

RICHARD SAAGE

Wie zukunftsfähig ist der klassische Utopiebegriff?

I.

Wer heute über politische Utopien redet, muß wissen, daß es keinen Konsens darüber gibt, was man unter diesem Begriff zu verstehen hat. Exemplarisch läßt sich dieses Dilemma in den Sozialwissenschaften aufzeigen. In ihrem Diskurs sind vor allem der intentionale, der totalitäre und der klassische Utopiebegriff schulemachend geworden.

Die intentionale Konzeption geht in ihren Ursprüngen auf Gustav Landauer zurück. In seiner 1907 erschienenen Studie *Die Revolution* interpretierte er die *Utopie* als den entscheidenden sozialen Sprengsatz der revolutionären Umbrüche in Europa seit dem 16. Jahrhundert. Deren Mechanismen suchte er dadurch zu kennzeichnen, daß die gesellschaftliche Entwicklung immer zwischen zwei »Zuständen relativer Stabilität« pendelt. Diese Ordnungsgefüge, die alle Bereiche der Gesellschaft umfassen und auch in das Individualleben eingreifen, nannte er *Topie*. Freilich ist deren Bestandssicherheit nicht absolut, weil es in ihrem Wirkungsbereich Potentiale gibt, die sie nicht zu absorbieren vermag: die »Utopien«. Für sie sind kennzeichnend, daß sie sich der Sphäre der herrschenden gesellschaftlichen Normen und Institutionen entziehen. Als ein »Gemenge individueller Bestrebungen und Willenstendenzen, die immer heterogen und einzeln vorhanden sind«, sind sie negatorisch auf die Herrschaftsstrukturen der *Topie* gerichtet.

In dem Maße, wie es den Trägern der Utopie, vor allem den Intellektuellen und Künstlern, gelingt, sie zu zersetzen, gerät die jeweilige *Topie* in eine Legitimationskrise. Hat sie eine bestimmte Intensität erreicht, so beginnen sich die ursprünglich individualisierten Utopien durch »die Form des begeisterten Rausches« zu einer überindividuellen »Gesamtheit und Mitlebensform« zu bündeln. Die Utopie geht nun von der Destruktion zur Konstruktion über, indem sie das fiktive Szenario einer idealen Gesellschaft entwirft, das freilich an den restriktiven Bedingungen seiner Verwirklichung scheitert und ein neues Herrschaftsgefüge hervorbringt. Diese neue *Topie* umfaßt zwar in der Regel neben den erhalten gebliebenen Komponenten der früheren Herrschaftssysteme die siegreichen Elemente der älteren Utopien. Doch ausdrücklich lehnt Landauer jeden historischen Fortschrittsdeterminismus ab. Wir müssen daraus den Schluß ziehen, daß der Rückfall auf die Stufe bereits überwunden geglaubter Utopien möglich ist. Allerdings lebt das utopische Potential unterhalb der soziopolitischen Herrschaftsebene in den Individuen weiter.

Richard Saage – Jg. 1941, Prof. Dr.; seit 1992 Inhaber des Lehrstuhls »Politische Theorie und Ideengeschichte« am Institut für Politikwissenschaft der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Studium der Politikwissenschaft, Geschichte, Philosophie und Soziologie. Unter anderem Ordentliches Mitglied der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Zahlreiche Veröffentlichungen, darunter »Utopieforschung – Eine Bilanz« sowie »Vermessungen des Nirgendwo – Begriffe, Wirkungsgeschichte und Lernprozesse der neuzeitlichen Utopien«. In UTOPIE kreativ zahlreiche Veröffentlichungen zur Utopieforschung.

Die folgenden Ausführungen ergänzen und entwickeln Gedanken weiter, die ich in dem Aufsatz »Methodenprobleme der Utopieforschung«, in: Helmut Reinalter (Hg.): Denk-systeme, Theorie- und Methodenprobleme aus interdisziplinärer Sicht, Innsbruck u. a. 2003, S. 211-226, formuliert habe. Sie stellen in dieser überarbeiteten und um wesentliche Aspekte erweiterten Version den bisher umfassendsten Versuch dar, das seit Ende der achtziger Jahre meinen einschlägigen Arbeiten zugrundeliegende Utopieparadigma zusammenfassend darzustellen. Um den Essaycharakter dieses Beitrages nicht zu gefährden, habe ich darauf verzichtet, die hier formulierten Gedanken in meinen verstreut publizierten Untersuchungen noch einmal explizit auszuweisen. Selbstverständlich sind sie im Anhang ebenso genannt wie jene Quellen und Forschungsliteratur, mit denen sich dieser Essay auseinandersetzt.

Es ist klar, daß Landauers Utopiebegriff eine Neuschöpfung ist, die mit dem von Morus entwickelten Ansatz in seiner berühmten Schrift von 1516 nur noch wenig gemeinsam hat. Das, was beide Konzeptionen verbindet, stellt eine vergleichsweise kleine Überschneidung ihrer Bedeutungsgehalte dar. Sie beschränkt sich auf die Konfrontation des utopischen Ideals mit den kritikwürdigen Tendenzen der Herkunftsgesellschaft und dem Anspruch auf Emanzipation der in der bisherigen Geschichte unterdrückten gesellschaftlichen Gruppen und Klassen. Tatsächlich hat Landauers Utopiebegriff eine anarchistische Stoßrichtung. Die Utopie tritt im Namen der ungehinderten Entfaltung des Individuums gegen die in Institutionen geronnene Herrschaft an, die vom Staat über die Wirtschaft bis ins private Leben reicht. Doch während nach diesem Verständnis die Utopie das Medium darstellt, innerhalb dessen institutionalisierte Formen der Repression gleichsam verflüssigt werden, wertet die klassische Tradition das institutionelle Element ihres Entwurfs gerade auf. Es verwundert nicht, daß Landauer in seiner Schrift *Die Revolution* (1905) diese Seiten der *Utopia* des Thomas Morus ausblendet. Um sie überhaupt in sein Paradigma integrieren zu können, hebt er lediglich die Elemente hervor, die man als relativ liberal einstufen könnte wie die Förderung des Friedens, die Pflege von Wissenschaft und Kunst, die Aufhebung der Ständeordnung, die Wahl der Beamten, die religiöse Toleranz sowie die deistische Vernunftreligion.

Andere wichtige Differenzen kommen hinzu. Die klassische Utopie war von Anfang an antiindividualistisch ausgerichtet: Stets hatte das Ganze Priorität gegenüber den Teilen bzw. dem Individuum. Diese Prämisse schlug sich nieder in dem Entwurf einer Gesamtgesellschaft, deren institutionelles Geflecht von der Wirtschaft bis zum politischen System und den Beziehungen zwischen den Geschlechtern detailliert ausgeführt wird. Dagegen bleiben die Ausführungen Landauers und seiner Nachfolger über die konkrete Ausgestaltung ihres Entwurfs eher vage. Sie wenden sich nicht wie die klassische Tradition gegen den Individualisierungsprozeß der frühen Neuzeit, sondern nehmen von ihm ihren Ausgang. Bei Landauer ist das utopische Potential anthropologisch begründet. Mehr oder weniger ausgeprägt ist es in den Individuen verankert, bevor es zu einer kollektiven Größe mutiert. Vor allem aber steht die klassische Tradition im Zeichen der Raum-Utopie: Die fiktive gesellschaftliche Alternative existiert zeitgleich zu den kritisierten gesellschaftlichen Verhältnissen, unter denen die Utopie entstand. Zugleich erfolgt ein Bruch mit der bisherigen Geschichte, die als durch und durch korruptiert gilt. Im Gegensatz zu dieser Annahme könnte man Landauers Ansatz eine Zeitutopie nennen, weil sie ihr Ziel, die herrschaftsfreie Gesellschaft, in die Zukunft verlagert, ohne freilich die utopische Fiktion an ein konsistentes Fortschrittmuster zu binden, wie dies später bei Bloch der Fall ist. Im Unterschied zur Raumutopie wird die Vergangenheit aufgewertet, weil in jede Stufe einer verwirklichten Utopie Elemente vergangener Utopien aufgenommen worden sind.

Das intentionale, weil von der individuellen Handlungsmotivation ausgehende Utopieverständnis ist von Karl Mannheim und Ernst Bloch folgenreich weiterentwickelt worden. Zwar wirft Mannheim Landauer vor, er unterstelle, im Prinzip sei jede Utopie verwirklich-

bar; er neige daher zur »Seinsblindheit« und zum Voluntarismus, weil er verkenne, daß es absolute, d. h. unrealistische Utopien gibt. Doch dieser Distanzierung stehen weitreichende Übereinstimmungen gegenüber. Wie Landauer sieht auch Mannheim nicht nur die erste Gestalt des utopischen Bewußtseins im Chiliasmus der Wiedertäufer, der die individuellen utopischen Intentionen zu einer überindividuellen Gesamtheit verbindet. Ebenso wichtig ist, daß er von ihm das Topie-Utopie-Muster übernimmt: Er ordnet der Topie die Ideologie zu, während die Utopie durch die Funktion gekennzeichnet ist, die Strukturen der Topie zu sprengen. Auch übernimmt er Landauers These, daß jede Seinsstufe utopische Potentiale früherer Gesellschaftsformationen enthält, durch die sie in Richtung auf ein nächstes Sein gesprengt wird. Allerdings interpretiert Mannheim – im Gegensatz zu Landauer – diesen Prozeß im Rahmen eines rechtshegelianischen Evolutionsmodells.

