Richard Jilka

Utopie und Ideologie
oder: Greifen Träume ins Wirkliche?

Ohne Zweifel: die Begriffe "Utopie" und "Ideologie" sind Zentralbegriffe der politischen Theoriebildung. Sie sind im allgemeinen in der wissenschaftlichen Diskussion negativ belegt und dienen der Polemik. Sie sind nicht selten Kampfbegriffe in der politischen Auseinandersetzung. Der Utopie- oder Ideologieverdacht gilt als irrationaler Makel, als unzulässige Abweichung von der in Europa gebräuchlichen Methode der Auseinandersetzung über "Sachfragen". Dabei zeigt sich, daß der Streit zwischen angeblichen Rationalisten oder Irrationalisten nur im Bereiche der Vernunft, des Verstandes und der Rede möglich ist.[1] Die streitenden Parteien werfen sich gegenseitig "Irrationalismus" vor, wobei beide Seiten häufig durchdachte Argumentationskonzepte haben. Bei dieser Auseinandersetzung werden nicht so sehr die von der Gegenseite vorgetragenen Daten und Fakten bezweifelt, sondern im wesentlichen die Weise ihrer Kombination.[2] Die Grenze zwischen einer noch rationalen und schon irrationalen Rede ist unbestimmt. Besonders im Bereich der Politik und der politischen Theorie sind irrationale Handlungskonzeptionen von sich vernünftig nennenden Konzepten, sogenannter "Realpolitik" nicht exakt zu scheiden. Dabei scheint es klar: die Kampfanthropologie und der Rassenwahn des Hitlerismus mit ihren Konsequenzen des Weltkrieges und der systematischen Tötung von Menschen waren Irrational. Die verhängnisvollen Auswirkungen der Vollstreckung des Klassenwahns im Leninismus und Stalinismus, des darin herrschenden Glaubens an den zwangsläufigen Verlauf der Geschichte und die vernünftige Planbarkeit aller menschlichen Lebenszusammenhänge mit dem Ziel den ideal-endzeitlichen Zustand des Kommunismus auf der Erde zu errichten lagen und liegen vor aller Augen. Im günstigsten Fall sind solche Endzeitziele und -wünsche Dichterträume: "Wir wollen hier auf Erden schon / Das Himmelreich errichten. / Wir wollen auf Erden glücklich sein, / Und wollen nicht mehr darben."[3]

Aber wo hört das auf? War dann nicht auch Hegel, der Erfinder des Weltgeistes auf dem Weg zu sich selbst, bei allen rationalen Anstrengungen zu tiefst irrational? Kann die Vernunft überhaupt dem Anspruch gerecht werden - den sie sich oft genug gestellt hat - die Welt nicht nur in gebundener Rede abzubilden, sondern auch umfassende Konzepte für zukünftige Notwendigkeiten zu entwerfen. Kann die Vernunft vernünftiger Weise die Frage nach dem stel-

---

1 Vernunft und Verstand (=Ratio; rechnen, berechnen) sollten nicht einfach in Eins gesetzt werden. Denker wie I. Kant und A. Schopenhauer weisen darauf hin, daß erstere dem Verstand die Regeln, nach denen er zu wirken hat, vorschreiben soll, sowie ihm die Ziele, die sie als vernünftig einsieht, vorgibt, damit sie mit dem Instrument des Verstandes, der Rationalität angestrebt werden können. Dies ist keine bloß sophistische Unterscheidung, sondern der überaus wichtige und oft vergessene Hinweis darauf, daß sich die Rationalität allein keine Ziele setzen kann, keine Antwort auf die Fragen nach einem dem Menschen angemessenen, guten, vielleicht vernünftigen Leben beantworten kann. Sie kann nur mit vorgegebenen Daten oder Normen agieren; z.B. im Dienste der Inquisition oder des Fortschrittsglaubens. Damit ist die Vernunft, auch wenn sie sich mit den Mitteln der Rationalität mehr als z.B. Religion oder Tradition zu legitimieren sucht, offen für eine Dimension der Werte, einer zweifelsohne metaphysischen Dimension, die der berechnenden Vernunft nicht zugänglich ist.

2 Napoleon Buonaparte war der erste, der den Begriff "Ideologie" in dieser polemischen Absicht verwendete, indem er einige französische Professoren, die seine Herrschaft durch die Einrichtung einer parlamentarischen Demokratie beschränken wollten, als weltfremde Ideologen bezeichnete.

3 Heinrich Heine: Deutschland - Ein Wintermärchen, Berlin 1978, Caput I.

len,"... was die Welt / Im Innersten zusammenhält"? Bei der Verfolgung dieser Frage haben sich schon andere der Magie ergeben, wozu auch die Magie der Verführung durch die Vernunft, durch das Wort und die angeblich zwingende Logik gehört. Und tappend sucht die Vernunft in ihre wechselnden Formen der Rede und Schrift gekleidet nach wegweisenden Erklärungen, und erzählt sich ihre eigene Geschichte und mögliche Zukunft - mit Abwandlungen - auf's Neue. Vielleicht will und kann die Vernunft gar nichts erklären, sondern verrichtet ein nicht rationales Geschäft, in dem sie immer wieder eine neue Geschichte erzählen, womit sie dann allerdings etwas klärt, für den Hörer/Leser sowohl als auch für den Redner/Schreiber, indem Sinn und Verbundenheit auf's Neue gestiftet werden. Da wie das Leben so auch jeder Text, jedes Buch beendet werden muß, entsteht dabei immer wieder der falsche Eindruck, als sei nun alles gesagt.

Da jede Epoche ihre Geschichte auf's Neue schreibt, hat nach dem völligen Zusammenbruch der staatlichen und wirtschaftlichen Ordnung im Machtbereich des real existierenden Sozialismus die Frage nach der Bedeutung von Utopie und Ideologie wiedereinmal Aktualität gewonnen. Einen Einblick in die Breite und Brisanz der neuentfachten Diskussion geben u.a. zwei neue Aufsatzsammlungen.[4] Mit dem Zusammenbruch der Herrschaft der letzten aus der Gedankenwelt der Aufklärung und dem Idealismus des 19. Jahrhunderts entsprungenen Großideologie und ihrem utopischen Anspruch in den Jahren 1989-91 ist eine Epoche zu Ende gegangen. Optimistische, gläubige Rationalisten glaubten schon an dem Ende der Geschichte[5] angelangt zu sein, da man zu sehen glaubte, daß es auf der weiten Welt keine nennenswerte Alternative zu den repräsentativen demokratischen Systemen und einer sozial abgefederten marktwirtschaftlich-kapitalistischen Wirtschaftsordnung gäbe. So schreibt D. Wellershof: "Alles spricht dafür, daß es in fortgeschrittenen Industrieländern zur parlamentarischen Demokratie und der Verbindung von freier Wirtschaft und Sozialstaat nur Varianten, aber keine vernünftige und lebenswerte Alternative prinzipieller Art gibt."[6] Als sei nun wiedereinmal, diesmal endgültig, die Zeit der Utopien und Ideologien, und mit ihnen die als deren Konsequenz angesehenen verschiedenen totalitären Staatssysteme, beendet.[7] Für Joachim Fest sind Utopien "kein anthropologisches Faktum", gehören also nicht zu dem die Zwänge des menschlichen Daseins zu allen Zeiten begleitenden Erdichten und Erträumen einer schöneren Zukunft. Die utopisch-ideologischen Traumbilder sind für ihn nur Auswüchse einer bestimmten Weise des abendländischen Denkens des 18. und 19. Jahrhunderts. Für Fest sind Utopien und Ideologien brandgefährliche Theorien, deren Verwirklichungsversuche immer zwangsläufig in Gewalt und Terror enden. Sie sind "erfüllt von Allmachtsphantasie, Geschichtsmystik sowie schwarzem oder leuchtendem Menschheitspathos", oft nur ein "Aberglaube in wissenschaftlicher Verbrämung." Wegen ihrer Lebensferne, ihrer Verkennung der menschlichen Natur, den sich daraus ergebenden Widersprüchen und "zahllosen anderen Unentrinnbarkeiten sind die Utopien den Tod gestorben." Für Fest ist der "Zusammenbruch des Sozialismus (...) nur noch der Schlußakt in einer Geschichte immer neu erfahrener Desillusionierung." Für ihn lautet die "einfache Wahrheit ..., daß die modernen

---

4 Richard Saage (Hrsg.): Hat die politische Utopie eine Zukunft?, Darmstadt 1992; und: Kurt Salamun (Hrsg.): Ideologie und Ideologiekritik. Ideologiekritische Reflexionen, Darmstadt 1992.

5 Francis Fukuyama: Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?, München 1992. Der Autor ist differenzierter, als es der provozierende Titel und manche Kritiker vermuten lassen.

6 Dieter Wellershof: Befreiung und Modernisierungsschub, in: Merkur, 44 (1990), S. 491.

7 Joachim Fest: Der zerstörte Traum. Vom Ende des utopischen Zeitalters, Berlin 1991.

Sozialstaaten der offenen Gesellschaft, mit allen Abstrichen und Unzulänglichkeiten", den Weg in die Zukunft weisen. Fest bestreitet, daß es eine "liberale Utopie" gibt.[8]

Ist dies die Siegesfreude westlicher Rationalität, ganz ohne Parade? In diesem Sinne wurde der Zweite Golfkrieg gegen den Irak propagandistisch als ein "letztes Gefecht" geführt und die Soldaten der Vereinten Nationen für die Errichtung einer "neuen Weltordnung", der abschließenden Regelung der großen Weltprobleme, der Befriedung des letzten Unruhestifters in den Kampf geschickt. Die hochgesteckten Erwartungen auf eine "Dividende des Friedens" verflogen bald. Gravierende Legitimationsprobleme der westlichen Demokratien, der Schwund an Glaubwürdigkeit ihrer Vertreter bei ihrer Bevölkerungen sind ebensowenig von der Hand zu weisen wie die anwachsende Bedrohung der Lebensgrundlagen durch ungelöste ökologische Probleme. Die westlichen Industrienationen geraten als Folge ihrer lange währenden Strukturkrise in wirtschaftliche Rezessionen vom z.T beträchtlichem Ausmaß und sind so nur begrenzt willens und in der Lage den Staaten des ehemaligen RGW bei der Umstellung ihrer ökonomie effektiv Hilfe zu leisten. In vielen Ländern Osteuropas - besonders Russland - haben sich im Zuge der Liberalisierung und öffnung der Märkte die materiellen Lebensbedingungen für den größten Teil der Bevölkerung verschlechtert. In Afrika wird wiedereinmal verhungert. Im Gefolge des Zusammenbruchs des Sowjetimperiums erhöhte sich die Zahl der Kriege oder Bürgerkriege. Sogar in Europa kommt es wieder zu einem Krieg, dessen Brutalität alle Erwartungen übertrifft. Man scheint vergessen zu haben, daß auf Revolutionen Revolutionskriege zu folgen pflegen. Soldaten der Vereinten Nationen versuchen in verschiedenen Konflikten eher hilflos die kampfeslustigen Parteien auseinanderzuhalten, das Schießen zu verhindern, um die Grundlagen für ein zivilisiertes Zusammenleben nach den von uns so liebgewonnenen und mit einigem Recht als Errungenschaft aufgefaßten Prinzipien zu ermöglichen. Nach diesen Prinzipien soll die Diskussion, der Kompromiss, Toleranz, Abstimmungen und Geld zur Erreichung von Zielen und der Konfliktregelung dienen, die Anwendung direkter, nackter Gewalt gilt als unzulässig. Diese Vorstellungen, denen es nicht an utopischen Komponenten fehlt, sind aus der europäischen Geschichte, der oft geschmähten europäischen Denktradition erwachsen. Vielleicht sind diese Prinzipien eine Ausnahme und sogar ein Höhepunkt, die sich nicht ohne weiteres in andere Weltteile verpflanzen lassen. Es brechen sich längst überwunden geglaubte alte und neue Nationalismen die Bahn. Nationen, deren Namen man seit Jahrhunderten nicht gehört hat, drängen sich mit Waffengewalt in die Tagespresse und das Bewußtsein. Die Dynamik und Aggression der islamischen Weltbewegung - eine Gegenbewegung gegen westliche Prinzipien und Lebensweisen - ist in ihren Konsequenzen nicht abzuschätzen. Eine faschistoide Hindubewegung - 40% Wähler - versucht in Indien ihre angebliche rassische und religiöse Überlegenheit gegen ihre moslemischen Mitbürger durchzusetzen. In dem bevölkerungsreichstem Staat der Welt - China - herrscht weiterhin ein ungewisser Kommunismus mit leichten reformerischen Ansätzen. Dies sind nur einige wenige Beispiele für die Unordnung und Unübersichtlichkeit der Welt nach dem Zusammenbruch des Kommunismus.

Die Geschichte geht eben weiter. Im Gegensatz zu der relativ statischen Zeit der festgefügten Machtblöcke und des nuklearen Patt ist die neue Epoche durch größere Unordnung, Unübersichtlichkeit und Unabsehbarkeit gekennzeichnet. Dies ist die klassische

---

8 ebda., S. 81-103.

Situation für die Entstehung und Verbreitung von Heilsvorstellungen, ideologischer Erklärungsversuche und utopischer oder apokalyptischer Bilder und Träume. Haben aber nicht auch die Ideale und Prinzipien des abendländischen Denkens gerade in solchen Bildern und Träumen ihren Ursprung? Es geschah ja im Kontext des europäischen Denkens, daß auf das Diesseits gerichtete Utopien entworfen wurden. Hier entstand die Utopie, mit dem Instrument des Verstandes und der Rationalität die Lebensbedingungen des Menschen zu verbessern, mit Hilfe der Vernunft Zukunftsbilder auszuwählen und sich selbst gesetzten Ziele mit einer rationalen Methode anzustreben.

Im Verlauf des langsamen Absterbens der Götter und des Verschwindens ihres direkten Einflusses auf die Geschicke der Menschen, mußten sich letztere mehr und mehr ihrer schwachen Vernunft bedienen, um ihre Lebensprobleme zu bewältigen. Die Gebote der Vernunft und des Verstandes, denen zweifelsohne die absoluten Gültigkeit göttlicher Weisungen fehlte, mußten nun befolgt werden, um den Weg zwischen Skylla und Charybdis, zwischen Untergangsdrohungen hindurch zu dem verheißenen Glück auf der Insel Utopia oder sei es auch Ithaka in den Armen der nicht mehr ganz jungen Penelope zu finden. Man ist endlich wieder zu Hause. Dies galt dem weitgereisten Manne, der "Vieler Menschen Städte gesehen und Sitten gelernt hat" und folglich auch "unnennbare Leiden erduldet" hat, mehr, als das schicksalslose Lotterleben auf der Insel und im Bette der Circe. Aber das war die Weisheit der Alten; und außerdem war er selber König. Der Glaube an die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Traum von der Heimkehr gehörten zur unschuldigen Utopie der griechisch-römischen Mythen. Das jüdisch-christliche Denken setzt an die Stelle des Odysseus den Abraham oder Mooses, an die Stelle der Heimkehr den Aufbruch ohne Wiederkehr, in ein fernes Land, wo Milch und Honig fließen, dessen glückliche Beschaffenheit folglich das Verlassen der Sicherheit an den Fleischtöpfen Ägyptens rechtfertigte und zu dem Wagnis der Freiheit verleiten konnte.

Die Utopie ist in Europa aus Träumen und Bildern (=Ideen) erwachsen, indem dieselben vermittels des Verstandes in eine Beziehung zueinander, eine Ordnung, eine Theorie, ein Ideengebäude oder eine Ideologie gestellt wurden und in einer sie miteinander verbindende Sichtweise zusammengeschaut wurden. So wurden Träume wirkmächtig. Die sie verbindende Idee war anfangs schlicht die Idee des "Guten", die in sich die Ideen des "Wahren, Schönen und Nützlichen" umfaßte. Diese Ideen aus Begriffen abzuleiten traute sich Sokrates nicht zu. Er wurde ihrer unmittelbar durch eine extatische Wesensschau gewahr. Auf das Politische gewendet ergab sich aus dieser Vorstellung eine neue dynamische Dimension, die auf die Entwicklung hin zum Besseren, zum Guten, ja zum endgültig und abschließend Besten, auf den Abschluß der Geschichte und der Beendigung ihrer Wechselfälle gerichtet war. Dies Vorstellung war gegen den Zeitgeist gerichtet. Denn die etablierte Staatsformenlehre des Altertum kannte nur das ewige kreisförmige ineinander Zurückrollen und die Wiederkehr der gleichen Staatsformen (Monarchie/Tyrannis; Aristokratie/Oligarchie; Demokratie/Anarchie). Für die politische Theorie des Altertums gab es nichts Neues unter der Sonne. Als schon längst die politische Realität durch Reiche und große Flächenstaaten bestimmt war, galt für die politische Theorie noch immer die Polis, der Stadtstaat als das Maß aller Dinge.

In der "Politeia"[9] entwarf Platon um 350 v. Chr., von seiner Idee des "Guten" geleitet, sein Bild des besten denkbaren Staates. Wir Heutigen können uns bei der Lektüre dieses grandiosen Werkes des Eindruckes nicht erwehren, als sei es das Bild einer totalitären Diktatur der Vernunft, in der das Individuum völlig dem Allgemeinen, dem Staat untergeordnet ist. Es ist eine festgefügte Kastengesellschaft, die nicht scheut, sich mit rassehygienischen Mitteln zu erhalten, in der Künstler verboten sind und die den Krieg als notwendiges und legales Mittel ansieht, sowohl um Reichtümer zu erwerben als auch um die Tugend der Jugend zu erhalten. Obwohl Platon dieses Bild nicht primär aus einer politischen Fragestellung heraus entwarf, sondern um ganz allgemein festzustellen, was das Gute im Leben des einzelnen Menschen sei, gleichsam in Analogie das Beispiel des Staates heranzog, da es ihm als gewiß galt, daß sich der Mikrokosmos im Makrokosmos spiegele und umgekehrt, und er an dem einzelnen, kleinen Menschen nicht seine große Konzeption verdeutlichen konnte, zweifelte er nicht daran, daß sein idealer Staat, da er denkbar sei, auch in der Wirklichkeit irgendwo und irgendwann möglich sei. Der Tyrann Dionysios von Syrakrus gab ihm die Gelegenheit einige seiner Ideen an der Realität zu versuchen. Das Ergebnis war, daß nach anfänglicher wohlwollender Duldung Dionysios den Philosophen dem spartanischen Gesandten zum Geschenk machte, der ihn dann als Sklaven verkaufte.

