

Richard Saage

Reflexionen über die Zukunft der politischen Utopie

I.

Wenn man den Seismographen des Zeitgeistes trauen darf, hat die politische Utopie ihre Zukunft bereits hinter sich. Schon 1985 konstatierte Jürgen Habermas die "Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung der utopischen Energien".¹ Vier Jahre später, einige Wochen nach Öffnung der DDR-Grenzen, erteilte Günter Kunert der Utopie des demokratischen Sozialismus eine schonungslose Abfuhr. Statt attraktiv für die Masse der DDR-Bevölkerung zu sein, greife "die nach vierzig Jahren Tristesse ungeduldige Mehrheit (...) lieber nach dem nächstliegenden: den Bananen bei 'Aldi' ". Utopische Träume seien nichts weiter als Ausfluß des Unbehagens an der Industriegesellschaft. Doch deren Mechanismen, nämlich Funktionalität, Produktivität und Konsumtion, zerrieben alle Varianten eines "Kollektiv-Ich", von dem die Utopie lebt. "Insofern kann innerhalb dieser Megamaschine, die ja deutlich den aktuellen Sozialismus sich anverwandelt, eine 'freie Assoziation freier Menschen', nichts anderes werden", so lautet sein vernichtendes Urteil, "als ein Feierabend-Club oder ein Traditionsverein, in welchem man gemeinsam das Kommunistische Manifest liest, um sich dem Aufwachen zu entziehen."²

Und im März 1990 feierte Hans Magnus Enzensberger die von den Massen im östlichen und westlichen Teil Deutschlands spontan vollzogene Vereinigung als einen schlagenden Beweis dafür, daß es nur noch eine Möglichkeit gebe, über politische Utopien zu reden, nämlich in der literarischen Form eines "Nachtrags". Die Massen hätten sich am 9. November auf den Weg über die Grenze gemacht und die Verhältnisse in Deutschland zum Tanzen gebracht. "Mit der Gangart dieser Überläufer ist nicht das Millennium, sondern nur ein Alltag angebrochen, der ohne Propheten auskommt."³ Die Utopielosigkeit der Umwälzung in der DDR, so kann man Enzensberger interpretieren, brachte nur zutage, was allzu lange verschwiegen wurde: daß das utopische Denken keineswegs eine

¹ Jürgen Habermas, Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V, Frankfurt am Main 1985, S. 141 ff.

² Günter Kunert, Traumverloren. Die Idee des Sozialismus scheitert, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 278, 30.11.89, S.33.

³ Hans Magnus Enzensberger, Gartengänge. Ein Nachtrag zur Utopie, in: Hat die politische Utopie eine Zukunft? Hrsg. v. Richard Saage, Darmstadt 1992, S.74.

anthropologische Konstante ist. Ein spezifisches Produkt der europäischen Kultur seit der griechischen Antike, sei es zwar in andere Länder exportiert worden. Doch dieser Vorgang dürfe nicht darüber hinwegtäuschen, "daß es, von der Steinzeit bis zu den amerikanischen und asiatischen Hochkulturen, Tausende von menschlichen Gesellschaften gegeben hat, die ohne Utopie ausgekommen sind. Daß ohne sie kein Leben möglich sei, ist also eine abergläubische Vorstellung". Zwar wäre es ein Vorgang von großer Tragweite, wenn sich die Europäer von der *idée fixe* der Utopie trennen sollten. Aber von einem Verlust könne nicht die Rede sein. Was einer solchen Selbstkorrektur zum Opfer fiel, "wären zuallererst die fatalsten Momente utopischen Denkens: der projektive Größenwahn, der Anspruch auf Totalität, Endgültigkeit und Neuheit".⁴

Es wäre falsch, würde man den realistischen Kern dieses Abgesanges auf die politische Utopie verkennen. In dem Maße, wie ihre Projektionen im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts von der gesellschaftlichen Realität eingeholt wurden, setzte zugleich ihre Entzauberung ein. Tatsächlich hat die klassische Tradition des utopischen Denkens das Profil der modernen Zivilisation mehr geprägt, als dies auf den ersten Blick der Fall zu sein scheint. So sollte, wer Campanellas *Sonnenstaat* als Vorläufer des Totalitarismus stigmatisiert, bedenken, daß er in gewisser Weise auch vorwegnahm, was sich in den freiheitlichen Ländern des Westens durchsetzte. "Zeitmeßgeräte und Wetterfahnen spielen eine bedeutsame Rolle in seinem Staat, Dinge, die in der Renaissance den Beginn einer zunehmenden Reglementierung im Hinblick auf Zeit, Kontrolle und angepaßtes Verhalten markieren und charakteristisch für das Zeitalter der Eisenbahnen und Fabriken sind."⁵ In Morus' *Utopia* werden die Wälder rücksichtslos abgeholzt, wenn sie den Menschen im Wege stehen. Ihr Verhältnis zur Natur ist vollkommen instrumentell, wie auch die geometrische Struktur der utopischen Stadt zeigt: Antizipation einer von technischer Zweckrationalität geprägten Architektur und Stadtplanung, die heute zum Alltag der Weltzivilisation gehört.