So folgenreich Mannheims Konzeptualisierung »Utopie« und »Ideologie« für die Sozialwissenschaften auch gewesen sein mag: Die erfolgreiche Wirkungsgeschichte dieser Differenz kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß es Mannheims wissenschaftssoziologischer Ansatz selbst ist, der ihr letztlich den Boden entzieht. Als standortgebundene, d. h. selektive Sichtweise gesellschaftlicher Wirklichkeit ist es für den Zeitgenossen unmöglich, zwischen Ideologie und Utopie zu unterscheiden. Wer vermag zu erkennen, was »seinstranszendent« im Sinne der Veränderung der sozialen Verhältnisse und was Apologie des gesellschaftlichen Status quo ist, wenn die auf Verwirklichung angelegte »relative Utopie« zur Ideologie in dem Augenblick werden muß, in dem sie sich der Transformation zur nächsten Seinsstufe verweigert? Man wird sagen können, daß Mannheim den Begriff der Utopie als eigenständige Kategorie auflöst und zu einer Variante dessen erklärt, was er unter Ideologie versteht: Sie tritt einmal als Anwalt der Veränderung des Status quo auf (Utopie), muß aber zugleich die von ihr geschaffene gesellschaftliche Wirklichkeit verteidigen (Ideologie). Nur unter dieser Prämisse ist plausibel, daß Mannheim sowohl den Chiliasmus der Wiedertäufer als auch den Liberalismus genauso unter den Utopiebegriff subsumiert wie den Konservatismus und den Sozialismus/Kommunismus. Im Sinne seines wissenschaftssoziologischen Ansatzes handelt es sich um standortgebundene Denksysteme, die sich in einer abgestuften Weise zur jeweiligen sozio-politischen Wirklichkeit befinden. Doch durch das analytische Raster fällt der spezifische Kern des Utopischen selbst: Er umfaßt alles, was sich seit der frühen Neuzeit an relevanten Denkkonzeptionen entwickelt hat, und ist eben durch diesen Totalitätsanspruch gleichzusetzen mit dem »Nichts«.

Auch Ernst Blochs spätere marxistische Wende, die die utopische Intention, vermittelt über die Kategorie des »objektiv« Möglichen, in den kategorialen Rahmen des historischen Materialismus einbindet, kann die Beeinflussung seines Utopiebegriffs durch Landauer nicht verdecken, obwohl er seinen Ideengeber verschweigt. Für ihn beginnt das utopische Denken gleichfalls mit den sozialrevolutionären Bestrebungen des Bauernkrieges und der Wiedertäufer des 16. Jahrhunderts. Dem entspricht, daß er – wie Landauer – in der Utopie im Kern eine nach vorn gerichtete Motivation sieht, die sich

in individuellen Träumen, Wünschen und Sehnsüchten Ausdruck verschafft und auf die Gestaltung der besseren Möglichkeiten einer keineswegs vollständig determinierten Zukunft drängt. Bloch ist zudem gleichfalls davon überzeugt, daß die Entstehung von Topien, selbst wenn sie die Form einer konterrevolutionären Regression annehmen, das utopische Potential in den Individuen nicht zu zerstören vermag. Doch dieser positiven Einschätzung stehen gravierende Defizite gegenüber. Landauer hat nie einen Zweifel daran gelassen, daß das Utopische kein autonomes Phänomen ist, sondern Derivatcharakter hat: Es ist Ausfluß revolutionärer Umbrüche. Dieser Reduktionismus hat seinen Preis: Als utopisch gilt alles, was die revolutionäre Umwälzung fördert. Auf der subjektiven Ebene ausgesiedelt, kann sich bei Bloch die utopische Intention in einer unübersichtlichen Fülle möglicher Ausdrucksformen Geltung verschaffen: Sie reichen von religiösen Eschatologien, rauschhaften Zuständen und orgiastischen Chiliasmen über individuelle Tagträume, Märchen und Jahrmärkte bis hin zur Neunten Symphonie Beethovens. Wer einen Begriff notwendig so weit fassen muß, »entgrenzt« ihn im wahrsten Sinne des Wortes. Utopien hören dann auf, ein klar umrissener Untersuchungsgegenstand zu sein.

Setzte Mannheim dieser Ausuferung immerhin dadurch eine Grenze, daß er sie auf rekonstruierbare Denksysteme bezog, so können sich Utopien bei Bloch in letzter Instanz eigentlich nur »ereignen«. Dem wissenschaftlichen Zugriff entzogen, gibt es lediglich einen authentischen Weg, sich ihnen zu nähern: die direkte Teilhabe an ihnen als subjektives Erlebnis. Von diesem Utopiebegriff ist gesagt worden, daß er die Statik »endzeitlicher Idealvorstellungen« durchbrochen und das Utopische zugleich dynamisiert habe. Erst dieser Neuaufwertung, die eine Wende von der bloßen Denkbemühung zu einer die Geschichte durchziehenden und Theorie und Praxis vermittelnden Denkhaltung bewirkte, sei die Erneuerung des utopischen Diskurses, insbesondere in den Sozialwissenschaften, zu verdanken.

Lassen Landauer, Bloch und Mannheim das Urmuster des Utopischen mit den sozialrevolutionären Bestrebungen der Wiedertäufer und des Bauernkrieges beginnen, so führt Karl Raimund Popper den totalitären Utopiebegriff auf Platons *Politeia* zurück. Als eine geschlossene Systemutopie habe er sie der offenen Gesellschaft der attischen Demokratie mit ihrer Dynamik, ihren Klassenkämpfen, ihrem Individualismus und dem Emanzipationsstreben ihrer Unterschichten als Alternative empfohlen. In der Moderne, so Popper, entstand eine ähnliche Konstellation: Utopische Konzepte einer geschlossenen Gesellschaft, wie sie von Marx und Hegel entwickelt wurden, sind ihm zufolge als Antwort auf die Individualisierungstendenzen und Konfliktpotentiale der pluralistischen Gesellschaften des Westens zu begreifen. Für Poppers Utopiebegriff im engeren Sinn ist entscheidend, daß er ihn nicht aus einer Ontologie oder Anthropologie ableitet. Vielmehr führt er Platons utopisches Modell des ständischen Kommunismus auf die aristokratischen Stammesgesellschaften Spartas und Kretas bzw. auf deren ältere Vorläufer zurück. In deren Statik, Konfliktlosigkeit und Stabilität glaubte er, eine Lösung für das Problem gefunden zu haben, wie man den Klas-

Was unter dieser Formulierung verstanden werden muß, ist klar genug: Es ist das Plädoyer für einen gegenstandsunabhängigen Utopiebegriff, der von dem von Morus entwickelten Muster nur noch die Intention übrig läßt. Die Identität des utopischen Phänomens liegt dann nicht in »irgendwelchen Ähnlichkeiten positiver Zukunftsbilder (...), sondern in der kritischen Negation der bestehenden Gegenwart im Namen einer glücklicheren Zukunft, die noch so verschieden ausgemalt sein mag. Deshalb kann sich die utopische Intention auch dort ausdrücken, wo auf Zukunftsbilder verzichtet wird« (Neusüss).

senkampf vermeiden sowie den Einfluß der ökonomischen Interessen auf ein Minimum reduzieren und kontrollieren könne.

Das entscheidende Gestaltungsprinzip des utopischen Musters ist nach Popper der Holismus bzw. das Ganzheitsdenken, das er als unmittelbare Konsequenz der »Rückkehr zum Stamm, zur primitiven Horde« interpretiert. Ihm zufolge hat das Interesse des »Ganzen« stets Vorrang gegenüber den Wünschen des Individuums. Das utopische Gesellschaftsmodell interpretiert Popper entsprechend als Ausfluß der vormodernen Strukturen einer tribalen Großfamilie, die in ihrer Unterkomplexität in einer ausdifferenzierten Industriegesellschaft nicht anders als durch Terror im großen Stil verwirklicht werden kann. Er kommt immer dann zum Tragen, wenn er sich mit dem Historizismus und einer bestimmten Variante der Sozialtechnologie verbindet. Auch der Historizismus ist Ausfluß des ursprünglichen Stammesegoismus, der für sich eine welthistorische Mission und damit einen absoluten Herrschaftsprimat reklamiert. Zugleich fungiert er innerhalb des utopischen Modells als das entscheidende Bindeglied zwischen dem holistischen Systementwurf und der zu verändernden sozio-politischen Realität: Erst dadurch, daß die Utopie mit dem Anspruch auftritt, ein historisches Gesetz bzw. eine »geschichtliche Notwendigkeit« zu exekutieren, erhebt sie den Anspruch auf Totalrevision der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Dieser Handlungsimperativ wird eingelöst durch die sogenannte »utopische Sozialtechnik«. Als »Methode des Planens im großen Stil« schafft sie irreversible Fakten. Zugleich ist die Anwendung des totalitären Terrors ihr notwendiges Korrelat, weil nur dann die Stetigkeit der utopischen Zielsetzung auf lange Zeit gesichert erscheint, wenn der Pluralismus konkurrierender Interessen ebenso zerstört wird wie alle anderen aus dem sozialen Wandel folgenden Hindernisse, die der Verwirklichung des Endziels im Wege stehen.

Poppers Verdienst besteht sicherlich darin, daß er systematischer als dies je zuvor der Fall gewesen ist, die totalitären Potentiale geschlossener Systemutopien mitsamt ihrem historizistischen Geltungsanspruch aufgedeckt hat. Aber die Stärken dieses Utopiebegriffs bezeichnen zugleich auch seine Schwäche. Poppers Ansatz zerstört nämlich die Autonomie des utopischen Phänomens; er reduziert es zum Ausfluß des Totalitarismus, ja, zu einem Synonym desselben. Die Folgen sind weitreichend. Sie führen zu einer groben Verstümmelung des Utopischen, die notwendig dann eintritt, wenn ein Teil für das Ganze genommen wird. Durch die Gleichsetzung mit dem Totalitarismus erfährt nämlich einerseits das Utopische eine Ausweitung auf Denkstrukturen, die ihm eher fremd sind. So subsumiert Popper die Gesellschaftstheorien von Marx und Engels ebenso unter den Begriff der Utopie wie das Herrschaftssystem des Faschismus. Andererseits führt Poppers Ansatz aber auch zu einer charakteristischen Verengung des utopischen Phänomens, die deren Substanz unmittelbar berührt. Als Derivat des Totalitarismus gleichsam auf ein statisches Konstrukt festgelegt, wird das Utopische gerade nicht als das wahrgenommen, was es von Anfang an gewesen ist: ein Diskurs, in dessen Rahmen auch in Alternativen gedacht und für Lernprozesse sensibilisiert wurde.

