

Hiltrud Gnüg  
Utopie  
und utopischer Roman

Reclam



## Gnüg · Utopie und utopischer Roman



Hiltrud Gnüg  
Utopie  
und utopischer Roman

Reclam

Alle Rechte vorbehalten  
© 1999 Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG, Stuttgart  
Gesamtherstellung: Reclam, Ditzingen. Made in Germany 2015  
RECLAM, UNIVERSAL-BIBLIOTHEK und  
RECLAMS UNIVERSAL-BIBLIOTHEK sind eingetragene Marken  
der Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG, Stuttgart  
ISBN 978-3-15-950487-2  
ISBN der Buchausgabe 978-3-15-017613-9  
[www.reclam.de](http://www.reclam.de)

## Inhalt

I	Zum Begriff der Utopie und des utopischen Romans . . . . .	7
II	Platon: <i>Politeia</i> . . . . .	20
III	Thomas Morus: <i>De optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopia</i> . . . . .	29
IV	François Rabelais: <i>Gargantua et Pantagruel</i>	49
V	Tommaso Campanella: <i>La Città del Sole</i> . .	67
VI	Francis Bacon: <i>Nova Atlantis</i> . . . . .	79
VII	Die Mond- bzw. Planeten-Utopie im 17. und 18. Jahrhundert . . . . .	88
	Cyrano de Bergerac: <i>L'autre Monde</i> . . . . .	89
	Voltaire: <i>Micromégas</i> . . . . .	93
	Jonathan Swift: <i>Travels into Several Remote Nations of the World</i> . . . . .	96
VIII	Johann Gottfried Schnabel: <i>Die Insel Felsenburg</i> . . . . .	107
IX	Louis-Sébastien Mercier: <i>L'An deux mille quatre cent quarante. Rêve s'il en fut jamais.</i> Die erste Zeitutopie . . . . .	118
X	Das utopische Denken am Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts . . . . .	127
XI	Étienne Cabet: <i>Le voyage en Icarie</i> . . . . .	137
XII	Zeitutopien in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts . . . . .	152

Edward Bellamy: <i>Looking Backward: 2000–1887</i> . . . . .	152
William Morris: <i>News from Nowhere</i> . . . . .	159
H. G. Wells: <i>The Time Machine</i> und <i>When the Sleeper Wakes</i> . . . . .	163
XIII Die feministische Utopie im 19. Jahrhundert	170
Mary Shelley: <i>Frankenstein, or The Modern Prometheus</i> . . . . .	170
Charlotte Perkins Gilman: <i>Herland</i> . . . . .	174
XIV Die negativen Staatsutopien im Roman des 20. Jahrhunderts . . . . .	182
Jewgenij Samjatin: <i>My (Wir)</i> . . . . .	182
Alexander Tschajanow: <i>Reise meines Bruders Alexej ins Land der bäuerlichen Utopie</i>	186
Aldous Huxley: <i>Brave New World</i> . . . . .	187
Karen Boye: <i>Kalloccain</i> . . . . .	194
George Orwell: <i>Nineteen Eighty-Four</i> . . . . .	199
XV Die Warnutopien der fünfziger und sechziger Jahre: Was nach einem Atomkrieg bleibt	208
Exkurs: Ernest Callenbach: <i>Ecotopia</i> . Eine Utopie alternativen Lebens in den siebziger Jahren . . . . .	225
XVI Das dystopische Denken der achtziger Jahre oder Die Unvernunft der technologischen Vernunft . . . . .	229
Bibliographie . . . . .	255
Werkregister . . . . .	263
Personenregister . . . . .	267
<i>Zur Autorin</i> . . . . .	271

# I

## Zum Begriff der Utopie und des utopischen Romans

Und es entstand die erste, die goldene Zeit: ohne Rächer,  
Ohne Gesetz, von selber bewahrte man Treue und  
Anstand.  
Strafe und Angst waren fern; kein Text von  
drohenden Worten  
Stand an den Wänden auf Tafeln von Erz; es fürchtete  
keine  
Flehende Schar ihren Richter: man war ohne Rächer  
gesichert.  
Fichten fällt man nicht, um die Stämme hernieder von  
ihren  
Höhn in die Meere zu rollen, nach fremden Ländern  
zu fahren;  
Außer den ihrigen kannten die Sterblichen keine  
Gestade.  
Keinerlei steil abschüssige Gräben umzogen die Städte;  
Keine geraden Posaunen, nicht eherne Hörner,  
gekrümmte,  
Gab es, nicht Helme noch Schwert, des Soldaten  
bedurften die Völker  
Nicht: sie lebten dahin sorglos in behaglicher Ruhe.  
Selbst die Erde, vom Dienste befreit, nicht berührt  
von der Hacke,  
Unverwundet vom Pflug, so gewährte sie jegliche  
Gabe,  
Und die Menschen, zufrieden mit zwanglos gewachsenen  
Speisen,  
Sammelten Früchte des Erdbeerbaums, Erdbeeren der  
Berge,

Kornelkirschen, in stachligen Brombeersträuchern die  
 Früchte  
 Und die Eicheln, die Jupiters Baum, der breite, gespendet.  
 Ewiger Frühling herrschte, mit lauem und freundlichem  
 Wehen  
 Fächelten Zephyrlüfte die Blumen, die niemand gesäet.  
 Ja, bald brachte die Erde, von niemand bepflügt, das  
 Getreide:  
 Ungewendet erglänzte das Feld von gewichtigen Ähren.  
 Hier gab's Ströme von Milch, dort ergossen sich Ströme  
 von Nektar,  
 Und es troff von der grünenden Eiche der gelbliche  
 Honig.

(Ovid, *Metamorphosen*, 26 f.)

