566: „Und lange bevor die Freiheit ihren Staatsroman fand, hat Platons ‚Politeia‘ Ordnung utopisiert.“

2 Vgl. insbesondere Höffe 1997, Kersting 1999, Ottmann 2001b, S. 1-110, Weber-Schäfer 1992 (II), S. 1-36, Zehnppennig 1999.

3 Der antike Politikbegriff ist in spezifischer Weise gemeinschaftsbezogen und verschließt sich einer Dichotomisierung in separate Felder wie „Staat/Gesellschaft“ oder „Gemeinschaft/Gesellschaft“. Vgl. Weber-Schäfer 2000, S. 12. Die politische Ordnung ist zugleich sakral eingebettet und auch imperial gewaltbereit. Ein immer fragiler Elitenkonsens ist das integrative Erfordernis kollektiver Identitätsbil- dung und militante Einsatzbereitschaft ihre patriotische Aktionsbasis. Die griechisch-römische Antike und ihre politische Philosophie stehen zwar im Zusammenhang von Stadterfahrungen mitsamt ihrer Ordnungslogik, aber sie thematisieren in paradigmatischer Weise das Politische als den ausschlagge- benden Handlungsraum menschlich-gesellschaftlicher Existenz. Vernunft und Macht, Handlung und Wissen werden in einen normativ-kosmologischen Kontext gestellt, der zuvörderst der „Seelenbes- serung“ und einer ideell-homogenen Ordnungsstiftung dienen soll vermöge durchdringender Reflexion derjenigen, die dafür geeignet sind bzw. sein sollen.

4 Platon bricht mit Athen und mit der Demokratie. Eine Stadt, die mit Sokrates den einzig Gerechten verurteilt, diskreditiert sich selbst. Für Platon soll an die Stelle der korrupten Polis die gerechte Stadt treten. Insofern ändert die „Synthese von Agonalität und Polisbewusstsein, von Exzellenz und Ge-

seinem Hauptwerk „Politeia“ — und dort vor allem in seinem berühmten Höhlengleichnis — hat Platon dargestellt, wie der Mensch erst dann zu seinem wahren Wesen gelangt, wenn er seine Seele für die transzendente Erfahrung des göttlichen Seins und des höchsten Gutes öffnet — und zwar nach der *periagogé*, der Abwendung von der Unwahrheit der bloß diesseitigen menschlichen Existenz und durch die Hinwendung zur Wahrheit der Idee. Der Mensch entdeckt durch die Entfaltung seiner wahren Beziehung zu Gott oder allgemein zur Metaphysik seine wahre Natur. Das neue Maß, das für die Gesellschaftskritik gefunden wird, ist nicht der Mensch schlechthin, sondern der Mensch, sofern er durch die Differenzierung seiner Psyche zum Repräsentanten der göttlichen Wahrheit geworden ist. Daraus ergibt sich für den Begründungszusammenhang des platonischen Idealstaates, dass das anthropologische Prinzip ein theologisches Prinzip zur Basis und Voraussetzung hat.

Des Weiteren ist vorab festzuhalten, dass bei Platon die inhaltlichen Bestimmungen seiner Philosophie zunächst und vor allem in seiner Deutung des Lebens und Denkens des Sokrates (469-399 vor unserer Zeit) manifest werden. Von Sokrates wiederum ist die *Maxime* bekannt: „Ich weiß, dass ich nichts weiß.“ Damit ist auch gemeint, dass wir unser „Wissen“ dem sozialkommunikativen Umgang mit anderen verdanken. Die sokratische Methode wiederum ist die dialogische Dauerreflexion. Denn er war als Athener Bürger ein Philosoph der Straße, auf den Märkten und anderen sozialen Treffpunkten, kein Akademiker, sondern ein (notabene besitzloser) Philosoph des Alltagslebens, ein Ironiker, bohrender Frager und Vermittler unterschiedlicher Diskurse, dem alles Wissen tentativ (vorläufig) war. Seine Grundfrage war, wie man leben solle und was man wissen könne — ein Philosoph der Lebenskunst und „Seelenbesserung“. ⁵ Seine Sorge richtete sich auf die Seele

meinsamkeit, welche die Entwicklung der griechischen Kultur bestimmte, ... bei Platon noch einmal ihre Form. Das Bewusstsein der Gleichheit und Gemeinsamkeit tritt in den Hintergrund. Das Streben nach Exzellenz und Bestleistung rückt noch einmal nach vorn. ... Aus der Polis, die eine Stadt der Gleichen war, wird eine hierarchisch gegliederte Stadt, die aus unterschiedlichen Einzelleistungen und in sich gestuften Bestleistungen zusammengesetzt ist.“ Gleichzeitig reinigt Platon den Kanon der Bildung: „Die Mythen der Dichter werden verworfen. ... Statt der Dichter soll der Philosoph der Erzieher sein.“ Ottmann 2001b, S. 1.