So zielt Poppers Vorwurf, die politische Utopie sei strukturell unterkomplex, ins Leere. Gewiß, im utopischen Denken der Neuzeit

Einer der ersten, der diesen Zusammenhang in aller Klarheit erkannte, war der Historiker Thomas Nipperdey: »Die utopische Welt (...) ist (...) eine funktionelle Totalität. Das zusammenschließende Prinzip ist nicht das der hierarchischen Stufung, die Zuordnung gemäß einer Analogie spielt keine Rolle mehr. Vielmehr sind die Teilbereiche der utopischen Welt einander gleichgeordnet und gleichursprünglich auf ein gemeinsames, von ihnen gemeinsam erst zu konstituierendes Zentrum bezogen. Die Welt ist in sich selbst monistisch strukturiert. Die Interdependenz ist nicht gemeinsamer Aufbau, sondern die Vermittlung von allen mit allen, ein universales Ineinandergreifen, ein dynamischer Vorgang des sich Integrierens. Die führende Kategorie ist nicht mehr die der Substanz, sondern die der Relation. Die Eigenwelt der Teilbereiche ist nicht geschlossen, sondern funktionalisiert, diese Eigenwelt ist darum auch nicht natürlich vorgegeben, sondern dem planenden Zugriff aufgegeben.«.

hat es immer auch Modelle gegeben, deren regressiver Gemeinschaftscharakter unübersehbar ist. Doch es gehört zum Ethos wissenschaftlichen Arbeitens, die Kritik an einem Genre nicht an seinem schwächsten, sondern an seinem stärksten Glied anzusetzen. Wer zum Beispiel die *Utopia* des Thomas Morus mit den mittelalterlichen Gesellschaftsformationen vergleicht, kommt um die Einsicht nicht herum, daß sie mit deren stratifikatorischen Strukturen bricht. Daß es unter diesen strukturellen Voraussetzungen den utopischen Denkern der klassischen Tradition gelang, zwanglos den wissenschaftlich-technischen Fortschritt in ihre Konstrukte zu integrieren, ist eine logische Konsequenz dieses Tatbestandes. Wenn so das utopische Denken seit seinen Anfängen der Komplexität der Moderne nicht nur Rechnung trug, sondern ihr, wie sich an vielen Beispielen erweisen läßt, vorarbeitete, so bietet es doch den nicht zu unterschätzenden Vorteil, Komplexität auch reduzieren bzw. sie sich in anderen, vielleicht humaneren Kontexten als Gedankenexperiment zumindest vorstellen zu können.

Das Dilemma des intentionalen und des totalitären Utopiebegriffs ist offensichtlich: Beide Ansätze argumentieren reduktionistisch, weil ihr Gegenstand sich mit dem Phänomen des Utopischen immer nur partiell deckt. Wer sich also auf die politische Utopie in unverkürzter Weise einlassen will, kommt um den Rekurs auf die Quellen, in denen sie sich niederschlug, nicht herum. Einen Ausweg aus diesen Schwierigkeiten bietet in der Tat der Vorschlag, den Norbert Elias gemacht hat: Die Rückbesinnung auf die klassische Tradition, die mit Morus' *Utopia* begann. Gehe ich nämlich von diesem Muster aus, so sind politische Utopien Fiktionen innerweltlicher Gesellschaften, die sich zu einem Wunsch- oder Furchtbild verdichten. Was Utopien und Dystopien verbindet, ist, daß es sich stets um fiktive, rational nachvollziehbare Gesellschaftsmodelle handelt, die, das bloß subjektive Wünschen oder Ängste überschreitend, eine Welt bezeichnen, die wir haben oder vermeiden wollen. In beiden Fällen ist das normative Motiv dominant, unverzichtbare Werte des Humanen wie Liebe, Integrität und gesellschaftliche Solidarität zu optimieren oder doch wenigstens zu verteidigen. Ihre Zielprojektionen zeichnen sich durch eine präzise Kritik bestehender Institutionen und sozio-politischer Verhältnisse aus, der sie eine in säkularisierten Kategorien artikulierte Alternative gegenüberstellen. Ohne die antithetische Konfrontation des utopischen Ideals mit dem, was kritikwürdig erscheint, verlöre die klassische Utopie ihre Identität.

Daß sie zu Beginn des 16. Jahrhunderts mit dem Zerfall der feudalen Ständegesellschaft entstand, ist kein Zufall. Zwei Wege boten sich an, auf deren Zerfall zu reagieren. Den ersten Weg beschritten die Vertreter des subjektiven bzw. individualistischen Naturrechts. Sie versuchten, einen neuen gesellschaftlichen Konsens dadurch zu erreichen, daß sie das autonome Individuum und seine vernünftige Urteilskraft in das Zentrum der neuen Sinnstiftung stellten. Über einen Vertrag, den die einzelnen Vernunftträger in einem vorstaatlichen Naturzustand untereinander abschlossen, sollten politische Herrschaft und das ihm vorausgesetzte gesellschaftliche System vorwiegend säkular gerechtfertigt werden. Den anderen Weg gingen seit

dem Erscheinen der *Utopia* des Thomas Morus im Jahr 1516 die Utopisten. Als Produkt der Säkularisierung versuchten sie von Anfang an deren Konsequenz, die Individualisierung und Fragmentierung der Lebenswelten durch die entstehende bürgerliche Gesellschaft, mit einem neuen ganzheitlichen Ordnungsgefüge zu beenden. Deren Bausteine sind ebenfalls Konstrukte der verweltlichten Vernunft selbst, allerdings in ihrer kollektiven bzw. monistischen Spielart: Sie gestaltet die Utopien zu einem Entwurf, der uns zeigen soll, wie die Welt, in der wir leben wollen, sein oder nicht sein soll.

Die analytischen Vorteile dieses Konzeptes liegen auf der Hand, weil sie die Defizite des intentionalen und des totalitären Utopiebegriffs vermeiden. Ich möchte drei Vorzüge nennen:

1. Das klassische Utopiemuster bietet klare Kriterien, die seinen Gegenstand von anderen Phänomenen deutlich abgrenzen. Danach können metaphysische und jenseitige Visionen wie das Paradies oder das »goldene Zeitalter« ebensowenig als politische Utopien gelten wie bloße Traumassoziationen, chiliastische Heilserwartungen und religiöse Eschatologien, Mythen oder die verschiedenen Varianten des individualistischen Vertragsdenkens. Als Konstrukte der säkularisierten Vernunft sind sie normativ nach vorn gerichtet. Aus diesem Grund dürfen sie auch nicht ineingesetzt werden mit Antizipationen technischer Art wie Science-fiction oder mit sozialwissenschaftlicher Prognostik, wie sie etwa der Marxismus oder die Futurologie versuchen. Methodologisch zu einem Idealtypus verdichtet, sind in der Perspektive des klassischen Utopiebegriffs aber auch durchaus Mischformen identifizierbar.

2. Dieses Konzept trägt in dem Maße, wie es die politische Utopie als ein Phänomen des Reagierens und Antizipierens zugleich begreift, der Kontinuität und dem Wandel seines Gegenstandes voll Rechnung. Zwar bleiben seine Strukturelemente, die von der Sozialkritik über das wirtschaftliche und politische System bis zu seinem Geltungsanspruch reichen, identisch. Doch füllen sie sich variabel mit epochenspezifischen Inhalten, weil sich die Problemlage, auf die sie reagieren, verändert. Da sie nicht auf ein bestimmtes Genre festgelegt sind, können die utopischen Inhalte durch unterschiedliche Medien wie den Roman oder den sozialphilosophischen Diskurs transportiert werden.

3. Der klassische Utopiebegriff steht nicht unter dem Zwang, die utopische Fiktion auf ihr vorgegebene Größen wie »Revolution« oder »Totalitarismus« zurückführen zu müssen. Sie können mit ihnen konvergieren, sind aber nicht mit ihnen identisch. Mit dem Wegfall reduktionistischer Zuordnungen macht er den Weg frei für eine kritisch-hermeneutische Untersuchung seines Gegenstandes. Erst sie ermöglicht es, vom Utopischen im Plural, d. h. von seinen vielfältigen Gestalten zu reden und, fast wichtiger noch, es als ein lernfähiges, durch selbstkritische Reflexion sensibilisiertes Phänomen zu begreifen, das die moderne Zivilisation nachhaltig beeinflusst hat. Insofern öffnet sich dieses Konzept der Wirkungsgeschichte des utopischen Denkens und kann so zu einem konkreten Gegenstand historischer, soziologischer, politologischer, philosophischer und literaturwissenschaftlicher Forschung werden.

II.

Niemand wird behaupten können, daß Max Webers richtungweisende Diagnosen der modernen Gesellschaft utopische Züge tragen. Wer seine Analysen des bürokratisierten »Gehäuses der Hörigkeit der Zukunft« kennt, wird ihn eher als antiutopischen Fatalisten bezeichnen wollen. Und doch ist er in der Entwicklung der Methodologie seines idealtypischen Ansatzes der utopischen Methode näher als man auf den ersten Blick vermutet. Wie beim utopischen Entwurf, so handelt es sich beim Idealtypus um ein Konstrukt sozialer Realität, das in dieser Reinform in der historischen Wirklichkeit nirgendwo vorkommt.

Um mit Weber zu sprechen: Er »wird gewonnen durch einseitige *Steigerung eines oder einiger Gesichtspunkte* und durch Zusammen-schluß einer Fülle von diffus und diskret, hier mehr, dort weniger, stellenweise gar, vorhandener *Einzelerscheinungen*, die sich jenen einseitig hervorgehobenen Gesichtspunkten fügen zu einem in sich einheitlichen *Gedankengebilde*. In seiner begrifflichen Reinheit ist dieses Gedankengebilde nirgends in der Wirklichkeit empirisch vorfindbar, es ist eine *Utopie*, und für die *historische Arbeit* erwächst die Aufgabe, in jedem einzelnen Falle festzustellen, wie nahe und wie fern die Wirklichkeit jenem Ideal-bilde steht«.