Im Kontext des christlichen, mittelalterlichen Denkens und seiner heilsgeschichtlichen Auffassungen erschien der Wunsch nach Verbesserung und der Ausbruch aus der gottgewollten Weltordnung als unsinnig und unmöglich. Kirche und Staat galten als die beiden Seiten der göttlichen Schöpfung. Heil war nach einem meist kurzen Leben erst im Jenseits zu erwarten. Bei allen Differenzen war der christliche Glaube das unbestrittene Fundament des Denkens.[10] Erst als Folge der Reformation bricht die theoretische Einheit des Christentums auseinander, es bilden sich streitende Konfessionen und von 1555 bis 1648 erlebt Europa zahlreiche Religionskriege. Durch die Gewalt dieser Auseinandersetzungen "hört der christliche Glaube auf, das wirklich tragende, alles beherrschende und durchstimmende Fundament, das konstitutive und verbindliche Richtmaß des Denkens und Handelns zu sein."[11] Nun sollen philosophische Fragestellungen helfen, dem Menschen die verlorene Orientierung in seinem Leben wiederzugeben und seinen Ort in der Welt zu bestimmen. In dem das System der überkommenen Werte und Institutionen zerbrach, begann in Europa der Prozeß der Säkularisierung. Die alten Dogmen waren abgelebt und das Emanzipationspotential der diesseits bezogenen Vernunft versuchte die Lücke mit ausdifferenzierter Rationalität, mit Ideengebäuden, Ideologien und utopischen Traumbildern zu füllen.

Im Zeitalter der Renaissance und des Humanismus begann sich das Bewußtsein "einer kleinen, aber europäisch wirksamen Minorität"[12] zu ändern. Ausgehend von der Lektüre klassischer Texte wandte man seine Aufmerksamkeit mehr und mehr der diesseitigen Welt und dem konkreten Leben des Menschen zu. Für die an den Idealen und Texten des Altertums geschärfte Vernunft lag in der durch Religion, Traditionen, Emotionen und persönliche Willkür bestimmten Welt des

---

9 Platon: Sämtliche Werke Bd. 3, Phaidon, Politeia, Hamburg 1984.

10 Jürgen Miethke: Politische Theorien im Mittelalter, in: H.-J. Lieber (Hrsg.): Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart, Bonn 1991, S. 47-156.

11 Alexander Schwan: Politische Theorien des Rationalismus und der Aufklärung, in: H.-J. Lieber (Hrsg.): Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart, Bonn 1991, S. 157.

12 Karl Jaspers: Die geistige Situation der Zeit, Berlin 1979, S. 8.

ausgehenden Mittelalter vieles im Argen. Die Humanisten hofften mit Hilfe der Vernunft, des Verstandes und der sich entfaltenden Naturwissenschaften die Lage des Menschen auf der Erde zu verbessern. "Der Weg, der früher zu Weltende und Gericht führte, schien jetzt auf die Vollendung der menschlichen Zivilisation zu gehen."[13] Diese Suche nach einer vernünftigen und möglichst abschließenden Regelung der menschlich allzumenschlichen Angelegenheiten wurde auch von nicht unbedingt ganz ernst gemeinten Beschreibungen dieser wohlgeordneten und glücklichen Endzeit, von Utopien begleitet.[14] Diese Texte, die ab dem 16. Jahrhundert in immer größerer Zahl entstehen, waren eine Mischung aus Humanistenschertz, Kritik an den bestehenden Verhältnissen aber auch Ausdruckt der Hoffnung auf eine Verbesserung der Verhältnisse.

Nachdem schon Augustinus[15] versucht hatte das Bild eines idealen Gottesstaates zu entwerfen und Dante[16] eine ideale Monarchie beschrieben hatte, gab die "Utopia" des Thomas Morus[17] von 1516 der Gattung den Namen. U-Topos heißt der Ort Nirgendwo oder im unbestimmten Irgendwo, von dem der Weltreisende Raphael Hythlodeus, was soviel heißt wie Windbeutel, sein Seemannsgarn erzählt. Es ist die Zeit der Entdeckungen, der neuen und verborgenen Welten, in dem vieles möglich scheint und noch mehr die Phantasie bewegt und erzählt wird. Einige der wichtigsten Exemplare dieser erzählenden, dichtenden Gattung, die es mit sich selbst nicht unbedingt ganz ernst meint, seien hier kurz erwähnt. Dazu gehört z.B. Tommaso Campanellas "Sonnenstaat" von 1602 oder Francis Bacons "Neu-Atlantis" von 1627. In diesem Zusammenhang gehören auch solch bedeutende und fälschlich der "Kinderliteratur" zugerechneter Werke wie Defoes "Robinson Crusoe"[18] von 1719 oder Swifts "Gulliver"[19] von 1726. Schnabels "Insel Felsenburg"[20] von 1731, von der Arno Schmidt[21] behauptet, daß sie im 18. Jahrhundert nach der Bibel das in den Bücherschränken des deutschen Bürgertums, des neuen, dynamischen Standes, das am meisten vertretene Buch gewesen sei, ist fast völlig vergessen. Da ist "Die Felsenburg" von Karl Mai noch weitaus bekannter. Alle diese Autoren verlegen den Schauplatz ihrer Erzählungen in ferne und unbekannte Regionen, sie lassen die Geschichten nicht selten von Seeleuten berichten, die zwar immer viel zu erzählen haben, aber nicht unbedingt als besonders glaubwürdig gelten.

Aber wie steht es z.B. um Machiavellis "Fürsten"[22] von 1532? Als leuchtendes Beispiel gilt ihm Cesare Borgia, der Sohn des Papstes Alexander VI., der von der dunkelen Schönheit des Erfolges und der Gewalt umstrahlt damit begonnen hatte, die kleinen Gewalthaber im Kirchenstaat zu erledigen und die Städte der Romagna unter seiner Herrschaft zu vereinigen. Unter diesem Eindruck entwickelt Machiavelli seine Vorstellungen von der positiven Rolle

---

13 ebda., S 9.

14 Richard Saage: Politische Utopien der Neuzeit, Darmstadt 1991.

15 Augustinus: Vom Gottesstaat, München 1977.

16 Dante Alighieri: Monarchie, Stuttgart 1989.

17 Der utopische Staat. Morus - Utopia, Campanella - Sonnenstaat, Bacon - Neu-Atlantis; Hrsg. Ernesto Grassi, Hamburg 1983.

18 Daniel Defoe: Das Leben und die seltsamen Abenteuer des Robinson Crusoe, eines Seemanns aus York, Dortmund 1984.

19 Jonathan Swift: Reisen in verschiedene ferngelegene Länder der Erde von Lemuel Gulliver, Berlin 1964.

20 Johann Gottfried Schnabel: Insel Felsenburg. Wunderliche Fata einiger Seefahrer, Stuttgart 1979.

21 Arno Schmidt: Herrn Schnabels Spur, in: Nachrichten von Büchern und Menschen, Bd. 1, Hamburg 1971, S. 28-57.

22 Niccolo Machiavelli: Der Fürst, Stuttgart 1981.

der Macht und der Gewalt in der Politik. Sein Buch soll einem Fürsten als praktische Anleitung dienen. Zwar ist demnach zur Ereichung politischer Ziele jedes Mittel erlaubt, aber das Ziel soll die Einheit Italiens und seine Befreiung von Fremdherrschaft sein, um so die Verbesserung und Stabilisierung der dortigen Verhältnisse zu erreichen. Machiavellis Hauptanliegen ist die Definition dessen, "was in dieser Welt der politischen Veränderungen überhaupt als bleibend und erstrebenswert zu gelten habe."[23] Ebenso wie 50 Jahre später Bodin[24] sehnt sich Machiavelli nach einer stabilen Gesellschaft, nach dem Ende der Geschichte, dem Ende der wilden, gewaltsamen Weltläufe. Ähnliches läßt sich auch von Hobbes' "Leviathan"[25] von 1651 sagen. Angesichts der Schrecken des englischen Bürgerkrieges zieht er die Unterordnung aller gesellschaftliche Gruppen unter den beinahe allmächtigen Willen eines Monsters von Staat, den Leviathan, diesen kaotischen Verhältnissen vor. Sein ernst gemeintes Buch wird zu einer der Legitimationsgrundlagen der absolutistischen Staatssysteme des 17. und 18. Jahrhunderts. Mit vernünftigen, philosophisch scharfen Gründen entwickelt er seine Anthropologie und die Anfänge zu einer Vertragstheorie, die nicht unwesentlich Montesquieu[26] und Rousseau[27] beeinflußt hatte, und damit ihren Einfluß bis auf Zeitgenössische Vertragtheorien und die tatsächlichen Verfassungen unserer Staaten gezeitigt hat.

Diese utopischen, ideologischen und staatstheoretischen Versuche und Vorschläge das menschliche Leben endlich auf eine vernünftige Grundlage zu stellen und abschließend zu ordnen hinterlassen bei mir bei aller Faszination ein ungutes Gefühl, ein Gemisch aus Unbehagen und sogar Angst. Als sei hier die Vernunft über jedes ihr zustehende Maß hinausgeschossen, als sei es mit dem Streben nach Vollendung durch die konsequente Anwendung rationaler Prinzipien entschieden zu weit getrieben worden. In keiner der utopisch-perfekten Gesellschaften möchte ich leben. Ich kann mir die Freude darüber nicht verhehlen, daß ihre Verwirklichung nicht möglich ist. Es erscheint mir immer als eine Zumutung, wenn mir von Anderen erklärt wird, wie denn nun mein eigenes Leben aussehen müsse, damit es wirklich vernünftig, sinnvoll und glücklich genannt werden darf. Es scheint mir nicht anders zu sein, als entzöge sich die menschliche Persönlichkeit allen allgemeinen Definitionsversuchen, als seien die Ideen der Freiheit und die Vorstellungen des Glücks immer auch zutiefst individualistisch. Die Würde des Menschen - auch ein Begriff des abendländischen Denkens - läßt sich nicht abschließend in Begriffen festlegen, sie ist weit davon entfernt, sich in rein rationalen Bestimmungen wiederzufinden, von ihnen umfassend beschrieben werden zu können. Das abenteuernde Lebewesen Mensch kann das Abenteuer seiner Geschichte nicht abschließen. Im Gegensatz zu den Tieren oder Göttern hat der Mensch ein Schicksal. Vielleicht kennt er deshalb im Gegensatz zu ihnen kein bleibendes Glück.

Rationale Welterklärungsversuche sind nicht ohne bedeutsame idealistische, ideologische und utopische Elemente. Ja, der optimistische Glaube an die Macht der Rationalität findet seinen Ursprung in dem Traum von einem besseren, glücklichen und endlich wohlgeordneten Dasein. Dieser allgemeine Menschheitstraum findet

---

23 Hannah Arendt: Über die Revolution, München 1963, S. 43.

24 Jean Bodin: Sechs Bücher über den Staat, München 1981.

25 Thomas Hobbes: Leviathan, Stuttgart 1981.

26 Charles de Montesquieu: Vom Geist der Gesetze, Tübingen 1951.

27 Jean-Jacques Rousseau: Der Gesellschaftsvertrag, Leipzig 1984.

in der Form und der Tradition des abendländischen Denkens, einer Rede- und Denkweise, wie sie so in anderen Weltteilen nicht entstanden ist,[28] seine besondere Gestalt in der Utopie. Der Gebrauchs der Rationalität im europäischen Denkens hat seinen Ursprung in Motiven, die außerhalb ihrer liegen. Schon im griechischen Altertum mußte sich die Rationalität gegen das bloße Meinen, die Tradition oder den Mythos durchsetzen. Der Gebrauch der Vernunft versprach nicht nur größtmögliche Intersubjektivität, Instrumentalisierbarkeit und Manipulierbarkeit der Natur sowie Herrschaft über andere Menschen durch das Privileg des Wissens an Stelle der roheren, plumperen Gewalt, sondern auch in ihren Grenzen den alleinigen Zugang zu dem, was man "Wahrheit" nennt. Dieser allgemeine und absolute Geltungsanspruch der Rationalität war zu allen Zeiten - nicht zuletzt durch sie selbst - umstritten. Die Rationalität mußte ihre Geltungsansprüche immer verteidigen. Dies tat sie durch Versuche ihre Theoriebildungen zu verfeinern, zu perfektionieren. Erste und letzte Fragestellungen wurden in die Theoriebildung mit einbezogen und es entstanden große, in sich geschlossene Ideengebäude, die nicht selten den Anspruch auf vollständige und abschließende Gültigkeit erheben. Träume gerinnen so zu Ideologien. Die Vernunft verführt sich selbst und Andere zu dem Glauben an die Realisierbarkeit des vernünftig Wünschbaren, zu der Vorstellung von der Einheit von Leben und Moral, von Sein und Sollen. Dabei erträgt es die "total engagierte Vernunft" nicht, "daß die Wirklichkeit nicht den gleichen Reinheitsgrad aufweist wie sie selbst."[29] Die von sich überzeugte Vernunft, die sich nicht mehr in Frage stellen lassen will, hört gewissermaßen auf, rational zu sein. Es scheint für die Vernunft schwer zu sein, dieser Falle, dieser totalitären Versuchung[30] zu entgehen. Selbst im nebligkühlen Königsberg konnte Kant in seiner Schrift vom "Ewigen Frieden" utopischen Lock- und Leitbildern nicht entgehen. Wenn er auch schreibt: "Das Könige philosophieren, oder Philosophen Könige würden, ist nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünschen; weil der Besitz der Gewalt das freie Urteil der Vernunft unvermeidlich verdirbt"[31], so glaubt er doch, daß die als einheitliche gedachte Vernunft im politischen Bereich die Besten Lösungen anzubieten hätte, wenn sie nicht - unvermeidlich - korrumpiert würde.

In der Aufklärung des 18. Jahrhunderts wird der Glaube an die Erklärungskraft der Vernunft zum bestimmenden Paradigma europäischen Denkens. Die trockene und strenge Denkdisziplin der Aufklärer des 18. Jahrhunderts, das seichte Weltbild, das sie konstruieren, scheint schon vielen Zeitgenossen weder intellektuell noch moralisch genügt zu haben. J.J. Rousseau ist einer der ersten Kritiker eines verengenden Rationalismus. Da der zergliedernde Verstand angefangen hatte, die Welt ihrer inneren Einheit zu berauben, sucht Rousseau die Harmonie im Dasein (wieder-) herzustellen. Sein Grundproblem ist die Frage nach der alle Gegensätze aufhebenden gerechten Staatsform: "Wie findet man eine Gesellschaftsform, die mit der ganzen gemeinsamen Kraft die Personen und das Vermögen jedes Gesellschaftsgliedes verteidigt und schützt, und kraft derer jeder Einzelne, obgleich er sich mit allen vereint, gleichwohl nur sich selbst gehorcht und so frei

---

28 Derrida gibt zu bedenken, daß die europäische Weise philosophischen Denkens, des philosophischen Logos, die in Griechenland ihren Ursprung hat, eine einzigartige Weise der Weltbetrachtung ist; vergl: Jacques Derrida: Die Schrift und die Differenz, Frankfurt a.M. 1976, u.a. S. 233-235.

29 Hermann Lübbe: Theorie und Entscheidung. Studien zum Primat der politischen Vernunft, Freiburg 1971, S. 27.

30 Jean-Francois Revel: Die totalitäre Versuchung, Berlin, Wien 1976.

31 Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden, Leipzig o.J., S. 69f

bleibt wie vorher?"[32] Er sucht nach der Einheit von Regierung und Regierten, nach der Identität von Staat und Mensch, der Vereinigung von Freiheit und Notwendigkeit, von Natur und Kultur in gerechten und vernünftigen vom Menschen bewußt geschaffenen Verhältnissen. Im deutschen Sprachraum kritisiert Herder das von Kant in der "Kritik der reinen Vernunft" entworfene philosophische Weltbild. Für Herder ist die lebendige Welt weitaus vielfältiger und reicher als es die Grenzen der kantischen Vernunft- und Kategorienlehre erfassen können.[33] Für ihn steht der geschichtlich gewordene Mensch mit seinen gewordenen Sitten und Traditionen, seiner Sprache und der durch ihren wechselnden, lebendigen Gebrauch bestimmten Anschauung der Welt im Zentrum der Betrachtung. Nachfühlendes Beschreiben scheint ihm fruchtbarer und sinnvoller als die Deduktion nach steifen Prinzipien, die er nicht als ewig, sondern als geschichtlich geworden betrachtet. Damit ist er, wenn auch wider Willen, ein Wegbereiter der Romantik.

Auch für Kant hat Aufklärung neben der theoretischen eine ethische Zielsetzung. Sie bedeutet den Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit, sie ermöglicht Emanzipation. Für ihn bleibt die Spannung zwischen Moral und Gesetz, Sein und Sollen bestehen, die nicht aufgelöst sondern nur ertragen werden kann. Fichte und Hegel wollten diesen Dualismus von Politik und Moral versöhnen, die Einheit der theoretischen und der wirklichen Welt retten. Sie wollten Konflikte auflösen oder überwinden und sich nicht mit deren bloßer Regelung begnügen. Mit z.T hohem moralischem Pathos wurde versucht die eine Wahrheit zu denken. Zu diesem Zweck wurden Ideengebäude und Ideologien entworfen, die äußerst durchrationalisiert waren und den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erhoben. Die spezifische Weise der Erzählung und Welterklärung philosophischen Denkens konkurrierte im 19. Jahrhundert mit den so erfolgreichen Theorien der Naturwissenschaften. Die französischen Frühsozialisten wie Saint-Simon - in rousseauscher Tradition - versuchten den technischen Fortschritt im Einklang und im Dienste der sozialen Utopie zu deuten. "Insofern enthielt die aufklärerische Naturwissenschaft immer auch utopische Elemente, und die Utopien selbst tendierten auf Verwissenschaftlichung ihres Glücksanspruchs."[34] Auch die deutschen Philosophen versuchten die Ideen von Fortschritt und Entwicklung in ihre Theorien zu integrieren. Die klassischen Gedankengänge des daraus entstandene Phänomen der "deutschen Ideologie" und ihre geschichtliche Bedeutung sollen hier nicht beschrieben werden. Sie wurden von zahlreichen Autoren wie z.B. Hans Barth, Albert Camus oder neuerdings André Glucksmann[35] bearbeitet. Noch Glucksmann wirft den deutschen "Meisterdenkern" vor, mit ihren Denksystemen die Grundlagen für die Legitimation der verschiedenen gewalttätigen und totalitären Regime des 20. Jahrhunderts gelegt zu haben. Ich will hier nur ansprechen, daß die Vernunft besonders im 20. Jahrhundert ein Bedürfnis nach Erklärungen hat, das sich durch strenge Rationalität nicht befriedigen läßt. Viel Intelligenz und Rationalität wird darauf verwendet, die unüberschaubare Vielfalt des historischen

---

32 Jean-Jacques Rousseau: Der Gesellschaftsvertrag, Stuttgart 1971, S. 17.

33 Johann Gottfried Herder: Verstand und Erfahrung. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft, Leipzig 1799, S. 5; vergl. auch: Herder: Abhandlung über den Ursprung der Sprache, und: Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, in: J. G. Herder: Von deutscher Art und Kunst und andere Schriften, in: Werke in zwei Bänden, Hrsg. Karl-Gustav Gerold, Berlin 1953.

34 Hans-Joachim Lieber: Zur Theorie totalitärer Herrschaft, in: derselbe (Hrsg.): Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart, Bonn 1991, S. 906.