Vom besten Zustand des Staates oder von der neuen Insel *Utopia* (*De optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopia*) kündigt Thomas Morus' Schrift, die der Gattung ihren Namen gab. Sein ›Nicht-Ort‹ – so die wörtliche Übersetzung der griechischen Wortbildung – ist jedoch keineswegs in einem Nirgendwo angesiedelt, sondern hat seine Wurzeln im festen Erdreich konkreter Geschichte.

Anders als etwa Ovids Mythos vom Goldenen Zeitalter, der eine paradisische Ära in einer zurückliegenden, vorgeschichtlichen Zeit vorstellt, zeichnet Morus in seiner Utopie den Entwurf einer glücklichen Menschengesellschaft, den die Zukunft einlösen soll. Der Mythos beschwört einen paradisischen Glückszustand vor dem Sündenfall, ein sorgenfreies, angenehmes Leben, das eine verschwenderisch großzügige Natur den Menschen schenkt. Hier bedarf es noch nicht der menschlichen Arbeit, um der Natur ihre Schätze abzugewinnen, und kein Gesetz ist nötig, das das Zusammenleben der Menschen regelte. Freundliche Sanftheit macht hier das ›natürliche‹ Wesen von Mensch und Natur aus. Doch auch wenn in die Utopie Glücksvorstellungen einfließen, die die Wunschphantasie im Mythos ausmalt, sie

nimmt ihren Ausgangspunkt jeweils von einer als mangelhaft, schlecht empfundenen Realität, in der die Natur dem Menschen nichts freiwillig preisgibt und in der Gesetze das menschliche Zusammenleben bestimmen; sie geht vom homo faber aus, der sich eine glückliche, das heißt, auch vernunftgemäße Lebensordnung selbst schaffen muß. Die Utopie, aus dem Möglichkeitssinn des Subjekts geboren, gründet nicht in einem archaischen, vorlogischen Urtraum von dem *einen* Glück, sondern sie ist jeweils geschichtlich verankerter Gegenentwurf zu einer gesellschaftlichen Realität, in der falsche Gesetze dem Glück der Menschen entgegenstehen. Der Titel der Schrift von Thomas Morus verweist schon auf Wesensmerkmale der Utopie; sie beansprucht die Konzeption einer besten Staatsverfassung, die sie in einem fernen Inselreich realisiert weiß. Die Ferne ist gleichsam das fiktionale Signal, daß Utopia *noch* nicht von dieser Welt ist; doch indem ihre politische und soziale Verfassung als Optimum vorgestellt, das Optimum zugleich als das Vernunftgemäße gedacht wird, ist sie zugleich mächtiger Appell, der Vernunft zu ihrem Recht in der Geschichte zu verhelfen. Die Realisierungstendenz ist der Utopie anders als z. B. dem Märchen immanent.

Erst allmählich löste sich der Begriff Utopie von dem Werk des Thomas Morus und wurde einerseits zur Bezeichnung einer literarischen Gattung, dem utopischen Staatsroman, andererseits vollzog sich auch mit der Ablösung von dem einmaligen literarischen Werk eine solche Ausweitung des Begriffs, die eine einheitliche Definition unmöglich macht. Gleichzeitig wechselte die Einschätzung der Utopie; der Bedeutungswandel des Begriffs reicht von dem ursprünglichen ›Nichtort‹, der jedoch ideelle Realität besaß und Produkt konstruktiver Vernunft war, über den ›besten Staat‹ bis hin zur Schimäre, so in der 8. Auflage des »Dictionnaire de l'Académie française« von 1931.

Einzig François Rabelais, jüngerer Zeitgenosse des Thomas Morus, spielt in seinem Riesen-Roman *Gargantua et*

*Pantagruel* – erschienen 1532–64 – mehrmals direkt auf Thomas Morus' Werk *Utopia* an. Mit diesen Anspielungen suggeriert er den Lesern einen weiteren Deutungshorizont seines phantastischen Romans, in dem sein Realitätsgehalt schärfere Konturen gewinnt. An der Unterschiedlichkeit dieser beiden Werke des 16. Jahrhunderts, die beide pointierte Zeitkritik mit dem Entwurf einer besseren Gesellschaft verbinden, läßt sich die Spannweite des utopischen Romans veranschaulichen. Morus' *Utopia* ist in strengem Sinne kein Roman, und Rabelais' *Gargantua et Pantagruel* läßt sich kaum mit dem Etikett des ›Utopischen Staatsromans‹ charakterisieren. Doch man müßte aus der Vielfalt utopischer Prosa sicherlich viele interessante Werke weglassen, um einem ›reinen‹ Begriff vom utopischen Roman zu entsprechen. Insofern plädieren die meisten Literaturwissenschaftler für eine flexible Auslegung des Begriffs, die der Fülle utopischer Literatur gerecht wird. Friedrich Krey, der Mitherausgeber eines wichtigen Sammelbandes zum utopischen Roman, umreißt in seiner Einleitung die Forschungssituation in folgender Weise:

Allein die für das Utopische offenbar besonders fruchtbare englischsprachige Literatur enthält eine solche Fülle derartiger Werke, daß sie bisher von keinem auch noch so emsig sammelnden Bibliographen bewältigt werden, geschweige denn durch die definitorische Kunst eines Theoretikers in ein System gebracht werden konnte. Ein Kenner wie Arthur O. Lewis jr. [...] definiert diese dann auch in traditioneller Weise als erzählende Prosawerke, die das Bild einer idealen Gesellschaft enthalten, nachdem er zuvor feststellt, daß der heute herrschende Gebrauch des Begriffs es ihm ohne weiteres gestattet hätte, die Verfassung der Vereinigten Staaten, das Manifest der Weathermen oder die Kommentarspalten der *New York Times* in seine Reihe aufzunehmen. (Villgrader/Krey, 1973, 12)