Wenn wir diese idealtypische Methode auf das uns überlieferte utopische Material in seinen verschiedenen Artikulationsformen anwenden, dann bietet es sich an, mit Andreas Voigt zwischen archistischen und anarchistischen Konstruktionsmustern des utopischen Denkens zu unterscheiden. Voigt begründete diese Differenz anthropologisch. Er sah nämlich das unterscheidende Merkmal in dem verschiedenen Verhalten der Menschen zum Dienen und Herrschen, zu Zwang und Freiheit. Das Ideal der *archistischen* Utopie ist daher in der Regel ein Staat mit starker umfassender Zwangsgewalt, der die Beziehungen der Staatsangehörigen von der Wiege bis zur Bahre in allen Einzelheiten regelt. Das Leitbild der *anarchistischen* Utopie geht demgegenüber vom Gesellschaftsideal der absoluten Freiheit aus. Jeder Zwang, jede Art von Herrschaft, die Regierung, die Polizei und die Justiz werden verworfen. So unversöhnlich sich die holistischen und die individualistischen Prämissen beider Ansätze gegenüberzustehen scheinen – eines verbindet sie unter dem Oberbegriff der klassischen Utopie: Sie stehen in Opposition zum besitz-individualistischen Egoismus ihrer Herkunftsgesellschaft und optieren für ein fiktives Gesellschaftsmodell mit solidar-gemeinschaftlicher Ausrichtung. Obwohl Morus' *Utopia* wie fast alle Utopien seiner Epoche dem archistischen Typus zuzuordnen sind, vollzog sich in deren *formalen* Mustern einer fiktiven, aus dem Geist der Sozialkritik hervorgehenden idealen Solidar-gemeinschaft vor allem in der Epoche der Renaissance und der Reformation die allmähliche Herausbildung des *anarchistischen* Utopietypus, der – bereits in der Antike nachweisbar – seit den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts eine hegemoniale Konjunktur erlebte.

Allerdings unterscheidet sich mein Gebrauch der Kategorien »archistisch« und »anarchistisch« von Voigts Ansatz grundlegend. Zunächst halte ich deren Anbindung an anthropologische Grund-befindlichkeiten für reduktionistisch, weil archistische Utopien auch Antworten auf die Chaotik der Herkunftsgesellschaften ihrer Autoren ebenso interpretierbar sind, wie ihre anarchistischen Varianten auf deren hohen Reglementierungsgrad verweisen können. Ferner entzieht sich der Gebrauch beider Kategorien als Idealtypen, d. h. als heuristische Instrumentarien der wertend ablehnenden Konnotation, die Voigt ihnen beimißt. Und schließlich ist für meinen Ansatz das unterschiedliche Naturverhältnis der archistischen und anarchistischen Utopie zentral, das für Voigt keine Rolle spielt. Seit der Antike ist nämlich die utopische Phantasie, die dem archistischen Muster zugrundeliegt, ganz auf die Regulation von Sozialmechanismen aus-

gerichtet. Ein Bereich jenseits der Gesellschaft kann nicht bestehen, weil er planender Vernunft entzogen wäre. Auch die Natur selbst ist dem gesellschaftlichen Nutzenprinzip untergeordnet. Demgegenüber ist für den anarchistischen Ansatz in der antiken Schäfer-Dichtung der Entwurf politischer und sozio-ökonomischer Institutionen sowie von Normen gesellschaftlichen Handelns und kultureller Interaktion peripher. Doch gleichwohl ist Politik als Friedensstiftung auf das urchistorische Hirtentum zurückbezogen und wird an ihm gemessen.

Auf der Folie dieser idealtypischen Unterscheidung läßt sich die Rezeption des antiken Utopiemusters ebenso abbilden wie das spezifische Profil der modernen Utopie selbst. So nimmt Morus trotz der unverkennbaren Kontinuitätslinien einen bedeutenden Paradigmenwechsel für die archaische Denktradition vor, wenn er den pejorativen Arbeitsbegriff der Antike aufwertet und gleichzeitig das Gemeineigentum zur Grundlage nicht nur – wie bei Platon – der politischen Elite, sondern der Gesamtgesellschaft erhebt. Dieser Egalitarismus nivelliert das, was selbst noch bei Euhemeros außer Frage stand: die hierarchische, ständestaatliche Struktur der Gesellschaft mit ihren Privilegien und Rängen. Eine zweite Trennlinie, die die moderne archaische Utopie von ihren antiken Vorläufern unterscheidet, wird konstituiert durch ihre Stellung zur modernen Naturwissenschaft und Technik: Sie ersetzt den kontemplativen Wissenschaftsbegriff Platons durch die aktive Anwendung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse in Form einer in die Sphäre der Wirtschaft eingreifenden Technik, die dem antiken Denken fremd war. Durch diesen Vorgang dynamisiert und als Zeitutopie seit Mitte des 18. Jahrhunderts in die Zukunft projiziert, wurde im Zeichen des teleologischen Fortschrittsdenkens das antike Paradigma der ewigen Wiederkehr des Gleichen ebenso obsolet wie der Primat der überschaubaren und statischen Größe der antiken Idealstadt. Den durch die industrielle Revolution produzierten Reichtum vor Augen, ersetzte die moderne archaische Utopie schließlich den ehernen Tatbestand knapper Ressourcen durch den des materiellen Überflusses, der bisher außerhalb der Welt des Mythos undenkbar erschien. Demgegenüber gelang die »Modernisierung« des anarchistischen Utopieansatzes erst, als er den antiken Automaten-Mythos der selbsttätigen Natur durch die »Sklaverei der Maschine« (Oscar Wilde) ersetzte.

Auf dem idealtypischen Raster des klassischen Utopiebegriffs lassen sich aber auch die entscheidenden Differenzen zum Chiliasmus bzw. zur Eschatologie identifizieren. Ausschließlich das Resultat menschlicher Anstrengungen und nicht eines transzendenten Gnadentaktes, erscheint im Unterschied zur Paradies-Konzeption Morus' *Utopia* als das Resultat der Analyse jener Gesellschaft, aus der ihr Autor stammt und der sie zugleich als die bessere Möglichkeit entgegentritt. Die Alternative besteht nicht darin, daß man den irdischen Lasten und weltlichen Genüssen entsagt, um ein frommes Leben zu führen. Worauf es ankommt, ist vielmehr, die aufgezeigten weltimmanenten, von den Menschen selbst zu verantwortenden Ursachen des Elends zu beseitigen: Erst dann sind die Fundamente Utopias gelegt. Gegenüber den Vorstellungen der chiliastischen Schwarmgeister in der frühen Neuzeit sind die »neuen Menschen« Utopias

keineswegs a priori vollkommen. Ihre anthropologische Grundausstattung gleicht der einer *tabula rasa*: Sie kann durch äußere Einflüsse in eine positive oder negative Richtung modelliert werden. Im Gegensatz zum chiliastischen Selbstverständnis spielen daher in den archaischen Raum-Utopien der frühen Neuzeit Institutionen eine entscheidende Rolle: In Staat, Wirtschaft, Familie, Bildungswesen, Religionsgemeinschaft und Schule haben sie die konstruktiven Anlagen der Menschen zu fördern und ihr destruktives Potential durch vernünftige Gesetze zu reprimieren. Zwar entziehen die Raum-Utopien der frühen Neuzeit in der Regel gleichfalls dem Mein und Dein den Boden. Doch im Unterschied zum Chiasmus hielt man an einer hierarchischen Ordnung fest, die vom politischen System bis zur patriarchalischen Familienstruktur reichte. Was schließlich für die Utopie die Sozialkritik bedeutet, ist für das chiliastische Paradigma die Apokalypse. Dem entspricht, daß sich die dem utopischen und dem chiliastischen Ansatz zugrunde liegenden Motive ausschließen. Nicht Aufklärung über die von den Menschen selbst verschuldeten Ursachen deprivierter sozialer Verhältnisse ist die Strobrichtung des apokalyptischen Paradigmas, sondern die Mobilisierung von individuellen und kollektiven Ängsten vor der Strafe Gottes.

Vor allem ermöglicht die idealtypische Methode analytisch tragfähige Kriterien der Unterscheidung zwischen Utopie und Science-fiction. Im Unterschied zur klassischen Utopie, die seit der Antike in ihrem jeweiligen Entstehungskontext auf sozio-politische Krisensymptome reagierte, ist Science-fiction Ausfluß des Wissenschafts- und Technikoptimismus des 19. Jahrhunderts. Dem kühnen Entdecker und Erfinder bzw. dem genialen Ingenieur und nicht gesellschaftlichen Krisenherden verdankt sie ihre Inspiration. Verschieden ist auch die Stellung beider Genres zur Technik. Zwar spielte für die klassische Utopietradition von Anfang an deren Hochschätzung eine entscheidende Rolle, wie wir nicht erst seit Bacons *Neu-Atlantis* wissen. Seit dem 19. Jahrhundert steigt sie sogar mit dem Einsetzen der Industrialisierung zu einem Eckpfeiler des utopischen Entwurfs auf. Doch geht es dem utopischen Denken nicht so sehr um die Technik an sich, sondern vielmehr um ihre Auswirkung auf die Gesellschaft. Demgegenüber betont Science-fiction das Ob und Wie der technischen Innovation. Ihre Autoren interessieren sich dafür, wie das Raumschiff möglichst realistisch zum Fliegen gebracht wird. Die Nutzung der Technik durch den Protagonisten und seine durch sie ermöglichten spektakulären Taten sind entscheidend, nicht aber ein gesamtgesellschaftliches Szenario, das als Wunsch- oder Furchtbild geschildert wird. Auch das Verhältnis beider zur Zukunft unterscheidet sich grundlegend. Science-fiction lebt, Elemente der Futurologie assimilierend, seit ihren Anfängen von einer, wenn auch imaginär angereicherten Prognostik technischer Entwicklungen, die bis zur Antizipation der Atombombe durch Karel Čapek und H. G. Wells reichte. Im Gegensatz zu diesem prognostischen Prinzip des »Wenn-Dann«, das Science-fiction mit der Zukunftsforschung verbindet, ist das klassische utopische Denken selbst nach seiner geschichtsphilosophischen Wende um die Mitte des 18. Jahrhunderts auch ohne Prognostik ausgekommen. Nicht die Antizipation von Zukunft aufgrund der Extrapolation real existierender Techniken, sondern die norma-

tive Fiktion einer staatlich verfaßten oder staatsfreien Gesellschaft, wie wir sie haben oder nicht haben wollen, hat entscheidend auf ihr Profil eingewirkt – gleichgültig, ob das imaginäre Gemeinwesen als regulatives Prinzip wie in der Raumutopie oder aber als prinzipiell verwirklichtbar wie in der Zeitutopie gedacht worden ist.