- 5 Siehe Nehamas 2000, Ottmann 2001a (Kap. XII), Vlastos 2000. Zur Selbststilisierung des Sokrates siehe Böhme 1988. Siehe auch Bubner 2002, S. 52, wonach der Einzelne ein Wissen des Guten besitzen oder erwerben muss. In diesem Kontext ist „Seelenbesserung“ die eigentliche Intention der Dialoge des Sokrates: „Seelenbesserung leistet gesprächsweise eine Art der Selbsterhellung beim Partner, der die *Doxa*, seine vorläufige Auffassung der Dinge mitbringt, in derselben erschüttert wird und dann ein klareres Verständnis der fraglichen Angelegenheit aufbaut. Belehrt über sich selbst und die Welt, kann er nach dem dialogischen Austausch wieder in seine gewöhnliche Praxis entlassen werden.“ — Sokrates verhält sich in der Gestaltung Platons des Öfteren suggestiv, ja manipulativ. Siehe auch Birnbacher 2002.

und große Teile der Jugend Athens, darunter Platon, waren von den neuen Ideen begeistert. Die herrschenden Tyrannen hingegen sahen in Sokrates einen Verführer der Jugend und ließen ihn durch Gift hinrichten, wobei Sokrates aus Gründen der Staatsräson den Schierlingsbecher ohne Widerspruch einnahm. Er versagte sich auch die leicht mögliche Flucht, weil er gegenüber den Gesetzen nicht vertragsbrüchig werden wollte, deren Schutz er bis dahin freiwillig genossen habe. Fernerhin war Sokrates von der Unsterblichkeit der Seele überzeugt und davon, dass jemand, der gut gelebt, d.h. nach Tugend und Wissen gestrebt habe, nach dem Tod eine bessere Daseinsform erreichen werde. Dass die sokratischen Fragen in der abendländischen Überlieferung fortlebten, ist insbesondere das Verdienst Platons, der die Erinnerung an seinen Lehrer wach hielt, indem er ihn in fast allen seinen Werken (jedoch nicht in den „Nomoi“) als Hauptsprecher auftreten ließ und der Menschlichkeit, Standhaftigkeit und Furchtlosigkeit sowie dem Gerechtigkeits-sinn des Sokrates hierdurch ein unvergängliches Denkmal setzte.

Platon selbst wurde 428/27 v.Chr. als Sohn einer athenischen Adelsfamilie geboren. Nach ersten Versuchen als Dichter wollte er sich der Politik zuwenden. Die Schreckensherrschaft der Dreißig, die er als Jüngling erlebte, stieß ihn ab. Dann war er auch von dem wiederhergestellten Regime der Demokratie enttäuscht, das Sokrates wegen Gottlosigkeit hinrichtete. Aus der Überzeugung, dass alle Gemeinwesen seiner Zeit in schlechter Verfasstheit seien, wandte er sich der Philosophie zu. Er gründete in der Nähe von Athen eine philosophische Akademie und dachte in diesem Kontext über die Verbesserung der Polisordnung nach. Seine Maxime lautete, dass die Verhältnisse sich erst grundlegend zum Besseren wandeln könnten, wenn „entweder das Geschlecht der auf rechte und wahrhafte Weise Philosophierenden an die Herrschaft gelangt oder die Machthaber in den Poleis durch göttliche Fügung philosophisch werden“ (Siebter Brief, 326b). Bis zu seinem Tod 347 vor unserer Zeit in Athen widmete sich Platon der Leitung der Akademie, deren Mitglied bis zu Platons Tod (349/48 v.Chr.) auch Aristoteles war. Platon sieht sich als Erbe und Fortsetzer von Sokrates, den er in den meisten seiner Dialoge zum Wortführer macht. Wir können daher durchaus von einer literarisch-philosophischen Kunstfigur sprechen, die wir Platon-Sokrates (bzw. Sokrates-Platon) nennen wollen.