35 Hans Barth: Wahrheit und Ideologie, Zürich 1945; Albert Camus: Der Mensch in der Revolte, Hamburg 1953; André Glucksmann: Die Meisterdenker, Stuttgart 1987.

Geschehens aus Prinzipien zu erklären, "Eine Geschichte", "Die Geschichte", die eine eigene Geschichte zu konstruieren, um die eigene Existenz rechtfertigen und erklären, um ihr in einem bestimmten Kontext Bedeutung und Sinn verleihen zu können.

Es schien 1918/19 zunächst so, als sei die Rationalität und die Demokratie über Willkür und Unterdrückung siegreich gewesen, als sei die parlamentarische Demokratie die einzige sinnvoll mögliche Staatsform und ihre Verbreitung durch den geschichtlichen Prozeß als unausweichlich geboten. Aber der Erste Weltkrieg hatte dem Glauben an die Allmacht des Verstandes und die Regelung des Lebens nach rationalen Prinzipien Grenzen gesetzt. Die Gewalt der Ereignisse führte zur "Enttäuschung, ja sogar ... Verzweiflung an der Vernunft und einer rationalen Lösung"[36] der Probleme. Dabei war der Weltkrieg nur der zeitliche Ort und Kristallisationspunkt, der Einschnitt an dem sich die gesellschaftlichen Veränderungen der Jahrhundertwende festmachen lassen. 1914 fanden emotionale und intellektuelle Spannungen der Jahrhundertwende ihren eruptiven Ausbruch.

Bezeichnend für das Empfinden der Epoche ist der Titel des 1919 erschienen - im wesentlichen vor 1914 konzipierte - Buches "Der Untergang des Abendlandes" von Oswald Spengler.[37] Spengler versucht ein "Bild der Geschichte zu entwerfen, daß nicht mehr vom zufälligen Standort" des Betrachters " in irgendeiner - seiner - Gegenwart abhängig ist."[38] Dabei vertraut er nicht auf eine rationale Methode. Er sagt: "Je tiefer jemand Geschichte erlebt, desto seltener wird er kausale Eindrücke haben und desto mehr wird er sie als gänzlich bedeutungslos empfinden."[39] Die Wissenschaft ist für Spengler "ein spätes und vorübergehendes Schauspiel"40); er empfindet sie als "Tyrannei des Verstandes."[41] Er kann Geschichte intuitiv empfinden, nacherleben und über sie dichten. Damit kommt er zu der "Einsicht, daß das 19. und 20. Jahrhundert, vermeintlich der Gipfel einer geradlinig ansteigenden Weltgeschichte, als Altersstufe tatsächlich in jeder bis zum Ende gereiften Kultur nachzuweisen ist."[42] Mit der Einführung eines von preußischen Werten bestimmten Sozialismus, der auf der festen Grundlage von Arbeit und Disziplin beruhen solle, hofft er den Untergang des Abendlandes wenn nicht verhindern, so doch aufschieben zu können.

Ebenfalls Walther Rathenaus 1912 erschienenes Buch "Zur Kritik der Zeit" drückt die Suche und das Ringen um Orientierung in den sich immer schneller wandelnden, immer unüberschaubarer werdenden Zeitläufen aus. In den ersten Jahren nach dem Weltkrieg findet dieses Buch des Politikers und Vorstandsmitgliedes der Allgemeinen Elektrizitäts-Gesellschaft (AEG) großes Interesse. Für Rathenaus Empfinden und das seiner Zeitgenossen ist folgendes Zitat bezeichnend: "Durch die Mitte des vergangenen Jahrhunderts geht ein Schnitt."[43] Damit meint er die alle Lebensbedingungen des Menschen durchdringende und umgestaltende Industrialisierung. Nach seinem Empfinden hat sich die industrielle Produktionsweise "zum

---

36 Karl Reimund Popper: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, München 1977[5], S. 311.
37 Oswald Spengler: Der Untergang des Abendlandes, 2 Bde., München 1950.
38 O. Spengler: a.a.O., 1. Bd., S. 125.
39 ebda., S. 195.
40 ebda., S., 486.
41 ebda., S. 44.
42 ebda., S. 51.
43 Walther Rathenau : Zur Kritik der Zeit, Berlin 1918, S. 13.

Selbstzweck erhoben".[44] Für ihn ist "die mechanische Lebensform ... ein Kreislauf ohne Ziel."[45] Die Industrie versorge die Menschen "nur" mit Gütern. "Der Mensch aber begehrt Glauben und Werte." Da diese industrielle Lebensform den Menschen nur über seine Produktivität und meßbare Leistung definiere, "trägt sie schon heute den Tod im Herzen."[46] Für Rathenau hat die Mechanisierung und Technisierung ihren Grund in der "Entgermanisierung" der europäischen Bevölkerung, "die ein neues, für die Aufgaben der Mechanisierung seltsam geeignetes Menschenmaterial erschaffen hat."[47] Denn für Rathenau waren "die germanischen Herren des Abendlandes ... unfähig, diesen Prozeß heraufzuführen, unfähig selbst ihn zu erleiden."[48] Er glaubt, daß nur ein durch jahrhundertelange Unterdrückung abgehärteter Menschenschlag die industrielle Lebensbedingungen ertragen kann. Er hegt die intuitive Vorstellung von der Überlegenheit bestimmter Rassen, die er für eine kulturelle Entwicklung als unentbehrlich erachtet. Er sehnt sich nach einer wohlgeordneten Kultur zurück, in der wieder Jeder seinen gesellschaftlichen Platz kennt und ausfüllt. Der Reichsaußenminister Rathenau wurde im Juni 1922, unter dem Vorwand jüdischer Abkunft und "Erfüllungspolitiker" zu sein, von Rechtsradikalen ermordet.

An dieser Stelle sollte auch Thomas Mann erwähnt werden. Es kann hier nicht im entferntesten versucht werden, seine dezidierte, auf vielen hundert Seiten dargelegten "Betrachtungen", in denen er versucht sich über sein Deutschtum, seine emotionale Parteinahme für Deutschland im 1. Weltkrieg Rechenschaft zu geben, nachzuzeichnen.[49] Einige wenige Zitate mögen belegen, wie sehr auch sein Ringen um eine sinngebende Erklärung der Ereignisse die Dimensionen einfacher Rationalität sprengen.

Der Krieg, den Th. Mann schreibend zu bewältigen sucht, hat für ihn tiefgreifende ethische, ästhetische und persönliche Dimensionen; es ist für ihn auch die weltweite Wiederspiegelung der Auseinandersetzung zwischen ihm und seinem Bruder Heinrich, dem "Zivilisationsliteraten". Er nennt den Krieg den Kampf "der 'Zivilisation' gegen Deutschland."[50] In ihm stünde der "Unterschied von Geist und Politik ... von Kultur und Zivilisation, von Seele und Gesellschaft, von Freiheit und Stimmrecht, von Kunst und Literatur"[51] auf dem Spiel. Deutschland protestiere mit diesem Krieg gegen den sogenannten "Fortschritt von der Musik zur Demokratie,"[52] gegen die Vorstellung von einer seelenlosen, bindungslosen Politisierung des Daseins, welche für Mann den Tod der Kultur bedeutet. Mit dem Krieg protestiere Deutschland gegen die Zumutungen der westlichen Zivilisation aus "tiefem Ekel" vor ihnen.[53] Er gibt zu bedenken, das "Geist und Macht, einander in Deutschland mit einem Schein von Gesetzmäßigkeit verfehlen, Staatsblüte und Kulturblüte einander auszuschließen scheinen."[54]

---

44 ebda., S. 65.
45 ebda., S. 106.
46 ebda., S. 135-137.
47 ebda., S. 40.
48 ebda., S. 96.
49 Vergl. dazu: Hanno Helbig: Vorwort, in: Th. Mann: Betrachtungen eines Unpolitischen, Frankfurt a.M., S. 1-17.
50 Thomas Mann: Betrachtungen eines Unpolitischen, Frankfurt/M 1983, S. 25.
51 ebda., S. 23.
52 ebda., S. 31.
53 ebda., S. 75.
54 ebda., S. 246.

Die Verwirklichung rein politischer Ziele und Ideen könne nicht der Bestimmungsgrund deutschen Handelns sein; dergleichen sei mit der deutschen Identität nicht vereinbar. "Nie kann und wird es die Sendung und Aufgabe, das 'Los' Deutschlands sein, Ideen politisch zu verwirklichen."[55] Er definiert: "Das Deutsche ist ein Abgrund, halten wir fest daran."[56] Es geht ihm um die Definierung seiner eigenen nationalen und kulturellen Identität, die er in Eins setzt, in der er Halt sucht. "Kultur ist Bindung, Zivilisation Auflösung."[57] Für Th. Mann sind "Zivilisation und Kultur nicht nur nicht ein und dasselbe, sondern sie sind Gegensätze, sie bilden eine der vielfältigen Erscheinungsformen des ewigen Weltgegensatzes und Widerspiel von Geist und Natur." Kultur sei das Wissen um eine "gewisse geistige Organisation der Welt." Dieses Wissen sei "tiefer als Aufklärung, (seine) Ungebundenheit und Unverantwortlichkeit freier als Skepsis, (seine) Erkenntnis nicht Wissenschaft, sondern Sinnlichkeit und Mystik. ... Kultur ist offenbar nicht das Gegenteil von Barbarei; sie ist vielmehr oft genug nur eine stilvolle Wildheit,"[58] die sich im Kriege bewähren mag. Allerdings befürchtet Th. Mann, "Deutschland wird endlich artig sein müssen"[59] und sich zivilisieren lassen.

Die drei exemplarisch ausführlicher vorgestellten Autoren stehen nicht alleine. So sei z.B. Max Scheler mit seinen Aussagen über den "Genius des Krieges und den deutschen Krieg", oder Werner Sombart, der den Krieg als einen zwischen "Händlern und Helden" auffaßt, erwähnt. Der Erste Weltkrieg wurde seit seinem Beginn als ein Krieg der Weltanschauungen aufgefaßt. Von alliierter Seite aus wurde der Krieg als ein Weltkampf der Demokratie gegen die Despotie stilisiert. Auf deutscher Seite galt er als der tragische Kampf der Kultur gegen die Zivilisation in Analogie zum Kampf der Griechen gegen die Römer. Für die gewaltige Dimension der Ereignisse reichten einfache rationale Erklärungen nicht hin; sie konnten das Geschehen nicht rechtfertigen. Die Intellektuellen aller Seiten suchten "höheren" Gründen.

Am Beginn des 20. Jahrhunderts war das Vertrauen in die Rationalität so sehr gesunken, daß Hermann Heller mit Recht von einer "Selbstrelativierung des Bewußtseins auf das sozial-vitale Sein"[60] spricht. Man neigte zu der Ansicht, daß jede Theoriebildung nur ideologischer Ausdruck eines Willens zur Herrschaft sei, im Dienste des Willens zur Macht stände. Im Deutschland der 20er Jahre sieht der maßgebliche Staatsrechtler Carl Schmitt die von ihm ersehnt Harmonie und Einheitlichkeit der Gesellschaft, des Volkes durch das Wirken pluralistischer Interessengruppen und die Parteien der parlamentarischen Demokratie bedroht. Seine Kritik am Parlamentarismus wird von seinem Verständnis des Politischen als eines Machtkampfes im Sinne eines Freund-Feind Verhältnisses bestimmt.[61] Schmitt glaubt an eine mythische Einheit des Volkes, dessen einheitliche Volkswille allein Ausdruck seiner Freiheit sein kann. "Weil die substantielle Gleichartigkeit des Volkes so groß ist, daß aus der gleichen Substanz heraus alle das Gleiche Wollen."[62] Er sieht in einem aus dem Volk hervorgegangenen

---

55 ebda., S. 29.
56 ebda., S. 50.
57 ebda., S. 162.
58 Thomas Mann: Gedanken im Krieg, in: derselbe: Friedrich und die große Koalition, Berlin 1916, S. 7-9.
59 Th. Mann: Betrachtungen, a.a.O., S. 57.
60 Hermann Heller: Schriften, Leiden 1971, Bd. 3, S. 96.
61 Kurt Lenk: "Volk und Staat", Stuttgart 1971, S. 120ff.
62 Carl Schmitt: Verfassungslehre, Berlin 1970, S. 229.

"Führer" eine Neutrale Gewalt oberhalb partikularer Interessen, in der die Identität von Regierung und Regierten und damit der Volkswille seinen Ausdruck findet. Für ihn ist der mit den Vollmachten des Art. 48 ausgestattete Reichspräsident der "Hüter der Verfassung" und sowohl Ausdruck wie Garant der "Einheit des Volkes."[63]

In Italien sehen Gaetano Mosca und Vilfredo Pareto - als Erben Machiavellis - Politik im wesentlichen als ein Problem der Herrschaftsorganisation. Neben George Sorels "Mythos der Gewalt" beeinflußten sie wesentlich das Selbstverständnis des italienischen Faschismus. Sorel sah in den Naturwissenschaften, Planung und Rationalität nur Wege zur vollständigen Unfreiheit des Menschen, da dadurch die Zukunft vorherbestimmt, determiniert und eingeengt würde. Im Mythos sieht er das eigentliche Wesen des Volkes und den Weg zu wirklicher kollektiver Freiheit. Nur durch aus dem Mythos getragene Aktionen könne sich wahre Freiheit jenseits aller moralisierenden rationalen Utopie entfalten. Der Mythos sei der Ausdruck des kollektiven Willens zur Aktion, die nicht nach den Folgen fragt. Der Mythos wird hier als Gegengewicht zur modernen Utopie aufgefaßt. "Während unsere gegenwärtigen Mythen die Menschen dazu führen, sich auf einen Kampf vorzubereiten, um das Bestehende zu zerstören, ist es stets die Utopie gewesen, die Geister auf Reformen hinzulenken, die durch teilweise Umänderung ins Werk gesetzt werden können."[64]

In den 20er Jahren entwickeln sich die Zivilisations- und Kulturkritik des heroischen Nihilismus, des literarischen Pessimismus von Autoren wie Ernst Jünger, Moeller van den Bruck und dem Personenkreis der "konservativen Revolutionäre". Die Irrungen der Vernunft reichen bis hin zu der bedauerlichen Rede des neuen Rektors der Universität Freiburg i.Br. Martin Heidegger, mit der er die Machtergreifung der Nationalsozialisten 1933 feierte. Wegen dieses Ereignis müsse nach Heidegger die Vernunft und die Rationalität als Bestimmungsgrund des Handelns zurücktreten. "Nicht Lehrsätze und Ideen seien die Regeln eures Seins! Der Führer selbst und allein ist die heutige und künftige deutsche Wirklichkeit und ihr Gesetz."[65] Irgendwo in diesem Umfeld, auf niedrigstem intellektuellen Niveau ist auch jene Mär anzusiedeln, die den zahlreichen und nach solchem begierigen Spießern ins gerötete Biergesicht sagte, sie seien wohlgeratene Herrenmenschen, deren Bestimmung es sei, die Welt und die Andersgearteten zu beherrschen, um sich selbst ein tausendjähriges Reich stabiler Ordnung und disziplinierten Glücks zu bescheren.

Auch in Westeuropa und Amerika war die Ablehnung und Kritik an der westlichen Zivilisation durch die Intellektuellen weit verbreitet. Diese im Kriege siegreiche Zivilisation konnte die weitgesteckten Hoffnungen und Sehnsüchte nicht befriedigen. Vor dem Hintergrund der Wirtschaftskrisen entbehrte das Krisenmanagement und die Konfliktregelung der westlichen Demokratien des Pathos, das zu empfinden man durch die Kriegsläufe gewöhnt worden war. Ein moralisch und materiell befriedigender Zustand, der die Anstrengungen des Weltkrieges hätte rechtfertigen, belohnen können, konnte nicht erreicht werden. Gegen die Rationalität der demokratischen Staaten westlicher Prägung, den kapitalistisch geprägten Lebensstil ihrer Gesellschaften, dessen Folge ein verbreitetes Ge-

---

63 Carl Schmitt: Der Hüter der Verfassung, Berlin 1969, S. 159.

64 Georg Sorel: Über die Gewalt (1906), Frankfurt a.M., 1969, S. 41.

65 Martin Heidegger: Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, Breslau 1934, S. 22ff.

fühl der Vereinzelung und Vereinsamung der auf sich selbst gestellten Wirtschaftssubjekte war, zielte die Spitze der Kritik.

Besonders in Paris sammelten sich die angelsächsischen Intellektuellen und gaben sich selbst den Namen, die Identität der "lost generation", "une génération perdue."[66] Von den Einheimischen wurden sie prosaischer "Valutaschweine"[67] genannt, da sie auf ihrer Suche nach dem europäischen Geist von einem für sie ungemein günstigen Währungsgefälle profitieren konnten. Zu diesen Kulturkritikern und Pessimisten gehörten namhafte Autoren wie D.H. Lawrence, André Gide, Ernest Hemingway, James Joyce oder T.S. Eliot.[68] Ezra Pound entdeckte für diesen Zirkel Mussolini als den Mann, von dem er eine "bewußte Erneuerung des Denkens"[69] erwartete; Hitler hielt er allerdings für einen "epileptischen Hinterwäldler". Während des 2. Weltkrieges beteiligte sich Pound mit Rundfunkansprachen, in denen er die Eliten Amerikas und England beschimpfte, an der Propaganda des faschistischen Italien, weswegen er von 1945 bis 1958 in einer amerikanischen Irrenanstalt untergebracht wurde. Seine Sympathie für den italienischen Diktator teilten Intellektuelle wie Henry Miller, G.K. Chesterton oder Hilaire Belloc. Gertrude Stein, die mit ihrem Salon einen der wichtigsten Pariser Treffpunkte bildete, konnte Pounds Entdeckung nicht auf sich beruhen lassen. Sie entdeckte Hitler. 1937 meinte sie, er verdiene den Friedensnobelpreis. Noch 1939 sagte sie in einem Interview: "Hitler wird niemals einen Krieg entfachen. Er ist nicht der Gefährliche. Wissen Sie, er ist deutscher Romantiker. Er will die Illusion des Sieges und der Macht ... . Mussolini - das ist der gefährliche Mann, denn der ist italienischer Realist. Der würde vor nichts halt machen."[70] Ihre Vorliebe teilten Autoren wie Wyndham Lewis, Henry Williamson oder Knut Hamsun. Die Sympathie für den Faschismus war nicht auf die Intellektuellen beschränkt. So nannte Churchill Mussolini 1927 den "Georg Washington von Europa", und versicherte noch 1940, daß er "niemals ein Feind der italienischen Staatsform - also des Faschismus - gewesen sei."[71] Nach den brutalen Ausschreitungen von republikanischer Seite im Spanischen Bürgerkrieg sah Churchill wie ein großer Teil der englischen Oberschicht in Francisco Franco und der faschistischen Falange die Garanten für Stabilität und Ordnung in Spanien.[72] Als Gegengewicht zu der kulturpessimistischen Literatenkritik entstand auch die Hoffnung auf den Kommunismus und den sozialistischen Fortschritt als Lösung der Zeitprobleme. "Wechselbäder des Enthusiasmus und der Enttäuschung beherrschten die Szene."[73]

Bei dem Zusammenstellen der obigen Zitate beschleicht mich das Gefühl, als würden durchaus ernstzunehmenden Persönlichkeiten denunziert, diskreditiert werden. Diesem Eindruck möchte ich entgegentreten. Sie dienen in dem hiesigen Zusammenhang als Beispiel, als Fall, dies bedeutet immer Verkürzung und Ungerechtigkeit. Sie dienen als Fallbeispiel für das hilflos-trgische tappen der orientierungslos gewordenen Vernunft in der Komplexität der Welt eine

---

66 Ernest Hemingway: Paris - ein Fest fürs Leben, Reinbek bei Hamburg, 1971, S. 20ff.

67 Eva Hesse: Ezra Loomis Pound. Kontakte und Leben, in: Ezra Pound Lesebuch, München 1987, S. 225.

68 Karl Dietrich Bracher: Zeit der Ideologien, Eine Geschichte politischen Denkens im 20. Jahrhundert, Stuttgart 1982, S. 145/194.

