

Tilmann Walter

Utopien der Vergangenheit:
Visionen einer besseren Zukunft?

Vortrag, gehalten am 1. Juni 2000
im Rahmen der Tagung
„Forderung nach der konkreten Utopie“,
31. Mai – 4. Juni in Singen

Konstanz 2000

In den Unterlagen, die verschickt wurden, um Interessierte über die Ausrichtung dieser Veranstaltung zu informieren, spricht gleich der erste Absatz davon, es werde hier und heute darum gehen, die „Bedeutung“ der Utopie zu bestimmen. Damit ist der Standpunkt von uns Kulturwissenschaftlern angesprochen. Diesen Standpunkt will ich in aller Kürze einmal so bestimmen: Uns Menschen ist unsere Umwelt oder anders gesprochen: die Wirklichkeit, die uns umgibt, immer nur symbolisch vermittelt begreifbar. Wohl betreffen uns Wind und Wetter, betrifft uns die Qualität der Atemluft oder das Verhalten anderer Lebewesen um uns. Wollen wir uns aber ein Verständnis davon verschaffen oder wollen wir uns mit anderen Mitmenschen darüber austauschen, dann geschieht dies immerzu vermittelt durch *Symbole* oder *Zeichen*. – Dies gilt im übrigen ohne jede Einschränkung auch für die „exakten“ Naturwissenschaften: Meßdiagramme und Zahlen sind solche Zeichen, und wissenschaftliche Analysen und Interpretationen von Daten sind Sprachzeichen. Diese Zeichen und Sprachzeichen werden immer Teil eines weiteren Deutungssystems sein, einer der, wie man inzwischen gerne sagt, „großen Erzählungen“, die Wissenschaftler kennen. Was die Themen, die auf dieser Veranstaltung verhandelt werden, angeht, so sind dies Konzepte oder begriffliche Konstrukte wie die „ökologische Krise“, die „neuzeitliche Wissensexplosion“, die „Modernisierung“ oder die ökonomische „Globalisierung“.

Wirklichkeitsaneignung ist, was den Menschen betrifft, also eine Kulturtechnik. Sie folgt *sozialen* Regeln und sie ist damit stets auch in Form von Bedeutungsanalysen dekodierbar. Konkret richtet sich dieses Verständnis von uns Kulturwissenschaftlern gegen das ältere, induktive Modell der barocken Naturwissenschaft, der „New Science“, das vor allem Bacon formuliert hat. Diesem älteren Modell entsprechend wäre die Realität durch exakte Messungen und gezielte Experimente unmittelbar zugänglich. Die Verknüpfung solcher „reinen“ oder „objektiven“ Daten (die nicht als vom Menschen gesetzte Symbole erkannt werden) führe zu Aussagen höherer Ordnung und zu guter Letzt zum Vollbesitz der Wahrheit – einer Wahrheit – das darf man beim Blick auf dieses Verständnis von Wissenschaft niemals vergessen, identisch ist mit Gottes Wahrheit. Erst die Person Gottes garantiert nämlich den regelgeleiteten Verlauf der Welt. Und nur die Gottähnlichkeit eröffnet dem Menschen, anders als den Tieren, die Einsicht in diese Regeln. Wer an diese Wissenschaft glaubt, muß also zuallererst und unausweichlich auch an Gott glauben, sonst funktioniert das alles gar nicht.

Gott spielt für das wissenschaftliche Naturverständnis heute in der Regel keine große Rolle mehr. Manche Physiker spekulieren innerhalb ihrer Erklärungen über einen unbewegten ersten Beweger, aber für die Erklärung der Vorgänge innerhalb *dieses* physikalischen Universums wird Gott sicherlich nicht mehr benötigt. Die Physik des 20. Jahrhunderts hat sich, wenn ich als Außenstehender es recht sehe, daher auch von einem objektivierenden und induktiven Verständnis von Wissenschaft verabschiedet: Die Relativitätstheorie hat die Einheitlichkeit der Erfahrung von Zeit und Raum verabschiedet, die Quantenmechanik den Glauben an „reine“ Messungen und zu guter Letzt die Chaosphysik die Möglichkeit der exakten Prognose. (Dies – die Einheit von Zeit und Raum, die „reine“ Messung und die Möglichkeit der Prognose aufgrund gewonnener Daten – gehörte zu den Grundsteinen der „Klassischen Physik“.)

Daraus will ich als Kulturwissenschaftler vorerst folgendes schließen – wobei ich mich der Haltung vieler bedeutender Naturwissenschaftler dieses Jahrhunderts anschließe: Weltbilder, die wir uns machen, um unsere Umwelt zu verstehen und um sie zu bewältigen, sind Bedingungen der *conditio humana*. Sie sind niemals „richtig“ oder „falsch“, sondern sie sind in der Praxis mehr oder weniger nützlich.

Den kulturhistorischen Spaziergang durch die utopischen Gesellschaftsentwürfe und Zukunftsversprechungen der Vergangenheit, um den ich von den Veranstaltern gebeten wurde, beginne ich mit Platons (427-347) „Politeia“. Dort begegnet uns der ideale Staat als eine Drei-Klassen-Gesellschaft, ein Volk unterteilt in Handarbeiter, Soldaten und Regierende. Nicht ein Leben in sozialer Gleichheit, sondern die Einhaltung strikter Ordnung sichert dem Gemeinwesen also sein Glück. Doch fallen individuelles Wohlbefinden und Wohlstand des Staates in eins, denn dafür sorgt die jeweils eigentümliche Erziehung, die jede dieser drei Klassen erfährt: der Handwerker werde infolge seiner spezifischen Erziehung gar nicht anderes wollen als fleißig zu sein, der Soldat werde wachsam und tapfer sein wollen, das Mitglied der Regierung umsichtig und gerecht. Die Abschaffung des Privateigentums und die Auflösung der traditionellen familiären Bindungen werden empfohlen, denn solche Regelungen des Zusammenlebens sollen Platon zufolge die Umgangsformen erleichtern. Wirklich zentral ist demgegenüber, daß die Frage nach dem Glück der Individuen durch die *paideia*, durch Erziehung ein für alle mal gelöst ist – ein typisches Muster von Sozialutopien, das uns noch wiederholt begegnen wird: Das Glück, das Utopien versprechen, ist stets ein verordnetes – ein gleichermaßen durch die Utopisten schon vorgekauft – Glück. Es ist also gerade nicht das Glück, das die liberalen Menschenrechte verheißen, ein Glück nämlich, das aus der Ausübung der individuellen Begabungen, aus der Entfaltung der je eigenen Persönlichkeit entstehen soll. Anders in den Utopien: Hier werden die Bedürfnisse des einzelnen so vorgeformt oder genauer gesagt: *umgeformt*, daß spezielles und allgemeines Wohl in eins fallen. Daß diese vorausgesetzte Lebensform ethisch betrachtet ein Problem sein könnte, kommt Utopisten nicht zu Bewußtsein.

Das einmal durch rationales Kalkül erreichte Glück ist zudem eine sehr erstarrte Angelegenheit: Der utopische Staat ist statisch, er kennt keine demokratischen Prozesse des Wandels, sondern funktioniert entsprechend einer herrschenden *Ordnung*. Das Glück der großen Zahl erübrigt es, über die (so unterstellen die Utopisten: geringfügigen) Entbehrungen des einzelnen nachzudenken. Ganz in diesem Sinne ist die politische Ordnung des idealen Staates für Platon eine Sache, die „von oben“, vom Bedürfnis der Herrschaft – vielleicht gar nicht so sehr: der Herrschenden – ausgeht. Die Regierten treten als autonome Subjekte mit eigenen Bedürfnissen nicht in Erscheinung, sondern als folgsame Herdentiere. Im „Politikos“, einer Schrift aus dem Spätwerk Platons, das die Tugenden, die ein regierender Politiker erfüllen sollte, behandelt, wird dies ausdrücklich festgestellt: Der Herrscher sei der „Hirte einer zweifüßigen, ungefederten, ungehörnten Herde“.