Dem entspricht, daß die entschiedensten Apologeten der kapitalistischen Industriegesellschaft, nämlich die Vertreter des sogenannten "technokratischen Konservatismus", offen oder stillschweigend an die Prämissen des utopischen Denkens im 19. Jahrhundert anknüpfen

⁴ A. a. O. , S. 69.

⁵ Lars Gustafson, Negation als Spiegel. Utopie aus epistemologischer Sicht, in: Utopieforschung, hrsg. v. Wilhelm Voßkamp. Erster Band, Frankfurt am Main 1985, S. 286.

konnten.⁶ In den "harten" Strukturen der hierarchisierten Arbeitswelt, charakteristisch für nicht wenige utopische Entwürfe während der Industriellen Revolution, sahen sie eine "Lebensordnung", deren Herrschaftsstruktur stabiler sei als die der vorindustriellen Ständegesellschaft. Die Beendigung des Klassenkampfes im Zeichen des an absoluten Vorranges der Produktionssteigerung, ein klassisches Postulat utopischen Denkens im 19. Jahrhundert, fanden sie bestätigt in der Sozialpartnerschaft der hochindustrialisierten Länder des Westens nach dem Zweiten Weltkrieg. Die Erkenntnis der Utopisten, daß infolge der immer komplexer werdenden Arbeitsteilung jeder von jedem auf einer sich stets erweiternden Stufenleiter in zunehmendem Maße abhängig werde, glaubten sie in der Herausbildung von "Sachzwängen" und soziotechnischen "Superstrukturen" eingelöst, die dem einzelnen als unentrinnbares Schicksal entgentreten.

Systemübergreifend prägte dieses utopische Muster technokratischer Einheitsstiftung der sozialen Prozesse auch die Gesellschaftsordnungen des sowjetischen Typs: Sie standen gleichfalls im Banne der Erwartung grenzenlosen quantitativen Wirtschaftswachstums und eines ungebrochenen Vertrauens in die universalen Möglichkeiten der Technik, von denen die Utopisten des 19. Jahrhundert die Lösung aller Emanzipationsprobleme erwarteten. Aber sie kamen den klassischen Positionen der von Platon und Morus ausgehenden Linie des utopischen Denkens in einer entscheidenden Hinsicht näher als die kapitalistischen Länder des Westens. Zwar forderte Friedrich Engels bekanntlich einen Verzicht auf "Rezepte für die Garküche der Zukunft". Doch setzten sich innerhalb der marxistischen Tradition insbesondere die Bolschewiki am entschiedensten über dieses antiutopische Bilderverbot hinweg. Dieser Tendenz hat Johannes R. Becher emphatisch Ausdruck verliehen, als er 1942 schrieb: "Der Sowjetunion verdanke ich das, (...) was ich dem Leben verdanke; einem überhöhten Leben. Vita Nuova, das andere oder das Neue Leben, von dem alle Dichter aller Zeiten geträumt haben, die Ankunft des 'Reiches der Menschen', Grundriß und Baustätte eines anbrechenden Menschenzeitalters nach Jahrtausenden Götterherrschaft und Götterdämmerung, die zeitgemäße Verwirklichung des Vernunftstaates

⁶ Vgl. Richard Saage, "Technischer Staat". Zur Vorgeschichte des "Späth"-Kapitalismus, in: Konservatismus in Geschichte und Gegenwart, hrsg. von Richard Faber, Würzburg 1991, S. 95 ff.

Platos, des Sonnenstaates eines Campanellas, des Traums vom 'Vollendeten Menschen' oder der 'Utopia' eines Thomas Morus."⁷

Bechers zur Farce geratener >Gruß eines deutschen Dichters an die Sowjetunion< vermag nicht darüber hinwegzutäuschen, daß ihm eine zutreffende Prämisse zugrundeliegt. Sowohl die Gesellschaftsordnungen des sowjetischen Typs als auch die klassische Utopietradition gingen von der Annahme aus, daß das ideale Gemeinwesen nur dann zu verwirklichen ist, wenn die Politik gegenüber der Wirtschaft, die bürokratische Bevormundung und die Parteidisziplin gegenüber den individuellen Bürger- und Menschenrechten, die kollektive Planbarkeit gegenüber persönlicher Spontaneität und Kreativität, die Überwachung und Bevormundung der einzelnen gegenüber ihrem Recht auf Selbstbestimmung und das Prinzip der Abschottung nach außen, eindrucksvoll symbolisiert durch den "Eisernen Vorhang", gegenüber der ungehinderten Bewegungsfreiheit eindeutig dominieren. Andere übereinstimmende Strukturmerkmale kommen hinzu. Die kommunistische Partei, die das Wahrheits- und Politikmonopol für sich beansprucht, hat ihr utopisches Vorbild in den Philosophen der platonischen *Politeia* und den diesen nachgebildeten Eliten der frühneuzeitlichen Utopien. Diese selbsternannte "Avantgarde der Arbeiterklasse" - als der eigentliche Träger des historischen Fortschritts - begründet ihren Herrschaftsanspruch nicht demokratisch, sondern wie die Utopisten seit der Mitte des 18. Jahrhunderts geschichtsphilosophisch. Und schließlich ist die Vision des "Neuen Menschen" zu nennen, die zum Kernbestand der klassischen Utopietradition gehört. Auf sie rekurrierte Trotzki, als er 1924 schrieb, im vollendeten Sozialismus erhebe sich der gewöhnliche Mensch auf die Höhe eines Aristoteles, Goethe und Marx.⁸