Ein ebenso großer analytischer Vorteil der idealtypischen Methode besteht freilich darin, Mischformen des utopischen Denkens zu identifizieren. In der Welt des antiken Mythos sind nämlich sowohl im archaischen als auch im anarchistischen Spektrum Elemente auffindbar, ohne die die moderne Utopie nicht entstanden wäre. Zu Recht gilt als antikes Urmuster des archaischen Gesellschaftsentwurfs Platons *Politeia*. Doch darf nicht übersehen werden, daß sein idealer Staat seinerseits Vorläufer in antiken Idealstadtkonzeptionen hatte, die, wie z. B. Hippodamus, sein Modell antizipierten und in Stein ausführten. Als Artefakten der Ratio stellen sie ein an geometrischen Basisfiguren ausgerichtetes »sekundäres System« dar, das dem Chaos der Natur entzogen und ausschließlich menschlicher Kontrolle unterworfen ist. Zugleich schaffen sie neben der sozio-politischen Verfassung die in Architektur geronnene physische Umwelt für ein »gutes Leben«. Diese Konzentration aller Kräfte im Kampf gegen die äußeren Naturgewalten macht Herrschaft zu einer nicht hintergehbaren Tatsache. Der anarchistische Ansatz der Antike argumentiert umgekehrt: Alle Probleme werden gelöst, wenn man sich für ein Leben nicht gegen, sondern mit der Natur entscheidet. Selbst Teil der Natur, sorgt diese für das Menschengeschlecht dann, wenn es sich ihr ohne prometheischen Trotz überläßt und ihrer Weisheit vertraut. Das »goldene Zeitalter«, nicht nur von Hesiod, sondern auch in der römischen Dichtung von Vergil, Horaz u. a. immer wieder beschworen, ist nichts anderes als eine mythische Überhöhung dieses Credo. Nach der Kritik der archaischen Linie des utopischen Denkens durch Autoren wie Samjatin, Huxley und Orwell scheint dieses anarchistische Muster der antiken Utopie noch unausgeschöpfte Potentiale zu enthalten, an die die sogenannten »postmateriellen« Utopien der 60er und 70er Jahre unter ökologischen und antitotalitären Vorzeichen anknüpfen konnten.

Auch der Chiliasmus stellt trotz aller gravierenden Differenzen zur modernen Utopie ein »Mischmodell« dar, weil er Elemente enthält, die für diese konstitutiv geworden sind. Zu nennen ist der diesseitige Charakter des Paradieses und seine Prämisse der Abwesenheit der durch die Unterscheidung von Mein und Dein vermittelten Konkurrenzbeziehung sowie sexueller Begierden. Ebenso wichtig ist das Postulat der Perfektionsfähigkeit des Menschen sowie das Konzept des Millenniums als intermediäre Ebene zwischen der rein irdischen Existenz der gefallenen Menschen und der rein himmlischen Seinsweise der Erlösten. Wenn schließlich im Sinne des Joachim von Fiore im chiliastischen Denken nicht die Hierarchie der Kirche, sondern die Mönche zum Vorbild für die Menschheit avancieren, dann ist zugleich auf die Affinität hingewiesen, die das mittelalterliche Kloster mit der Organisationsstruktur der klassischen utopischen Gemeinwesen der frühen Neuzeit verbindet. Selbstverständlich kann man angesichts dieser gemeinsamen Schnittmenge an der Option einer »christlichen Utopie« festhalten. Schwärmte der

Utopist Gabriel des Foigny (1630-1692) nicht von einem Land, in dem »Milch und Honig« fließen und nannte nicht ein Autor wie Johann Gottfried Schnabel (1692-1751/58) seine Utopie der *Insel Felsenburg* ein »irdisches Paradies«? Lebte Morus nicht vier Jahre in einem Kloster? Und war nicht Campanella zeit seines Lebens ein Mönch? Doch abgesehen davon, daß die chiliastische Metaphorik bei den genannten Autoren in keinem Fall die Struktur des utopischen Musters sprengt, hat diese Option einen bedeutsamen Nachteil in Kauf zu nehmen. Sie muß den Begriff der Utopie bzw. des Chiasmus so weit fassen, daß sie die aufgezeigten Differenzen mit einzuschließen hat. Ihr heuristischer Gebrauchswert und ihre analytische Trennschärfe sind also denkbar gering.

Spätestens nach dem Zweiten Weltkrieg ist es ebenfalls zu Mischmodellen von klassischen Utopien und Science-fiction-Szenarien gekommen. So integriert Ursula K. Le Guins *The Left Hand of Darkness* in überzeugender Weise Elemente der Science-fiction wie interstellare Reise, Raumschiffe, kosmische Zeitdifferenzen, Aliens fremder Planete etc. in das klassische utopische Muster, ohne dieses selbst aufzugeben. Umgekehrt wurde in der fortgeschrittenen Science-fiction-Literatur das fiktive gesellschaftliche Szenario gegenüber den Akteuren aufgewertet. Die neuen Entwürfe reichen von einer geeinten Menschheit und einem auf wissenschaftlich-technischem Fortschritt beruhenden beispiellosen Wohlstand für alle bis hin zur Vervollkommnung des Menschen im Medium schöpferischer Arbeit und gesellschaftlicher Harmonie, die nicht zuletzt auch das Resultat eines ausdifferenzierten Erziehungssystems ist. »Star Trek – The next generation« hat zweifellos das Erbe dieses Trends zu einer positiven Zukunftsvision angetreten: Normative Aspekte des gesellschaftlichen Zusammenlebens drängen das Action-Muster in den Hintergrund. Tatsächlich läßt die Kombination aus rationalem aufklärerischem Denken, romantischen Gefühlen, der entdeckenden Neugier und der »Philosophie des Weltraums«, die sich am Universum als Ganzem orientiert, künstliche Mittel zur Spannungssteigerung wie Weltraumkämpfe oder Verfolgungsjagden beinahe obsolet erscheinen. Daß freilich diese utopischen Elemente das Science-fiction-Muster keineswegs sprengen, wird vor allem an ihren dystopischen Varianten deutlich. Ein Menschenbild vor Augen, dessen Grundwerte der Solidarität, Liebe und Wahrhaftigkeit sie nicht relativierten, wollten Samjatin, Huxley und Orwell Kräfte mobilisieren, damit eine Zukunft, die wir nicht wünschen können, vermieden wird. Doch ob diese Intention die dystopische Science-fiction zu beeindruckend vermag, ist mehr als fraglich. Geprägt vom Hang zum Fatalismus und der versteckten Lust am Untergang stellt sich das Problem, ob sie die Funktion der klassischen »schwarzen« Utopien, nämlich als Warnbilder für aktuelle Gefahren der Zukunft zu dienen, überhaupt auszuüben vermag.

III.

Das klassische Utopiemuster erschöpft sich aber nicht in seiner Eigenschaft als heuristisches Prinzip zur Auffindung seiner eigenen Identität und Abgrenzung von anderen geistesgeschichtlichen Phänomenen. Anders als das Konstrukt des Idealtypus ist das klassische

utopische Muster darüber hinaus selber Teil des historischen Prozesses seit der frühen Neuzeit gewesen. Nicht als statischer Idealtypus, wohl aber als historische Kategorie verdankt es seine Dynamik der Eigenart, sowohl auf Fehlentwicklungen zu reagieren als auch Alternativen zu ihnen antizipieren zu können.

Die klassischen Utopien der Neuzeit riskieren zwar den Traditionsbruch mit der Herkunftswelt, in der sie entstanden sind, um eine Alternative zu deren gesellschaftlichen Fehlentwicklungen aufzeigen zu können. Doch ebenso sicher ist, daß es falsch wäre, utopische Konstrukte immer nur mit idealen Gemeinwesen oder zukünftigen Schreckensszenarien gleichzusetzen und sie ausschließlich unter diesem Aspekt zu sehen. Ebenso wichtig wie der utopische Entwurf selbst ist der sozio-politische Anlaß, der ihn hervorgebracht hat. Die Utopien der Renaissance und der Reformation bei Morus, Campanella, Andreae und Winstanley reagieren auf die extreme Polarisierung zwischen Armen und Reichen, auf die feudale und frühkapitalistische Ausbeutung der menschlichen Arbeit, aber auch auf einen Staat und seine Justiz, die von den Interessen einer besitzindividualistischen Oberschicht instrumentalisiert sind. Die Utopien im Zeitalter des Absolutismus, wie sie von de Foigny, Vairasse, Fontenelle, de Lahontan, Fénelon, Schnabel, Mercier, Morelly, Diderot, Restif de la Bretonne u. a. konzipiert wurden, attackieren die Institution der absolutistischen Monarchie sowie deren Stützmächte in Gestalt des Adels und der katholischen Kirche. Sie prangern den Luxus der Reichen ebenso an wie die Unterwürfigkeit und das Elend der Armen.