Diese Interpretation des politischen Zusammenlebens erscheint uns Heutigen sicherlich wenig attraktiv. Liberale Vorstellungen von demokratischer Partizipation und von der Gleichheit aller vor dem Gesetz, wie sie seit der amerikanischen Unabhängigkeitser-

klärung und seit der Erklärung der Menschenrechte in der Französischen Revolution universale Gültigkeit beanspruchen, bilden hier sicherlich den politikgeschichtlichen „Point of no Return“. Wenigstens für westliche Gesellschaften wäre man geneigt, dies anzunehmen – oder es doch wenigsten zu wünschen. Platons autoritärer Ständestaat wirkt demgegenüber sicherlich nicht mehr vorbildlich: Während seit der späten Aufklärung das Naturrecht die politische Gleichheit aller Menschen impliziert, ist für Platon die naturgemäße Ordnung noch diejenige, die die politische *Ungleichheit* aller Menschen vorgibt. Man kann dies alles mit Blick auf die damaligen Zeitumstände ein wenig besser verstehen: Neben Hungersnöten und Seuchen waren politische Tumulte im Innern und militärische Bedrohungen von außen die zentralen Probleme in den griechischen Stadtstaaten der klassischen Zeit. In Sparta, das man in Athen als militärisch überlegenen Kriegsgegner fürchten gelernt hatte, bestehe man aufgrund der eigentümlichen Einrichtungen und Umgangsformen gegen diese Herausforderungen am besten, so jedenfalls glaubten wie Platon viele Athener. Der ideale Staat Platons ist folglich als eine kampfbereite Wehrgemeinschaft nach dem Vorbild des Staates der Spartaner gedacht: Glück verspricht er seinen Bürgern deshalb, weil er ihnen die allgegenwärtige Angst vor äußerer Bedrohung nimmt: Man lebt friedlich wie die Herde unter der Obhut eines guten Hirten.

Doch – dies sei noch angemerkt – kennt schon die Antike das komplementäre, gleichsam schon „liberale“ Modell: Die Lebenskunst, die die Epikuräer oder die Kyniker beschreiben haben, orientiert sich ausschließlich am Glück des Subjekts. In die öffentliche oder politische Sphäre reicht sie nicht. Die politische Sphäre erscheint demgegenüber als etwas Äußeres, Feindliches, dem Glück des Individuums Entgegengesetztes. Legt man Platons utopisches Staatsverständnis als Maßstab an, dann kann man sagen: ...und dies sicherlich zurecht.

Im „Politikos“ benennt Platon den mythischen Hintergrund der Utopien des klassischen Griechentums: Gegenüber den christlichen Sozialutopien bestehen hier gewichtige Unterschiede. Platon erzählt einen Ursprungsmythos, in diesem Fall den vom Goldenen Zeitalter. Damals habe die Menschheit noch in einem statischen und vollkommenen Glückszustand gelebt, weil ein allsorgender Gott alles zum Guten lenkte. Der Überfluß an allen Gütern verhinderte jeden Mangel und damit jede Frustration der menschlichen Bedürfnisse. Diesem anfänglichen Glück soll der ideale Staat Platons wieder nahekommen: Nunmehr stellt die Kaste regierender Politiker die Hirten, die der Herde ein sorgloses Leben garantieren. Dennoch ist dem Mythos vom Goldenen Zeitalter entsprechend jeder zivilisierte Zustand der Menschheit notwendig unvollkommen. Vollständige Glückseligkeit kannte nur die vergangene Menschheit, sie ist für die kommende nur schwerlich denkbar. Später war man hier weniger pessimistisch, denn genau das ist es, was die wissenschaftlich-technischen Utopien des 19. und 20. Jahrhunderts dann wiederum in Aussicht gestellt haben: Glück, das aus grenzenlosem Überfluß entstehen soll.

Die staatspolitische Utopie Platons nimmt ihren Ausgang demgegenüber nicht von der technischen Naturbeherrschung und Naturüberwindung, sondern beim politischen Subjekt (einschränkend muß man bemerken, daß dieses in der „Politeia“ auf eine Kaste beschränkt bleibt, eine Konstruktion, die der politischen Wirklichkeit in den *Poleis*

recht nahe kam). Die alten Griechen zeichnete dabei vor allem ein fast ungebrochener Bildungsoptimismus aus: Zur Mäßigung der Leidenschaften sollte wiederum die *paideia*, die rechte Erziehung, den zentralen Beitrag leisten. Denn wer über sich selbst herrsche, der benötige im Prinzip keine äußerliche Herrschaft, keine Regierung und keine Gesetze mehr. In seinem Alterswerk, den „Nomoi“, hat Platon diesem Gedankengang entsprechend den Gesetzen und nicht mehr der Persönlichkeit der Herrschenden die maßgebliche Bedeutung zugesprochen: Die *paideia* solle die Menschen so formen, daß ihr Gerechtigkeitsempfinden vollständig in eins falle mit den geltenden Gesetzen, dann werde der Gewaltcharakter politischer Herrschaft völlig entfallen: Harmonisches Zusammenleben unter den Menschen entfalte sich in einem nimmerendenden Kreislauf von selbst.

Ich will den Raum meiner Darlegungen an dieser Stelle ändern, meinen Spaziergang gewissermaßen in andere Gefilde lenken: Das alttestamentarisch-jüdische Altertum kennt zwar die Vorstellung paradiesischer und endzeitlicher Friedensreiche, nicht aber eine innerweltliche Utopie: Geschichte gilt dem alten Judentum als Gotteswerk, nicht als etwas von Menschen Gemachtes. Aus dem Gehorsam gegenüber Gott und seinen Geboten entsteht gesellschaftlicher Wohlstand. Dies wäre demnach die positive „Utopie“ des leidenden Gottesvolkes: Gottes Gebote strikt zu befolgen, damit Gott dann sein Volk segnen wird. Zu den Geboten gehörte die Gerechtigkeit gegenüber den Mitmenschen: Dieser soziale Auftrag, das Gebot der Verantwortung gegenüber seinem Nächsten, kennt die heidnische Antike nicht. Für das christliche Abendland sollte sie prägend werden.