69 E. Hesse: a.a.O., S. 242f.

70 ebda., S. 228f.

71 ebda., S. 243.

72 Hugh Thomas: Der Spanische Bürgerkrieg, Frankfurt a.M. - Berlin, 1961, S. 178f.

73 K.D. Bracher: a.a.O., S. 145.

sinngebende Erzählung zu erfinden. Dies ist ein Bedürfnis, von dem der Mensch im glücklichen Fall, in seinen geglückten Exemplaren nie frei ist. Er muß seine Existenz rechtfertigen, er will Antwort geben, weil er sich verantworten muß, weil er sich will. Das Suchen der Vernunft auf ihren einsamen Pfaden und Irrwegen nach einem Ziel, einer Orientierung und Rechtfertigung des Geschehens, dem sie sich ausgeliefert sah, konnte das Steigen der Flut des Nihilismus nicht hindern, sondern vermehrte die Unübersichtlichkeit, bildete sie auf ihre Weise in Worten nach und brachte so ihre Zeit dennoch auf den Begriff. Die Schreckenseinsicht Friedrich Nietzsches lag nun in ihren Konsequenzen vor aller Augen, war durch das Schlachtfeld Europa bezeugt worden. Die Götter waren tot und Götzen tummelten sich auf der Szene

Im heutigen Deutschland mögen die oben vorgestellten Denkansätze besonders wegen ihrer nationalen, wenn nicht rassischen Implikationen als obsolet erscheinen. Es gehört sich heute nicht mehr, Antisemit zu sein. Aber ist damit das Prinzip der Ausschließung anderer Menschen, die eine den landläufigen Normen nicht entsprechende Erscheinungs- und Lebensweise zur Schau stellen, durchbrochen? Wir verstehen am Ende dieses ermüdend grausamen Jahrhunderts nicht mehr, was die Herzen und Köpfe der Menschen an seinem Beginn bewegte. Oder sollten die oben vorgestellten Ansätze in gewandeltem Gewande, z.B. unter Verzicht auf nationale Akzente, weiterhin bedeutsam sein? Während die instrumentelle Rationalität die Welt tiefgreifend umgestaltet und ihre Komplexität ins Ungeheuere Steigert, sucht die Vernunft weiterhin nach vernünftigen Zielen und Erklärungen, die dieser Form der Rationalität nicht selten entgegenstehen.

Nach dem Zweiten Weltkrieg schien es so, als hätten die Menschen in Europa sich daran gewöhnt, ohne Sinn zu leben, und würden ihre Energien auf die Produktion mehr und weniger notwendiger Güter, auf die rationale Ordnung ihres Lebens und ihrer Gemeinwesen beschränken. Nach den Kriegsjahren trat kurzfristig eine ideologische Ermüdung ein. "Der Idee der Freiheit kam die Gunst der Stunde zu Hilfe."[74] Es wurde das Modell der "Streitbaren Demokratie" vorgestellt. Man feierte in den Nachkriegsjahrzehnten wiederholt das "Ende des ideologischen Zeitalters". Und glaubte in der neuen Epoche des Siegeszuges wissenschaftlicher Rationalität würden fachlich ausgebildete Technokraten die Richtlinien des Handelns bestimmen und die Orientierungen für das Denken liefern; die traditionell gebildeten intellektuellen Eliten seien vom "Niedergang" bedroht.[75] Wie in dem idealen Staate Platons so sollte auch in den wohlgeordneten, zweckrational organisierten Gesellschaften die unruhestiftende, chaotische und subversive Kraft der Kunst und der Intellektuellen gebannt, wenn schon nicht verbannt sein.

Der Osten Europas stand unter der Knute einer Diktatur, die sich selbst für die Erfüllung aller Prophezeiungen ausgab und folgerichtig abweichendes Denken und Träumen in der öffentlichkeit nicht zuließ. Die sozialistischen Länder versprachen, alle Lebensprobleme früher oder etwas später auf wissenschaftlicher Grundlage vernünftig zu lösen. Damit schienen die Länder des real existierenden Sozialismus aus der Sicht verschiedener westlicher Theoretiker zwar einen anderen Weg zu beschreiten, aber dennoch

---

74 ebda., S. 278.

75 Daniel Bell: The End of Ideology, Glencoe 1960; Thomas Molnar: Kampf und Niedergang der Intellektuellen, München 1966 (The Decline of the Intellectuals, New York 1962); Peter Bender: Das Ende des ideologischen Zeitalters, Berlin 1981.

den gleichen Grundprinzipien wie die westliche Welt verpflichtet zu sein: der unablässigen steigenderung der Güterproduktion, der Ordnung der Verhältnisse auf wissenschaftlicher Grundlage. Zu Beginn der 60er Jahre konnte der französische Politikwissenschaftler Raymond Aron schreiben: "In dieser Zeit, in der sich kein Regime für gesichert oder unbestritten halten kann, verwendet der Großteil der Menschen und der Parteien ... die gleichen Worte: Selbstbestimmung, Demokratie, Wachstum. Diese drei Begriffe fassen den politischen Konformismus von heute zusammen: das Recht der Völker, sich zu einer souveränen Gemeinschaft zusammenzuschließen; die Idee der Volksherrschaft als legitime Regierungsform; Industrialisierung und wirtschaftlicher Fortschritt - all das gilt als Ziel erster Ordnung jedweder Macht."[76]

Es schien nur eine Frage des Früher oder Später, wann die "richtigen" Einsichten und Maßnahmen sich durchsetzen würden. Man wog sich in der Hoffnung, die verschiedenen Gesellschaftssysteme in Ost und West würden sich langsam einander angleichen, indem die Staaten des Westens vermehrt sozialstaatliche und dirigistische Maßnahmen ergreifen würden, wohingegen im Osten die unausweichliche Einführung effektiver marktwirtschaftlicher Prinzipien das System liberalisieren und den dortigen Lebensstandard erhöhen würden. Wenn also ein Kapitalismus mit menschlichem Antlitz einem Sozialismus mit menschlichem Antlitz, also Willy Brandt hier und Alexander Dubcek dort einander gegenüber stehen würden, würde der Gegensatz der Systeme aufgehoben, die Kriegsgefahr in Europa beseitigt und die Einheit der Welt auf ihrem Wege des Fortschritts wiederhergestellt sei.

Es kam nicht zu einem Verschwinden, sondern zu einer Inflation von Erklärungsversuchen und Ideologien, die bemüht sind, aus einem Punkte die Welt zu beleuchten, die Unüberschaubarkeit zu strukturieren und zukunftsweisende oder resignierende Handlungsmaxime zu erstellen. Dies ist bezeichnen für unsere unruhige Epoche, für das 20. Jahrhundert. In seinem Buch "Zeit der Ideologien" beschreibt Karl Dietrich Bracher die Geschichte des politischen Denkens diese Jahrhunderts als eine der Ideologien. "Die optimistische Rede von einem baldigen 'Ende des ideologischen Zeitalters' hat sich ebenso als Täuschung ... erwiesen wie das Wort vom Niedergang der Intellektuellen." Auch für die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg bleibe die "Neuauflage ideologischer Energien und intellektueller Verführungen ... kennzeichnend." Dadurch sei die zweite Hälfte unseres Jahrhunderts "mit den Ausbrüchen und Irrungen der ersten Jahrzehnte" verbunden.[77]

Politisch bedeutsam wurden "revisionistische" Strömungen in der kommunistischen Theoriebildung, die marxistische Überzeugungen und Lehren den modernen ökonomischen Bedingungen anzupassen suchten. Die bedeutendsten Repräsentanten dieser Richtung sind neben Ernst Bloch[78] die Autoren der sogenannten "Frankfurter Schule" und ihre "Kritische Theorie". Entgegen marxistischen Dogmen versuchten sie an junghegelianischen Traditionen anknüpfend einen westlichen Marxismus zu entwickeln. Auf psychoanalytischen und sozialwissenschaftlichen Forschungsansätzen aufbauend versuchten sie eine Theorie autoritären Verhaltens, des Faschismus, der Kommunikation oder der Medien in kritischer Absicht zu erstellen. Ihr Problem war die Entfremdung unter den Bedingungen der modernen Indu-

---

76 Raymond Aron: Zwischen Macht und Ideologie, Wien 1974, S. 54f.
77 K.D. Bracher: a.a.O., S. 12.
78 Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt a.M., 1954.

striegesellschaft und deren Gefahren für die Freiheit des Menschen. Max Horkheimer beobachtet: "Unter der Oberfläche ihres organisierten bürgerlichen Lebens, ihres Optimismus und ihrer Begeisterung sind die Menschen ängstlich und verwirrt, führen sie eine kümmerliche, beinahe vorgeschichtliche Existenz ... Seine (des Menschen R.J.) intellektuellen Äußerungen stehen nicht mehr wirklich im Zusammenhang mit seiner menschlichen Natur; sie richten sich nach dem, was die Situation jeweils diktiert. Das populäre Urteil, ob richtig oder falsch, ist von oben gelenkt wie andere Funktionen der Gesellschaft ... Es gibt Zeiten, da der Glaube an die Zukunft der Menschheit sich nur im kompromißlosen Widerstand gegen die Reaktionen der Menschen erhalten kann. Eine solche Zeit ist die Gegenwart."[79] Die Kritik richtet sich gegen die modernen Fetische der Konsumgesellschaft, die instrumentellen Vernunft, den Positivismus, das nur quantitativ verstandene Wachstum. Diese "neue Ideologie hat die Welt als solche zum Gegenstand. Sie macht vom Kultus der Tatsachen gebrauch, indem sie sich darauf beschränkt, das schlechte Dasein durch möglichst genaue Darstellung ins Reich der Tatsachen zu erheben. Durch solche Übertragung wird das Dasein selbst zum Surrogat von Sinn und Recht."[80] Der dialektische Prozeß der Aufklärung habe nicht nur zu einer einzigartigen Naturbeherrschung geführt, sondern auch zur Eindämmung und Unterdrückung der triebhaften Natur des Menschen. Das Unterfangen der Aufklärung münde in menschlicher Selbstverleugnung. Die abendländische Vernunft sei einen selbstzerstörerischen Weg gegangen. Für Herbert Marcuse ist das kapitalistische Gesellschaftssystem zwar bei bester Gesundheit, es ist die reichste Gesellschaft, die es je gegeben hat. Aber er sieht immanente Widersprüche dieses Systems. Das übermäßige Warenangebot erzwinge Verschwendung und bringe Verrohung mit sich. Dennoch herrsche Massenarmut und der Abstand zur Dritten Welt steige immer weiter. Das politische System der Demokratie sei nur an der Erhaltung des Status quo interessiert, und würde wirklich abweichende Meinungen und Haltungen nicht zulassen.[81] Der Mensch sei unter den kapitalistischen Produktionsverhältnissen "in ein Instrument oder gar in den Teil eines Instruments" verwandelt worden, "aktiv und passiv, produktiv oder rezeptiv, in seiner Arbeit- wie Freizeit dient es dem System."[82] Um sich dem zu widersetzen ruft Marcuse zur "großen Weigerung"[83] auf.

Jürgen Habermas versucht eine "kritische Theorie der Gesellschaft" zu entwickeln, die es ermöglicht allgemeine, konsensfähige Normen für das Zusammenleben aufzustellen. Sein Problem war die Herstellung eines zwang- und herrschaftslosen Konsenses, der die Selbstbestimmung des Menschen durch die Vernunft und nicht durch Sachzwänge oder die Herrschaft Weniger ermöglicht. Dies sollte die "Rückverwandlung von Arbeit in einen Ausdruck freier schöpferischer Selbstbetätigung als Ziel der kommunistischen Revolution"[84] bewirken. Habermas erarbeitet eine Theorie der Konsensfindung und Konsensstabilisierung als eine Theorie des kommunikativen Handelns.[85] Die gesellschaftliche Diskussion ist für ihn der Aus-

---

79 Max Horkheimer: Neue Kunst und Massenkultur, in: Dieter Prokop (Hrsg.): Kritische Kommunikationsforschung, München 1973, S. 33ff.

80 Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung, Amsterdam 1947, S. 176.

81 Herbert Marcuse: Der eindimensionale Mensch, Neuwied 1967.

82 Herbert Marcuse: Konterrevolution und Revolte, Frankfurt a.M. 1973, S. 21.

83 H. Marcuse: Der eindimensionale Mensch, a.a.O., S. 268.

84 Michael Zöller: Die Unfähigkeit zur Politik, Opladen 1975, S. 90.

85 Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1, Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalität, Frankfurt a.M. 1981; Bd. 2, Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt a.M. 1981.

gangspunkt gesellschaftlicher Veränderung. Es geht ihm um die Erkenntnis der wirklichen menschlichen Bedürfnisse durch die Diskussion und die Beseitigung von Herrschaft durch entschränkte, allseitige Kommunikation. Er schlägt das Modell eines idealen Diskurses vor, demzufolge herrschaftsfreie Konsensfindung gelingen muß. Sein Modell entspricht der "spezifisch intellektuellen Verkehrsform,"[86] dem ewigen, über die Zeiten geführten Gespräch zwischen Professoren oder Literaten. Hier verbindet sich die optimistische Vorstellung der Aufklärung von der Einheit stiftenden Macht der Vernunft mit der romantischen Idee vom ewigen Gespräch mit einem anderen Ich.

In den 60er Jahren entstand in den USA vor dem Hintergrund der dortigen Rassenprobleme, des Vietnam Krieges und des Generationskonfliktes eine Jugend- und Protestbewegung, die weltweite Wirkungen hatte. Auch in der Bundesrepublik erfuhr die Modernisierung der Lebensverhältnisse einen besonders kräftigen Schub, der in der wachsenden Massenkaufkraft, der Verbreitung des Fernsehers und der Motorisierung der Gesellschaft seinen Ausdruck fand, und der die Anpassungskrise an die Moderne verschärfte. Es entwickelte sich eine "umfassende Re-Ideologisierung des politischen Lebens, wie sie für die Bundesrepublik neu war."[87] Für viele Beobachter kam der sich entwickelnde lautstarke Protest unerwartet. War doch der Glaube verbreitet, daß die Jugend der 60er Jahre eine "skeptische Generation"[88] sei, die zu großen politischen oder gar revolutionären Gefühlsausbrüchen nicht bereit sei. Nun ging es ihr um die Überwindung des bestehenden Systems. Das Neue war die Heftigkeit der Totalkritik, die das bestehende politische- und gesellschaftliche System und die Spielregeln des Rechtsstaates zur Gänze mit dem tierischen Ernst, moralischen Pathos und dem Absolutheitsanspruch dialektisch geschärfter Rationalität verwarf. So manifestierte Rudi Dutschke: "Unsere Opposition ist nicht gegen einige kleine Fehler des Systems gerichtet, sie ist vielmehr eine totale, die sich gegen die ganze bisherige Lebensweise des autoritären Staates richtet ..."[89].

Die Träger des Protestes waren im Wesentlichen Studenten und Intellektuelle. Hobsbawn behauptet noch 1977: "Der typische revolutionär eingestellte Mensch unserer Tage ist der Student oder der (im allgemeinen junge) Intellektuelle."[90] Sie sollen die "Speerspitze" des Widerstandes bilden, denn die Unterdrückung durch "das System" galt als so subtil, daß sie von einem akademisch nicht gebildeten Unterdrückten, ohne dialektisch geschärfte Begrifflichkeit nur selten in ihrem vollen Umfang wahrgenommen werden und handlungsrelevant werden konnte. Die rationale Analyse aber forderte die Revolution mit Unbedingtheit. Der revolutionäre Voluntarismus, geboren aus dem alten "Unbehagen in der Kultur", wollte es so und bedient sich mit dem besten Gewissen der alten Rationalität zur Rechtfertigung seines Wollens. Die Revolte richtete sich in Europa nicht auf die Beseitigung der Not im traditionellen Sinne, sonder es ging ihr um die Beseitigung eines "Systems", das nach Marcuse die "Möglichkeiten der Befriedigung

---

86 Kurt Sontheimer: Das Elend unserer Intellektuellen, Hamburg 1976, S. 265.

87 Kurt Sontheimer: Zeitenwende? Die Bundesrepublik Deutschland zwischen alter und alternativer Politik, Hamburg 1983, S. 59.

88 Helmut Schelsky: Die skeptische Generation. Eine Soziologie der deutschen Jugend, Düsseldorf 1963.

89 Rudi Dutschke, in: Informationen zur politischen Bildung, Die Bundesrepublik Deutschland 1966-1974, Bonn 1981, S. 7.

90 Eric J. Hobsbawn: Revolution und Revolte, Frankfurt a.M. 1977, S. 337.

und Befreiung auf sehr wirksame Weise unterdrückt."[91] Gegen die Repressionen der Konsum- und Warenwelt kann nach Marcuse "revolutionäre Gewalt höchst wirksam als Gegengewalt gerechtfertigt werden."[92] Für Marcuse wird die brisante Frage nach der Rechtfertigung von Gewalt zu einer Zweck/Mittel-Relation, in der das utopische Ziel der Zukunft die Gewalt der Gegenwart rechtfertigt. "In gewissem Sinne rechtfertigt der Zweck die Mittel, dann nämlich,wenn sie nachweislich den Fortschritt in Freiheit fördern. ... der Zweck muß in den repressiven Mitteln ... am Werk sein."[93] Wie läßt sich "Fortschritt" definieren? Kann durch Gewalt und Zwang die Freiheit befördert werden? Was wird aus dem Diskurs? Oder sind die Andersdenkenden wiedereinmal die Böswilligen? Wir sehen schon, die Vernunft ist wiedereinmal in eine ihrer selbstgestellten Fallen gelaufen; und wenn dann die Bomben geworfen werden, aus der geduldigen Tinte warmes Blut geworden ist, hat es Niemand so gemeint. Aus zivilisationskritisch gemeinten Brandanschlägen auf Kaufhäuser entwickelte sich der Terror der Roten Armeefraktion.