Nun, die Verfassung der Vereinigten Staaten mag viel Utopisches enthalten, insofern sie ein Maximum an Freiheit und Gleichheit garantiert, das die Realität nicht eingelöst hat. Utopisch wäre daran der Idealitätscharakter, die Nicht-Existenz/Noch-Nicht-Existenz der verheißenen besten Staatsverfassung. Dennoch ist wohl offensichtlich, daß sie nicht der utopischen Literatur, genauer dem utopischen Roman zuzurechnen ist: Sie versteht sich als unmittelbare Handlungsanweisung für die politische Praxis, stellt keine Fiktion dar. Der *fiktionale* Charakter jedoch, das heißt, die Einkleidung des idealen Gesellschaftsentwurfs in eine Geschichte, kennzeichnet den utopischen Roman, die utopische Erzählprosa. Fiktionalität grenzt den utopischen Staatsroman gegen philosophische Traktate oder Parteiprogramme *strukturell* ab, der Entwurf einer idealen Gesellschaft, eines glücklichen Lebens hebt ihn *inhaltlich* von anderen epischen Genres wie dem Abenteuerroman, der Familiensaga usw. ab. Dabei kann einmal der konstruktive Entwurf im Vordergrund stehen – wie in den Staatsutopien von Morus, Bacon, Campanella, Mercier u. a. –, andererseits die Lust an fiktionaler Ausgestaltung – so bei Rabelais, Cyrano de Bergerac, Swift u. a.

Daß der Utopiebegriff seit dem späten 19. Jahrhundert immer stärker die Bedeutung der bloßen Schimäre annimmt, eines phantastischen Ideals, das per Definition schon eine »impossibilité« darstellt – so die Bestimmung in der »Grande Encyclopédie« von 1901 –, das hängt sicherlich mit der Fiktionalität der utopischen Romane zusammen. Wenn die Wörterbücher den Begriff für das 17. und 18. Jahrhundert nicht notieren, für Jahrhunderte, in denen viele utopische Romane geschrieben worden sind, weist das darauf hin, daß der Begriff hier noch eng an das Werk des Thomas Morus geknüpft war. Doch der Bedeutungswandel zum bloß Imaginativen, nicht Realisierbaren hat seinen Grund auch in der Geschichte der politischen Theorie: Friedrich Engels' Schrift *Die Entwicklung des Socialismus*

*von der Utopie zur Wissenschaft* (1883) bescheinigt den Sozialutopien, wie sie sich in der Tradition der Utopia des Thomas Morus entwickelt haben, letztlich – bei aller Würdigung – ihren phantastischen, nicht realisierbaren Charakter. Auch wenn Engels vornehmlich politische Sozialutopien wie die von Saint-Simon, Fourier oder Owen analysiert und sie von seinem dialektisch-materialistischen Wissenschaftsbegriff her in ihrem begrenzten Erkenntniswert kritisiert, seine Einschätzung der Sozialutopien als wichtige, aber durch die marxistische Wissenschaft überholte Phase des Sozialismus mag zu der Wandlung des Utopieverständnisses beigetragen haben. Zwei Beispiele nur für das 20. Jahrhundert: Das spanisch-deutsche Wörterbuch übersetzt den Begriff mit »unmöglich, phantastisch«, die 13. Auflage des Duden von 1947 erklärt ihn mit »Schwärmerei, Hirngespinnst«. Damit wird nicht nur die Realisierungstendenz utopischer Entwürfe negiert, sondern auch der logisch-konstruktive Impuls, der den Staatsromanen in der Nachfolge des Thomas Morus eignete.

Doch sowohl die philosophisch diskursive Utopie wie auch das fiktionale Genre des utopischen Romans, die jeweils in anderer Weise die Faktizität des Bestehenden transzendieren, leben aus der Spannung zu ihrer jeweiligen geschichtlichen Realität. Insofern tritt die *Utopie* kaum ohne ihre Zwillingschwester, die *Satire*, auf. Wenn in der Satire – so Schiller in seiner Schrift *Über naive und sentimentalische Dichtung* (1795) – »die Wirklichkeit als Mangel dem Ideal als der höchsten Realität gegenübergestellt« (38) wird, malt der Autor in der Utopie das Ideal bester Lebensverhältnisse aus: beide sind aufeinander bezogen. Das heißt, Mangel und Wunsch sind die beiden Impulse utopischen Denkens.

Kritik an bestehenden Verhältnissen und der Wunsch, eine bessere Zukunft zu schaffen, unterscheiden die Utopien von der bloßen tagträumenden Phantasie, die gleichsam ›ohne Fahrplan‹ ausschweift.

»Auch Utopien haben ihren Fahrplan« (Bloch, 1977, 555), formuliert Ernst Bloch in seinem Werk *Das Prinzip Hoffnung*, das heißt, sie sind nicht beliebige, frei über der konkreten Geschichte schwebende Wachträume, sie »gehören« einem sozialen Auftrag, einer unterdrückten oder erst sich anbahnenden Tendenz der bevorstehenden gesellschaftlichen Stufe (556). Sie entsprechen also einer in der Realität angelegten Tendenz, die sich jedoch keineswegs in der Zukunft durchsetzen muß. So kann denn auch die tatsächliche Verwirklichung – wie es Karl Mannheim in seiner Schrift von 1928/29, *Ideologie und Utopie*, bestimmt – nicht das Kriterium der Utopie sein. Gegen die beste Möglichkeit, die die Staatsutopie in Rückkoppelung mit den realen Tendenzen entwirft, kann eine schlechte Wirklichkeit gewinnen. Da sich Geschichte nicht gleichsam ›organisch‹ als evolutiv-prozessualer Prozeß nach inhärenten Gesetzen vollzieht, das Miteinander bzw. Gegeneinander von objektiven Möglichkeiten und Geschichte gestaltendem Subjekt viele Wege offen hält, kann die Einlösung utopischer Vorstellungen durch die spätere Geschichte nicht Maßstab ihrer Vernünftigkeit oder ihrer Realitätsbezogenheit sein.