Die christlichen Erwartungen waren von Anfang an stärker auf das Jenseitige gerichtet: Nach seiner Wiederkehr werde Gott Gerechtigkeit herstellen, indem er die Guten erlöse und die Bösen bestrafe. Für die gläubigen Christen waren damit alle Sorgen erledigt. Bis zur Wiederkehr Gottes seien die weltlichen Herrschaftsverhältnisse zu erdulden – man solle Gott geben, was Gottes ist und dem Kaiser, was des Kaisers ist: An dieser Regel hielt man auch dann fest, auch als die unmittelbare Wiederkehr Gottes erkennbar auf sich warten ließ. Hier wäre dann vor allem Augustins (354-430) „*De civitate Dei*“, der „Gottesstaat“ zu erwähnen. Der Anlaß der Schrift war der Fall Roms (410): Augustin verwehrte sich gegen das Argument heidnischer Schriftsteller, die Schuld an Roms militärischem Untergang liege in der Tatsache begründet, daß das Christentum in Rom Staatsreligion geworden sei. Augustins Gegenargument war radikal: Das Reich der diesseitigen Welt, der weltliche Staat sei eine Räuberhöhle, ihm komme ohnehin kein Wert zu, und die militärische Katastrophe sei daher, so gesehen, nicht weiter zu bedauern. Die Geschichte der politischen Reiche sei eine Abfolge von Unheil, daher falle die römische Katastrophe, so betrachtet, auch nicht weiter ins Gewicht. Deshalb predigte Augustin die Erhaltung des Status quo: Da für diese Welt jede Hoffnung verloren sei, seien alle bestehenden Ungerechtigkeiten zu ertragen, selbst das Fortbestehen der Sklaverei.

Der weltliche Staat wird von Augustin völlig verdammt. Umgekehrt wird ein davon strikt getrenntes Gottesreich in den hymnischsten Bildern beschrieben. Dies ist sicherlich der manichäischen Episode in Augustins Biographie geschuldet: Der Staat Gottes, die „*Civitas Dei*“, sei demgegenüber eine Gemeinschaft von Heiligen – gestiftet durch

den Glauben an Gott, bestimmt hinsichtlich ihres sozialen Umgangs miteinander durch den Geist der Liebe. Dieser Gottesstaat ist nicht identisch mit der irdisch wirkenden Kirche Gottes. (Zudem ist natürlich zu beachten, daß im Zuge der theologisch-dogmatischen und kirchenrechtlichen Wandlungen seit Augustins Zeiten eine enorme Bedeutungsverlagerung des Begriffes stattgefunden hat). Es ist eher kennzeichnend für das Bild vom Gottesstaat, daß dessen Wachsen den moralischen Abgründen des irdischen Staates zunehmend ein Ende bereiten werde – hier liegt das utopische Potential von Augustins Apologie der Kirche: Der Gottesstaat werde gleichsam aus der irdischen Welt hinaus- und in die jenseitige Welt hineinragen.

Hieraus bezieht also das Christentum seine utopische Hoffnung: aus der Öffnung der Weltgeschichte hin zur Transzendenz Gottes, hin zur Heilsgeschichte. Umgekehrt betrachtet ragt das Gottesreich und seine endgültige Glückseligkeit an den Rändern der Geschichte schon ins Diesseits hinein. Erlösung von den Übeln dieser Welt kommt damit nicht aus der *paideia*, sondern sie ist ein Akt göttlicher Gnade, von dem jene vielleicht profitieren können, die ihren Glauben auf Gott und ihre Hoffnung auf seine Erlösungstat richten. Das Christentum kennt asketische Experten, die diesem Denk- und Geschichtsmodell besonders verpflichtet waren: die Mönche. Ihre *imitatio Christi*, die freiwillige Nachfolge auf Gottes Leidensweg, ist ein Werkzeug der *Entweltlichung* der Welt. In den Klöstern sollte durch klösterliche Zucht das Leben im Gottesreich vorweggenommen werden. So lebten die Experten, die Mönche mithin, vor, wie das Glück im Jenseits aussehen werde. Der Abt Joachim von Fiore (um 1130 – 1201) hat diese heilsgeschichtliche Hoffnung zu einer konkreten Prophezeiung umformuliert: Die Geschichte bestehe in der Abfolge von drei Zeitaltern zu je 42 Generationen. Dabei finde eine Zunahme geistig-religiöser Vollkommenheit statt: auf das Zeitalter des Vaters und die Herrschaft des Gesetzes sei das Reich des Sohnes und des Evangeliums gefolgt. In naher Zukunft werde aber ein Zeitalter anbrechen, das durch den Heiligen Geist bestimmt sei. Dann werde eine Geist-Kirche herrschen, deren Umgangsformen mönchischer Kontemplation entsprechen werden. Die Lebensweise der monastischen Elite werde also allgegenwärtig werden.

An Joachims Prophezeiung einer kommenden friedfertigen Epoche, das durch eine stete Zunahme der Erkenntnis und der spirituellen Erleuchtung gekennzeichnet sein soll, ist enorm einflußmächtig geworden. Dies allerdings wohl aufgrund eines Mißverständnisses von Joachims eigentlichem Anliegen: Man meinte, die Wiederkehr des Friedens und des Wohlstands werde *in* die Menschheitsgeschichte verlegt, werde also nicht erst nach der Wiederkunft Christi stattfinden. Diese Vorstellung inspirierte radikale Gläubige wie den Theologen Thomas Müntzer und religiöse Gruppen wie die Täufer, die Hussiten oder die Mennoniten zu irdischen Reformprojekten. Später bestimmte sie innerhalb der barocken Wissenschaft nachhaltig die induktiven Forschungsanstrengungen und volkspädagogischen Bestrebungen der „New Science“. In säkularisierter Form, d. h. ohne den explizit heilsgeschichtlichen Überbau konstituiert sie das Programm der aufklärerischen Wissenschaften. Auch der Nationalsozialismus hat sich einer verwandelten Form des Versprechens von der tausendjährigen glückbringenden Herrschaft bedient.

Thomas Mores (1477/8 – 1535) Staatsutopie, die für das literarische Genre namensgebend war, eben die „Utopia“, verlegt das Beschriebene anders als Joachim von Fiore,

aber in Anlehnung an Platon in ein räumlich abgelegenes Gebiet und damit wieder in eine reale Jetztzeit. Für das Genre ist Mores Schrift in vielerlei Hinsicht grundlegend geblieben: Wie Platons „*Politeia*“ verwirft sie das Privateigentum, denn dieses allein trage die Schuld an Ungerechtigkeit, Raub und Gewalt. Doch stärker als diese scheint es auf eine Fiktion der *Gleichheit* abzielen. Mores Reformhumanismus – man vermutet, an Teilen der Schrift sei Erasmus von Rotterdam, der größte humanistische Gelehrte der Epoche, als Autor beteiligt gewesen – bleibt allerdings, man sollte es nicht übersehen, pseudodemokratisch: Verbrecher, die es im idealen Gemeinwesen dann doch zu geben scheint, müssen dort als Arbeitssklaven dienen. Hier diene wohl wieder wie bei Platon der spartanische Militärstaat und das Helotenwesen als Vorbild. Zukunftsweisend wirkt, vom heutigen Standpunkt aus betrachtet, Mores Utopie eines deistisch reformierten Christentums, dessen gelassener Grundtonus die religiöse Toleranz im Inselreich der Utopier garantieren soll. Modern wirkt auch der zentrale Stellenwert der Erwerbsarbeit: Die Grundlage des Glücks der Utopier, die nur wenige Stunden am Tage arbeiten müssen, ist erneut eine gewisse Bedürfnisverleugung. Sicherlich in humanistischer Anlehnung an antike Vorbilder gilt das Ideal der Mäßigung der Bedürfnisse und Leidenschaften für die Bewohner von Utopia. Neu ist dagegen daß Arbeit hier als ein eigenständiger und positiver Wert verstanden wird: Dies ist ein Symptom der beginnenden bürgerlichen Wirtschaftsform. In der heidnische Antike, namentlich bei Platon, galt körperliche Tätigkeit demgegenüber als Anzeichen niederer geistiger Gesinnung und dem christlichen Denken galt sie als Ergebnis der Erbsünde.