Warum ist aber nun mit dem Zusammenbruch der Gesellschaftsordnung des sowjetischen Typs in Europa diese etatistisch-autoritäre Linie des utopischen Denkens an ihr Ende gekommen? Abgesehen von vielen historisch kontingenten Ursachen außen- und innenpolitischer Art, die hier nicht weiter diskutiert werden können, gibt es Erklärungsmuster, die in der autoritären Sozialutopie selber verankert sind. Ich möchte drei Aspekte nennen: 1. Ein System, das einer kleinen Elite das Wahrheits- und

⁷ Zit. n. Georg Lukács, Johannes R. Becher, Friedrich Wolf u.a., Die Säuberung, Moskau 1936: Stenogramm einer geschlossenen Parteiversammlung, hrsg. von Reinhold Müller, Reinbeck bei Hamburg 1991, S. 25. Den Hinweis auf das Becher Zitat verdanke ich Frank Fahlke.

⁸ Leo Trotzki, Literatur und Revolution. Übersetzt von Eugen Schäfer und Hans Riesen, Berlin 1968, S. 215.

Politikmonopol zugesteht, ist unfähig, auf neue Herausforderungen innovativ zu reagieren, weil neue Lehren und Einsichten oft von Minoritäten außerhalb des herrschenden Machtapparates artikuliert werden. 2. Wenn die individuellen Menschen- und Bürgerrechte unterdrückt sind, müssen die Talente von Millionen verkümmern. Die Folge ist kulturelle, wissenschaftliche und vor allem wirtschaftliche Stagnation, die exemplarisch in der ehemaligen Sowjetunion beobachtet werden konnte. 3. Eine Gesellschaft, die auf der Bevormundung der großen Masse der Bevölkerung beruht und die individuelle Freiheit durch einen gigantischen Überwachungsapparat zerstört, delegitimiert ihre politische Herrschaft. In dem Augenblick, in dem er durch Massenaktionen auch nur vorübergehend überrollt wird, bricht das Gesamtsystem zusammen, wie die Umstürze der Jahre 1989 und 1991 gezeigt haben.

II.

Kein Zweifel: Das Ende des autoritär-etatistischen Musters der klassischen Utopietradition ist unwiderruflich. Selbst wenn es zur Errichtung von Diktaturen kommen sollte, die erneut in den Schatten von Campanellas >Sonnenstaat< eintauchen, so ist doch gewiß, daß es ihnen nicht mehr gelingen wird, was das utopische Denken stets auch auszeichnete: so etwas wie Hoffnung zu vermitteln. Andererseits ist, so meine These, mit dem Zusammenbruch des realen Staatssozialismus in Europa nicht das utopische Denken als ganzes diskreditiert, weil der Problemdruck, der seit Morus in der Neuzeit Utopien hervorbrachte, weiter besteht. Ich meine nämlich, daß es falsch ist, Utopien immer nur mit idealen Gemeinwesen oder zukünftigen Schreckensvisionen gleichzusetzen und sie ausschließlich unter diesem Aspekt zu sehen. Ebenso wichtig wie der utopische Entwurf selbst scheint mir der sozio-politische Anlaß zu sein, der sie ausgelöst hat. Zwar konstruktiv in dem Sinne, daß sie mit Hilfe der säkularisierten Vernunft Gegenwelten entwerfen, sind politische Utopien immer auch Phänomene des Reagierens: Sie antworten nämlich seit Morus auf erkennbare Fehlentwicklungen und Krisen des gesellschaftlichen und heute sogar globalen Kontextes, innerhalb dessen sie entstanden sind.⁹

Die Utopisten der Renaissance und der Aufklärung reagierten auf die Willkür des absolutistischen Staates, auf die Privilegien der Ständegesellschaft sowie auf die von Feudalismus und Frühkapitalismus betriebene Ausbeutung der menschlichen Arbeit. Die Utopien des 19. und

⁹ Vgl. Richard Saage, Politische Utopien der Neuzeit, Darmstadt 1991.

frühen 20. Jahrhunderts sind konstruktive Antworten auf das von der Industriellen Revolution hervorgerufene soziale Elend. Die sogenannten "schwarzen" Utopien begreifen sich als Warnung vor den totalitären Systemen und Tendenzen in Ost und West seit Beginn der 20er Jahre. Der neuere Utopiediskurs nach dem zweiten Weltkrieg erhielt entscheidende Impulse von der zunehmenden Zerstörung der natürlichen Lebensbedingungen der Menschheit durch die naturwissenschaftlich-technische Entwicklung, den Industrialismus mit seinem Massenkonsum in den hochentwickelten Ländern des Nordens, der die Verelendung des Südens zumindest billigend in Kauf nimmt, sowie die noch immer bestehende Unterdrückung der Frau. Dies vorausgesetzt, könnte man, zugespitzt formuliert, sagen, der Problemdruck, der seit Morus Utopien provoziert, besteht weiter fort. Aber seine Qualität hat sich aufgrund seiner Globalisierung selbst noch im Vergleich zu den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts so verändert, daß die Lösungen der klassischen Tradition, insbesondere die Entwürfe des 19. Jahrhunderts, ihm nicht mehr gewachsen sind. Das utopische Denken heute steht also unter dem Zwang, ein neues Profil zu gewinnen. Doch worin besteht dessen Unverwechselbarkeit?