Fortschritt als linearer Prozeß zeigt sich in der Geschichte am augenfälligsten in der Entwicklung naturwissenschaftlichen Denkens und seiner Anwendung in der Technik. Da bietet sich die Konzeption an, den Realitätsgehalt utopischen Entwerfens an »spezifisch wissenschaftlich-technische Denkweisen« (Schwonke, 1957, 118) zu binden, so Martin Schwonke in seiner 1957 erschienenen Schrift »Vom Staatsroman zur Science Fiction«. Doch auch wenn der Mensch sich nur durch Beherrschung der Natur vom Zufall der Verhältnisse befreit, er jene durch Einsicht in ihre Gesetze für seine Lebensverbesserung einsetzen kann, technologischer Fortschritt *muß* keineswegs eine Verbesserung der sozialen Lebensverhältnisse mit sich führen. Utopien, die in kühnem Vorgriff technische Möglichkeiten ersinnen, zeigen sich oft in diesen Erfinderträumen gerade nicht von einer konkret

utopischen Seite, entwerfen keineswegs Bilder freundlicheren menschlichen Zusammenlebens.

So kritisiert Michael Butor in seinem Essay »Die Krise der Science-Fiction« den Realitätsschwund der meisten Science-fiction-Romane, deren planetenstürmende Phantasie zwar den Kosmos erobert, sich aber als recht einfallslos erweist in der Darstellung gesellschaftlicher Möglichkeiten. Er resümiert,

[...] daß die Flucht in den Planetenraum und in Epochen von überweiter Entfernung, die sich zunächst wie eine Errungenschaft ausnimmt, in Wirklichkeit die Unfähigkeit der Autoren maskiert, die näheren Zeiträume in Einklang mit der Wissenschaft als ein in sich zusammenhängendes Phantasieprodukt vorzustellen.

(Butor, 1965, 228)

Ebenso wie diese Flut von Science-fiction-Romanen im 20. Jahrhundert, die ihre technischen Wunderwelten in immer fernerer Galaxien ansiedeln, in Fernstzeiträumen, zeugen z. B. auch Bacons flugkundige Menschen eher von einem phantastischen Wunschtrieb, der die Schranken der Realität zu überfliegen sucht. Mondlandungen, U-Boote, fliegende Menschen, Zeitmaschinen, die in die Vergangenheit oder Zukunft führen, computergesteuerte Retortenmenschen oder körperlichem Verfall trotzen »Supermen«, all die Vorstellungen, die vom technologischen Genie des Menschen ausgehen, aber zu ihrer Zeit jeder wissenschaftlichen Denkmöglichkeit entbehren, gehören eben in den Bereich der Schimäre und nicht in den des utopischen, d. h. auf Realität bezogenen und sie überschreitenden Denkens.

Doch schimärenhaft wie die Landung auf dem Mond zu einer Zeit, die noch nicht einmal den Fesselballon kennt, bleiben auch die sozialen Fern-Antizipationen, wenn sie die Realität in ihren Tendenzen in kühnem Flug weit hinter sich lassen, ihrem Wünschen keine objektive Tendenz entspricht. Andererseits – darauf verweist Ernst Bloch in sei-

nem 1965 gehaltenen Berliner Vortrag über »Antizipierte Realität – Wie geschieht und was leistet utopisches Denken« – birgt die Nah-Antizipation, die sich auf das unmittelbar Mögliche beschränkt, die Gefahr, daß »die Utopie krauchend-evolutionistisch« werde, nur noch auf eine »stufenweise Verbesserung der Gefängnisbetten« ziele (Bloch, 1980, 111). Wenn also das Zukunft entwerfende Subjekt seinen Veränderungswillen von der Maxime des jetzt oder bald Machbaren eingrenzen läßt, entsteht umgekehrt die Gefahr eines Pragmatismus, der sich nur mit Detail-Korrekturen eines in sich schlechten Systems beschäftigt. Insofern fordert Bloch:

Die Hauptsache wäre, Einheit zwischen Nah- und Fernzielen herzustellen, humane Einheit herzustellen, eine Realität, die zwei Forderungen entspricht: Sozialismus und Demokratie, die ohnehin sich nahe beistehen könnten, wenn es soweit wäre, daß der Sozialismus anfangen zu beginnen. (Ebd., 114 f.)

Das Prinzip des Sozialismus ist die Egalité, die Gleichheit, und das der Demokratie die Liberté, die Freiheit. Gleichheit, nicht nur verstanden als formale Rechtsgleichheit oder als Jenseits-Trost (»Vor Gott sind alle gleich«), bedeutet gleiche Existenzbedingungen aller Mitglieder eines gesellschaftlichen Systems; das setzt gleiche ökonomische Bedingungen voraus, also idealiter die Abschaffung des Privateigentums, da nur die Gleichheit der Eigentumsverhältnisse eine reale Chancengleichheit bedingte.

Andererseits birgt das Gleichheitsprinzip auch die Gefahr in sich, eine geometrische Ordnung auszubilden, die die Individuen der Uniformität unterwirft. Die vom besten Staat den Bürgern verordnete Gleichheit könnte leicht zu einem Prokrustes-Bett werden, das ihnen ihre individuellen Neigungen, Interessen, Möglichkeiten beschneidet. Dann pervertierte das Gleichheitsprinzip, das ja im Sinne der sozialen Gerechtigkeit allen Bürgern ein glückliches Leben sichern

soll, zu einem Staatsinstrument, das allen den Kuchen verweigert, keinem seine Entfaltungsmöglichkeiten gestattet. Wenn nicht das Freiheitsprinzip, das Recht auf Selbstbestimmung, mit dem Gleichheitsprinzip verknüpft wird, droht diese ein lebendiges gesellschaftliches Leben in Zwang zu ersticken.