Von dem Dominikanermönch Tommaso Campanella (1568 – 1639) stammt die zweite große Staatsutopie des Barock, das Buch vom „Sonnenstaat“. Sie wurde zum Vorbild für einen experimentellen Jesuitenstaat, der auf dem südamerikanischen Kontinent zeitweise wirklich existierte. Auch Campanellas ideales Gemeinwesen kennt die Gütergemeinschaft. Seine Ordnung ist stärker als im Falle Moores orthodox christlich. Sie ist im engeren Sinne des Wortes hierarchisch geprägt, denn man lebt unter der Führung einer Priesterelite. Das Leben der Staatsmitglieder ist weniger auf Mäßigung, denn auf Askese hin ausgerichtet: Die Bedürfnisse und Leidenschaften sollen nicht nur gemindert, sondern möglichst gänzlich abgeschafft werden. Zu diesem Zweck sollen beispielsweise die Kinder ihren Eltern weggenommen und durch eine strenge Zucht großgezogen werden. Die Erfahrungen des 20. Jahrhunderts lassen einen unwillkürlich an die SS-Rasseburgen und Eliteschmieden im nationalsozialistischen Deutschland denken. Humanitär ist Campanellas „Sonnenstaat“ daher sicherlich nicht. Er erhebt das Prinzip der Ordnung zum zentralen Wert: Entsprechend der Erkenntnisse der Astrologie - im Barock galt diese als exakte und zeitgemäße Wissenschaft – seien die Vorgänge um Zeugung und Geburt nach dem astrologisch bestimmten Schicksal einzurichten: die Entscheidungs- und Willensfreiheit des Individuums gilt hier erkennbar nichts. Aus diesem rationalen Kalkül entspringt dann auch der Vorteil für die Bewohner. Sie sollen bei Campanella nämlich noch weniger arbeiten als in der Utopie Mores: ganze vier Stunden am Tag. Das größere Glück der Beteiligten – schließlich soll der Sonnenstaat ja ein glückbringender Staat sein – gründet auf den durch wissenschaftliche und technische Hilfsmittel gesicherte Beherrschung der menschlichen wie der nichtmenschlichen Natur: Nicht nur Empfängnis und Geburt, auch das Wetter sollten so der Herrschaft der

Regierenden unterworfen sein. Heute mag dies alles wenig verlockend erscheinen. Für die damals lebenden Menschen, für die eine eminent hohe Sterblichkeit bei der Entbindung und Leiden oder Tod durch Hunger alltäglich waren, mag dies eine akzeptablere Vorstellung gewesen sein. Von bleibender Bedeutung ist bei der Utopie des „Sonnenstaates“, daß nicht mehr Erziehung und Einsicht (wie in der heidnischen Antike und im Renaissancehumanismus) oder Rechtgläubigkeit und göttliche Gnade (wie im Falle der christlichen Heilsversprechungen) für eine bessere Zukunft sorgen sollen, sondern *wissenschaftlich* gestützte bessere Herrschaftstechniken - die Astrologie, in diesem Fall – sowie eine durch technische Apparatur ermöglichte Bändigung der Naturkräfte. Diese Naturbändigung ist im Barock dabei noch religiös gemeint: Der größtmögliche Wohlstand gründet sich für Campanella auf den Gehorsam gegenüber Gott, der diese Naturgesetze eingerichtet hat.

Auch Johann Valentin Andreae (1586-1654), der mutmaßliche Verfasser der ersten Rosenkreuzerschrift, hat eine ähnliche Vision einer erneuerten und erweiterten christlichen Religion beschrieben, die „Gottesstadt“: ein durch Alchemie, paracelsische Naturmythologie und die Kabbala im Sinne des Neuplatonismus reformierter Protestantismus könne die Menschheit zu höherer Vollkommenheit führen. Religiös orthodox war dies damals keinesfalls, aber immerhin sehr zeitgemäß: Gerade unter gläubigen und gelehrten Menschen waren solche eklektische Verbindungen damals populär. Die gelungene Vernetzung allen Wissens der Menschheit galt als Eintrittskarte ins Gottesreich. Dadurch unterliege die Heilsgeschichte nämlich menschlichem Zutun: Durch seine Bemühungen könne der Mensch den Anbruch des tausendjährigen Friedensreiches beschleunigen. Andreae dachte dabei an die Tätigkeit einer verschworenen Elite von Wissenschaftlern. So nahm er das Geheimgesellschaftswesen oder Geheimgesellschaftswesen der späten Aufklärung vorweg, als nun wirklich jeder, der etwas auf sich hielt oder etwas gelten wollte, öffentlich Mitglied einer Geheimgesellschaft war. Gleiches Gedankengut verbreitet heutzutage auflagenstark und geschwätzig die esoterische Ratgeberliteratur: Im „New Age“ teilen ja alle die subtilsten Geheimnisse, was dann für Frieden, Wohlstand und Einklang mit der Natur sorgt.

Als ein anderer esoterischer Vernetzer hat sich unlängst ein Biologe hervorgetan, der sogar in Wissenschaftskreisen eine Reputation besitzt: Der amerikanische Ameisenforscher Edward Wilson. Wilson prophezeit in seinem Buch „Einheit des Wissens“ ebenfalls die baldige enzyklopädische Verknüpfung aller Wissenschaft. Auch er verspricht uns, dies werde in dem jetzt angebrochenen Jahrtausend zur Lösung aller menschlichen und globalen Probleme führen. Man solle daher nur auf die Naturwissenschaften vertrauen. Eine Gefahr bestehe andererseits dann, wenn man nörgelnden Intellektuellen und Liberalen weiterhin Gelegenheit gebe, die Naturwissenschaften anzuschwärzen. Dreiste Propheten und Scharlatane und blauäugige Weltverbesserer muß man also nicht ausschließlich in der Alternativkultur noch unter den Geisteswissenschaftlern suchen: In völliger Unkenntnis der von mir oben geschilderten Zusammenhänge erweckt mit Wilson ein hochangesehene Naturwissenschaftler das religiös-esoterische Programm barocker Wissenschaftler zu neuem Leben.

Ich fasse fürs erste zusammen: Man möchte fast meinen, daß alle utopischen Erzählungen lange vor 1800 längst ausformuliert waren, daß also seither praktisch wenig

Neues hinzugekommen ist! Dies ist eine für unser heutiges Denken, das die rasante Überwindung des Alten als Dauerzustand unterstellt, zunächst eher ungewohnte Vorstellung. Mit gewissen Einschränkungen ist dies dennoch zutreffend. Dies gilt nämlich insbesondere für die letzte Utopie des Barock, auf die ich hier eigens hinweisen will: Francis Bacons (1561 – 1626) „Nova Atlantis“. Wirkungsgeschichtlich bedeutsamer war sicherlich Bacons Modell einer neuen Wissenschaft, eben jener anti-aristotelischen „New Science“, von der bereits die Rede war: Sie ist, dies möchte ich besonders betonen, eine *Theologia naturalis*: durch genaue Beobachtung der Natur wird die Existenz Gottes bewiesen und sein Wesen erforscht. Später nannte man dieses Vorgehen „Physikotheologie“. Bacon war also keineswegs einem mechanizistischen Weltbild verpflichtet, im Gegenteil: Nicht anders als Campanella und Andreae glaubte an überirdische Wirkungen, wir würden heute sagen: er war abergläubisch. Auch die Naturmagie galt ihm als empirisch wirksam. Dies sei dann angewandte Metaphysik. Naturmagisches Wissen hat er nach della Portas „Magia naturalis“ wiedergegeben. Dort findet der Leser nun subtilste Wahrheiten und Fertigkeiten neben gänzlich Trivialem wie Reinigungsrezepten und Mitteln zum Haarefärben – solche Künste gehörten zur Naturmagie. Kein Wunder, daß man magisches Wissen also für real hielt. Bacons Modell einer experimentellen Erforschung der Naturgesetze, die durch induktive Logik verknüpft werden soll, ist bekanntlich sehr wirkungsvoll gewesen. Dennoch muß man sie im *christlichen* Kontext ihrer Zeit interpretieren, um sie angemessen zu verstehen. So erklärt sich auch manch verhängnisvoller Irrtum, den die Naturwissenschaften seither beschert haben: Absolute Wahrheiten existieren für Wissenschaftler wie Bacon deshalb, weil Gott existiert, und die Naturgesetze sind existent, weil Gott sie geschaffen hat. Beides – überirdische Wahrheiten und irdische Naturgesetze – kann der Mensch wissenschaftlich erkennen, weil dies Gottes Absichten entspricht und weil Gott dem Menschen die Vernunft mitgegeben hat.