Die überholten Utopieelemente sind bereits genannt worden: Ihr Scheitern kündigte sich lange vor dem Zusammenbruch der Herrschaftssysteme des sowjetischen Typs an. M. I. Finley hat schon 1967 darauf hingewiesen, daß sich das utopische Denken nur noch dann aus seiner Lähmung befreien könne, wenn es mit seiner Vergangenheit breche und sich auf die neuen Bedürfnisse der Menschen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts einlasse.¹⁰ Diese Forderung ist unterdessen - jedenfalls zum Teil - eingelöst worden. Die tiefgreifenden Revisionen des ursprünglichen utopischen Musters, die die Entwürfe von Skinners *Walden Two*¹¹ Huxleys *Island*¹² Le Guins *The Dispossessed*¹³ und Callenbachs *Ecotopia*¹⁴ bewirkten, habe ich mit dem Adjektiv "postmateriell" gekennzeichnet. Wie ich meine, gehen sie bei allen Unterschieden in der Ausmalung alternativer Zukünfte von einer Reihe gemeinsamer Strukturmerkmale aus, die eine solche Charakterisierung rechtfertigen.

¹⁰ M. I. Finley, *Utopianism Ancient and Modern*, in: *The Critical Spirit. Essays in Honor of Herbert Marcuse*, ed by Kurt H. Wolff and Barrington Moore, jr., Boston 1967, S.20.f

¹¹ B.F. Skinner, *Walden Two*. With a new Introduction by the Author, London 1976.

¹² Aldous Huxley, *Island*, London 1988.

¹³ Ursula K. Le Guin, *The Dispossessed*, London u.a. 1988.

¹⁴ Ernest Callenbach, *Ecotopia*, Toronto u.a. 1982.

Zunächst kommt es ihnen auf eine weitgehende Dezentralisierung der politischen und wirtschaftlichen Institutionen an, um die Teilhabe aller an der Gestaltung des Gemeinwesens zu erweitern. Sodann werden Wissenschaft und Technik von den Zwängen des ungehemmten Wirtschaftswachstums abgekoppelt. Man fördert sie lediglich selektiv, und das auch nur dann, wenn sie vereinbar sind mit den natürlichen Lebensgrundlagen der Menschen. Außerdem wird die körperliche Arbeit in einem Maße aufgewertet, daß sie zumindest der geistigen Tätigkeit ebenbürtig erscheint. Zugleich beginnt sich die strikte Trennung zwischen Arbeit und Muße aufzulösen. An die Stelle Disziplin erzwingender Hierarchien der Arbeit treten Konzepte selbstbestimmter Tätigkeit. Ferner ist eine Tendenz zum Konsumverzicht zu erkennen. Der Vorrang des Verbrauchs materieller Güter wird durch die Aufwertung sexueller und künstlerischer Bedürfnisse ersetzt. Auch erlangt die Emanzipation der Frau eine größere Bedeutung, als dies in der klassischen Utopie der Fall gewesen ist. Und nicht zuletzt distanzieren sich die postmateriellen Entwürfe von einem geschichtsphilosophisch fundierten Fortschrittsglauben genau in dem Umfang, wie sie dessen materiellem Substrat, der mit technischen Mitteln vorangetriebenen Naturbeherrschung, mit Skepsis begegnen.

Die Schwachstellen der postmateriellen Utopie aus politologischer Sicht sind rasch benannt. Deren Konstrukte wollen, wie gezeigt, durch eine radikale Dezentralisierung der Institutionen auf allen Ebenen der Gesellschaft eine möglichst direkte Teilhabe der Bürger am politischen und wirtschaftlichen Entscheidungsprozeß ermöglichen. Aber nichts deutet darauf hin, daß eine Massengesellschaft, vom Weltmarkt abgekoppelt, z.B. ohne großindustrielle Komplexe mit zentralisierten "Superstrukturen" überlebensfähig ist. Auch bleibt unklar, wie das postmaterielle Utopiekonzept angesichts der schichtenübergreifenden Hegemonie besitzindividualistischer Motivation mehrheitsfähig werden kann. Andererseits ist ebenso klar, daß es falsch wäre, sie als bloße "Fluchtutopien" abzutun. Ihre zukunftsfähigen Elemente haben längst die esoterische Exklusivität literarischer "Fluchtburgen" hinter sich gelassen, wie der 1991 an den "Club of Rome" und von ihm autorisierte Bericht *Die globale Revolution*¹⁵ unübersehbar zeigt.