Im 19. und frühen 20. Jahrhundert stellen Utopisten wie Saint-Simon, Fourier, Owen, Cabet, Bulwer-Lytton, Bellamy, Morris, H. G. Wells und Bogdanow dem durch die Industrialisierung erzeugten gesellschaftlichen Reichtum ohne historisches Beispiel die Verelendung breiter Schichten der Bevölkerung gegenüber, die ebenfalls präzedenzlos ist. Die Dystopien seit Beginn der 20er Jahre bei Samjatin, Huxley und Orwell nehmen ihren Ausgang von der Destruktionskraft der modernen Technik im Ersten Weltkrieg und der Anwendung totalitärer Herrschaftstechniken sowohl in ihrer östlichen wie westlichen Ausprägung. Und die sogenannten postmateriellen Utopien, die von Skinner, Huxley, Callenbach und Le Guin entworfen wurden, empören sich über den ungehemmten Konsumismus der reichen Industrieländer und die zunehmende Verarmung der südlichen Regionen, die noch nicht abgeschlossene Gleichstellung der Frau mit dem Mann und die zunehmende Zerstörung der natürlichen Lebensbedingungen der Menschheit durch den Industrialisierungsprozeß.

Aber der sozio-politische Kontext des klassischen Utopiediskurses ist nicht nur dessen Auslöser: Er wirkt auch auf die Antizipationen des utopischen Gemeinwesens selber ein, die den kritisierten Fehlentwicklungen konfrontiert werden. Er erzwingt, wenn man so will, deren jeweilige epochenspezifische Gestalt. In dem Maße nämlich, wie das utopische Denken die mit dem jeweiligen Stand der Naturbeherrschung gegebenen Möglichkeiten seiner Ursprungsgesellschaft auslotet, bleiben seine Fiktionen ihr zumindest punktuell verhaftet. Zeigen läßt sich dies an der Triade »Wissenschaft/Technik«, »Arbeit« und »Bedürfnisse«, die als der Motor des Systems der materiellen

Reproduktion der utopischen Gemeinwesen zu gelten hat, sofern sie sich nicht als bloßes kritisches Korrektiv des Zivilisationsprozesses, wie in den anarchistischen Utopien des »Bon sauvage« im 18. Jahrhundert, sondern auch als eine konstruktive Alternative zu ihm verstanden. So zogen die großen Utopisten der Renaissance und der Reformation aus dem begrenzten Stand der Naturbeherrschung durch Wissenschaft und Technik, der selbst bei Bacon den Rahmen der Agrargesellschaft nicht zu sprengen vermochte, zwei Konsequenzen: Sie werteten die physische Arbeit in einem Maße auf, wie es das Mittelalter und die Antike nicht kannten. Und sie plädierten für deren vollständige Mobilisierung in möglichst effizienter Weise, die sich nicht selten am organisatorischen Vorbild militärischer Hierarchien orientierte.

Dem niedrigen Stand der Produktivität der Arbeit in der Antike und der frühen Neuzeit entsprach, fast wichtiger noch, der eherne Imperativ des Luxusverbots: Legitim war nur die Befriedigung sogenannter »natürlicher« Bedürfnisse. Er ermöglichte es, die gesamte Wirtschaft ausschließlich auf die Erzeugung lebensnotwendiger Güter festzulegen. Zu einer dramatischen Neuakzentuierung dieser Triade kam es erst mit der industriellen Revolution im 19. Jahrhundert: Wissenschaft und Technik eröffneten zum ersten Mal in der Geschichte die Perspektive einer Industriegesellschaft, die nicht mehr in der physischen Arbeit, sondern in der maschinellen Produktion die Quellen eines gesellschaftlichen Reichtums sieht, der die Perspektiven eines grenzenlosen materiellen Überflusses zu verbürgen schien. Aus dieser Perspektive zogen die Utopisten weitreichende Folgerungen: Das Sparsamkeitsgebot wurde ersetzt durch den hedonistischen Massenkonsum, und an die Stelle der physischen Fron trat die Maschine, die die menschliche Arbeit nicht abschaffte, ihr aber neue qualifizierte Betätigungsfelder zuwies. Dieses Szenario lebte von dem Glauben, daß die Technik per se neutral sei: Ob sie sich zum Nutzen oder Schaden der Menschen auswirke, hänge allein von den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen ab. Bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, dann aber vor allem nach den Erfahrungen der großen Materialschlachten des Ersten Weltkrieges kamen Zweifel an dieser Prämisse auf: Sie wurden von den klassischen »schwarzen« Utopien zu einem Furchtbild der Zukunft verdichtet. Wissenschaft und Technik avancieren nun zu der großen Destruktionskraft, die die vollständige Versklavung der Menschen bewirkt. Aber auch die sogenannten »postmateriellen« Utopien seit Anfang der 60er Jahre sehen sich insofern auf ihre Ursprungsgesellschaft zurückverwiesen, als ihre Fiktionen entscheidende Impulse von der drohenden ökologischen Katastrophe erhalten. Sie fördern Wissenschaft und Technik nur noch insoweit, wie sie die Überlebensbedingungen der Menschheit sichern helfen. Und sie kehren bei gleichzeitiger Aufwertung ästhetischer und sexueller Bedürfnisse zu einer Ethik des Konsumverzichts zurück, der einer Entlastung der menschlichen Arbeit von den Geboten äußerster Effizienz zugunsten selbstbestimmter Tätigkeit entspricht.

Doch die Abhängigkeit der utopischen Fiktion von dem soziopolitischen Kontext ihrer Entstehung wird auch deutlich, wenn man sich ihrem Geltungsanspruch zuwendet. Nicht zufällig ist er im

18. Jahrhundert in dem Augenblick einem wichtigen Paradigmenwechsel unterworfen, als eine Reihe bedeutender technischer Erfindungen, die von der Koksverhüttung des Eisens über Newcomens Dampfmaschine bis hin zum Puddelverfahren und der Dreschmaschine reichen, einen neuen Stand der Naturbeherrschung ankündigten, der auch neue Möglichkeiten der Gesellschaftsgestaltung zu eröffnen schien. Diese Weichenstellung der zivilisatorischen Entwicklung in Europa hinterließ im utopischen Denken tiefe Spuren. In den älteren Utopien fand der Erzähler in der Regel die perfekte Gesellschaftsordnung bereits fertig vor: Er hatte deren ideales Funktionieren dem Leser lediglich mitzuteilen. Seit dem 18. Jahrhundert jedoch erlebt der Leser mit, wie das utopische Gemeinwesen entsteht: Die handelnden Subjekte werden zu Demiurgen einer idealen Welt. Das Moment der »Machbarkeit« und des Planens war schon immer ein wichtiges Element der utopischen Fiktion. Aber es verblieb in der Sphäre der Phantasie. Jetzt wird dagegen das utopische Konstrukt zu einer konkreten Aufgabe, die auch tatsächlich gelöst werden kann: eine Überzeugung, die im Umschlag von der Raum- zur Zeitutopie ihren prägnantesten Ausdruck findet.

In der Epoche der Renaissance und der Reformation wurde das utopische Gemeinwesen, zumeist in Gestalt einer Insel, zeitgleich zu den kritisierten gesellschaftlichen Verhältnissen gedacht, denen es als die bessere Alternative konfrontiert wurde. Utopisches Ideal und Ursprungsgesellschaft waren durch ein räumliches Kontinuum miteinander verbunden. Demgegenüber wird das utopische Ziel nun in die Zukunft projiziert, und zwar mit der geschichtsphilosophisch verbürgten Erwartung, daß es von der Realität eingeholt wird. Diese Assimilierung des utopischen Entwurfs mit dem teleologischen Fortschrittsdenken mag viele Gründe haben. Unbestreitbar jedoch ist, daß sie auch mit dem wachsenden Vertrauen in die Fähigkeit der Menschen zu tun hat, ihre gesellschaftlichen Verhältnisse von Grund auf rational gestalten zu können. Umgekehrt wirkte freilich die Erfahrung der Destruktionskräfte der Technik seit dem Ersten Weltkrieg auch auf den Geltungsanspruch der Zeitutopie zurück: Seit Samjatins *Wir* ist die geschichtsphilosophische Fortschrittsperspektive diskreditiert, weil in ihrem Namen selbsternannte »Eliten« menschenverachtende Unterdrückungssysteme gerechtfertigt haben. Dies vorausgesetzt, ist im neueren Utopiediskurs die Tendenz erkennbar, zum Geltungsanspruch der älteren Raum-Utopien zurückzukehren: Er hat den Status eines regulativen Prinzips, das immer nur annäherungsweise verwirklicht werden kann und nicht mehr auf eine revolutionäre Totalrevision der sozio-politischen Wirklichkeit abzielt.

IV.

Aber der klassische Utopiediskurs reagiert nicht nur auf die ihm von außen vorgegebenen Rahmenbedingungen: Sie einerseits als Grenze akzeptierend, versucht er sie andererseits aber auch durch Ausschöpfung ihrer Potentiale zu erweitern. In diesem Zusammenhang ist zu wenig beachtet worden, daß der utopische Diskurs durch alternatives Denken und durch seine Lernfähigkeit geprägt worden ist. Zu Recht ist oft darauf hingewiesen worden, daß die autoritäre So-

zialutopie in der Nachfolge von Morus und Campanella die Welt in ein riesiges Kloster verwandelt, das seiner antiindividualistischen Stoßrichtung auf allen Ebenen der Gesellschaft Geltung verschafft: Militärische Disziplin und rationalistische Planung reglementieren den Tagesablauf und die Lebenswelt der einzelnen insgesamt auf der Wiege bis zur Bahre. Ihre Privatheit ist ganz oder weitgehend aufgehoben, ihre Bewegungsfreiheit von der Obrigkeit eingeschränkt, und ihre Bedürfnisse, Sitten und Gebräuche, ihre Zeremonien, selbst ihre Kleidung, Wohnungen und die Grundrisse ihrer Städte, unterliegen dem Diktat vollständiger Homogenität.