Ich meine, aus dem Gesagten lassen sich zwei Schlußfolgerungen ziehen: 1. „reine“ Wissenschaft ist niemals von seltsamstem Aberglauben zu trennen. Dies geschieht erst *ex post*: Im Rückblick läßt sich dann vermeintlich genauestens sagen: Hier hatte beispielsweise Bacon *bereits* recht, das dagegen war *noch* Unsinn. In Wirklichkeit gibt es aber stets nur die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen bzw. – 2.: Läßt man in dem Gedankengebäude, wie Bacon es entwickelt hat, Gott weg, dann macht es keinen Sinn mehr: Ohne Gott keine endgültigen Wahrheiten. Absolut sichere Erkenntnis, ein Wissen um absolute Wahrheiten kann eine Wissenschaft, die auf Gott verzichten will, nicht mehr formulieren. Erkenntnisgewißheit ist Gottesgewißheit oder sie ist *nichts*: Die Geschichte der Physik des 20. Jahrhunderts, wie bereits erwähnt, fügt sich ja bestens in dieses Bild. In Bacons „Nova Atlantis“ – schon im Titel seiner Utopie lehnt er sich an Platon, genauer gesagt an dessen „Timaios“ und seinen „Kritias“ an – sichert die Naturerkenntnis die gesellschaftliche Wohlfahrt. Man könnte auch dabei wie bei Andreae ein magisch-hermetisches Muster wiedererkennen: Die Enthüllung der Geheimnisse der Natur läutert denjenigen, der dies vollzieht. In der Alchemie ist die Wandlung von Blei zu Gold stets nur die eine Funktion, die andere besteht in der Erhöhung des Experimentators. Dies ist das Heilsversprechen der modernen Wissenschaften: Unbegrenzter Wohlstand werde aus Wissen und technischer Naturbeherrschung entstehen. Was den

gesellschaftlichen Rahmen des neuen Atlantis angeht, der religiös christlich und politisch monarchisch geprägt sein sollte, bestand für Bacon demgegenüber kein Bedarf für Innovation.

Ich verlasse an dieser Stelle vorerst meinen Spazierweg und stelle fest, was das utopische Denken, von dem bisher die Rede war, in meinen Augen kennzeichnet:

1. der Erkenntnisoptimismus: in der *Enthüllung* schon vorhandener Wahrheiten besteht *Erkenntnis*. Und damit ist nicht, wie im Mittelalter etwa der Nominalismus oder die religiöse Mystik meinten: Erkenntnis als ein Ausdruck subjektiver Einsichten
2. der Fortschrittsoptimismus: durch wissenschaftliche Erkenntnis könne stets alles nur *besser* werden. Dies gilt vor allem deswegen, weil eine göttliche Ökonomie Natur und Geschichte vorherbestimmt. Fehler und Katastrophen kann es also nicht geben, weil sich der Mensch auf gesetzlich vorgegebenen Bahnen bewegt: dies sowohl, was Naturwissenschaft als auch was die politische Geschichte betrifft.
3. der Machbarkeitsglaube: Dies gilt insbesondere für die millenaristischen Vertreter der New Science wie Comenius, von Alstedt oder Milton. Sie glaubten, der Mensch vermöge durch wissenschaftliche und technische Anstrengungen selbst den Anbruch eines tausendjährigen Friedensreiches, wie es in der Offenbarung des Johannes (30, 5f.) prophezeit wird, herbeizuführen: eine in den Wirrnissen des 30-jährigen Krieges sicherlich höchst erstrebenswerte Vorstellung. Diesen gläubigen Christen wurde also menschliches Vermögen, nicht mehr allein göttlicher Ratschluß und göttliche Gnade zum Motor der Geschichte. Hierin besteht der entscheidende Unterschied zum älteren christlichen Weltbild bei Augustin und bei Joachim von Fiore.
4. und noch ein letzter Punkt. Ich halte ihn für besonders bedenklich: der christliche Chiliasmus, der Endzeitglaube entwertet das jetzige Zeitalter total als überaltert, denn der Anbruch einer besseren Zukunft stehe nah bevor. Dies geschieht ja bereits in Augustins Gegenüberstellung vom wertlosen irdischen Staat und dem vollendeten Reich Gottes. Dies scheint die zentrale psychologische Gefahr des utopischen Denkens zu sein: Die Gegenwart wird radikal und vollständig entwertet, deshalb hält man sie für weiterer Sorge nicht wert.

Doch zurück zu unserem Thema, den Utopien der Vergangenheit: Schon Thomas More hat Berichte aus dem fernen Amerika rezipiert: der Mensch galt ihm von Natur aus gut. Dieses Bild vom „edlen Wilden“ wurde im 18. Jahrhundert vorherrschend: So im Einklang mit der Natur und ihren Gesetzen zu leben, das hieße dann richtig zu leben. Das ältere Gegenmodell war das von den sittenlosen und gefährlichen Barbaren. Umgekehrt der naturrechtliche Optimismus der späteren Aufklärung: Hier fallen der ursprüngliche und der endgültige (oder: utopische) Zustand in eins: so der Mythos vom irdischen Paradies oder vom Goldenen Zeitalter in rationalistischer Einkleidung. Auch dabei muß der Mensch nur seiner natürlichen Bestimmung, dem *Fortschritt* folgen und alles werde gut werden.

Im 19. und frühen 20. Jahrhundert halte ich vor allem die Wissens- und Technikutopien für bemerkenswert. Sie folgen diesem Schema: Erlösung werde durch Wissenschaft und Technik im Einklang mit den moralischen Naturgesetzen, die auch

die politische Geschichte bestimmen, möglich. Die sozialistischen und anarchistischen Gesellschaftsentwürfe lassen sich hier einordnen: Was den Gesellschaftszustand anbelangt, so glaubte man dabei entweder an eine naturgesetzliche Höherentwicklung der Gesellschaften (so Kommunismus) oder an die unproblematische Rückkehr in den unverdorbenen Urzustand (so der Anarchismus). In jedem Fall gilt die menschliche Natur als grundlegend gut: das Schlechte in der Welt gilt (seit Rousseau) als die Folge der Zivilisation, namentlich als solche des Privateigentums.