¹⁵ Die globale Revolution. Club of Rome - Bericht 1991, hrsg. von Spiegel-Verlag Rudolf Augstein, Hamburg 1991. Die Belegstelle wird im Text nach dem jeweiligen Zitat angegeben. Die Quelle selbst wird im folgenden >Bericht< genannt, die Seitenzahlen sind im Text angegeben.

Jeder weiß, daß es sich bei dessen Autoren und Mitgliedern nicht um Schriftsteller handelt, die durch eine ästhetisierende "Reduktion von Komplexität" dem individuellen Harmoniebedürfnis des Lesers entgegenzukommen suchen. Wir haben es vielmehr mit anerkannten Wissenschaftlern, Wirtschaftsexperten und Politikern zu tun, die seit 1968 über die prekäre Lage der Menschheit nachdenken. Ihr Ziel ist nicht die Schaffung literarischer Traumwelten, die lediglich der Kompensation kollektiver Ängste dienen. Ihnen geht es vielmehr darum, die globale Betrachtungsweise einer Welt, in der die Abhängigkeit der Nationen und Staaten untereinander immer mehr wächst, mit einer Analyse der Wechselwirkungen politischer, sozialer, wissenschaftlicher, kultureller, psychischer, technischer und ökologischer Probleme zu verbinden. Zugleich soll aus diesen Erkenntnissen eine "Weltlösungsstrategie" entwickelt werden, um Mittel und Wege aufzuzeigen, die vielleicht zum Überleben der Menschheit beitragen können.

Erscheint es überhaupt möglich, die Mitglieder des "Club of Rome", die Richard von Weizsäcker "das Gewissen der Menschheit" genannt hat, mit dem Utopiediskurs in Verbindung zu bringen? Wer den *Bericht* gelesen hat, wird kaum bestreiten können, daß diese Frage zu bejahen ist. Ihre Verfasser teilen nämlich mit den utopischen Schriftstellern die Prämisse, daß die Welt, wie sie ist, in ihrer bloßen Faktizität nicht fortgeschrieben werden darf. Dem entspricht die gemeinsame Überzeugung, daß die Zukunft prinzipiell offen ist. Die Menschen müssen also selber entscheiden, was sie unter einem "guten Leben" verstehen und wie sie es erreichen wollen. Mit den großen Utopisten sind sich die Verfasser des *Berichts* darüber im klaren, daß eine bloße Extrapolation bestehender Trends keine realistische Antwort auf die Probleme der Gegenwart zu geben vermag (S. 11). Sie fordern ausdrücklich "eine Vision der Welt, in der wir gerne leben wollen" (S. 10f., 65). An einer Stelle bekennen sie sich sogar ausdrücklich zu deren "utopischer" Qualität (S.33).

Zugleich bestätigen sie eine weitere fundamentale Bedingung des utopischen Diskurses. Wenn die Zukunft gestaltbar ist, dann muß es Denk- und Phantasiesphären geben, die vom unmittelbaren Druck politischer und gesellschaftlicher Verantwortung oder Interessendurchsetzung entlastet sind: Erst unter dieser Voraussetzung erscheint es möglich, Zukunftsszenarien zu entwerfen, die mehr sind als die bloße Verlängerung

der gegenwärtigen Verhältnisse.¹⁶ Diese Überzeugung gehört zum Kern des Selbstverständnisses des "Club of Rome". Erst dadurch, daß "seine Mitglieder (..) eine Vielfalt von Kulturen, Ideologien, Berufen und Wissenschaftszweigen (repräsentieren)" (S. 6), schafft er sich die Freiräume, die sich der unmittelbaren politischen Instrumentalisierung entziehen. Und schließlich setzen die Verfasser auf eine Ressource, die seit Morus die Bedingung der Möglichkeit der utopischen Alternative gewesen ist: Nicht zufällig verstehen sie ihren *Bericht* als einen "Aufruf zu weltweiter Solidarität" (S. 128), und sie lassen auch erkennen, daß er nur dann eine Chance hat, befolgt zu werden, wenn er auf Menschen trifft, die an der säkularisierten Vernunft als ihrer letzten Orientierungsinstanz festhalten.

III.

Sind dergestalt wichtige Überlegungen des >Berichts< mit dem formalen Muster der neuzeitlichen Utopie erkennbar, so ist zugleich doch auch klar, daß er mit einer Reihe von Grundannahmen der autoritär-etatistischen Linie des utopischen Diskurses seit Morus bricht. Dessen inneres Gefüge war dadurch bestimmt, daß die Solidarität als Ausfluß einer kollektiven Vernunft interpretiert wurde, die nicht oder nur unzureichend den Ausgleich mit den unverzichtbaren Rechten der einzelnen anstrebte. In der Übereinstimmung mit den postmateriellen Utopieentwürfen fordern demgegenüber die Verfasser des >Berichts< eine Form von Solidarität, die das wohlverstandene Eigeninteresse des einzelnen nicht auslöscht, sondern von ihm ausgeht: Es gelte, den Egoismus zu einem mächtigen Verbündeten der Solidarität zu machen. Dieses Ziel könne erreicht werden, weil es heute nicht nur um das eigene Überleben, sondern um das unserer Kinder und Enkel gehe (S.129). Aber auch die aus einer so verstandenen Solidarität folgenden universellen Werte brechen mit dem antiindividualistischen Homogenitätsideal der klassischen Utopietradition: Sie umfassen nicht nur Freiheit, sondern auch individuelle Menschenrechte und persönliche Verantwortlichkeit (S.124). Gleichzeitig wird dem Korrelat des utopischen Antiindividualismus, dem nivellierenden Egalitarismus, eine Absage erteilt (S. 33 f.).