Umgekehrt, auch der Freiheitsbegriff hat seine Ambivalenzen, kann in verschiedenster Weise interpretiert werden, zum Deckmantel privater oder klassenspezifischer Egoismen dienen. Ernst Bloch hat dieses Problem überzeugend formuliert: Der »Liberté-Ruf« reicht

[...] von freier Konkurrenz, wirtschaftlichem Manchesterstertum bis zum Kampf gegen eben diese liberalen Herren. Er reicht von dem bürgerlich-revolutionären Akt, der die freie Konkurrenz gegen Zunftschranken und feudale Bevormundung durchsetzte, bis zur freien revolutionären Tat des Proletariats, die genau wieder vom emanzipierten Bürgertum emanzipiert.

(Bloch, 1977, 615)

Deutlich wird, was in *einer* geschichtlichen Phase als Freiheit, Befreiung gelten konnte, kann in einer späteren Phase zum Sozialdarwinismus verkommen, der seinen Egoismus gegen andere Gruppen durchsetzt.

Erst die bürgerliche Philosophie Kants und des deutschen Idealismus entwarf am Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts den Gedanken des freien Individuums, das sich seiner Freiheit und Individualität bewußt ist. Das freie, selbstbewußte Subjekt als Eckstein eines Staates der Freiheit – das war die zündende revolutionäre Idee, die die gottgegebene hierarchische Ordnung des Absolutismus, in der sich die Person durch Stand, Religion, Geschlecht definiert, radikal in Frage stellt. Freiheit, das war *eine* Farbe in der »Tricolore« der Französischen Revolution! Doch wenn nun jedes Subjekt sich in seiner Subjektivität verwirklicht, es sich in der Individualität seiner Neigungen und Wünsche

auslebt, verletzt es dann nicht die Bedürfnisse anderer Subjekte? Muß dann nicht das Chaos herrschen? Die bürgerliche Philosophie seit Kant suchte die Antinomie, den Widerspruch zwischen Freiheits- und Gleichheitsprinzip, die sich beide auf das Naturrecht berufen, dadurch zu lösen, daß sie ein Subjekt annimmt, das seine Natur frei dem Vernunftgesetz unterwirft, das es sich selbst gab. Wenn sich alle Subjekte dem Vernunftgesetz anpassen, dann sind alle zugleich frei und gleich, so die Konzeption des idealistischen Versöhnungsschemas. In dieser Synthese wird das Glück des Individuums mit dem Gemeinwohl aller zusammengedacht, eine faszinierende Idee, die ihre Widerhaken wohl erst in ihren ausgestalteten Entwürfen vom besten Staatswesen zeigt. Das Problem von Freiheit und Gleichheit, Individualität und Ordnung, das sich in allen Gesellschaftsentwürfen zeigt, wird ein Aspekt sein, unter dem die utopischen Staatsromane vorgestellt, analysiert werden.

Weitere Aspekte, die gerade vom heutigen Problembewußtsein her an Bedeutung gewinnen, werden Auswahl und Analyse bestimmen: Von einem heutigen Wissensstand her, von dem aus vieles technisch machbar, aber weder im Sinne des Gemeinwohls noch im Sinne des individuellen Glücksstrebens wünschbar ist, erscheint ein technologisch ausgerichtetes Utopiedenken sehr ambivalent. Insofern ist es reizvoll, vergangene Entwürfe einer idealen Gesellschaftsordnung gerade auf ihren technologischen Zukunftsoptimismus bzw. auf ihre Vorbehalte anzuschauen. Wie bei den wohlgemeinten Entwürfen einer besten Staatsordnung manche Strukturen sich von späterer Erfahrung her als rigide, glücksfeindlich herausstellen, so zeigen auch einige technologische Zukunftspantasien gerade heute ihre problematische Kehrseite. Im Zusammenhang technologischer Zukunftsentwürfe, die den Menschen mehr Reichtum und weniger Plackerei bescheren wollen, ist für den heutigen Betrachter auch von Bedeutung, inwiefern auch ökologische Überlegungen mitspielen.

Neben wichtigen Aspekten wie Bildung, Wohnkultur, das jeweilige Verhältnis von Freizeit und Arbeit, Sexualität, Rechtswesen usw. interessiert den heutigen Leser früherer Entwürfe vom besten Staat auch, welche Rolle die Frau im jeweiligen Utopia spielt. Wenn man bedenkt, daß die Französische Revolution, die die Freiheit und Gleichheit aller Bürger verkündete, doch wieder die Frau vom aktiven und passiven Wahlrecht ausschloß, ist man neugierig, welche Möglichkeiten nun die meist von Männern entworfenen Utopien für sie vorsehen.

Es liegt am Genre des utopischen Staatsromans, daß inhaltliche Fragen von besonderem Interesse sind. Andererseits jedoch stellt es die Autoren auch vor schwierige ästhetische Probleme. Ihr Hauptproblem bleibt das der ästhetischen Langeweile. Bekanntlich ist das Inferno bei weitem farbiger, reizvoller darzustellen als das Paradies. Und im Gegensatz zum Teufel bleibt der Engel eine langweilige Figur. Wenn nun im jeweils besten Staat alles zur Zufriedenheit seiner Bürger geordnet ist und der Hauptgrund allen Erzählens ist, eben das zu demonstrieren, geraten die Bürger, von denen der Roman berichtet, zu abstrakten Strichmännchen ohne das Fleisch einer Geschichte mit ihren Widersprüchen und Konflikten. Der Exempelcharakter bildet die Fluchtlinie, auf deren Zielpunkt alle Handlung zugeschnitten ist. Das gilt vor allem für die utopische Staatsprosa im strengen Sinn, die ihre Imagination auf den Entwurf eines besten Staates konzentriert und ihrer fabulierenden Phantasie die Flügel stützt. Es wird sich zeigen, daß die Autoren utopischer Romane bestimmte Muster ästhetischer Erzählstrategien entwickeln, um ihr abstraktes Modell in die anschauliche Form der epischen Fiktion, der Geschichte zu überführen.