Weltgeschichtlich betrachtet hatten der real existierende Sozialismus und der entwickelte Kapitalismus vieles gemeinsam, vor allem aber diese Überzeugung: Verbesserte gesellschaftliche Zustände galten als Ergebnis verbesserter maschineller Naturbeherrschung. Über diesen Punkt will ich im folgenden sprechen: Jules Verne hat diese Utopie bekanntlich immer wieder literarisch höchst wirkungsvoll gestaltet. Doch er hat es in dem Roman „Die 500 Millionen der Begum“ auch ironisch ad absurdum geführt: die bürgerliche Utopie in Gestalt der Hygienestadt des Dr. Sarrasin – hier herrscht soviel wissenschaftliche Vernunft hinsichtlich der Lebensumstände, daß der Tod bald zur Gänze abgeschafft sein wird – und der expansive Kanonenfaschismus des Professor Schultze. Jules Vernes Bücher erscheinen heute vielleicht als allzu harmloser und deshalb liebenswerter Unsinn, doch die Sentenz, er habe „fast alles vorher gewußt“, gilt mit erschreckender Deutlichkeit für diese beiden utopischen Welten: Ganz ähnlich wie später Hitler und andere Große des Nationalsozialismus erläutert der verbrecherische Wissenschaftler Schultze wie folgt:

„Sie halten mich für einen Unmenschen, einen Massenmörder und ausgekochten Bösewicht. Das ist Ihr gutes Recht, obwohl Recht, Gut und Böse nur relative Begriffe sind. Ihre Bedeutung hängt vom Standpunkt des Betrachters ab. Einzig absolut sind nur die ewigen Naturgesetze. Nach ihnen spielt sich der Kampf ums Dasein ab, von ihnen leitet sich das Recht des Stärkeren ab, das in gleicher Weise für alle verbindlich ist wie Newtons Gravitationsgesetz. Wer sich gegen die Gesetze auflehnt oder wer sie negiert, geht unter. Nur wer ihnen folgt, wird überleben.“

Geschichte als „Kampf ums Dasein“, Wirksamkeit des „Rechtes des Stärkeren“, Politik als Kampf um Untergang oder Überleben. Moral als ein willkürliches Stück Kultur und sogar als Verstoß gegen die Natur – das war in der Tat eine und zwar die verhängnisvollste Lesart der damaligen Biologie. Man glaubte, mit seiner radikalen Abkehr vom christlichen und humanistischen Denken nur dem Fortschritt verpflichtet zu sein. Man glaubte daher an die eigene weltgeschichtliche und naturgesetzliche Bestimmung. Man entwertete den gegenwärtigen Gesellschaftszustand total, denn der sei dekadent. Man versprach den Anbruch einer glänzenden Zukunft – und zwar sofort.

Für die zweite Spielart des politischen Totalitarismus stehen im 20. Jahrhundert die sozialistischen Sozial- und Staatsentwürfe. Dabei stand die politische Ökonomie für das Wissen über die gesetzmäßigen Abläufe der Geschichte, denn auch hier galt: Nur wer diese Gesetze kennt und ihnen folgt, wird geschichtlich überleben - wie im Falle des Nationalsozialismus bedingte dies ein totales Verständnis von Geschichte und Politik: tertium non datur. Eingeflossen ist in diese Spielarten des Utopismus ein sozialistisches *social engineering*, eine wissenschaftlich begründeter Menschenformung. Was gemeint

ist, wurde im 20. Jahrhundert bezeichnenderweise als negative Utopie besonders eindrucksvoll erzählt: in Aldous Huxleys „Schöner Neuer Welt“, deren Bewohner in einem ständigen Kreislauf aus Konsum und Verblödung subjektiv glücklich leben. Wie in der Antike und im Humanismus ist die *paideia*, die erziehungsmäßige Einrichtung der Bedürfnisse die Voraussetzung für die persönliche und öffentliche Wohlfahrt. Etwas anders liegen die Dinge in George Orwells Roman „1984“, der wohl bekanntesten Anti-Utopie, minutiös literarisch gestaltet nach den nationalsozialistischen und stalinistischen Terrorregimes. Hier funktioniert das System nur noch durch die pädagogische Ausrottung aller Bedürfnisse. Uns begegnet eine Welt totaler Lebensverneinung, Das Ende des Romans ist dabei besonders perfide: Wer sich wie der Held des Romans verschuldet, indem er seinen menschlichen Bedürfnissen nachgibt, der wird nicht einfach nur hingerichtet. Erst muß er durch eine abscheuliche psychische Prozedur seine Schuld ehrlich bereuen. Danach erst wird er physisch ausgelöscht. Orwells schreckliches *social engineering* beruht erkennbar auf den Prinzipien des konditionierten Lernens, das Iwan Pawlow im Tierexperiment demonstriert hatte – anhand von Pawlows heutzutage schon sprichwörtlich gewordenen Hunden. Diese behavioristische Psychologie und die Praktik des konditionierten Lernens paßten bestens in die Vorstellungswelt einer sozialistischen Wissenschaft. Unter Stalin wurden sie staatlich gefördert, weil man sie tatsächlich für geeignet hielt, den sozialistischen Menschen zu erschaffen.

Auch eine weitere moderne Utopie folgt derselben Grundidee, diesmal aber unter den Vorzeichen des Liberalismus und des Kapitalismus: In B. F. Skinners Roman „Walden Two“ wird durch dasselbe Erziehungsprinzip, das konditionierte Lernen eben, eine postmaterielle Gesinnung ermöglicht. Sie macht liberale und zivile Umgangsformen ebenso zwingend wie eine Art von kapitalistischem Sozialismus, was die ökonomischen Umgangsformen betrifft. Ich möchte feststellen: Sowohl am Anfang der großen Utopien, bei Platons „Politeia“, wie auch an ihrer letzten klassisch „modernen“ Ausprägung (feministische und ökologische Utopien, die später noch verfaßt wurden, würde ich demgegenüber bereits der Postmoderne zuordnen), in Skinners „Walden Two“, herrscht ein spezieller Gedankengang vor. Dieser besagt: nicht die öffentliche Ordnung, der Staat hat den Menschen und ihren Bedürfnissen angemessen zu sein. Vielmehr sollen umgekehrt die Menschen durch die *paideia* oder ein *social engineering* für den utopischen Staat passend gemacht werden.

Der marxistische Theologe Ernst Bloch meinte, Utopien seien notwendig als die Antizipation einer besseren Welt. Liberale Reformen bestätigten demgegenüber letztlich nur das existierende Schlechte. Sein Leben hat er allerdings unter den kommoderen Verhältnissen des Kapitalismus – und noch dazu als Hochschullehrer alimentiert vom verhaßten Unterdrückerstaat zugebracht. Für sozialistische Utopisten wie Bloch war die Gegenwart so abgrundtief schlecht, daß nur ein revolutionärer Umsturz Besserung bringen könnte. Im Falle des Theologen Bloch sind die Übereinstimmungen zur christlichen Weltentwertung und zur christlichen Erlösungserwartung leicht zu erkennen. Heute wirkt dies allzu naiv: Bloch entlarvt viele Irrtümer und leere Versprechungen der Utopisten. Die Irrtümer und erwiesenermaßen leeren Prophezeiungen von Engels, Marx und Lenin kritisiert er dagegen nicht. Das wirkt heute nicht mehr überzeugend. Ich will

deshalb an die liberale Kritik am utopischen Denken und an einem utopischen Politikverständnis erinnern. Die Sozialphilosophen Ralf Dahrendorf und Karl Popper haben sie in den sechziger Jahren – in direkter Auseinandersetzungen mit Autoren wie Bloch – ausformuliert. Sie betrifft:

1. das Erkenntnisproblem: die utopische Abwertung der Gegenwart und die utopischen Versprechungen darüber, wie die Zukunft genau sein wird, setzen holistische Erkenntnis und *Allwissenheit* voraus. Dies ist im Grunde nicht menschenmöglich. Das genau macht die Lektüre von Karl Marx vermutlich heute so unerträglich: seine wissenschaftliche Eitelkeit, die so enorm ist, daß sie zu Gestus der Allwissenheit gerät. Die naive Subordination Ernst Blochs beweist es in meine Augen: Solche politischen Überväter dulden als Leser nur gläubige Kämpfer für die richtige Sache, keine eigenständig denkenden Menschenwesen.
2. die Frage der Innovationsfähigkeit: Was geschieht, wenn sich in einer beschleunigten Geschichte die Verhältnisse anders entwickeln, als anfangs prognostiziert? In der Erkenntnistheorie fallen Analyse und Prognosefähigkeit bekanntlich nicht mehr in eins: Selbst was zutreffend beschrieben werden kann, kann deswegen noch lange nicht vorhergesagt werden – man denke an das Wetter. (Hinsichtlich von Campanellas oben erwähnter Versprechung, das tägliche Wetter werde wissenschaftlich steuerbar sein wird, haben die Naturwissenschaft noch immer eine Bringschuld.) Globale Phänomene wie das Klima, die Finanzmärkte oder die internationale Politik sind so hochkomplex, daß sie nicht vollständig beschreibbar und schon gar nicht prognostizierbar sind. Man erkennt dabei nicht mechanische, sondern *kybernetische* Zusammenhänge, was heißen soll: Faktor A betrifft nicht einfach nur Faktor B, sondern ebenso auch umgekehrt. Außerdem dürfen die Faktoren C ... N nicht vernachlässigt werden: Wenn dem so ist, wird die politische und mehr noch: die utopische Steuerung des Klimas, der Finanzmärkte oder der zwischenstaatlichen Politik notwendigerweise unmöglich.
3. die Frage der Verantwortungs- vs. Gesinnungsethik. Der Soziologe Max Weber hat sie zu Beginn des 20. Jahrhunderts bereits gestellt: Die Liberalen meinten, im Hinblick auf ein kommendes (vielleicht aber auch nicht kommendes) Glück seien Ungerechtigkeiten und politischen Terrormaßnahmen nicht zu rechtfertigen – gemäß der Kantschen Sentenz: den Menschen dürfe man nur als Zweck, niemals als Mittel zum Zweck behandeln. Für Marxisten und die Utopisten allgemein gilt bekanntlich eher das Gegenteil: für die kommende Wohlfahrt im Staat waren in ihren Augen – und dank der geschichtlichen Praxis in sozialistischen, kommunistischen oder nationalsozialistischen Regimes gilt dies geschichtlich erwiesenermaßen – Propagandalügen, Gesinnungsterror, politische Verfolgungen und selbst die Ausrottung ganzer Bevölkerungsgruppen gerechtfertigt.

Heutzutage führt vermutlich kein politisch und ethisch vertretbarer Weg mehr hinter die Erklärung der Menschenrechte zurück. Daher hat sich das utopische Politikverständnis faktisch diskreditiert: Daß, wie Friedrich Engels meinte, erst nach der Revolution der Mensch dem Menschen ein Mensch sein soll, wirkt nicht mehr stichhaltig. Vor allem die leidvolle Geschichte der vielfältigen postkolonialen revolutionären Befreiungsbewe-

gungen hat diese Einsicht bestätigt: In einem Land, dessen innerer Zustand aus politischem und militärischem Terror entstanden ist, wird innerer Frieden für viele Generationen unmöglich sein. Dies ist die Quintessenz der leidvollen Erfahrungen Afrikas in der jüngeren Vergangenheit: Humane Umgangsformen, wie sie auch den Menschen, die in diesen Ländern wohnen, wünschenswert erscheinen, entstehen *nicht* aus blutigen Staatsstreichen, sondern das tun sie viel, viel wahrscheinlicher aus einer langen Tradition des zivilisierten Umgangs miteinander. Dies betrifft nun die folgenden beiden, im utopischen Denken stets in ganz problematischer Weise unbeantwortet gebliebenen Fragen (ich orientiere mich dabei noch immer an Dahrendorf und Popper): die nach dem eigenständigen Wert und nach der *Menschenwürde des Individuums* – siehe oben die Bemerkungen zur *paideia* und zum *social engineering*. Und die nach der Legitimität der im Sinne der Utopie vollzogenen *Gewaltakte*: Wer oder was kann in einer geschichtlichen Phase, die nur als ein Nichtmehr oder als Nochnicht zu verstehen ist, für die Gerechtigkeit eine Grundlage schaffen? Aus all diesen Gründen erscheint heute ein *postmodernes* Gesellschafts-, Politik- und Technikverständnis viel angemessener zu sein als das utopische. Die bedeutet so viel wie: keine Hoffnung auf die segensreichen Folgen revolutionärer Neuerungen, die erst noch kommen werden, sondern ein umsichtiges „Rechnen mit den Beständen“. Man spricht heute von der wünschenswerten „Nachhaltigkeit“ der Entwicklungsprozesse.

Postmoderne ist demzufolge also eklektisch: Sie fordert niemals die vollständige Ablösung des Althergebrachten. Postmoderne funktioniert nur lokal: Der Blick auf das Große und Ganze, die „große Erzählung“, die alles und alle umfassende Sinnstiftung gilt als unmöglich. Damit ist nur eine *begrenzte* Verantwortung für die Zukunft machbar. Und schließlich: Postmoderne argumentiert individuell: Ihr gilt der oder die einzelne in seiner ganz eigenen und einzigartigen Verfaßtheit als wertvoll. Abgelehnt wird eine Gleichheit, die die Unterwerfung unter ein vorgeprägtes Muster an Normalität bedeutet. Hier haben, so will es scheinen, die Geschichte des Denkens und die praktischen Erfahrungen der Politik das utopische Denken als veraltet entlarvt.

Wie eingangs festgestellt, geht man als Kulturwissenschaftler von folgenden Tatsachen aus: die Wirklichkeit ist uns Menschen nur über kulturelle Symbole zugänglich und unsere Aussagen über Wirklichkeit besitzen stets den Charakter der *Konstruktion*. Wenn man zum Beispiel unser augenblickliches Krisenbewußtsein betrachtet, etwa hinsichtlich der vielfältigen „Beschleunigungskrisen“, so wird man nicht bestreiten, daß es solche Probleme tatsächlich gibt, sondern es stellt sich unwillkürlich die Frage, wie man am produktivsten damit umgeht. Meine These ist, daß psychosozialer *Streß* stets der schlechteste Ratgeber ist. Gelassenheit – und nicht Ignoranz gegenüber den Problemen – sichert die bessere Lösung. Es geht hier um negativen Streß, um, wie die Psychologen sagen, „Distreß“, während es ja auch einen positiven Streß, „Eustreß“, gibt: Man sieht sich dann mit einer lohnenswerten, aber zu bewältigenden Aufgabe konfrontiert. Negativer Streß ist demgegenüber gefühlsmäßiger Ausdruck einer subjektiven Überforderung, die negative Emotionen erzeugt. Er entspringt zum Beispiel einem Bewußtsein wie „die Zeit läuft uns davon“, „alles muß im Voraus bedacht werden“ oder „diese Aufgabe ist viel zu schwierig für mich“. Eine solche Herausforderung kann nie-

mand bestehen. Ist also unsere Wissenschaft die Lösung für diese Probleme? Zunächst ist es ja so, daß die Wissenschaft vor allem die *Ursache* aller heute drängender Probleme ist. Sigmund Freud hat vom „Unbehagen in der Kultur“ gesprochen und damit die Tatsache gemeint, daß der technische Fortschritt kein bleibendes Glück verschaffe, sondern offensichtlich nur die Grenze zwischen Glück und Unglück verschiebe.