Die hochgestochen intellektuellen und utopischen Zielsetzungen der Studentenbewegung und die durchrationalisierte Theorie der Frankfurter Schule verloren am Beginn der 70er Jahre ihre mobilisierende Kraft. Nach der Einsetzung einer sozialdemokratisch geleiteten Bundesregierung unter Willy Brandt ("mehr Demokratie wagen"), schien eine außerparlamentarische Opposition (APO) unnötig zu sein. Der Sozialistische Deutsche Studentenbund (SDS) löste sich im März 1970 auf und überließ diversen K-Gruppen und der RAF den linken Rand des politischen Spektrums. Die ehedem revoltierenden Studenten - "die Opas von der APO" - machten sich auf den großen "Marsch durch die Institutionen" und besetzten bald wohldotierte Positionen. Da viele jugendliche Blütenträume in der Sphäre des Politischen nicht reiften, kam es zu einer pessimistischen Abkehr von gesamtgesellschaftlichen Zielsetzungen. Man suchte vermehrt nach individualistischen Utopien, die mit dem real existierenden Leben zu harmonisieren vermochten. Das doppelverdienende Lehrerehepaar - alternativ angehaucht - begab sich in seinem romantischen Fachwerkhaus mit loderndem Kamin am Rande der Ballungszentren im vorpolitischen Grün unter gesundem Landvolk auf die Suche nach seinem eigentlichen Sein; dabei kaufte es nur Eier von freilaufenden Hühnern, war offen für den Konsum verschiedener Drogen und anfällig für die Verführung esoterischer Lehren. Die Wirtschaftskraft der Bundesrepublik machte es möglich. Der kritische Rationalist und Popperianer Helmut Schmidt wurde Bundeskanzler. Nach den Worten des Franzosen T. Prittie entwickelte sich die Bundesrepublik unter seiner Kanzlerschaft auf etwas hin, das "man nur mit maximaler Normalität bezeichnen kann."[94] Wir haben es hier zweifelsohne mit einer Utopie zu tun. Auf sie viel nicht nur der Schatten des realen Terrorismus.

Wie kontrovers man auch die Ereignisse am Ende der 60er Jahre beurteilen mag[95], so muß doch festgehalten werden, daß der von

---

91 Revolution oder Reform? Herbert Marcuse und Karl Popper, eine Konfrontation, Franz Stark (Hrsg., München 1971, S. 3.

92 Herbert Marcuse: Ethik und Revolution, in: Klaus von Beyme (Hrsg.), Empirische Revolutionsforschung, Opladen 1973, S. 128.

93 ebda., S. 134.

94 Terence Prittie: Deutsche Bundeskanzler, in: Walter Scheel (Hrsg.): Nach dreißig Jahren, Stuttgart 1979, S. 228.

95 Vergl. u.a.: Ulf Fink: 1968 - Die Antwort der CDU: Programmpartei, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 20, 1988, S. 27-35; Hermann Lübbe: Der Mythos der "kritischen Generation". Ein Rückblick, in: Aus Politik

ihnen ausgehende Wertewandel einen tieferen Einschnitt in den gesellschaftlichen Normen und Verhaltensweisen der bundesdeutschen Bevölkerung bildet, als die Jahre 1945-49. Die sogenannten "deutschen Tugenden ... sind tatsächlich in dem von '68 ausgehenden Wertewandel untergegangen."[96] Das das Verhalten normierende Monopol der bürgerlichen Gesellschaft war durchbrochen worden. Die sich seit den 60er Jahren entfaltenden Protestbewegungen machten nicht nur die Schwächen des politisch- gesellschaftlichen Systems deutlich. Sie waren der "Nukleus einer politisch-sozialen Bewegung" in einem "noch diffusen, ungerichteten Strukturbruch und Wertewandel spätkapitalistischer Gesellschaften."[97] Es entfaltete sich unter dem Zeichen des Widerstandes und Protestes in den 70er und 80er Jahren eine Vielfalt sozialer Bewegungen wie Bürgerinitiativen, Alternativkulturen, ökologiebewegung, Friedensbewegung oder Frauenbewegung, die auf die verschiedenste Weise miteinander verflochten sind.[98]

Diese Phänomene lassen sich mit den Schlagworten einer "stillen Revolution" oder einer "Kulturrevolution" bezeichnen. Das Modell der kulturellen Revolution operiert mit der "Annahme einer qualitativen Veränderung der Bedürfnisse, eines 'Wertewandels' der Individuen innerhalb des gesellschaftlichen Systems."[99] Dabei sollte der Begriff "Revolution" nicht überstrapaziert werden. Es handelt sich eher um den andauernden Prozeß der Verschiebung in der Bedeutung von Werten, der in den letzten 20 Jahren neue Dynamik erfahren hat. Dies ist nicht ohne Analogie zur Jugend- und Lebensreformbewegung der Jahrhundertwende. Die Akzeptanz der technisch-industriellen Zivilisation ist hier im Schwinden begriffen. Es zeigt sich eine Abkehr von den Rationalitätsmodellen sowohl des Kapitalismus wie des Sozialismus, die beide in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts ihre gemeinsamen Wurzeln haben. Es ist die Abkehr von einem Politikverständnis, das notorisch übersah, daß die Frage nach dem Warum sich auf die Dauer als unerwartet bedeutsam erweisen kann.

Die neuen sozialen Bewegungen werden im Wesentlichen nicht von den Mitgliedern klassischer sozialer Bewegungen wie der Arbeiterbewegung, Gewerkschaftsbewegungen oder von Oppositionsparteien getragen. Die alten sozialen Bewegungen versuchten im Bereich der Arbeitswelt für ihre Interessen einzutreten. An die Stelle traditioneller Klassenkämpfe sind Verteilungskämpfe getreten, für die der überforderte Staat das Schlachtfeld bildet. Die neuen sozialen Bewegungen suchen nach alternativen Lebenswelten. Im Mittelpunkt ihrer Fragestellung steht die Emanzipation und Identität des Menschen in einer lebenswerten Umwelt. Der spontane und voluntaristische Charakter der verschiedenen Initiativen erklärt sich zum Teil aus der Verlagerung der Trägerschaft solcher Bewegungen von durch soziale Mißstände betroffenen Schichten auf die Angehörigen einer im materiellen Wohlstand lebenden Mittelschicht. Nicht mehr das betroffen sein durch soziale Mißstände ist der Motor des Protestes, sondern "Betroffenheit" aus empfundener Verantwortung

---

und Zeitgeschichte, B 20, 1988, S. 17-25; Kurt Sontheimer: Das neue Krisenbewußtsein, in: derselbe, Zeitenwende? Hamburg 1983, S. 51-119.

96 Michael Sontheimer: Rebellion ist gerechtfertigt. Bericht eines "Post68er", in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 20, 1988, S. 45.

97 Claus Leggewie: 1968: Ein Laboratorium der nachindustriellen Gesellschaft? in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 20, 1988, S. 9.

98 Roland Roth/Dieter Rucht: Neue soziale Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland, Bonn 1987.

99 Kurt Lenk: Probleme der Demokratie, in: H.-J. Lieber (Hrsg.): Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart, Bonn 1991, S. 978.

durch Informationen. Die materielle Sättigung in den hochindustrialisierten Ländern führt zu einem Wandel der Werte und der Bedürfnisstruktur.[100] Man spricht vom "Postmaterialismus" in der "spätkapitalistischen Gesellschaft". Diese Begriffe eignen sich zu der Suggestion, daß der Kapitalismus an sein Ende gelangt sei und nun etwas ganz anderes hinter dem Horizont erscheint. Aber ohne die so oft verpönte materielle Sicherheit gibt es wohl keine postmaterielle Wertehaltung. Dennoch ist angesichts der neuartigen Problemlagen und tiefgreifenden Schwierigkeiten die prinzipielle Notwendigkeit zur Umorientierung nicht von der Hand zu weisen.

K. Sontheimer schreibt, der "Geist der Zeit hat seit den siebziger Jahren eine stark pessimistische Note. ... Es liegt Angst in der Luft."[101] Es ist die durchaus begründete Angst, daß die Lebensgrundlagen der Menschen und ihrer Welt bedroht sind. Die Angst vor der Katastrophe wurde in den 70er und 80er Jahren durch eine Fülle von Ereignissen geschürt, deren einige wenige hier erwähnt seien, um das Ausmaß des Bedrohungspotentials zu umreißen. 1971 brach das Weltwährungssystem zusammen, und an seine Stelle trat das labilere System der freien Wechselkurse. 1972 veröffentlichte der hoch angesehene Club of Rome die Studie "Die Grenzen des Wachstums."[102] Obwohl die Studie nur zusammenfaßt, was aufmerksamen Beobachtern schon seit längerem augenfällig war, verursacht diese pessimistische Darstellung der Zusammenhänge eine Art "Bewußtseinsschock". Die ölkrise von 1973 macht dann der Zuversicht in anhaltendes wirtschaftliches Wachstum ein Ende. Die 70er und 80er Jahre sind - trotz boomender Wirtschaft in den 80er Jahre - gekennzeichnet durch ökonomische Dauerkrisen wie Inflation, Arbeitslosigkeit, sinkende Wachstumsraten, die zu einem weit verbreiteten Vertrauensverlust in die politisch-ökonomischen Verhältnisse führen. Begleitet werden diese Jahrzehnte von immer gravierenderen Umweltkatastrophen. Unter den unfähigen Machthabern sollen weite Teile der ehemaligen Sowjetunion verpestet worden sein. Der Klang von Namen wie Harrisburg, Seveso oder Tschernobyl überlagert die Namen von Hiroschima und Nagasaki. Gutachten und Gegengutachten behandeln die drohende Gefahr einer weltweiten schnellen Klimaveränderung als Folge unserer Weise industrieller Produktion, und zeigen uns nur, daß wir den Gesamtzusammenhang Welt einfach nicht verstehen und auch auf unseren Großrechnern nicht simulieren können, weil es einfach unmöglich ist, alle notwendigen Daten zu sammeln und in ihrer Interdependenz darzustellen.

Das Katastrophenszenarium wird zu einem Lebensprinzip. Bei den "Betroffenen" verbreitet sich die Auffassung, daß das überkommene politisch-ökonomische System auch der westlichen Welt nicht in der Lage ist, die Probleme zu lösen und deshalb im Ganzen abzulehnen ist. Es scheint um Alles oder Nichts zu gehen, um "Ende oder Wende".[103] Bei immer mehr Menschen entsteht die Neigung, weil "es ihnen um das existentielle Lebensinteresse der Menschen geht, ... sich auf das alles überragende Legitimitätsprinzip des Lebens"[104] zu berufen. Der Zweck soll wieder die Mittel heiligen. Die Demokratie mit ihrem Kompromißcharakter scheint nicht Wege aus der Dauerkrise weisen oder gar beschreiten zu können. Der Widerstand

---

100 Klaus M. Meyer-Abich/Dieter Birnbacher (Hrsg.): Was braucht der Mensch, um glücklich zu sein. Bedürfnisforschung und Konsumkritik, München 1979.

101 K. Sontheimer, Zeitenwende? a.a.O., S. 10.

102 Dennis Meadows u.a.: Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit, Stuttgart 1972.

103 Erhard Eppler: Ende oder Wende. Von der Machbarkeit des Notwendigen, München 1975.

104 K. Sontheimer, Zeitenwende? a.a.O., S. 253.

gegen rechtsstaatliche Regeln und parlamentarische Entscheidungen wird als notwendig hingestellt. Es wird mit der ökodiktatur gedroht, wobei die Umkehr zu einer zukünftigen postindustriellen Gesellschaft durchaus unklare und unterschiedlich formuliert wird. Solche Tendenzen haben eindeutig ideologischen, utopischen und sogar totalitären Charakter.

Die Suche nach Handlungsmaximen, Lösungsmustern und Zielvorstellungen in der Dauerkrise unserer Zeit findet in einem breiten Spektrum von Literatur seinen Niederschlag. Diese Menge kann hier nur andeutungsweise erwähnt werden, um zu belegen, daß das Träumen der Menschen von einer besseren und lebenswerten Zukunft ungebrochen ist, utopische Konzepte als Orientierungspunkte für vernünftiges Handeln bedeutsamer sind denn je. Dabei ist von einem Wandel der politischen Utopie zu sprechen. Nach 1945 ist das "Ende autoritär-etatistischer Muster der klassischen Utopietradition unwiderruflich"[105]. Die Zeit von klassischen Utopien, wie sie noch Jules Verne am Ende des 19. Jahrhunderts vom wissenschaftlich-technischen Fortschritt publikumswirksam zeichnen konnte, ist vorbei. Ebenso die von A. Bogdanov in seinen Romanen "Der Rote Planet" von 1907 und "Ingenieur Menni" von 1912 gezeichneten Utopien, in denen ein Ideale des Lebens in der sozialistisch Gesellschaft gezeichnet wird, welches Marx und Engels mit ihrem utopiekritischen Denken versäumt hatten zu entwerfen. Der Glaube an die utopischen Möglichkeiten staatlicher Verwaltungen gepaart mit der Fortschrittsidee war in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gebrochen worden. Diese Desillusionierung kommt schon früh in negativen Utopien, in Furchtutopien oder Anti-Utopien zum Ausdruck, die Endzeitstimmungen und Katastrophenszenarien entwerfen. "Was Samjatin ('Wir', 1920). Huxley ('Schöne neue Welt', 1932) und Orwell ('1984', 1948) in aller Grausamkeit ausmalten, die Auslöschung des Individuums im totalitären Staat, verwies deutlich auf die menschenverachtende Wirklichkeit des sozialistischen Experiments in der Sowjetunion." Sie "erkannten die destruktiven und totalitären Potentiale einer angewandten Wissenschaft als Technik."[106]

Trotz des "anhaltenden 'Realitätsschocks' dieses Jahrhunderts und der berechtigten Utopiekritik" wurden auch verschiedene "innovative Entwürfe positiver Gegenwelten vorgelegt."[107] Dazu gehören z.B. Huxleys "Island", Le Guins "The Dispossessed" oder Callenbachs "Ecotopia"[108]. Sie suchen nach einem "dritten Weg" zwischen kapitalistischer und staatssozialistischer Industriegesellschaft. Diese Konzepte sind gekennzeichnet durch eine "eindeutige Absage an einen naiven Fortschrittsoptimismus, an die rigorose Ausbeutung von Mensch und Natur, an einen destruktiven Materialismus und Konsumismus und schließlich an zentralistische Strukturen in Staat, Wirtschaft und Gesellschaft."[109] Diese "postmateriellen" Utopieentwürfe zeichnen sich durch die Idee der Dezentralisierung aus, ihre Priorität liegt bei der Erhaltung der natürlichen Lebensgrundlagen. Arbeit wird als selbstbestimmte Tätigkeit aufgefaßt, wobei die Trennung von Muße und Arbeitszeit re-

---

105 Richard Saage: Reflexionen über die Zukunft der politischen Utopie, in: R. Saage (Hrsg.): Hat die politische Utopie eine Zukunft? Darmstadt 1992, S. 156.

106 Frank Fahlke: Der Wandel der politischen Utopie, in: R. Saage (Hrsg.): Hat die politische Utopie, a.a.O., S. 196.

107 ebda., S. 197.

108 Aldous Huxley: Island, (1962) London 1988; Ursula K. Le Guin: The Dispossessed, (1974) London 1988; Ernest Callenbach: Ecotopia, (1975) Toronto 1982.

109 F. Fahlke: a.a.O., S. 197.

duziert wird und die körperliche Arbeit eine Aufwertung erfährt. Es zeigt sich durchgehend eine Tendenz zum Konsumverzicht, der z.B. durch Formen sexueller Freizügigkeit ausgeglichen wird. Die postmateriellen Utopien zeichnen das Bild einer dezentralisierten Welt, in der die einfachen Bedürfnisse des Menschen im Zentrum vernünftigen Wirtschaftens stehen, das bestimmt ist von der Rücksicht sowohl auf die natürliche Umwelt wie die Emanzipation des Menschen.

Die größte Anzahl utopischer Entwürfe wurde in den letzten 25 Jahren von Frauen, von "feministischen Utopistinen" erbracht.[110] Das meiste, was für die postmateriellen Utopien gilt, gilt auch für die feministischen Utopien, die in aller Regel postmaterielle Utopien sind. Die Autorinnen gehen häufig von der Annahme aus, daß eine spezifisch weibliche Sicht der Dinge auf angeblich von "männlichen Erfahrungen geprägte Grundannahmen", wie z.B. daß "Individualisierung und Gebundenheit unauflösbare Antagonismen darstellen" oder "das Freiheit der materiellen Fülle bedarf", verzichten kann.[111] Sie behaupten, daß aus der besonderen Situation der Frau in der männlich bestimmten Geschichte ein besonderes Verständnis und entsprechende Sensibilität für die Unterdrückung und Ausbeutung von Menschen und der Natur hervorgehe. Daraus ergäbe sich die Möglichkeit einer ganzheitlichen, nicht mehr anthropozentrischen und teleologischen Weltsicht, die es ermögliche, auf Grund eines "feministischen Humanismus" die Prinzipien für eine humanere, fried- und freudvollere, stabile Welt zu entwerfen und auch zu leben.[112]

Abgesehen von dem literarischen Niederschlag, den die Angst vor der Bedrohung der menschlichen Freiheit und Lebensfülle durch perfektionistische Staatssysteme und die ökologische Katastrophe in den Formen des utopischen Romans erfährt, findet sie auch Eingang in philosophische Fragestellungen der Gegenwart. Die Philosophie, bemüht ihre Zeit in Worte zu fassen, begibt sich auch auf die Suche nach Auswegen aus den bedeutenden Widersprüchen und Krisen der Zeit.

Philosophen versuchten mit verschiedenen Ansätzen schon in den 70er Jahren die Probleme einer ökologischen Ethik zu thematisieren. Dabei geht es darum, den "Grundgegensatz zwischen eher 'anthropozentrischen' und eher 'nicht-anthropozentrischen' Entwürfen" zu diskutieren, die "außermenschliche Natur stärker als Selbstzweck statt bloß als Ressource für die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse wahrzunehmen und zu behandeln."[113] Es stellt sich aus "praktischen Gründen" die einfache Frage: "hat der Mensch - wenn ja - und in welchem Sinne der Natur gegenüber ethische oder rechtliche Pflichten?" Und muß folglich eine "Revision mancher Vorstellungen der Moral- und Rechtsphilosophie" versucht werden.[114] Man versucht "herauszufinden, wo die echten Werte des

---

110 Barbara Holland-Cunz: Utopie der anderen Subjekte. Geschlechtsverhältnis, Naturverhältnis und nichtteleologische Zeitlichkeit, in: R. Saage (Hrsg.): Hat die politische Utopie eine Zukunft? a.a.O., S. 239; B. Holland-Cunz: Utopien der Neuen Frauenbewegung, Gesellschaftsentwürfe im Kontext feministischer Theorie und Praxis, Meitingen 1988.

111 B. Holland-Cunz: Utopie der anderen Subjekte, a.a.O., S. 249.

112 Marion Klarer: Frau und Utopie. Feministische Literaturtheorie und utopistischer Diskurs im anglo-amerikanischen Roman, Darmstadt 1993; Herrod Schenk: Die feministische Herausforderung. 150 Jahre Frauenbewegung in Deutschland, München 1980.