Die Utopien des 20. Jahrhunderts, die zum größten Teil das Gegenteil von dem sind, was Utopia zunächst zu sein beanspruchte, deren Welt einer Schreckensvision entspringt, werden ihre Erzählstrategien ändern. Da Kritik an diesem

Negativ-Staat nur möglich wird, wenn sich der einzelne *nicht* in Übereinstimmung mit dem Staatssystem empfindet, gewinnt hier die Geschichte des Individuums, seine Erfahrungen, seine Ängste, seine Wünsche, seine Widersprüche, an Bedeutung. Der einzelne wird zum Störfaktor im funktionierenden negativen Gesellschaftsmodell, die Erzählstruktur wandelt sich, Formen des Bewußtseinsromans prägen die Erzählperspektive.

Es mag auf den ersten Blick befremdlich sein, daß zu den utopischen Romanen auch die gerechnet werden, die gerade ein sehr düsteres Zukunftsbild entwerfen. Doch letztlich hat sich hier nur ein Akzent entschieden verlagert: So wie die Utopien vom besten Staatsmodell auch satirisch die eigene Zeit angreifen, sie gegenüber schlechten gesellschaftlichen Verhältnissen das Ideal ausmalen, so prangern die Negativutopien, Dystopien oder Warnutopien in satirischer Vergrößerung die eigene Zeit von ihrem nicht ausgeführten Konzept einer besseren Welt her an. Daß aber im 20. Jahrhundert die Negativutopien gehäuft auftreten, hat konkrete geschichtliche Gründe, liegt auch an einem verstärkten Fortschrittsskeptizismus.

Als erstes nun soll im folgenden Interpretationsteil Platons philosophischer Entwurf vom besten Staat vorgestellt werden, da sich spätere Utopien immer wieder auf ihn berufen.

## II

### Platon: *Politeia*

Das Postulat nach Gemeineigentum findet sich in den meisten Utopien vom besten Staatswesen. So erhebt auch Platon (427–347) in seinem Dialog *Politeia* im 4. Jahrhundert v. Chr., der einen von Philosophen regierten Idealstaat entwirft, die Forderung, die Bürger sollten wie Freunde alle Güter – inklusive der Frauen – gemeinsam besitzen, er lehnt also das Privateigentum ab. Und obwohl er dieses Postulat der Kommune nur für die beiden oberen Stände, für die den Staat regierenden Philosophen und die für seine Ordnung zuständigen Wächter erhob, nicht für die übrige Güter produzierende Bevölkerung, wirkte seine Schrift in der Folge – vor allem in der Renaissance – als eine Art sozialistisches Programm. Während Platon in seinem aristokratischen Geist die Kommune der Führungsschicht vorbehielt, er die unteren Schichten ihrer nicht würdig erachtete, wurde er in produktivem Mißverständnis als Verkünder einer urkommunistischen Gesellschaftsform rezipiert. Ernst Bloch hat in seinem Werk *Das Prinzip Hoffnung* aufgezeigt, daß Platons Idealstaat durchaus ein reales Vorbild hatte: Sparta. So wie der spartanische Staat auf der strengen Klassenhierarchie der Heloten, der Spartiaten und dem Rat der Alten (der Gerusia) aufbaut und die Kaste der Produzierenden scharf von der der Krieger und Herrscher trennt, so sind auch in Platons Idealstaat Wehrstand und Lehrstand vom Nährstand säuberlich geschieden. Das bedeutet aber, daß Platons Idealstaat, der einerseits das Gemeineigentum, also ökonomische Gleichheit, propagiert, andererseits jedoch Hierarchie/Ungleichheit festschreibt, eine Kombination, die auch in späteren Staatsromanen wieder auftaucht. Er begründet die Hierarchie, als die sich sein ›harmonisches

Staatsganzes« erweist, mit einer Art Seelenchemie. Im 3. Buch der *Politeia* wird ein »phönikisches Geschichtchen« erzählt, das allegorisch die naturgegebene Vorbestimmung zu einer der drei Kasten veranschaulichen soll; seine Quintessenz:

Ihr seid nun also freilich, werden wir weiter erzählend zu ihnen sagen, alle, die ihr in der Stadt seid, Brüder; der bildende Gott aber hat denen von euch, welche geschickt sind zu herrschen, Gold bei ihrer Geburt beigemischt, weshalb sie denn die köstlichsten sind, den Gehilfen aber Silber, Eisen hingegen und Erz den Akkerbauern und übrigen Arbeitern. Weil ihr nun so alle verwandt seid, dürftet ihr meistens zwar wohl auch selbst Ähnliche erzeugen; bisweilen aber könnte doch auch wohl aus Gold ein silberner und aus Silber ein goldener Sprößling erzeugt werden, und so auch alle andern aus einander. (*Politeia*, 145; 3. Buch, 415a–b)

Auch wenn Platon die Möglichkeit einräumt, daß in seltenen Fällen der Seele eines Handwerker- oder Bauernsprosses Silber oder Gold beigemischt sein kann, so sucht er doch letztlich die hierarchische Ordnung aus der menschlichen Natur herzuleiten. Er behauptet die naturgegebene Ungleichheit, jedoch nicht eine der vielfältigsten Möglichkeiten, der unterschiedlichsten Begabungen und Neigungen, sondern wieder eine im Sinne der Dreizahl zurechtgestutzte. Hier spricht nicht der Individualist, sondern der Kasten-Denker, der die bunte, vielgesichtige menschliche Existenz auf sein abstraktes hierarchisches Sozialschema reduziert. Auch wenn Platon in Analogie zur Dreigliederung des Staates die Seele ihrerseits in drei Kräfte einteilt, in die Begierde, den Mut, die Vernunft, und er diese Kräfte wiederum hierarchisch ordnet, sucht er seine Staatshierarchie wieder aus der *Natur* der menschlichen Seele zu begründen. So wie der Vernunft als der Hüterin der Weisheit das Herrschen zukommt, dem Mut aber, »diesem folgsam zu sein