Sinnvoller wäre also eine Technik, die tatsächlich *glücklich* macht! Der Kognitionspsychologe und Erkenntnistheoretiker Ernst von Glasersfeld hat diesbezüglich unterstellt, was „wahr“ ist, sei uns Menschen gar nicht feststellbar – denn das, so möchte man hinzufügen, kann allenfalls Gott wissen –, und mehr noch, was „wahr“ ist, sei womöglich für unsere Lebenspraxis völlig unerheblich! Wahr ist zum Beispiel mit hoher Wahrscheinlichkeit, daß wir alle geboren wurden und daß wir alle sterben werden. Aber was sollen wir mit diesem Wissen anfangen? Wichtig ist also, so von Glasersfeldt, dasjenige, was für uns unmittelbar praktisch nützlich ist: Man solle sich primär dafür interessieren, was für unsere seelische Gesundheit, für unseren subjektiven Glückszustand günstig ist.

Was ergibt sich nun daraus hinsichtlich der globalen Krisenphänomene? Ich meine, zunächst dreierlei:

1. wir haben es natürlich auch mit einem Wahrheitsproblem zu tun, mit der Frage also: „Was können wir wissen?“.
2. Besteht ein Problem der Prognose: „Was wird geschehen?“ – im Sinne Kants könnte man dieses zweite Problem auch so formulieren: „Was dürfen wir (noch) hoffen?“
3. haben wir ein Wertproblem: „Was sollen wir tun?“

und stelle dazu die folgenden Thesen auf:

1. Konkret darf eine Utopie nie sein, denn dies widerspricht zwei Erfahrungen, die das vergangene Jahrhundert uns Menschen gelehrt hat: Unser Wissen wächst weiter und es verändert sich, und unsere Zukunft ist offen. Das bedeutet:
2. Unsere „Utopie“ muß sich an ihren *Modalitäten*, nicht an ihren *Zielen* messen lassen, denn menschliches Glück kann aller Erfahrung nach nur ein Prozeß sein, kein endloser Zustand. Damit stelle ich die liberale Wahrheit gegen die revolutionäre: kein unsicheres künftiges Glück kann gegenwärtiges Übel rechtfertigen!
3. Die Ziele unserer Utopie werden nicht von der Wissenschaft formuliert werden. Diese kann uns aber die Wege weisen, die gesetzten Ziele zu erreichen. Die Fragen, „Was ist gut?“, „Was ist wünschenswert?“ fallen demgegenüber nicht in ihr Aufgabengebiet. Könnten wir noch glauben, dann könnten die Wahrheiten der Religion eine Antwort liefern. Der verbleibende Ausweg ist wesentlich unsicherer: Die Ziele der Utopie werden durch ästhetische Aussagen bestimmt werden: „gut ist, was gefällt“. Dies ist die Wahrheit des Epikureismus, einer teilweise atheistischen Philosophie also: Sie beinhaltet die Verantwortung vor dem Anderen, der uns nahesteht, ebenso wie vor der eigene Zukunft. Das mag nun gefährlich relativistisch klingen und vermutlich ist es das auch, doch ich stieß bei der Vorbereitung dieses Vortrags auf einen Satz, der mir im übrigen in besonderer Weise Mut gemacht hat,

diesen zu halten. Dieser Satz stammt von dem Musiker und Installationskünstler Brain Eno und lautet:

„Ich möchte die Art von Kunst schaffen, die man in der Welt findet, in der ich gerne leben würde. Kann man eine Welt erschaffen, indem man sich Dinge und Erfahrungen vorstellt, die in sie gehören sollten? Ist das der Weg, auf dem wir uns in unsere Zukunft bewegen, indem wir kleine Haken vor uns einschlagen und uns an ihnen entlang ziehen?“

Oder, ein wenig verkürzt wiedergegeben: „Es gibt nichts Gutes, außer man tut es“. Das Gute ist indes mehr als das schlichte Gegenteil vom Schlechten, und man muß sich deshalb schon eine Vorstellung davon machen, wie man persönlich am liebsten leben möchte. Dies sind Trivialitäten, sicherlich. Ich denke auch, bis hierher wird sich breite Übereinstimmung erzielen lassen – auch wenn prominente Gegner dieser Thesen existieren mögen. Daher nun noch eine vierte, persönlichere These:

4. Das *Wie* wird in Zukunft entscheidender sein als das *Was*: Ich plädiere, beachten Sie dies, damit dann doch für die *paideia*. Ich meine dies aber nicht als erzieherische Beglückung „von oben“, sondern als eine Erziehung zur Mündigkeit. Die ökologische und ökonomische Krise ist, wie ich sie verstehe, ein Epiphänomen. Ich setze dem die Vorstellung eines richtigen Umgangs mit sich selber und mit seinen Bedürfnissen gegenüber, also erneut im Sinne der Lehre Epikurs: maßvoller Genuß schützt vor Katzenjammer. Die schnellen intensiven Kicks verlieren dann an Attraktivität, wenn man erst in der Lage ist, sich in ihrem Vollzug auch ihre Folgen zu vergegenwärtigen. Dies impliziert eben *keine* Ethik des Verbots, sondern eine positive Biopolitik: Genußfähigkeit ist nämlich nichts Naturgegebenes, sondern etwas Erlerntes – erlernt früher, jetzt, später oder nie.

Konkrete Utopie demzufolge also: globale Beförderung der Kunst, gut zu leben. Psychologisch gesprochen, ließe sich weiterhin sagen: blinde Geldgier, blinder Konsumismus, verantwortungslose Ausbeutung Anderer oder auch wissenschaftliche Eitelkeit sind ungut, weil sie nur durch ständige Übersteigerung wirksam sind. Sie folgen damit dem Prinzip der Sucht, der Eigensucht in diesem Fall: „Noch mehr“ davon wird uns glücklich machen! Ich fürchte freilich, dies ist noch immer das treibende Prinzip hinter namhaften Naturwissenschaften, denn augenblicklich wird uns erneut versprochen, mit der erfolgten Erforschung des menschlichen Genoms stehe die unmittelbare Erlösung von allem Leiden in Aussicht. Mit dem Kulturphilosophen Ivan Illich möchte ich demgegenüber vermuten, viel unverzichtbarer als ein Verfahren, jede Krankheit zu heilen, ist eine Kunst, *glücklich* zu leiden und zu sterben. Und dies geschieht sicherlich *nicht* durch die schnellen Auswege, die uns heutzutage in Aussicht werden: die Erschaffung eines informationspolitisch (so die Ideologie der neuen Medien) oder gentechnisch (so das Versprechen der Bioindustrie) optimierten „Neuen Menschen“, sondern besser durch ganz alte positive Lebenskünste, über die wir Menschen als Kulturwesen schon immer verfügt haben: durch sorgsames Nachdenken, durch überzeugendes Vorleben und durch die Schaffung positiver Anreize, gut zu leben. Denn nur zu überleben, besitzt keinen Wert an sich.