Doch nicht nur die normativen Grundlagen des >Berichts< nähern sich der postmateriellen Orientierung des gegenwärtigen Utopiediskurses an. Auch

¹⁶ Vgl. Udo Bernbach, Die Utopie ist tot - es lebe die Utopie! in: Hat die politische Utopie eine Zukunft? Hrsg. v. Richard Saage, Darmstadt 1992, S.142-151.

wichtige inhaltliche Strukturelemente seines Gegenszenarios konvergieren mit ihm. Viele (wenn auch nicht alle) klassische Utopisten glaubten, materielle Not und Ausbeutung vor allem dadurch beenden zu können, daß der Markt durch eine zentralisierte Planwirtschaft ersetzt wird, die Produktion und Distribution gleichsam "von oben" regelt. Demgegenüber geht der >Bericht< von dem breitgefächerten Konsens aus, daß auf die Effektivität des Marktes als einer sozialen Institution, die die menschlichen Produktivkräfte zur Deckung menschlicher Bedürfnisse organisiert, nicht verzichtet werden kann (S.16): Seine Wichtigkeit für die Erhaltung ökonomischer Vitalität und Innovationsfähigkeit steht außer Frage (S.33). Aber zugleich betonen seine Verfasser wie alle Utopisten die Grenzen des Marktes. Auf kurzfristige Bedürfnisbefriedigung bzw. Gewinnmaximierung fixiert, könnten seine Mechanismen keine langfristigen Interessen vertreten (S.14, 30), bei denen es um Energie, Umwelt, Grundlagenforschung und Fairneß gehe (S.16).

Zudem sei er auf die Perspektive unbegrenzten wirtschaftlichen Wachstums festgelegt, das entscheidend die kontraproduktiven Wirkungen mithervorgebracht habe, die es zu bekämpfen gelte (S.120). In einem Wirtschaftssystem, so der >Bericht<, "dessen Motoren die Stimulierung des Konsums beim Verbraucher und die Verfügbarkeit von Krediten sind", bestehe "nach wie vor die allgemeine Erwartung, daß Reichtum und materieller Besitz weiter zunehmen werden" (S.120). Mit einem Wort: Die Autoren plädieren nicht für eine Abschaffung der Marktökonomie, wohl aber für deren normative Begrenzung. Anknüpfend an Antitrust- und Antidumpinggesetze, Preisbindungsabkommen, Kontrollen im Kreditwesen sowie an einen bestimmten, von der Geschäftswelt akzeptierten Verhaltenskodex, fordern sie für die Unternehmen "klar erkennbare ethische Normen (...), wie die Gesellschaft sie verlangt, Normen, mit denen auch die Industrie leben kann, wenngleich mit Einschränkungen" (S.128).

Aber der *Bericht* zeigt nicht nur die "Grenzen des Marktes" bei der Bewältigung der globalen Probleme der Menschheit auf. Er stimmt auch, fast wichtiger noch, mit der Neubewertung der für den utopischen Diskurs so zentralen Triade "Technik und Wissenschaft", "Arbeit" und "Bedürfnisse" überein, wie sie in den postmateriellen Utopien nach dem zweiten Weltkrieg vorgenommen wurde. Ganz in diesem Sinne sehen die Verfasser des *Berichts* "das dringende Gebot der Stunde zu versuchen, die Technik auf den Menschen zu beziehen und so auszurichten, daß sie zum

allgemeinen und dauernden Wohl aller Völker der heutigen wie der kommenden Generationen beiträgt und sich einem ganzheitlichen, globalen, ja kosmischen Verständnis unterordnet" (S.121). So ergibt sich für sie aus dem rapiden Anstieg der CO₂-Konzentration und den aus dem Treibhauseffekt folgenden Gefahren, die vom Austrocknen der Böden in den Kornkammern der Ukraine und des amerikanischen mittleren Westens über die gegenwärtig in Mitteldeutschland von jedermann zu besichtigenden Folgen einer bisher nicht vorstellbaren Hochwasserkatastrophe bis zum Anstieg des Meeresspiegels reichen, ein eindeutiger Primat innerhalb der Technologieförderung: "Die sparsamere und effizientere Nutzung von Energie und die Erschließung sanfter Energiequellen sind Aufgaben, die unverzüglich angegangen werden müssen, wenn die Störung der Industrieproduktion und individuelle Not vermieden werden sollen" (S.36).