Doch es darf nicht vergessen werden, daß seit dem 16. Jahrhundert immer fiktive Gegenmodelle zu diesen utopischen Leviathanen konstruiert worden sind, die die individuelle Freiheit und die Vielheit der Bedürfnisse zur höchsten Maxime erhoben. In Rabalais' *Abtei Thelema* gibt es als Antwort auf Morus' *Utopia* nur eine Regel: »Tu, was Dir gefällt!« In de Foignys Australien-Utopie am Ende des 17. Jahrhunderts sind Gesetze und der Staat abgeschafft: alle Entscheidungen werden von Gleichen auf lokaler Ebene getroffen. Im Zeitalter des Absolutismus prägten vor allem de Lahontan und Diderot den utopischen Sozialcharakter des »Bon sauvage«: Er ruht in sich selbst und lebt mit seinesgleichen in einer »wohlgeordneten Anarchie«, die – frei von aller individuellen Fremdbestimmung – durch das Gesetz der Natur sich selbst reguliert. Fourier und Morris entwarfen im 19. Jahrhundert das Szenario eines von institutionellen Zwängen weitgehend befreiten Gemeinwesens, damit sich die Individuen ohne Bevormundung autonom entfalten können. Und selbst die utopischen Fiktionen bei Cabet und Bellamy lassen die Tendenz einer Individualisierung der menschlichen Bedürfnisse erkennen. Unterdessen sind diese Beispiele für den utopischen Diskurs seit den 60er Jahren des vergangenen Jahrhunderts gleichsam hegemonial geworden: Im Unterschied zu den etatistischen Sozialutopien der frühen Neuzeit wird die Garantie individueller Privatheit und die eigenverantwortliche Selbstentfaltung eines jeden einzelnen zu einem unverzichtbaren Strukturelement der alternativen Fiktion.

Aber der utopische Diskurs artikulierte sich nicht nur in Alternativen: Er ließ auch von Anfang an die Bereitschaft erkennen, die eigenen Prämissen zu überprüfen. Der Beginn einer solchen kritischen Selbstkorrektur fängt mit Morus selbst an: Hythlodius, der Parteilänger der Utopier, muß sich die bohrende Frage gefallen lassen, ob das kommunistische Gemeinwesen, das er propagiert, nicht das Gegenteil von dem bewirkt, was er beabsichtigt: nämlich Mord und Aufruhr sowie trostlose Nivellierung und lähmende Initiativlosigkeit. Theodor Hertzka und H. G. Wells kritisierten die klassische Tradition mit dem Argument, ihr Defizit bestehe darin, daß sie der Tugend einen viel höheren Stellenwert eingeräumt habe als der individuellen Freiheit. Diese Tendenz selbstkritischer Infragestellung der antiindividualistischen Stoßrichtung der klassischen Tradition erreicht dann im 20. Jahrhundert in den Dystopien ihren Höhepunkt: Tatsächlich lassen sich Samjatin's *Wir*, Huxleys *Schöne neue Welt* und Orwells *1984* nicht nur als Reflexe auf die totalitären Herrschaftstechniken, sondern auch als detaillierte Kritik der zentralen Strukturmerkmale der klassischen Tradition lesen. Vereinfacht aus-

gedrückt, werden deren normative Vorgaben in dem Maße in ihr Gegenteil verkehrt, wie ihre ursprüngliche Absicht der Emanzipation der Menschheit von Ausbeutung und Unterdrückung entfällt.

Da die Utopisten in der Nachfolge Morus' ihre idealen Gemeinwesen nie vom Individuum, sondern immer vom Ganzen her dachten, ist eben diese Konsequenz gezogen, sobald das »Ganze« gleichgesetzt wird mit dem ebenso partikularen wie absoluten Machtanspruch einer totalitären Herrschaftskaste. Für Samjatin, Huxley und Orwell ist das Positive nur noch indirekt, nur noch im Schatten des Furchtbildes von 1984 erkennbar. Der postmaterielle Utopiediskurs der Gegenwart ist gleichsam durch den Filter dieser Utopiekritik hindurchgegangen. So wird zwar in Le Guins Utopie *Planet der Habenichtse* die Positivität des utopischen Konstrukts erneuert. Aber es streift zugleich den Schein höchster Perfektion des menschlichen Zusammenlebens ab. Statt dessen liefert der utopische Entwurf seine eigene Kritik gleich mit: Er ist reflexiv geworden, weil er selbst die Möglichkeiten des Scheiterns des utopischen Ideals aufzeigt. Und schließlich trägt er der ökologischen Kritik von Hans Jonas dadurch Rechnung, daß er die Fiktion einer solidarischen Gesellschaft an den partnerschaftlichen Umgang der wissenschaftlich-technischen Zivilisation mit der äußeren Natur bindet. Der klassische utopische Diskurs richtete aber den selbstkritischen Fokus auch auf seine eigenen geschlechtsspezifischen Wahrnehmungsschranken. Bisher von patriarchalen Interessenlagen mehr oder weniger dezidiert bestimmt, ging er spätestens seit Ende der siebziger Jahre dazu über, die Frauenfragen nicht nur als ein Politikfeld unter anderen zu behandeln, sondern ins Zentrum des gesamten Konstrukts zu stellen. Von einigen dekonstruktivistischen Ausnahmen abgesehen, erwies sich das klassische Muster als robust genug, auch diesem Paradigmenwechsel standzuhalten.

Der Vorwurf postmoderner Kritiker, die klassische Utopie als »große Erzählung« reproduziere das, was als Totalitarismus das Profil der modernen Zivilisation der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bis zur Unkenntlichkeit entstellt habe, ist aufgrund ihrer Lernfähigkeit von ihr selbst widerlegt worden. Für diejenigen, die deren enormes Potential der Selbstkorrektur ignorieren, löst sich in der Tat die Identität des utopischen Phänomens auf. Aber es ist gerade sie, die garantiert, daß die Betonung der Differenz deren Einbindung in eine Solidargemeinschaft nicht zerstört, sondern zur Voraussetzung hat.

V.

Man kann nicht behaupten, daß der klassische Utopiediskurs wirkungslos geblieben ist. Gleichwohl spricht vieles dafür, daß es sich bei der Annahme um einen Irrweg handelt, die Wirksamkeit des utopischen Denkens stehe zur gesellschaftlichen Realität in einem Verhältnis wie die naturwissenschaftliche Hypothese zum Experiment. Wer sich so dem utopischen Denken nähert, schreibt es bereits ab, bevor er es überhaupt zur Kenntnis genommen hat, weil jeder weiß, daß jene Experimente, die vom Jesuitenstaat am Paraguay bis zu den utopischen Kommunen Owens, Fouriers und Cabets in den Vereinigten Staat reichen, gescheitert sind. Die Wirksamkeit des utopischen Denkens erfolgte vielmehr in einem komplizierten Diffusionsprozeß eher indirekt.

So prägte es jenseits einer Eins-zu-Eins-Umsetzungslogik sowohl die Struktur der westlichen Gesellschaften als auch die Herrschaftsordnungen des sowjetischen Typs dadurch, daß es teils bestehende Trends verstärkte, teils neue Entwicklungspotentiale erschloß. In Campanellas *Sonnenstaat* spielen Zeitmeßgeräte und Wetterfahnen eine große Rolle. Sie symbolisieren das reibungslose Funktionieren der einzelnen in den sozio-technischen Superstrukturen der westlichen Zivilisation. Die Erkenntnis der Utopisten insbesondere des 19. Jahrhunderts, daß infolge der immer komplexer werdenden Arbeitsteilung jeder von jedem auf einer sich stets erweiternden Stufenleiter in zunehmendem Maße abhängig werde, hat seine Entsprechung in der Herausbildung von »Sachzwängen«, die den einzelnen zu angepaßtem Verhalten zwingen. Systemübergreifend prägte das utopische Muster aber auch die realsozialistischen Länder. In ihnen findet sich die Vorstellung der autoritären Variante des utopischen Denkens wieder, daß das ideale Gemeinwesen nur zu verwirklichen ist, wenn die Politik Vorrang gegenüber der Wirtschaft, die Bürokratie gegenüber den Rechten der einzelnen, die Planbarkeit gegenüber der individuellen Spontaneität und Kreativität, die Überwachung und Bevormundung der Individuen gegenüber der persönlichen Autonomie und das Prinzip der Abschottung nach außen gegenüber dem Recht eines jeden einzelnen nach ungehinderter Bewegungsfreiheit hat. Auch die Vision eines »neuen Menschen« findet sich im utopischen Diskurs der Bolschewiki. Ihr hat Trotzki emphatisch Ausdruck verliehen, als er 1924 schrieb, im vollendeten Sozialismus erhebe sich der gewöhnliche Mensch auf die Höhe eines Aristoteles, Goethe und Marx. Und er fügte den Satz hinzu, daß über der Gebirgskette neue Gipfel aufragten.

Der utopische Diskurs hinterließ nicht nur Spuren in den gesellschaftlichen und staatlichen Strukturen; er ist in vielen anderen Lebensbereichen der Moderne präsent. Als Beispiele seien lediglich Architektur und Malerei genannt. So sind die Architekturkonzeptionen der klassischen Utopietradition in ihrem Vorbildcharakter für die Moderne nicht hoch genug einzuschätzen. Die Bauweise und der Grundriß der utopischen Stadt in der Renaissance sind vollkommen funktionalistisch und rationalistisch ausgerichtet. Orientiert an geometrischen Mustern, lassen sie ein instrumentelles Verhältnis zur Natur erkennen. Es handelt sich um Antizipationen einer von technischer Zweckrationalität geprägten Bauweise und Stadtplanung, die heute zum Alltag der Weltzivilisation gehört. Aber der klassische Utopiediskurs insbesondere des 19. Jahrhunderts brachte auch Alternativen hervor. So gibt William Morris die an geometrischen Strukturen orientierte Stadt- und Landschaftsplanung auf: Er stellt sie in den Dienst einer groß angelegten Renaturalisierung, die der Gartencitybewegung entscheidende Impulse vermittelte. Und wer heute eine Alternative zur »unwirtlichen Stadt« sucht, kann immer noch Anregungen in den Architekturkonzeptionen der utopischen Sozialisten wie Fourier und Owen finden, die ihre Baupläne in den Dienst der Befriedigung der sozialen Bedürfnisse der Menschen stellten. Was für wichtige Richtungen der Architektur und der Stadtplanung zutrifft, läßt sich auch von der modernen Malerei sagen. Insbesondere der Konstruktivismus der russischen Avantgarde zwischen 1913

und 1932 zog einen radikalen Schlußstrich unter die künstlerischen Formen der Vergangenheit. Sein Gestaltungsmedium war, an zentrale Strukturmerkmale der Renaissance-Utopie erinnernd, die geometrische Figur, die mit Malewitschs »Schwarzes Quadrat auf weißem Grund« die äußerste Radikalität des Traditionsbruches symbolisierte. Planung, Klassenlosigkeit, Ablehnung der Vergangenheit, der Aufbau eines »neuen Lebens« im »tabula-rasa-Verfahren«, sowie die Wende von der Analyse zur Synthese bezeichnen Elemente einer ästhetischen Programmatik, die ihre Herkunft aus dem utopischen Denken nicht leugnen können.