und verbundet« (167; 4. Buch, 443e), beide zusammen das Begehren, »welches wohl das meiste ist in der Seele eines jeden und seiner Natur nach das Unersättlichste« (167; 4. Buch, 442a), bewachen sollen, so sollen die Wächter die Gesetze der Philosophen-Herrscher erfüllen und für den Gehorsam der übrigen Bevölkerung sorgen. Platons Idealstaat geht nicht von insgesamt *mündigen Subjekten* aus, die die Vielfalt ihrer intellektuellen und praktischen Fähigkeiten zur harmonischen Persönlichkeit entfalten sollten, sondern von *Spezialisten*, die für ihr Spezialgebiet schon in frühester Kindheit selektiert werden. Da nach Platon *der* die »schönere Arbeit« leistet, der nur »eine Kunst«, ein Gewerbe ausübt (107; 2. Buch, 370b), sieht sein Erziehungsideal vor, die Kinder möglichst früh nach ihrer ›Gold‹-, ›Silber‹- bzw. ›Erzseele‹ zu sortieren und sie im Sinne ihrer Kaste auszubilden. Kopf- und Handarbeit fallen in diesem Konzept völlig auseinander, und natürlich steht die Handarbeit rangmäßig weit unter der Kopfarbeit. Das Kind nun soll gezielt auf seinen späteren Beruf vorbereitet werden: diesem Zweck dient alle Unterweisung. So werden die zukünftigen Wächter in Askese, Mut, Tapferkeit trainiert, wird ihnen aus Homer z. B. auch nur das vermittelt, was ihren Kampfesmut stärkt, ihnen die Angst vor dem Tod nimmt. Alle Stellen, in denen der Hades als trauriger, grausiger Ort beschrieben wird, werden gestrichen, ebenfalls die Passagen, die einen Helden in bitterem Wehklagen über den Tod eines Freundes zeigen. Apodiktisch heißt es bei Platon:

Mit Recht also schaffen wir die Klagen ansehnlicher Männer ab und überlassen das den Weibern, jedoch auch unter diesen nicht einmal den besseren, und solchen Männern, die nichts taugen, damit diejenigen sich schämen, Ähnliches zu tun, die wir zum Schutz des Landes erziehen. (121; 3. Buch, 387d–388a)

Empfindlichkeit und Leidensfähigkeit werden diesen zukünftigen Helden abtrainiert. Da auch der Schmerz um den

Verlust eines Freundes oder Verwandten sie den Tod fürchten lehren könnte, wird ihnen beigebracht, daß sie – im Unterschied zur Masse – »sich selbst genügen, um gut zu leben« (121; 3. Buch, 387d), sie die anderen nicht brauchen.

Hier wird berufsspezifische Indoktrination betrieben, bewußt auf eine Verarmung ihrer emotionalen Fähigkeiten hingearbeitet. Ähnlich soll auch der zukünftige Schuhmacher allein auf seinen Beruf vorbereitet werden. Aber auch der Dichter, der sich natürlich an Platons ausführlichen Verbotskatalog zu halten hat, u. a. keine üppigen Gelage oder erotischen Leidenschaften der Helden beschreiben darf, muß sich für die Tragödie oder Komödie entscheiden. Äußerste Spezialisierung auch in der Kunst! (Vgl. 130; 3. Buch, 397c–398b) Das ›Schuster-bleib-bei-deinen-Leisten‹-Prinzip wird hier so radikal ausgelegt, daß es den Menschen in seinen vielseitigen Möglichkeiten auf eine spezielle Funktion im Staat festlegt. Gerechtigkeit als höchstes Gut seines Idealstaates vollzieht sich, wenn »jede von jenen drei Gattungen [...] das Ihrige tat« (167; 4. Buch, 441d), jeder einzelne seine spezielle Funktion. Was die idealistische Philosophie im Zuge der beginnenden Industrialisierung beklagt, die zunehmende Entfremdung des bürgerlichen Subjekts, seine Zerstückelung durch wachsende Spezialisierung, der Verlust harmonischer Ganzheit, all das erscheint bei Platon als Ideal, das der Gerechtigkeit dient. Wie könnte sich der einzelne beklagen, wenn von ihm doch nur das gefordert wird, wozu ihn ›die Natur‹ bestimmte!

Daß Platons Staat, dessen Fundament die Gerechtigkeit sein sollte, nur eine kastenspezifische Gleichheit kennt, also gesetzlich festgeschriebene Ungleichheit, ist evident. Platons *Politeia* ist eine Utopie der Ordnung, nicht eine der Freiheit, noch der Gleichheit. Doch wo sie denn innerhalb eines Standes Gleichheit und zwar Gleichheit inklusive Gemeineigentum verordnet, nimmt sie sich nicht sehr attraktiv aus: Die Kommune der Wächter ähnelt einem Lager, in dem militärische Zucht herrscht, weder Raum für

Privatleben existiert, noch harmlose Sinnengenüsse zugelassen sind.