Zugleich stimmt der *Bericht* mit dem neuen Utopiediskurs überein, was die Neubewertung der Arbeitswelt betrifft. Die Organisation der fremdbestimmten Arbeit nach dem Vorbild militärischer Disziplin und hierarchisierter Befehlsinstanzen, von der große Utopisten wie Campanella, Saint-Simon oder Bellamy fasziniert waren, werden abgelöst durch Konzepte selbstbestimmter Tätigkeit, wie sie insbesondere Fourier im 19. Jahrhundert propagiert hat. Die aus der Automatisierung der Fabrik- und Büroarbeit folgenden Probleme wie Langzeitarbeitslosigkeit könnten nur durch eine gleichmäßige Verteilung der Arbeit durch Arbeitszeitverkürzung gelöst werden. Bei kürzerer Arbeitszeit für alle ergebe sich die Chance, "Maßnahmen zur Schaffung gesellschaftlich erwünschter Beschäftigungen auf freiwilliger Basis" (S.47) zu ergreifen. Kann aber der größere Freizeitanteil schöpferisch und befriedigend genutzt werden, so sehen die Verfasser des *Berichts* für die industrielle Welt "ein goldenes Zeitalter heranbrechen, in dem die Maschinen für uns arbeiten, anstatt uns zu beherrschen" (S.47).

Und schließlich ist die Tendenz zum Konsumverzicht eine entscheidende Säule des Zukunftsszenarios, das der *Bericht* mit dem neueren Utopiediskurs teilt. Eine tragfähige Weltgesellschaft der Zukunft sei nur um den Preis zu haben, das wir "den verschwenderischen Lebensstil der Industrieländer ändern - und den Konsum drosseln - Änderungen, die uns vielleicht sowieso aufgrund der Erfordernisse des Umweltschutzes aufgezwungen würden" (S.128). Auch wenn die Verfasser nicht für Nullwachstum optieren - der Süden brauche quantitatives, der Norden

qualitatives Wachstum -, so könne auf Dauer nicht hingenommen werden, daß der durchschnittliche Rohstoff- und Energieverbrauch im Norden pro Kopf etwa 40mal höher als in den unentwickelten Ländern des Südens, im Extremfall sogar noch ungünstiger als hundert zu eins, ist. "Dieses Mißverhältnis spiegelt nicht nur eine soziale Ungerechtigkeit wider, es läßt auch ahnen, in welchem Maße die Ausbeutung der Natur perfektioniert wurde", vor allem dann, wenn man den individuellen Konsum ergänzt durch "die kriminelle Verschwendung von menschlichen, materiellen und Energieressourcen für militärische Zwecke" (S.33).

Nicht nur das "System der Bedürfnisse" und sein Korrelat, Technik und Arbeit, entsprechen der Fiktion des postmateriellen Utopieansatzes. Auch das politische System, das ihm zugeordnet wird, bleibt ihm in wesentlichen Strukturmerkmalen verhaftet. Tatsächlich zieht sich durch die utopische Tradition der Neuzeit spätestens seit dem 19. Jahrhundert die Kritik an der parlamentarischen Demokratie wie ein roter Faden. An ihm scheinen die Verfasser des >Berichts< anzuknüpfen, wenn sie ihre Skepsis äußern, ob die repräsentative Demokratie in der Lage ist, die globalen Fehlentwicklungen wirkungsvoll zu korrigieren. Regierungen, so lautet die Kritik, die unter dem Druck der nächsten Wahlen zu handeln hätten, konzentrieren sich auf unmittelbar anstehende Probleme. Sie ließen Angelegenheiten außer acht, die ihnen weniger dringlich erscheinen, oft aber eine grundsätzliche Bedeutung hätten (S.14). "In ihrer heute praktizierten Form", so heißt es, "ist die Demokratie für die vor uns liegenden Aufgaben nicht mehr besonders gut geeignet. Die Komplexität und die technische Natur vieler heutiger Probleme gestatten es nicht, daß gewählte Volksvertreter zur rechten Zeit kompetente Entscheidungen treffen" (S.69). Nicht im Parlament, sondern im Radio und Fernsehen fänden im allgemeinen die sachkundigen Diskussionen über die wichtigsten politischen, wirtschaftlichen und sozialen Probleme statt (ebd.). Das Interesse der Parteien an ihrem Machterhalt entwickle zudem eine solche Eigendynamik, daß der Abstand zwischen der öffentlichen Meinung und den gewählten Volksvertretern ständig wachse. Wir müßten uns bewußt sein, "daß die Demokratie ausgehöhlt ist und daß sie Grenzen hat" (ebd.). Kurz: Die Antwort auf die Frage, ob die neue Welt, in der wir uns vorfinden, überhaupt regierbar ist, lautet: "Wahrscheinlich nicht mit den derzeit vorhandenen Strukturen und Einstellungen" (S.70).