113 Dieter Birnbacher (Hrsg.): ökologie und Ethik, Stuttgart 1983, S, 5.

114 Hans Lenk: Verantwortung für die Natur. Gibt es moralische Quasirechte von oder moralische Pflichten gegenüber nichtmenschlicher Naturwesen, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, 1983, H. 8/3, S. 1.

Daseins liegen, und zu erkennen, was eine gnädige Erde uns noch immer bereithält."[115] Nach der Auffassung von H. Gruhl sind angesichts der Dimension der Gefährdung unserer Lebensgrundlagen "die Ideen und Philosophien, von denen die Politik abzustammen immer noch vorgibt, inzwischen tot."[116] I. Fetscher stellt die Frage, ob der Sozialwissenschaftler nicht die Grenzen der in seiner Wissenschaft möglichen legitimen Aussage überschreite, wenn er Antworten auf die Überlebensfragen der Menschheit suche, und nicht vielmehr der Philosoph gefordert sei.[117]

In den 80er Jahren erlangte die philosophische Disziplin der Ethik - die Theorie vom richtigen Handeln - über die Grenzen der Fachwissenschaft hinaus öffentliches Interesse. Die Themenkomplexe der Medizinethik, Umweltethik, Unternehmens- und Wirtschaftsethik erfreuen sich einer breiten Aufmerksamkeit. Ihre Bedeutung ist aus praktischem Interesse in der öffentlichen Diskussion gestiegen. Aber die Erwartung, einen gesicherten Bestand von Regeln und Lehrmeinungen liefern zu können, die dann nur noch auf die Praxis angewendet werden müssen, kann die ethische Theoriebildung nicht erfüllen. Einen Ersatz für den festen Katechismus und die Lebensregeln der alten Religionen will die Ethik nicht erstellen. Neben der religiös-christlichen Fragestellungen hat die ethische Diskussion eine alte und lange Tradition. So haben ethische Theorien nichts prinzipiell Neues vorzuweisen. Es werden in der gegenwärtigen Diskussion keine neuen Moralinhalte präsentiert, sondern zeitgemäße Begründungen und neue Akzente gewagt. Über den kreis der Fachwissenschaftler hinaus wurden Autoren bekannt wie John Rawls, Hans Jonas, Karl Otto Apel oder Peter Singer.[118] Im Allgemeinen haben sie klassische Konzepte der philosophischen Ethik wiederbelebt und auf die Gegenwart anzuwenden versucht. Die traditionelle Ethik des 18. und 19. Jahrhunderts suchte mit rational-logischen Mitteln nach der Möglichkeit, dem Individuum Begründungsmuster und Normen für sein persönliches Handeln zu geben. "Das Charakteristikum der modernen Ethik besteht hingegen ... in der ethischen Rechtfertigung von Entscheidungen, die zwar in einer individualistischen Sprache vorgetragen werden, die sich der Sache nach jedoch auf politische Entscheidungen eines kollektiven 'Wir' richten."[119] Es handelt sich hier um den Bedeutungswandel weg von der persönlichen Moral zur "Systemmoral".

J. Rawls versucht auf der Basis eines differenzierten Utilitarismus mit deontologischen Akzenten eine "Theorie der Gerechtigkeit" zu entwickeln, die es ermöglicht, Verfassungsregeln aufzustellen, die die Freiheitsansprüche der Menschen konsensfähig mit den Notwendigkeiten eines vernünftigen Ausmaßes an Sozialstaatlichkeit verbinden können. Seine Fragestellung richtet sich auf das Problem einer gerechten, fairen Gesellschaft. Das Prinzip der Gerechtigkeit fordert es, daß Handlungen an Kriterien gemessen werden, die über den bloß kurzfristigen Nutzen hinaus gehen. Dabei wird das "Problem der Gerechtigkeit zwischen den Generationen"[120]

---

115 Herbert Gruhl: Das irdische Gleichgewicht, Düsseldorf 1982, S. 12.

116 ebda., S. 18.

117 Iring Fetscher: Überlebensbedingungen der Menschheit - Zur Dialektik des Fortschritts, Konstanz 1976, S. 9.

118 John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M., 1975; Hans Jonas: Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt/M., 1979; Karl Otto Apel: Diskurs und Verantwortung, Frankfurt/M., 1988, Peter Singer: Praktische Ethik, Stuttgart 1984.

119 Werner Becker: Ethik als Ideologie der Demokratie, in: Kurt Salamun (Hrsg.): Ideologien und Ideologiekritik. Ideologietheoretische Reflexionen, Darmstadt 1992, S. 152.

120 J. Rawls: a.a.O., S. 319.

thematisiert. Die Grenzen seiner Theorie liegen in der Frage "nach dem richtigen Verhalten gegenüber Tieren und der übrigen Natur."[121] Dies ist für ihn eine metaphysische Fragestellung, die nur in einer Theorie behandelt werden kann, die die Stellung des Menschen im Kosmos zum Thema hat. Allerdings sagt er, daß eine vernünftige Ordnung der Beziehungen zwischen den Menschen auch diesen umfassenden Themenkomplex berücksichtigen würden. Karl Otto Apel versucht auf der Grundlage der deontologischen Pflichtethik Kants Rationalitätskriterien und Konsensbedingungen für eine gerechte Gesellschaft zu entwerfen. Peter Singer will ethische Normen auf utilitaristischer Grundlage auf den Umgang mit Tieren übertragen. Da er keinen wesentlichen Unterschied zwischen Mensch und Tier sieht, erregte er besonders in der Bundesrepublik mit seinen Thesen zu gesellschaftspolitisch umstrittenen Fragen der Euthanasie oder Abtreibung Aufsehen.

Aufmerksamkeit erregte in der Bundesrepublik Hans Jonas. Aus dem Blochschen "Prinzip Hoffnung" wird bei ihm das "Prinzip Verantwortung", das er über den privaten Bereich mit Rücksicht auf spätere Generationen und die natürliche Umwelt ausgedehnt sehen will. Für Jonas ist der "ganze unsere Zivilisation beherrschende Fortschrittsglaube, die sich ganz unideologisch gebende Vorstellung einer fortschreitenden, Glück und Wohlstand bescherenden wissenschaftlich-technischen Beherrschung aller Lebensvorgänge ... durch und durch utopisch"[122] und selbstzerstörerisch. Jonas versucht eine "neue Dimension der Verantwortlichkeit"[123] zu eröffnen. Er versucht die Anthropozentrik der Ethik zu überschreiten. Für ihn ist der Mensch nicht mehr der Herr der Schöpfung sondern insbesondere auch Opfer und Objekt.[124] Er sieht die Gefahr der menschlichen Selbstzerstörung in dem ungebremsten Vertrauen in seine instrumentell-technischen Fähigkeiten und utopischen Zielsetzungen, die die Machbarkeit der besten aller möglichen Welten vorschreiben, ohne zu bedenken, das sich die Konsequenzen menschlichen Handelns nicht abschätzen lassen. Er ruft also zur Bescheidenheit sowohl in der Wahl der Mittel als auch der Ziele auf. "Der endgültig entfesselte Prometheus ... ruft nach einer Ethik, die durch freiwillige Zügel seine Macht davor zurückhalte, dem Menschen zum Unheil zu werden."[125] Denn "keine überlieferte Ethik belehrt uns über die Normen von 'Gut' und 'Böse', denen die ganz neuen Modalitäten der Macht und ihrer möglichen Schöpfung zu unterstellen sind."[126] Für Jonas bedeutet politische Verantwortung die Einbeziehung der Zukunft, zukünftiger Generationen und der Natur. Es geht ihm nicht darum, eine immer perfektere Welt zu schaffen, größeren Wohlstand anzuhäufen, sondern die weitere Existenz moralischer Wesen, die der Verantwortung fähig sind, und durch ererbte Sachzwänge nicht völlig eingeschlossen sind, wodurch alle Unternehmungen der Handlung Namen verlören, zu ermöglichen.

Wie sehr sich Jonas auch utopiekritisch gibt, so geht er doch von einem Menschenbild aus, das er im Irgendwann der Zukunft in Kontinuität erhalten sehen will. Damit stößt er doch wieder eine Tür zur Utopie auf, die das Menschenbild der Aufklärung im Ein-

---

121 ebda., S. 556.

122 Johann Strasser: Utopie und Freiheit, in: R. Saage (Hrsg.): Hat die politische Utopie eine Zukunft?, Darmstadt 1992, S. 172.

123 Gerhard Pfafferatt: Hans Jonas, Das Prinzip Verantwortung, in: Philosophischer Literaturanzeiger, Bd. 33, S. 216.

124 H. Jonas: a.a.O., S 47ff.

125 ebda., S. 7.

126 ebda., S. 7.

klang mit der Natürlichen Welt, in Beziehung zu ihr erhalten und verwirklichen will.

Den Modernen ethischen Konzepten geht es um die Kosensfähigkeit gesellschaftlicher Regeln in der Demokratie, um Verfassungsfragen, Gesetzesnormen und Institutionen, um gesamtgesellschaftliche Werte und Zielsetzungen. Derweil I. Kant Recht und Moral als zu zwei unterschiedlichen Sphären zugehörig betrachtete, will man nun aus praktischem Interesse moralische Normen für staatliches Handeln und Recht entwerfen. Ethik soll im Dienste des Überlebens eingesetzt werden. "Ethik ist heute der Sache nach Politik"[127] In der modernen Ethik geht es primär nicht mehr um die Lehre des Moralischen, des Sittlichen, um die Antwort auf die Frage: was soll ich tun? Die Frage lautet: was soll man tun? Aber kann dieses "man" überhaupt etwas tun? Offenbart sich in diesem Denken nicht eine Schwäche der Person, die sich allein und hilflos übergeordneten Zwängen ausgeliefert glaubt, bedeutet es nicht die Kapitulation des Ich vor einer Welt, in der individuelle Handlungen aussichtslos und sinnlos geworden zu sein scheinen und nur noch einem kollektiven "Wir" die Fähigkeit zugestanden wird, Subjekt der Verantwortung zu sein und zukunftsfähige Handlungen zu bewirken. Kann man bei dem "Wandel von der personalen Moral zur politischen Systemmoral"[128] überhaupt noch von Moral sprechen? Wer ist denn hier der Träger des Willens und der Verantwortung? Alle haben immer nur das Beste gewollt und keiner will's dann gewesen sein. Kann man denn Systeme zur Rechenschaft ziehen? Die DDR ist verschwunden, ihre Altlasten trägt die nun öffentlich unwillige Bevölkerung. Ein paar senile Greise und jugendlich ertappte Schützen sitzen von nichts wissend - Opfer oder Täter? - auf Anklagebänken. Auch wenn es stimmt, daß wir in einer hochtechnisierten Massengesellschaft leben, deren Anforderungen und Zwänge wir Einzelmenschen im Wesentlichen nicht mehr bestimmen, denen wir ausgeliefert sind, mit denen wir uns zu arrangieren versuchen und für deren Auswirkungen wir Untergetauchten im Guten wie im Schlechten nicht persönlich zur Verantwortung gezogen werden wollen. Aber eine Gesellschaft hat keinen kollektiven Willen, der sich Normen vorschreiben ließe und sich Ziele setzen könnte. Sie ist weder ein Gegenüber noch ein Ansprechpartner, an den sich Ethik richten könnte. Wird hier die Illusion gestützt, daß unsere Massengesellschaft ein Subjekt sei, das eigentliche Subjekt sei, das allein Willen habe, dem wir Einzelmenschen uns zwar zu beugen haben, dafür aber frei von Schuld bleiben? Ja, sind wir denn alle nicht schuldig, nicht schuldfähig und nur schlecht sozialisiert; und wer schlecht sozialisiert ist, ist der dann schuldig? Dann wäre die Erfindung der Reformation und der Aufklärung, das Subjekt, die verantwortungsfähige Persönlichkeit, "der Mensch" endlich wieder verschwunden und das System des kollektiven "Wir" an seine Stelle getreten. Ob es auch laufen kann? Es läuft. Aber weiß es wohin?

Der Ansprechpartner für Moral bleibt natürlich weiter der einzelne Mensch, er bleibt der, der Antwort geben kann und somit Verantwortlich ist. Und er fährt fort Bilder, Utopien und Visionen seiner Zukunft zu gebären, die sich nicht unbedingt an die Grenzen des Machbaren halten. Denn "der Mensch ist nur da ganz Mensch, wo er spielt" (Fr. Schiller)[129] Utopische Gedankenspiele entfalten auch weiterhin politische Wirkungskraft. Sei es nun Alexander Solschenizyn, der von der Kraft der 1000 jährigen russischen Ge-

---

127 W. Becker: a.a.O., S. 155.

128 ebda., S. 154.

129 Man sollte immer mal wieder die Klassiker lesen.

schichte dichtet, und seine Utopie von einer freien Bauerngesellschaft entwirft, die fernab aller Vermassung die Grundbedürfnisse der Bevölkerung befriedigt, in einer beinahe ständischen Gesellschaftsordnung lebt, in der wieder die Macht der integeren Persönlichkeit, ohne parteipolitischen Klüngel und die verfälschenden Einwirkungen der Massenmedien regiert.[130] Angesichts des Umbruchs in Osteuropa fordert Václav Havel in einer Rede vor der Parlamentarischen Versammlung des Europarats dazu auf: "Wir dürfen uns nicht scheuen, das scheinbar Unmögliche zu träumen, wenn wir wollen, daß das scheinbar Unmögliche Wirklichkeit wird."[131] Auch der Kanzlerkandidat von 1990 Oskar Lafontaine versuchte ein Bild der "Gesellschaft der Zukunft" zu entwerfen, die von einem "Ethos" getragen werden solle, das Freiheit und ökologische Selbstbeschränkung miteinander verbinden solle. Auch dies ist eine Vision, die über die Zwänge der gegenwärtigen Industriegesellschaft hinausweist und Wertentscheidungen, nicht bloß das mehr oder weniger Sachgemäße Reagieren auf Zwänge fordert. Die gegenwärtige "Politikverdrossenheit" führt er darauf zurück, daß sich die Politik "visionslos - den Sachzwängen gebeugt" habe.[132] Auch Richard von Weizsäcker versucht - nicht nur in seinem Buch - die Vision von einer "Bürger Gesellschaft", einer "civil society", die von Verantwortung getragen wird, gegen die Politik als bloßes Geschäft hervorzuheben. Wenn er sich auch gegen die Utopien wendet, die den verschiedenen totalitären Diktaturen zu Grunde lagen, so erkennt er in Utopien ein notwendiges Korrektiv des Bestehnden an. "Die Verhältnisse rufen neue Gegenkräfte und zum Glück auch neue Hoffnungen auf den Plan". Dies sei eine utopische Kraft, die nicht zurückzuweisen sei. Der politische Realist solle "im Utopisten zwar nicht seinen Konkurrenten, wohl aber seinen wahren Helfer erkennen."[133]

Der Bericht des Club of Rome von 1991[134] trägt wie die oben erwähnten Literaten, Philosophen und Politiker utopisches Denken in die öffentliche Diskussion. Seine utopische Dimension zeichnet sich durch die Annahme aus, "daß die Welt, wie sie ist, in ihrer bloßen Faktizität nicht fortgeschrieben werden darf."[135] Das utopische Moment ist die Suche nach einer anderen Welt im Irgendwo. Diese Suche überschreitet die vorgeblichen Zwänge enger Rationalität und sucht jenseits der bloß statistischen Fortschreibung der Gegenwart Leitlinien für das menschliche Handeln. Immer wieder stellt sich die Frage nach einem guten Leben, welche im Zustande menschlicher Unvollkommenheit auch die Frage nach dem besseren Leben einschließt und wozu sich in unseren Tagen notwendig die Frage nach dem Über- und Weiterleben überhaupt gesellt. So fordern die Autoren des Berichts "eine Vision der Welt, in der wir gerne leben wollen" (S. 10f) und bekennen sich zu der "utopischen" (S. 33) Qualität dieser Vision. Jenseits der gewöhnlichen politischen Institutionen werden die internationale Solidarität, der Egoismus und die Vernunft als utopiefähige Instanzen angerufen, um der vernunftlosen Fortführung des Bestehenden entgegenzutreten. (S. 128) Die Vernunft soll als Orientierungsinstanz gegen die alternative-

---

130 Alexander Solschenizyn: Russlands Weg aus der Krise, Ein Manifest, München 1990.

131 Václav Havel: Angst vor der Freiheit. Reden des Staatspräsidenten, Reinbek 1991, S. 77.

132 Oskar Lafontaine: Die Gesellschaft der Zukunft, Reformpolitik in einer veränderten Welt, Hamburg 1988, S. 266.

133 Richard v. Weizsäcker: Im Gespräch mit Gunter Hofmann und Werner A. Perger, Frankfurt/M., S. 172.

134 Die Globale Revolution. Club of Rome - Bericht 1991, hrsg., von Spiegel-Verlag Rudolf Augstein, Hamburg 1991, (Seitenzahlen werden im Text angegeben).

135 Richard Saage: Reflexionen über die Zukunft der politischen Utopie, in: Richard Saage (Hrsg.): Hat die politische Utopie eine Zukunft? Darmstadt 1992, S. 159.

lose Gleichförmigkeit alltäglicher Rationalität ihr Recht behaupten. Auf die Effektivität des freien Weltmarktes soll nicht verzichtet werden. (S. 33) Aber auch hier werden postmaterielle Orientierungen gefordert und vor kurzfristiger Bedürfnisbefriedigung und Gewinnmaximierung gewarnt. (S. 13/30) Die Autoren kritisieren ein Wirtschaftssystem, "dessen Motoren die Stimulierung des Konsums beim Verbraucher und die Verfügbarkeit von Krediten sind", und in dem "nach wie vor die allgemeine Erwartung" bestehe, "daß Reichtum und materieller Besitz weiter zunehmen werden." (S. 120) Sie treten für die normative Begrenzung der Marktwirtschaft durch "klar erkennbare ethische Normen ein ..., mit denen auch die Industrie leben kann, wenngleich mit Einschränkungen."(S. 128) Die Begriffe von Bedürfnissen, Arbeit und Technik verlangen nach einer neuen Bewertung im Gesamtzusammenhang menschlichen Daseins. Es gelte "das dringende Gebot der Stunde zu versuchen, die Technik auf den Menschen zu beziehen und so auszurichten, daß sie zum allgemeinen und dauernden Wohl aller Völker der heutigen wie der kommenden Generationen beiträgt und sich einem ganzheitlichen, globalen, ja kosmischen Verständnis unterordnet."(S. 121). Dies bedeutet selbstverständlich Konsumverzicht neben qualitativem Wachstum in den Industrieländern des Nordens, um quantitatives Wachstum im südlichen Teil der Erde zu ermöglichen.