Platon hat sich gegen die Freiheit und für sein Reglement entschieden, in dem jeder seine Funktion zum Besten des Staatsganzen ausübt und darin seinen Anteil am Glück findet. Den Einwand des Adeimantos, er mache »diese Männer eben nicht sehr glücklich« (148; 4. Buch, 419a), bekräftigt Sokrates sogar noch: seine Wächter erhalten das bloße Essen, sind ohne Sold, können weder eine Reise machen, noch den Mädchen Geschenke geben. »Dieses und mancherlei anderes der Art übergehst du noch in der Beschuldigung« (148; 4. Buch, 420a). Doch all dem hält er entgegen: »wir sähen jedoch bei der Einrichtung unserer Stadt gar nicht darauf, daß irgendein Stamm ausgezeichnet glücklich sei, sondern daß die ganze Stadt es sei, so sehr als möglich« (148; 4. Buch, 420b). Reichtum und Wohleben sind in diesem Staat der Gerechtigkeit für alle ausgespart, da er die Bürger davon abhalten könnte, all ihren Eifer auf ihre eine Funktion im Staate zu verwenden. Der Töpfer würde weniger töpfern, der Schuster würde sich weniger um seine Schuhmacherkunst kümmern. Folglich müssen die Wächter des Idealstaates dafür sorgen, daß weder Reichtum, der »Aufwand und Faulheit und Neuerung« erzeugte, noch Armut, die zur »Niederträchtigkeit und Untauglichkeit außer der Neuerung« bewirkte, in den Staat unbemerkt eindringen (150; 4. Buch, 422b). Platon zielt in seinem Entwurf auf einen Staat der gesunden, einfachen Kost, nicht der üppigen, gaumenkitzelnden. Auch wenn Sokrates sich auf Glaukons Einwand hin, der vorgesehene Lebensstandard erinnere an einen Staat der Schweine, darauf einläßt, die Entstehung eines »üppigeren Staates« auszumalen (vgl. 110; 2. Buch, 373b), der eine verfeinerte Kultur erst ermöglicht, bemüht er sich, Luxus und verfeinerte Kultur unmerklich aus seinem Staat wieder zu verbannen. So wie er schon den armen Homer für seine Wächter-Erziehung arg zensierte, verweist er schließlich im 10. Buch die nachahmende Dichtung ganz

aus seinem Idealstaat, da sie die Seele erregen würde. Emotionalität in ihrer freien Entfaltung würde sein Staatskonzept gefährden, da sie den einzelnen von seiner *einen* staatsdienenden Aufgabe ablenken würde. Wenn jeder seine Funktion im Staat aufs beste erfüllt und so der Staat »ge-  
deiht und gut eingerichtet ist [. . .] wie für jede einzelne Abteilung die Natur es mit sich bringt, an der allgemeinen Glückseligkeit teilzunehmen« (149; 4. Buch, 421d). Das heißt, *das Glück der einzelnen besteht im Dienst für den Staat*. Letztlich ist der Staat dann aber nicht für das Glück seiner Bürger da, sondern diese für das abstrakte Funktionieren des Staatswesens.

Besonders deutlich erscheint diese Tendenz, das Staatswohl apodiktisch mit dem Glück des Individuums identisch zu setzen, in Platons Ausführungen zu Ehe und Familie, zum Verhältnis der Geschlechter überhaupt. Das Staatsinteresse – und das bedeutet die für den Wächterstaat geistig und körperlich günstigste Zucht von Nachkommen – bestimmt völlig die entsprechende Gesetzgebung. Was sich zunächst als lustorientiert präsentieren mag, die Polygamie, wird nur aus *Zucht-Interessen* zugelassen. Sprechend der Hinweis auf die Zuchtkriterien bei edlen Jagdhunden und Kampfhähnen. Wie bei diesen sollen auch nur die edelsten zur Zucht zugelassen werden. Deshalb werden die Herrscher »zum Vorteil der Beherrschten« häufig – Sokrates gesteht es offen ein – »Trug und Täuschung anwenden müssen«:

Nach dem Eingestandenen sollte jeder Trefflichste der Trefflichsten am meisten beiwohnen, die Schlechtesten aber den ebensolchen umgekehrt; und die Sprößlinge jener sollten aufgezogen werden, dieser aber nicht, wenn uns die Herde recht edel bleiben soll; und dies alles muß völlig unbekannt bleiben, außer den Oberen selbst, wenn die Gesamtheit der Hüter soviel möglich durch keine Zwietracht gestört werden soll.

(181; 5. Buch, 459d–e)

Ohne Skrupel billigt Platon hier den Herrschern seines gerechten Staates List und Manipulation zu, um jeweils den »Jünglingen, die sich wacker im Kriege oder sonstwo gezeigt haben, [...] reichlichere Erlaubnis zur Beiwohnung der Frauen, damit zugleich auch unter gerechtem Vorwand die meisten Kinder von solchen erzeugt werden« (181; 5. Buch, 460a–b). Geschickte Verlosungen tarnen den Trug. Platon schafft in seinem Staat im Grunde Ehe und Familie ab, obwohl er festliche Hochzeiten mit passendem Dichterwort beibehält. Indem er den kurzen Festakt mit religiös-politischer Aura aufwertet, sucht er einem freizügigen Sexualleben mit freier Partnerwahl gegenzusteuern. Denn da er das Familienleben verwirft, die »Brautleute« nach glücklicher Zeugung wieder getrennt werden bzw. im jeweiligen Wächterlager leben, die Kinder in einer staatlichen Anstalt aufwachsen, würde sich eigentlich auch der Hochzeitsakt erübrigen. Die Kibbuzim, deren Konzept gemeinsamer Kindererziehung möglicherweise auf Platons Modell zurückgeht, haben ihre rigiden Vorstellungen zum Teil revidieren müssen. Es hat sich gezeigt, daß feste Bezugspersonen für die emotionale Entfaltung der Kinder förderlich sind; andererseits drängen auch die Eltern, die von der Kinderpflege und -erziehung befreit waren und so ihre beruflichen Interessen entwickeln konnten, stärker danach, sich selbst um ihre Kinder zu kümmern. Bei Platon scheidet diese Möglichkeit insofern aus, als verhindert wird, daß die Eltern ihre Kinder überhaupt kennen. Lakonisch heißt es, daß »[...] *diese Weiber alle allen diesen Männern gemeinsam seien*, keine aber irgendeinem eigentümlich beiwohne, und so auch *die Kinder gemeinsam*, so daß weder ein Vater sein Kind kenne, noch auch ein Kind seinen Vater.« (179; 5. Buch, 457c)

Platon ist keineswegs prüde, die Reglementierung des Geschlechtsverkehrs soll allein einer besten Kinderzucht dienen: »Wenn aber, denke ich, Frauen und Männer erst das Alter der Fruchtbarkeit überschritten haben, dann wollen