Liefert angesichts der globalen Bedrohung der Menschheit eine solche Kritik nicht die Legitimation für die Wiederkehr eines utopischen Staates, wie Campanella ihn als die beste Alternative zum bestehenden Status quo empfehlen zu können glaubte? Rechtfertigt sie nicht einen utopischen Leviathan, der im Namen der Überlebensbedingungen der Menschheit eine eiserne Diktatur über die individuellen Bedürfnisse ausübt? Es ist charakteristisch, daß der *Bericht* eine solche Alternative gerade ausschließt. Wie die klassischen postmateriellen Utopien setzen seine Verfasser vielmehr auf eine weitgehende Dezentralisierung des politischen Systems. "In der gegenwärtig entstehenden Welt", so heißt es, kann die Entscheidungsgewalt nicht länger das Monopol von Regierungen und Ministerien sein, die obendrein noch in einem Vakuum arbeiten." Viele Partner müßten in diesen Prozeß einbezogen werden: Handel und Industrie, Forschungsinstitute, Wissenschaftler, nichtstaatliche Einrichtungen und private Organisationen (S.104). Dieser pluralismustheoretische Ansatz aber wird durch ein fundamentaldemokratisches Korrektiv ergänzt, das sich längst als ein zentrales Merkmal des postmateriellen Utopiediskurses herausgestellt hat. Eine dynamische Welt, so der *Bericht*, benötige "ein empfindsames Nervensystem an der Basis, nicht nur um eine möglichst breite Streuung des Inputs sicherzustellen, sondern um die Identifizierung aller Bürger mit dem gemeinsamen Prozeß der Gouvernanz zu ermöglichen" (S. 105).

Vor allem aber nähert sich der Geltungsanspruch, den die Verfasser des *Berichts* mit der "Vision einer Welt, in der wir gerne leben wollen", verbinden, dem des postmateriellen Utopiediskurses weitgehend an. Deren mögliche Verwirklichung wird nicht von einer geschichtsphilosophischen Konstruktion erwartet: An die Stelle des Rekurses auf eine "historische Notwendigkeit" tritt der schlichte Appell an das existentielle Interesse der Menschheit, das eigene Überleben sichern zu wollen. Und auch die Vision jener "Weltgesellschaft" selbst, in der die bedrohlichen globalen Fehlentwicklungen der Gegenwart korrigiert sein werden, ist offen: Sie hat den Status eines *regulativen Prinzips*, nicht eines geschlossenen Systems, das das zukünftige Leben bis in alle Einzelheiten festlegt. In gewisser Weise geht der *Bericht* sogar über den Horizont der postmateriellen Utopie hinaus: Er ist, wenn man so will, in einer bestimmten Hinsicht utopischer als diese. In den fiktiven Entwürfen bei Huxley, Callenbach und Le Guin finden sich nämlich Elemente, die dem utopischen Denken fremd sind, weil sie auf Naturmythologien oder religiöse Ganzheitsvorstellungen verweisen.

In Huxleys Island-Utopie wird das antiindividualistische Harmonieideal der europäischen Utopietradition in einer entscheidenden Weise modifiziert: Dessen normative Stoßrichtung, der säkularisierten Vernunft verpflichtet, wird durch das Ideal transzendenter Ganzheitserfahrung ersetzt, deren mythische, vom Buddhismus inspirierte Überhöhung definitiv mit dem Rationalismus des aufgeklärten Denkens seit der frühen Neuzeit bricht. In Callenbachs *Ecotopia* folgt die religiöse Stimmung der einzelnen aus ihrem engen Verhältnis zur Natur: Sie wird, indianischen Riten nachempfunden, in kleinen Weihestätten, die über das ganze Land verstreut sind, verehrt. In letzter Instanz ist das Ich nichts anderes als das Derivat eines ganzheitlichen Naturmythos, aus dem es hervorgegangen ist und in das es zurückkehrt. Eine ähnliche Orientierung findet sich auch in Le Guins *The Dispossessed*. In dem Maße, wie die Descartessche Subjekt-Objekt-Trennung zugunsten eines ganzheitlichen Naturbegriffes, der den Menschen mitumfaßt, aufgegeben wird, scheint dem selbstverantwortlichen Ich als autonomer Vernunftträger der Boden entzogen zu sein. "Es gibt Seelen", läßt Le Guin den Helden ihres utopischen Romans sagen, "deren Nabelschnur nicht durchschnitten wurde. Sie werden nie vom Universum getrennt. Im Tod sehen sie keinen Feind, sondern sie freuen sich geradezu darauf zu verfaulen, damit neues Leben aus ihnen wuchs."¹⁷

Demgegenüber verlassen die Überlegungen und Visionen des *Berichts* die Sphäre des rational Nachvollziehbaren an keiner Stelle. Vereinfacht formuliert ließe sich sagen, daß er anstrebt, was die Zukunft der politischen Utopie erst wahrscheinlich macht: nämlich im Medium der säkularisierten Vernunft und mit deren Mitteln Lösungsstrategien für eine Welt einzuklagen, die nach wie vor vom nuklearen Holocaust, von Umweltzerstörungen und Klimakatastrophen globalen Ausmaßes, von der Ausbeutung nichterneuerbarer Rohstoffe, von Nahrungsmittelmangel, von der Dominanz irrationaler Herrschaftsstrukturen in Gestalt eines neuen Nationalismus und religiösen Fundamentalismus sowie einer ungehemmten Bevölkerungsexplosion in den unentwickelten Ländern des Südens bedroht ist.

¹⁷ Le Guin (Anm. 13), S.158.