Die lebensbedrohliche Entwicklung des ökosystems Erde zeigt uns augenfällig in den Alltagsnachrichten die engen Grenzen wissenschaftlich gesicherter Erkenntnis und technischer Fähigkeiten. Hier "gewinnt die Utopie eine lebensnotwendige, weil lebenserhaltende Funktion; wer sie endgültig aus dem politischen wie theoretischen Diskurs verabschieden möchte, verabschiedet mit Sicherheit das, was das Überleben der Menschen vielleicht noch sichern kann," schreibt der Hamburger Professor für Politikwissenschaft Udo Bermbach. Dabei verwahrt er sich gegen den möglichen Vorwurf "dem Irrationalismus das Wort zu reden." Es geht ihm darum, utopische Gedankenkraft aus den Verschleißungsprozessen der Moderne zu retten, um auf "eine rationale Art und Weise Gebrauch zu machen von den Potentialen einer methodisch kontrollierten, prinzipiell aber unerschöpflichen menschlichen Phantasie."[136]

Ihren ideologisch utopischen Wurzeln zum Trotz und vor dem Hintergrund der Bedrohung der Freiheit durch den Bolschewismus und Faschismus entwickelt die Demokratietheorie des 20. Jahrhunderts antiutopistische Modelle, die im wesentlichen an Funktionalität und Rationalität orientiert sind. Einer der geistigen Väter dieser modernen Demokratietheorie ist Max Weber. Für ihn ist das Hauptmerkmal der Europäischen Geschichte in der Neuzeit ein allgemeiner, unentrinnbarer Rationalisierungsprozeß. Die bestimmenden Dimensionen des gesellschaftlichen Zusammenlebens, von Herrschaft, Wirtschaft oder Politik werden zunehmend nur aus rationalen Gründen erklärt und verlieren jede mystische, religiöse oder traditionelle Bedeutung, Rechtfertigung und Legitimation. Dies ist der Prozeß der "Entzauberung" der Welt. So beginnen seit der Neuzeit in Europa Religion und Politik verschiedene Wege zu gehen. Sachzwänge, Kompromisse, Technik und Bürokratie gewinnen an Bedeutung für politisches Handeln. Eine Religion oder Ethik mit absoluten Ansprüchen gilt angesichts praktischer Anforderungen als irrational und disfunktional.

---

136 Udo Bermbach: Die Utopie ist tot - es lebe die Utopie! in: Richard Saage (Hrsg.): Hat die politische Utopie eine Zukunft? Darmstadt 1992, S. 150f.

Aus der kritischen Wissenschaftstheorie und den sozialwissenschaftlichen Erkenntnissen Webers resultiert ein Pluralismus der Werte. Dabei besteht nach Weber ein Spannungsverhältnis zwischen sachorientierter Verantwortungsethik und werteorientierte Gesinnungsethik. Der Vorrang der Gesinnungsethik führt leicht zu einer Vernachlässigung realer Gegebenheiten und damit zum Scheitern praktischer politischer Handlungen. Das Reich des Gesinnungsethikers ist nicht von dieser Welt. In der praktischen Tagespolitik geht es primär um sachorientierte Erfolge. Der Handelnde ist allein für seine Taten verantwortlich und kann sich nicht auf ein übergeordnetes Prinzip, sei es nun Gott oder die historische Notwendigkeit, berufen. Darin sieht Weber eine "Tragik" des politischen Entscheidens. Wenn aber Verantwortungsethik nicht von Überzeugungen getragen wird, verliert sie jeden Sinnbezug und verkommt zu prinzipien- und ziellosem Pragmatismus und Opportunismus. Weber verlangt für die Politik nicht gesinnungslosen Pragmatismus oder machtpolitischen Zynismus, sondern die Ausrichtung des Handelns an Werten und Zielvorstellungen. "Politik bedeutet ein starkes langsames Bohren von harten Brettern mit Leidenschaft und Augenmaß zugleich. Es ist durchaus richtig, und alle geschichtliche Erfahrung bestätigt es, daß man das Mögliche nicht erreicht, wenn nicht immer wieder in der Welt nach dem Unmöglichen gegriffen worden wäre."[137] Die Spannung zwischen Utopie und Realpolitik kann also nicht aufgelöst werden; es sind zwei sich wechselseitig bedingende und befruchtende Aspekte des Politischen. Damit verbindet Weber aber auch die Entschiedene Absage an die Vorstellung der Erreichbarkeit eines endzeitlichen Idealzustands im menschlich unvollkommenen Diesseits, oder die Einlösung des Wunsches daß der Staat oder die Gesellschaft auch noch die persönliche Sinnfrage des Menschen lösen können. Weber sieht den Menschen in dem Spannungsverhältnis zwischen verschiedenen möglichen Entscheidungen, über deren Berechtigung oder Notwendigkeit er sich kein abschließendes Urteil zu bilden vermag. "Wer dieses Schicksal der Zeit nicht männlich ertragen kann, dem muß man sagen; er kehre lieber schweigend ... in die weit und erbarmend geöffneten Arme der alten Kirchen zurück."[138]

Joseph A. Schumpeter entwickelte in den 40er Jahren gegen das idealistische Bild einer "identitären Demokratie" von J.J. Rousseau unter dem Eindruck der US amerikanischen Demokratie seine realistische Demokratiekonzeption. Danach gibt es weder einen allgemeinen Willen noch ein definierbares Gemeinwohl, über das ein Konsens in der Gesellschaft zu erzielen sei. Über die letzten Ziele und Werte einer Gesellschaft können mit rationalen Argumenten keine Aussagen gemacht werden, "weil die letzten Werte - unsere Auffassungen von dem, was das Leben und die Gesellschaft sein soll - jenseits des Bereiches reiner Logik liegen."[139] Es gibt auch keinen idealen Staatsbürger, der sich aus dem Wirrwarr der Informationen ein angemessenes Bild der Tatsachen machen könne, um dem entsprechende Entscheidungen fällen zu können. Im Gegenteil sei der Mensch gegenüber politischen Problemstellungen noch unintelligenter und verantwortungsloser, "als er gewöhnlich schon ist."[140] Schumpeter plädiert für die Absage an die Vorstellung, Demokratie sei ein inhaltlich, normatives Ziel. Für ihn ist sie ein politisches Instrumentarium, eine Herrschaftsmethode die funktionieren soll. Die Funktionalität wird dadurch gewährleistet, daß

---

137 Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik, Tübingen 1924, S. 185.

138 Johann Winkelmann (Hrsg.): Soziologie - Weltgeschichte, Analysen - Politik, Stuttgart 1968, S. 339.

139 Joseph A. Schumpeter: Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie, Bern 1950, S. 399.

140 ebda., S. 417.

sich die politischen Eliten immer wieder einem Konkurrenzkampf um die Wählergunst unterziehen müssen, der an dem Vorbild des Marktes orientiert ist und wie dieser nur das beste, konkurrenzfähigste Produkt bestehen läßt. Die "demokratische Methode ist diejenige Ordnung der Institutionen zur Erreichung politischer Entscheidungen, bei welcher einzelne die Entscheidungsbefugnisse vermittels eines Konkurrenzkampfes um die Stimmen des Volkes erwerben."[141] In dieser an der Realität orientierten Konzeption gibt die Wahlbevölkerung mit ihrer Stimme auch die Macht an Eliten ab, die dann auf Grund ihrer Fachkompetenz ungestört von Einreden seitens der Bürger sachorientiert Entscheidungen treffen.

Mit der Einführung seines "empirischen" Demokratiebegriffs vollzog Schumpeter eine Wende von dem utopischen, zukunftsorientierten Unternehmen Demokratie zu einem nur bestätigendem Legitimationsprinzip, wie es für die Konzeption unsere repräsentativen Demokratien bezeichnend ist. Diese Konzeption hat zwar die Entartung des politischen Systems zu einer totalitären Diktatur mit verhindert, führt aber seit den 60er Jahren zu wachsenden Legitimationsdefiziten, da immer mehr Staatsbürger glauben, den Politikern nicht alleine die Ausübung der Macht überlassen zu können und zu dürfen.

Die Gedankengänge M. Webers fortsetzend entwickelte Karl R. Popper den Kritischen Rationalismus und eine Theorie der offenen Gesellschaft, als des Modells der modernen Demokratie westlicher Prägung. Rational ist für Popper im wissenschaftlichen wie im gesellschaftlichen oder politischen Bereich nur eine solche Konzeption, die in ihren Überlegungen immer die grundsätzliche Fehlbarkeit des Menschen mit einbezieht ("Fallibilismus"). Popper sieht schon in dem Theorienpluralismus, den der rationale Diskurs eröffnet, die Garantie der Freiheit und der menschlichen Vielfältigkeit. Im Gegensatz zu normativen Theorien bedarf es für die politische Theorie des Kritischen Rationalismus keiner metaphysischen Letztbegründungen um Freiheit zu ermöglichen, "sondern vor allem einer institutionellen Absicherung der Wissenschaftsfreiheit und der kritischen Reflexion."[142] Die Freiheit der Kritik, der Theorienvielfalt ermöglicht für ihn die Demokratie als eine offene Gesellschaft, deren Entwicklung nicht abgeschlossen ist, in der die Diskussion immer weiter geht, und in der statt andersdenkender wirklicher Menschen nur Hypothesen sterben. Als zentrale Frage zur Organisation dieser Gesellschaft stellt er nicht die idealistische Frage nach dem Guten und Gerechten, das durch die Gesellschaftsverfassung angestrebt werden soll, sondern seine Frage lautet minimalistisch und vielleicht realistisch: "Wie können wir politische Institutionen so organisieren, daß es schlechten und inkompetenten Herrschern unmöglich ist, allzu großen Schaden anzurichten."[143]

K. Popper ist zweifellos ein "Anti-Utopist". Sein kritischer Rationalismus verlangt zwar die Lage der Menschen wo möglich zu verbessern, aber er wendet sich entschieden gegen alle Welterlösungsversuche, gegen die Vorstellung eine endgültige, den Menschen beglückende politische Ordnung herbeiführen zu können. Nach Poppers reformorientierten Ansatz ist es für die Menschen "besser, sich um die Beseitigung konkreter Mißstände zu bemühen als um die

---

141 ebda., S. 427f.
142 Kurt Lenk: a.a.O., S. 1002
143 K.R. Popper: Die offene Gesellschaft, a.a.O., S. 170.

Verwirklichung abstrakter Güter."[144] Popper wendet sich mit Wehemens gegen die verhängnisvollen Ideologien und Utopien des Faschismus und Kommunismus, deren Ursprünge er in der utopischen Sehnsucht nach einem harmonisch geordneten Leben auf dieser Erde sieht. Er sieht darin die gefahrvolle Sehnsucht "nach der verlorenen Stammeseinheit und der Rückkehr zur geschlossenen Gesellschaft," die die "Rückkehr in den Käfig und zu der Bestie" bedeute.[145]

Für Jemanden, der sich zu überindividuellen Werten bekennt, muß eine Theorie, die nur die beschränkte Rationalität des Individuums kennt und über letzte Werte nichts aussagen will, falsch erscheinen. So kritisiert z.B. der von einem normativ-ontologischen Ansatz ausgehende Theoretiker Wilhelm Hennis - mit Sicherheit kein Feind der offenen Gesellschaft - den "logischen Positivismus" Poppers. Er stellt sich die Frage: "Wie konnte es bloß geschehen, daß ein so seichter Philosoph wie Popper zum Hauptphilosophen aller drei Parteien werden konnte."[146]

Aber W. Hennis gehört zu den Protagonisten neokonservativen Gedankengutes. Diese Denkrichtung ist im wesentlichen systemkonform und sucht nach Legitimationsformeln, indem sie traditionelle Werte wie Familie, Patriotismus oder Arbeitsfleiß mit innovativer Technik, wirtschaftspolitischem Liberalismus und einem an wissenschaftlichen Aussagen orientiertem Menschenbild zu verbinden trachtet. Besonders in den 80er Jahren unter den Regierungen M. Thatsher, R. Reagen oder H. Kohl wurde diese Denkweise politisch wirkmächtig.

Nach 1945 begaben Theoretiker wie z.B. Arnold Gehlen, Helmut Schelsky oder Wilhelm Hennis auf die Suche nach bleibenden Werten als Grundlage der Theoriebildung, die nicht wegzudiskutieren seien. So geht W. Hennis von der Überzeugung aus, "daß es eine objektive Wahrheit gibt, daß diese in den Strukturen des Seins enthalten ist und daß innerhalb der Seinsstrukturen Wahres und Gutes konvergieren."[147] Mit der Frage nach dem guten Leben suchen sie Anschluß an die tradierten Werte der mit Aristoteles beginnenden "praktischen Philosophie". Als eine Form des Neo-Aristotelismus entwickelte sich eine normativ-ontologische Politiktheorie. Ihre Schlüsselbegriffe sind Ordnung, Konsens und das gute Leben. Sie bejahen den "technischen Staat", sehen in der "Magie der Technik" eine Höherentwicklung älterer Daseinsweisen des Menschen und erwarten von dem technischen Fortschritt eine höhere Entwicklung der Kultur. Die These von der wachsenden "Entfremdung" in der technischen Zivilisation lehnen sie ab. Ihre Thesen sind nicht nur die taktischen Manöver von Konservativen, sondern ergeben sich aus der Anthropologie von Arnold Gehlen. Für Gehlen ist "die Welt der Technik ... sozusagen der 'große Mensch'."[148] Die Kultur und damit auch die Technik sind die eigentliche Natur des Menschen. "Sachzwänge" sind nicht bedrohliche Momente der Entfremdung, sondern notwendige Disziplinierungsmittel des Mängelwesens und des Instinktkrüppels Mensch auf dem Weg seiner kulturellen Entwicklung; ohne diesen Zwang zur Sachlichkeit wäre er seinem ungeordneten Triebleben ausgeliefert und nicht lebensfähig. Die so oft kri-

---

144 Karl R. Popper: Utopie und Gewalt, zit. nach: Melvin J. Lasky: Utopie und Revolution, Hamburg 1989, S. 573.

145 Karl R. Popper: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, München 1977, S. 298.

146 Wilhelm Hennis, in: Die Zeit, Nr. 8, 19. Feb. 1993, S. 34.

147 Wilhelm Hennis: Politik und praktische Philosophie, Neuwied/Berlin 1963, S. 19.

148 Arnold Gehlen: Die Seele im technischen Zeitalter, Hamburg 1957, S. 9.

tisierte "Entfremdung" muß demnach nicht überwunden oder reduziert, sondern bewußt stabilisiert werden. "Die Institutionen sind die großen bewahrenden und verzehrenden, uns weit überdauernden Ordnungen und Verhängnisse, in die die Menschen sich sehenden Auges hineinbegeben, mit einer für den, der wagt, vielleicht höheren Art von Freiheit als der, die in 'Selbstbestätigung' bestände."[149] Demnach kann der Mensch nur in dem Maße frei sein, als er sich in die technische Zivilisation bewußt integriert. So ist für Schelsky der Staat "ein universaler technischer Körper geworden und beweist seine staatliche Effizienz nicht zuletzt in der Perfektionierung der technischen Möglichkeiten der Gesellschaft."150) "In diesem technischen Staat herrscht gar niemand mehr, sondern hier läuft eine Apparatur, die sachgemäß bedient sein will."[151]

Das tragische Wissen darum, daß dauerhaftes Glück auf Erden nicht möglich sei und menschliche Rationalität zwar die Alternative zur Gewalt darstellt, aber nur in engen Grenzen eine beschränkte Anwendung finden kann, wie es in den Theorien M. Webers und K.R. Poppers zum Ausdruck kommt, ist durchaus begründet. Die Sinn- und Wertefragen überläßt Popper wie schon Weber ganz dem Individuum. Aber bei Weitem nicht alle Menschen sind Wissenschafter und können oder wollen ihr Denken, ihre Einfälle und ihre Sehnsüchte einer so strengen rationalen Methode unterwerfen, die ebensowenig wie sie in der Wissenschaft Wahrheit oder sinnstiftende Erklärungen zuläßt, in der praktischen Politik einen Weg zum Glück, sondern nur - im günstigsten Fall - eine reformerisch begrenzte Möglichkeit das Leiden zu verringern sieht. Der Verzicht auf gültige, glaubhafte Werteorientierung verlangt von der überwiegenden Mehrzahl der Menschen, den Nicht-Wissenschaftlern (und selbst Wissenschaftler sind immer wieder irrationale Menschen) zuviel. Der Kritische Rationalismus vernachlässigt, daß sich menschliches Denken nicht hauptsächlich in den engen Grenzen falsifizierbarer Rationalität bewegt. Politik bedarf immer einer Vision, um Menschen für sich gewinnen zu können. Die Bedürfnisse der Vernunft und des Herzens werden von diesem verkürzten Rationalismus nicht hinreichend gewürdigt. Die Menschen können sich auf die Dauer nicht mit einem Apparat, einem Betrieb verbunden fühlen.

Da tut sich eine Schere auf, denn natürlich kann und soll der Staat dem Bürger nicht Wertorientierungen geben, sondern muß solche Orientierungen dessen persönlicher Entscheidung überlassen. Aber das irrationale Bedürfnis des Menschen nach einer Vision kann allenfalls kurzfristig durch die Ermöglichung materiellen Wohlstandes verdeckt werden. Die Bedeutung der Rationalität wurde selbst zu einem utopischen Mythos, dessen Entzauberung uns nicht gelingen will, nicht gelingen kann und soll, obwohl wir sein Scheitern über die Jahrhunderte immer wieder erfahren haben.

In der Rationalitätsutopie der Aufklärung wurzelt auch die demokratische Tradition in Europa. In der Aufklärung entstand die utopische Vision, mit Hilfe der Vernunft und des Verstandes die Zukunft glücklicher zu gestalten als sie Gegenwart. Diese Vision bildet die Grundlage für die sozialen Bewegungen des Liberalismus, Sozialismus und auch des Nationalismus und deren spannungsreichen Wechselbeziehungen. Selbst christliche oder (neo-) konservative Perspektiven auf das Politische konnten in diesem Jahr-

---

149 Arnold Gehlen: Studien zur Anthropologie und Soziologie, Neuwied 1963, S. 245.

150 Helmut Schelsky: Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation, in: ders.: Auf der Suche nach der Wirklichkeit, München 1979, S. 467.

151 ebda., S. 470.

hundert der Rationalitätsutopie der Aufklärung und den damit verbundenen demokratischen Ideen nicht widerstehen. Für alle politischen Bewegungen in Europa wurden demokratische Verfahrensweisen, auch wenn sie sich nur auf die Führer/Duce Akklamation beschränkten, unverzichtbar. Demokratie und Rationalität gelten für alle sozialen Bewegungen - je auf ihre Weise - als grundsätzliche Legitimation politischer Herrschaft und nicht etwa Gottesgnadentum, Rang, Besitz oder Bildung.