Dennoch ist spätestens nach dem Zusammenbruch der realsozialistischen Systeme in Europa vom Ende des utopischen Denkens die Rede. Diese These ist zutreffend, wenn man sie auf die autoritäre Linie des klassischen Utopiediskurses einschränkt. Die Gesellschaftsordnungen des sowjetischen Typs haben alle Realisierungsbedingungen ihrer eigenen Utopie erfüllt: von der Abschaffung des privaten Eigentums an den Produktions- und Arbeitsmitteln über die Erziehungsdiktatur bis hin zur Alleinherrschaft einer selbsternannten Elite. Dennoch brachen sie in sich zusammen, ohne daß es einer gewaltsamen Einwirkung von außen bedurft hätte. Die Gründe dieses welthistorischen Vorganges haben – neben vielen anderen Faktoren – auch mit den totalitären Strukturmerkmalen jener Fiktion zu tun, die in Bogdanows Mars-Utopien ihren klassischen Ausdruck fand. Ich möchte drei Ursachenzusammenhänge nennen, die das blockierten, was ich als Lernfähigkeit des utopischen Denkens bezeichnet habe: das Monopol der Wahrheitsfindung und des sozio-politischen Handlungsprimats für eine kleine Elite, die Fortschreibung eines antiindividualistischen Homogenitätspostulats und der geschichtsphilosophisch begründete Verwirklichungsanspruch des utopischen Konstrukts, der diesem letztlich seine selbstkritische Potenz und seinen handlungsorientierenden Geltungsanspruch als eines regulativen Prinzips raubte. Wer tendenziell die Utopie des Kommunismus als verwirklicht betrachtet, kann andere Utopien nicht mehr neben sich dulden. Obwohl vom utopischen Denken inspiriert, ist er dem Zwang unterworfen, es zu liquidieren. Das ist, wenn nicht alles täuscht, eines der zentralen Dilemmata der Sowjetunion gewesen.

Wäre es falsch, das Ende der autoritären Utopievariante mit dem Ende des utopischen Denkens schlechthin gleichzusetzen? Die Beantwortung dieser Frage hängt vom Standpunkt derer ab, die sie stellen. Wer meint, die Gesellschaft sei im Kern intakt, braucht keine Utopie. Doch dem steht die Tatsache gegenüber, daß der Problemdruck, der seit Morus Utopien hervorbrachte, weiter fortbesteht. Aber seine Qualität hat sich selbst noch im Vergleich zu den ersten Jahrzehnten des vergangenen Jahrhunderts so verändert, daß die Lösungen der klassischen Tradition, insbesondere die Entwürfe des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, ihnen nicht mehr gewachsen sind. Heute stehen die Überlebensbedingungen der Menschheit selbst auf der politischen Tagesordnung, die durch die Vernichtung der Regenwälder, die Zerstörung der schützenden Ozonschicht, den Treibhauseffekt, die Bevölkerungsexplosion in den unentwickelten Regionen des Südens und durch einen immer noch möglichen atomaren Holocaust in Frage gestellt sind. Dieser Bedrohung kann nur begegnet

werden, wenn es zu einem neuen Ausgleich zwischen den unverzichtbaren Rechten der einzelnen und den unabweisbaren Ansprüchen eines solidarischen Ganzen kommt. Das eigentliche Problem, das von Anfang an im Zentrum des utopischen Denkens stand, ist also nach dem Zusammenbruch des Realsozialismus nicht gegenstandslos geworden.

Es könnte mithin sein, daß es sich im Gegenteil in aller Schärfe erneut stellt. In diesem Falle wäre das utopische Denken nach den Erfahrungen seiner fast vierhundertjährigen Geschichte den neuen globalen Herausforderungen nur dann gewachsen, wenn es einschlägige Folgerungen aus seinen eigenen Lernprozessen zieht.

Literatur

- Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*. 3 Bde., 3. Auflage, Frankfurt am Main 1990.
- Klaus Burmeister, Karlheinz Steinmüller (Hrsg.): *Streifzüge ins Übermorgen*. Science Fiction und Zukunftsforschung, Weinheim und Basel 1992.
- Ruth Eaton: *Die ideale Stadt*. Von der Antike bis zur Gegenwart, Berlin 2001.
- Norbert Elias: *Thomas Morus' Staatskritik*. Mit Überlegungen zur Bestimmung des Begriffs Utopie, in: *Utopieforschung*, Bd. 2. Hrsg. v. Wilhelm Voßkamp, Frankfurt am Main 1985, S. 101-150.
- Klaus Garber: *Arkadien und Gesellschaft*. Skizze zur Sozialgeschichte der Schäferdichtung als utopischer Literaturform Europas, in: Voßkamp 1985, Bd. II, S. 37-81.
- Hubertus Gäßner, Karlheinz Kopanski, Karin Stengel (Hrsg.): *Die Konstruktion der Utopie*. Ästhetische Avantgarde und politische Utopie in den 20er Jahren, Marburg 1992.
- Klaus J. Heinisch (Hrsg.): *Der utopische Staat*. Morus: *Utopia*. Campanella: *Sonnenstaat*. Bacon: *Neu-Atlantis*. Übers. v. Klaus J. Heinisch, 5. Aufl., Reinbek bei Hamburg 1970.
- Hans Jonas: *Das Prinzip Verantwortung*. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt am Main 1984.
- Gustav Landauer: *Die Revolution*, Frankfurt am Main 1919.
- Karl Mannheim: *Ideologie und Utopie*. Siebente Auflage, Frankfurt am Main 1985.
- Arnhelm Neußiss: *Schwierigkeiten einer Soziologie des utopischen Denkens*, in: Ders. (Hrsg.): *Utopie*, Begriff und Phänomen des Utopischen. 3., überarb. u. erw. Auflage, Frankfurt am Main/New York 1980, S. 13-112.
- Thomas Nipperdey: *Die Funktion der Utopie im politischen Denken der Neuzeit*, in: *Archiv für Kulturgeschichte*, Bd. 44 (1962), S. 357-378.
- Platon: *Politeia*, in: Ders.: *Sämtliche Werke*. In der Übersetzung v. Friedrich Schleiermacher mit der Stephanus-Numerierung hrsg. v. Walter F. Otto, Ernesto Grassi und Gert Plamböck, Reinbek bei Hamburg 1984.
- Karl R. Popper: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*. 2 Bde., 7. Aufl., Tübingen 1992.
- François Rabelais: *Gargantua und Pantagruel*. Hrsg. v. Horst und Edith Heintze. Übersetzung auf Grund der maßgebenden französischen Ausgabe v. Ferdinand Adolf Gelbcke. Erster Band, Frankfurt am Main 1974, S.170-181.
- Richard Saage: *Vertragsdenken und Utopie*. Studien zur politischen Theorie und zur Sozialphilosophie der frühen Neuzeit, Frankfurt am Main 1989.
- Ders. (Hrsg.): *»Hat die politische Utopie eine Zukunft?«*, Darmstadt 1992.
- Ders.: *Vermessungen des Nirgendwo*. Begriffe, Wirkungsgeschichte und Lernprozesse der neuzeitlichen Utopien, Darmstadt 1995.
- Ders.: *Utopieforschung*. Eine Bilanz, Darmstadt 1997.
- Ders.: *Innenansichten Utopias*. Wirkungen, Entwürfe und Chancen des utopischen Denkens, Berlin 1999.
- Ders.: *Politische Utopien der Neuzeit*. Mit einem Vorwort zur zweiten Auflage: *Utopisches Denken und kein Ende?*, Bochum 2000.
- Ders.: *Utopische Profile*, Band I: Renaissance und Reformation, Münster 2001.
- Ders.: *Utopische Profile*, Band II: Aufklärung und Absolutismus, Münster 2002.
- Ders.: *Utopische Profile*, Band III: Industrielle Revolution und Technischer Staat im 19. Jahrhundert, Münster 2002.
- Ders.: *Utopische Profile*, Band IV: Widersprüche und Synthesen des 20. Jahrhunderts, Münster 2004.
- Ders.: *Methodenprobleme der Utopieforschung*, in: Helmut Reinalter (Hg.): *Denksysteme, Theorie- und Methodenprobleme aus interdisziplinärer Sicht*, Innsbruck, Wien, München, Bozen 2003, S. 211-226.
- Leo Trotzki: *Literatur und Revolution*. Nach der russischen Erstausgabe von 1924 übersetzt von Eugen Schäfer und Hans v. Riesen, Berlin 1968.
- Andreas Voigt: *Die sozialen Utopien*. Fünf Vorträge, Leipzig 1906.
- Max Weber: *Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, in: Ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Wirtschaftslehre*, Tübingen 1988, S. 146-214.
- Oscar Wilde: *The Soul of Man under Socialism*, in: Ders.: *De Profundis and other Writings*, London u. a. 1986.