Die Dialogform ⁶, die Platon seinem politisch-philosophischen Werk gibt, hat zunächst äußerliche Gründe. Die Arbeiten dienten nämlich nicht dem schulischen Lehrvortrag, sondern waren zur Publikation bestimmt und wandten sich an den gebildeten Laien. Der Dialog dient hier als Medium der Einführung, aber es gibt auch systematische Gründe. Erstens befördert der Dialogcharakter die argumentative Form der platonischen Philosophie, denn der Dialog erlaubt das Ausklammern

6 Vgl. Mittelstraß 1994, S. 42-45 (Dialogisches Denken).

systematischer Fragestellungen, wo diese nicht bzw. noch nicht befriedigend zu beantworten sind. Der Dialog erlaubt ferner den Vortrag von Meinungen, ferner die Zurückhaltung der eigenen Position. Es besteht auch kein Zwang zur systematischen Vollständigkeit. Der Dialog erlaubt auch die Revision von Positionen im Laufe der Erörterung, ohne dass die vorherigen Teile neu geschrieben werden müssten, des Weiteren einen argumentativen Einsatz der Ironie — und die Dialogform erlaubt in Sonderheit auch ein Ausweichen in Erzählungen und Gleichnisse, die der Veranschaulichung und Erläuterung dienen. Der zweite systematische Grund für die Wahl der Dialogform ist die Art und Weise des platonischen Denkens, die verstanden werden kann als ein argumentatives Handeln. Die Dialoge sind verständigungs- und begründungsorientiert und verfolgen insofern eine praktische Intention.⁷

Insbesondere wird in den Dialogen von Sokrates-Platon immer wieder nach dem Wesen politischer Tugenden gefragt, die den Bürger in der Polis kennzeichnen sollen. Es geht um die Einheit von moralischer und politischer Existenz und um die Erstellung und Einhaltung sittlicher Normen, deren Grundlage darin besteht, dass jeder Mensch nach dem Guten als dem höchsten Lebensziel strebt und so seine Glückseligkeit erreicht. Daher ist der Tyrann, der seine Macht zu Verbrechen benutzt, der unglücklichste von allen Menschen — wie es überhaupt besser sei, Unrecht zu erleiden (wie Sokrates), als Unrecht zu tun.⁸ Der Staatsmann soll ein guter Rhetoriker und Erzieher seines Volkes sein. Gerade Athen habe, so die Metapher, die Therapie eines strengen Arztes nötig. So hält der platonische Sokrates den Bürgern unerbittlich das wahre Gute vor Augen.

In der Politeia, der Utopie Platons, geht es vor allem um die wahre und ideale Polisordnung. Die Ausgangsfrage ist: Wie muss ein Staat aussehen, in dem die Gerechtigkeit verwirklicht werden kann, welche Verfassung (politeia) muss er haben? Sokrates-Platon legt dar, dass Herrschaft eine Dienstleistung zum Nutzen derer sei, die sie in Anspruch nehmen. Er setzt sich in den von Platon gestalteten Dialogen unter anderem mit den Einwänden auseinander, dass Gerechtigkeit der Nutzen des Stärkeren und Ungerechtigkeit (in dieser falschen Sicht) nützlich und daher eine Tugend sei. Für Sokrates-Platon ist die Wirkung der Ungerechtigkeit konsequent zu bedenken: ob es sich nun um eine Polis, ein Heer oder eine Räuberbande handelt, Ungerechtigkeit der Mitglieder erzeuge in jeder Gemeinschaft Zwietracht und führe zu deren Zerfall. Absolute Ungerechtigkeit macht den Einzelnen

7 Allerdings kann auch gesagt werden, dass Platon selbst sich bis zur Unkenntlichkeit hinter den dialogischen Texten verschanzt, die mehr Gesprächsberichte sind, so dass jede Interpretation vor erheblichen Authentizitätsrisiken steht. Kersting 1999, S. 10-12. — Fernerhin ist darauf zu verweisen, dass Dialoge mit diskursivem Anspruch nur menschlichen Lebewesen eignen, die über logos verfügen. Damit ist ein metalinguistisches Verhalten impliziert, d.h. eine Verständigung nicht nur mittels bestimmter Zeichen, sondern darüber hinaus in Zeichen über den Zeichengebrauch selbst, also in reflexiver Weise.

8 Das ist auch die Auffassung Demokrits.