Die Offenheit des politischen Systems war bisher der große Vorteil der Demokratien, weil er deren Anpassung an neue Situationen besser und mit breiterer Unterstützung von Seiten der Bevölkerung ermöglichte, als andere Herrschaftsweisen. Die Demokratie ist die Gesellschaft, in der prinzipiell alles zur Diskussion steht, einschließlich ihrer selbst fraglich ist. Dies ist sowohl ihre immer unruhig erneuernde Kraft wie auch ihre Gefahr, ihr Risiko. Die Demokratie ist immer in der Krise, sie kann mit Krisen leben. Dabei ist die funktionierende Demokratie weitmehr durch ihre Geschichte und Traditionen geprägt, als etwa durch rationale Theorien bestimmt. Demokratische Verfassungsformen verstehen sich "niemals und nirgends 'von selbst'". "Vielmehr sind sie in der Regel gerade dort, wo sie zur politischen Kultur einer Gesellschaft gehören, ein Ergebnis sozialer Konflikt und politischer Kämpfe, die sich in der europäischen Geschichte über Jahrhunderte hinziehen."[152] Lothar Gall stellt für die Geschichte des deutschen Liberalismus und die aus ihm erwachsenden anderen sozialen Bewegungen des 19. Jahrhunderts fest, daß seine vielfältig schillernden Ideale der utopischen Vision einer "entprivilegisierte(n) klassenlose(n) Bürgergesellschaft" entspringen, die sich auf der Grundlage breitgestreuten Privateigentums auf hohem Niveau egalisieren soll.[153] Diesen idealen ist auch der moderne Sozialstaat verpflichtet.

Auch wenn sich demokratische Herrschaftsmodelle im wesentlichen rational zu legitimieren suchen, steht dahinter ein bestimmter Glaube, ein Menschenbild und eine Utopie vom Zusammenleben. Es ist der Glaube, daß wenigsten auf der Insel der Rationalität, der logischen, sachorientierten Rede Verständigung zwischen vernunftbegabten Menschen herbeigeführt werden könne. Mit dem Balanceakt der "institutionellen Regelung der Gewaltenteilung, des Föderalismus und der Repräsentation geht es letztlich darum, individuelle Freiheit und rechtliche Gleichheit als die beiden tragenden Prinzipien der Demokratie miteinander in Übereinstimmung zu bringen."[154] Dabei gilt weder der Staat noch die Demokratie als Zweck an sich selbst. Es soll auch nicht nur die permanente Steigerung des Wohlstandes und Wohllebens durch die demokratisch-rationale Methode befördert werden. Es geht der Demokratie um die Verwirklichung eines Menschenbildes, einer menschlichen Persönlichkeit, die durch die Ideen von Freiheit, Selbst-Verantwortung, Pflicht, Besitz, Sicherheit und Partizipation an den gemeinschaftlichen Angelegenheiten bestimmt ist. Diese immer noch utopischen Ideen, die inhaltlich auch von Generationen von Philosophen nicht abschließend zu bestimmen sind, wandelten und entwickelten sich im abendländischen Geistesleben seit der Renaissance und weisen auf griechisch-römische und jüdisch-christliche Wurzeln zurück. Es sind historisch

---

152 Kurt Lenk: Probleme der Demokratie, in: Hans-Joachim Lieber (Hrsg.): Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart, Bonn 1991, S. 933.

153 Lothar Gall: Zu Charakter und Entwicklung der liberalen Bewegung in Deutschland, in: L. Gall (Hrsg.): Liberalismus, Köln 1976, S. 9-12.

154 Kurt Lenk: Probleme der Demokratie, in: Hans-Joachim Lieber (Hrsg.): Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart, Bonn 1991, S. 940.

gewordene Werte der europäischen Kultur, wie sie in dieser Bedeutung auf der Erde nirgends sonst erfunden wurden. Das Bekenntnis zu diesen Werten ist irrational. Die demokratische Herrschaftsweise ist kein allgemeingültiges Paradigma, sondern nur aus einer bestimmten Tradition möglich, die eine bestimmte Weise des Wirtschaftens und Lebens hervorgebracht hat.

Zu den Idealen gesellt sich besonders im 20. Jahrhundert der Glaube an den technischen Fortschritt und das beständige Wachsen des Wohlstandes. Auch in Beziehung auf ihre Bedürfnisse ist eine demokratische Gesellschaft eine offene Gesellschaft. Ebenso wie sie die politischen Entscheidungen durch möglichst viele ihrer Bürger zu legitimieren sucht, ermöglicht sie die Entfaltung bisher ungeahnter wirtschaftlicher Kräfte, da sie die freie Betätigung möglichst vieler Bürger ermöglicht. Die in Grenzen eingelöste Utopie ungebremster Wohlstandssteigerung trug nach 1945 wesentlich zur Legitimation demokratisch verfaßter Herrschaftsmodelle bei und ermöglichte die soziale Korrektur einer ungezügelt-freien Marktwirtschaft. Demokratie und Wohlstand wurden zu Synonymen, und der Glaube verbreitete sich, daß wenn man jene einführt, dieser sich unvermeidlich einstellen würde.

Bei der hohen technisch-ökonomischen Effektivität der demokratischen Staaten und der dementsprechend hohen und wachsenden Ansprüche an sie, mögen ihre idealen Wurzeln und Zielsetzungen in den Hintergrund treten. Was zunächst nur ein - wenn auch erwünschtes - Nebenprodukt der Befreiung und Emanzipation der Menschen war, mag nun allzuleicht als die Hauptsache angesehen werden, als das Ziel instrumentell aufgefaßter Freiheit. Das die Freiheit - um diesen etwas altmodischen und unbestimmt-poetischen Ausdruck zu verwenden - das Ziel und nicht ein Mittel zum Zweck sei, wird vergessen. Wenn es nur noch um Wirtschaftlichkeit geht, Effektivität das bestimmende Kriterium politischen Handelns ist, kann, angesichts unvermeidlicher wirtschaftlicher Krisen, der Erfolg auch unter einem undemokratischen Herrschaftssystem gesucht werden. Rationalität und Erfolg dürfen nicht die einzigen Maßstäbe für politisches Handeln sein. Beide sind allzuleicht durch die Medien konstruierbar, deren unübersehbare Vielfalt das Kommunikatinsvermögen unserer Gesellschaft überfordern. Rationalität entpuppt sich im politischen Bereich, dem Bereich gesellschaftlicher Freiheit, dem Bereich gemeinschaftlichen Handelns nach gewählten Zielen, allzuleicht als Argumentationsstrategie. Der Streit der Experten und Gutachter hebt sich selber auf und die Entscheidung wird doch wieder durch Werteentscheidungen, parteipolitische, gruppenspezifische oder persönliche Prioritäten oder politisches Fingerspitzengefühl motiviert. Ganz abgesehen davon, daß weder bei gößeren politischen noch bei wirtschaftlichen oder technischen Entscheidungen eine ausreichende Datenmenge gesammelt werden kann, um den Erfolg einer Maßnahme umfassend abschätzen zu können.

Die westliche Demokratie hat nicht nur utopische Wurzeln, sie hat auch zum Teil utopische Wünsche verwirklicht. Leben wir in der Bundesrepublik nicht in der Utopie der 50er Jahre? Sogar die (Wieder-) Vereinigung ist uns geglückt. Ganz abgesehen davon, daß die allgemeine Verbreitung des Wohlstandes und Besitzes, die technischen Möglichkeiten, das Ansehen des Landes in der Welt, das Vorbildliche wenn auch unvollkommene Sozialsystem, die Verbreitung des Autos und der Energieverbrauch aus der Sicht der 50er Jahre durchaus utopisch erscheinen müssen. Ist nicht auch der größte Teil des Kapitals und der Produktionsmittel vergesellschaftet worden, wenn auch in den Händen von Banken und Konzernen. H.M.

Enzensberger gibt zu bedenken, daß der Internationalismus zwar nicht durch die internationale Solidarität verwirklicht worden sei, aber die Idee der Weltgesellschaft durch den "anonymen Weltmarkt" und die Allgegenwart der Medien konkret geworden ist. Auch die Idee der Gleichheit sei "zur trivialen und zwielichtigen Praxis geworden." "Während aber von faktischer Gleichheit nirgends die Rede sein kann, hat sich in der Industriegesellschaft längst ein parodistische Version dieses Ideals verwirklicht ... der soziale Unterschied verkümmert zum imaginären Distinktionsgewinn"[155] wenn wir in dieser oder jenen Automarke gemeinsam im Stau stehen. Fast alle sind wir gleichermaßen abhängige Arbeitnehmer, selbst der Gedanke an den Ausbruch aus diesem Verhältnis gilt als subversiver Verrat an der gemeinsamen Lebensordnung.

Wenn es in den 50er Jahren noch utopische Ziele in der Politik gegeben hat, die zu einem Teil, auf menschlich unvollkommene Weise und indem damit natürlich neue, damals vielleicht nicht vorhersehbare Probleme geschaffen worden sind, verwirklicht worden sind, wo sind dann utopische Visionen in der heutigen Politik? Gibt es noch Ziele, die über das Bestehende hinaus weisen, oder sind wir im Zustand einer alternden Hochkultur, die nur noch das Erreichte zu konservieren trachtet und von der Zukunft keine Verbesserungen erwartet? Sind wir in einer Situation, in der "die Erhaltung des status quo ... ebenso aussichtslos geworden (ist) wie die Verheißung eines status in spe"?[156] Es ist zu vermuten, wie Enzensbergers sagt, daß das "zivilisatorische Minimum" im Umgang unter Menschen, wie es in unserer Gesellschaft erreicht worden ist, "in der Geschichte der Menschheit ... immer nur ausnahmsweise und vorübergehend erreicht worden"[157] sei. Die Regel seien "Raub- und Eroberungszüge, Vertreibung und Exil, Sklavenhandel und Verschleppung, Kolonisation und Gefangenschaft."[158] Müssen wir uns mit solchen Alterserkenntnissen, so begründet sie sein mögen, abfinden? Ist unsere Hochkultur ohne visionäre Kraft und damit am Ende?

Es stellt sich wiedereinmal die Frage, ob eine Kultur noch fruchtbar sein kann, wenn sie den Glauben an ihre Zeichen und Symbole, ihre Ideen und Visionen verliert? Dazu gehört in der Tradition des europäischen Denkens die Utopie, die Vision einer nicht festgelegten, offenen Zukunft. Der demokratisch orientierte Staatsrechtslehrer Hermann Heller (1891-1933) hat eine Besonderheit der Kulturgeschichte darin gesehen, daß "der Mensch wesensmäßig 'utopisch', das heißt fähig ist, dem Sein ein Sollen entgegenzustellen und die jeweilige Macht an einer Rechtsidee zu messen."[159] Wenn auch viele Autoren wie z.B. Fest oder Enzensberger nicht glauben, daß die Utopie eine "anthropologische Konstante" sei, so kommt z.B. Enzensberger nicht umhin zuzugestehen, daß sie ein Phänomen der europäischen Kultur sei, das seine Wurzeln in griechischen Ideen habe, "die später auf unserem Kontinent eine ... relativ kurze Blüte erlebt hat, von Bacon und Campanella bis Fourier und Marx."[160] Ganz abgesehen davon, daß diese Kultur eben die unsrige ist, handelt es sich selbst bei dieser "kurzen Blüte" um einen Zeitraum von rund 400 Jahren; außerdem versuchte ich oben zu zeigen, daß die Utopie nicht nur als literarische Gattung sondern auch in philosophischen und politischen Konzeptionen bis in

---

155 Hans Magnus Enzensberger: Gangarten, in: Kursbuch, Nr. 100, Juni 1990, S. 7.

156 ebda., S. 4.

157 Hans Magnus Enzensberger: Die Große Wanderung. 33 Markierungen, Frankfurt/M 1992, S. 65.

158 ebda., S. 11.

159 Hermann Heller: Gesammelte Schriften, 3 Bde., Leiden 1971, Bd. 2, S. 330.

160 Hans Magnus Enzensberger: Gangarten, in: Kursbuch, Nr. 100, Juni 1990, S. 4.

die Gegenwart ihren Ort gefunden hat, ja sie im Guten wie im Schlechten der Motor unserer Demokratien und unserer Wirtschaftsweise ist. Das politische Denken Europas ist immer und notwendig utopie- und ideologiehaltig. Dies zu leugnen heißt, sich und/oder Andere über seine Rede zu täuschen. Der "american dream", wie er in ungezählten Western und anderen Filmen von Traumfabriken variiert wird, ist ebenso eine Utopie wie der Kommunismus, die Sehnsucht nach der Geborgenheit in einer imaginären Volksgemeinschaft, die bildungsbürgerliche Trauer um die verflossene Zeit einer angeblichen Hochkultur oder das demokratische Konzept einer verantwortlich freiheitlichen Bürgergesellschaft. Die Utopie hat eine wesentliche Bedeutung bei dem nicht abschließbaren Versuch der (europäischen?) Menschen, die Beziehung zwischen Sein und Sollen immer wieder auf's Neue zu beschreiben.

Der Begriffe der Utopie steht in dem Spannungsfeld verschiedener Begriffe wie: Theorie, Ideologie, Werte, Ideale, Religion und Traum, deren Bedeutungen sich in der fortgeführten Diskussion zwar wandeln, die aber aufeinander bezogen bleiben und nicht an Aktualität verlieren. In der Utopie finden die wesentlichen Defizite und Wünsche einer Epoche ihren literarischen und bildhaften Ausdruck. Die Utopie beschreibt meist eine endzeitliche Welt, das erlösende Ende der Geschichte, den etwas beschränkten Himmel auf Erden, bevölkert mit Engeln, den neuen Menschen. Ihre Vision ist irreal und doch ein denkbares Gedankenspiel. Ihre Verwirklichung erscheint verhängnisvoll, aus der Perspektive eines Menschenbildes, das die persönliche Freiheit hoch zu schätzen gewohnt ist. Die Utopie war und bleibt ambivalent. Die utopische Perspektive bedeutet sowohl eine "Verengung, denn der Horizont der Welt schrumpft zur Perspektive der Gesellschaft;" als auch eine "Erweiterung, denn die Perspektive kann einen Horizont niemals finden."[161] Der Blick geht über Bestehendes hinaus ins Irgend-Nirgendwo. Die Gefahr der Utopie liegt im Wesentlichen darin, wie ernst man es mit Träumen nimmt. Ob sie als ein unbedingtes Maß aufgefaßt werden, dem sich die widerstrebende Wirklichkeit zu beugen habe, oder als visionärer Leitfaden, der wo möglich zur Korrektur des Wirklichen auffordert und auch von ihm korrigiert wird. Über dieses "wo möglich" wird dabei immer Streit herrschen. Bei der Verfolgung visionärer Ziele steht die Vernunft bedeutender Denker von Platon über Rousseau, Hegel oder Marx - besonders in der Interpretation ihrer eifrigsten Schüler - in der Gefahr, in die Falle ihrer eigenen Selbstgewißheit zu stürzen, die Welt nur nach ihrem Maße zu beurteilen und die Alternative, also auch eine andere utopische Vision nicht zuzulassen. Dies geschieht durch die Subsumtion des vielfältig Besonderen unter die eine Idee, den imaginären volonté général, daß unfaßbare Allgemeine oder ein logisches Prinzip. Solch imaginierter, konstruierter kleinster gemeinsame Nenner kann das unhandlich sperrigen Wirklichen nur vergewaltigen. Das Individuelle und insbesondere der einzelne Mensch lasen sich darin nicht aufheben oder bergen. Er ist immer auch anders als gedacht, d.h. auch visionär und träumend. Es war immer ein Irrtum zu glaubten, die Welt auf Prinzipien des Verstandes abschließend zurückführen zu können, die Komplexität des Wirklichen in seinen Begriffen umfassend abbilden, durch sie in den Griff bekommen zu können, um sie dann nach seinem Begriffe umbilden zu können. Vielleicht ist dieser Verstand nur ein kritisches Instrument, allein dazu tauglich sich selbst und seine Konstruktionen zu destruieren und Ausschnitte des Wirklichen in Grenzen und ohne gründliche Abschätzung

---

161 Arnselm Neusüss: Das Heil in der Flucht oder Die vierte Kränkung, in: Richard Saage (Hrsg.): Hat die politische Utopie eine Zukunft? Darmstadt 1992, S. 76.

der Konsequenzen zu manipulieren. Mit Gesamterklärungen begibt sich die Vernunft allzuleicht auf ein gefährliches Feld. Die Spannung zwischen Sein und Sollen, die eigene Beschränktheit ist für die engagierte Vernunft nur schwer zu akzeptieren, so sucht sie nach einer Orientierung die sie nur in sich selber findet, indem sie die lebendige Vielfalt auf den kalt geduldigen Begriff reduziert, womit sie notwendig immer unrecht hat; sie ist dazu verdammt, Unrecht haben zu müssen. Wenn die Vernunft dann mit Unbedingtheit an sich glaubt, hat das verhängnisvolle Konsequenzen.

Das Verhängnis kann weder aus der Geschichte und dem Leben der einzelnen Menschen noch der Völker beseitigt werden. Dennoch arbeitet die Vernunft immer wieder mit ihren sich wandelnden, den Gegenstand umkreisenden Theoriebildungen an der Begrenzung und Beseitigung dieses Verhängnisses. So ernst diese Versuche zu nehmen sind, so dürfen sie doch nie allzu wörtlich, allzu ernst und wichtig genommen werden. Die metaphysische Dimension des Menschen verlangt von ihm die erzählende, dichtende und verdichtende Interpretation seiner Umwelt. Die Vernunft sucht nach einem offenen Horizont, nach einer Bestimmung durch das Unbestimmte des Irgend-Nirgendwo. Das Bild der Freiheit, der Zukunft wie der Vergangenheit und des Menschen muß immer wieder auf neue Weise entworfen werden. Dieses Entwerfen geschieht aus einem "verborgenen Ursprung". Die Freiheit hat ihre Wirklichkeit in unserer Gegenwart, indem sie "von ihr durch die Wüste eines Versprechens getrennt ist. Das heißt durch das Gedicht."[162] Diese Versprechung der Freiheit und des Glücks wird durch unsere Erzählungen dauernd erneuert und erlangt dadurch anfängliche Wirklichkeit. Mit der Reflexion beginnt eine Geschichte, zu der wir gehören können und aus der wir Zukunft entwerfen können. Diese "Geschichte kann es ohne den Ernst und das Werk der Literalität nicht geben."[163] An diesem ernsten Werk beteiligt sich auch das utopische Denken in der Literatur, der Philosophie und auch der Politik. Wenn dieses Unternehme auch nicht ganz ernst, sondern recht spielerisch aufzufassen ist, so ermöglicht es doch auch die Erweiterung unseres Gesprächshorizontes und damit Sinn und Zukunft. Thomas Mann gibt in seinem Alterswerk, dem "Doktor Faustus", zu bedenken, daß die (selbst) zerstörerischen Kräfte des Menschen "allein die Literatur, die humanistische Wissenschaft, das Ideal des freien und schönen Menschen" unter "Verschluß zu halten" in der Lage sei.[164] Diese utopischen Ideale sind alles andere als gewiß, sie sind zu allen Zeiten bedroht, umstritten und sogar umkämpft.

März 1993

---

162 Jacques Derrida: Die Schrift und die Differenz, Frankfurt/M. 1976, S. 104.

163 ebda., S. 102.

164 Thomas Mann: Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn erzählt von einem Freunde, Frankfurt/M. 1971, S. 40.