



universität
wien

Psychologie und Utopie

Verhaltenspsychologische Paradigmen in
Huxleys „Brave New World“ und
Skinner's „Walden Two“
vor dem Hintergrund der literarischen Utopietradition

Diplomarbeit

zur Erlangung des akademischen Grades
Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

an der Universität Wien

eingereicht bei Ao. Univ.-Prof. Dr. Alfred Pfabigan

Claudia Hacker

Studienrichtungen: Philosophie und Publizistik
Studienkennzahl: 296 301

Wien, im November 2008

Danksagung

An dieser Stelle möchte ich mich herzlich bei Prof. Dr. Alfred Pfabigan für die lehrreiche und freundliche Betreuung bedanken, die oftmals über den Inhalt der Arbeit hinausging. Mein besonderer Dank gilt meiner Familie und meinem Freund, die mir dieses Studium ermöglicht und bei der Erstellung dieser Diplomarbeit sehr viel Geduld bewiesen haben.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	Seite 5
2. Zum Begriff der Utopie	Seite 7
3. Geschichte der literarischen Utopie	Seite 13
3.1. Antike und Mittelalter	Seite 13
3.1.1. Platon: Politeia	Seite 13
3.1.2. Das mittelalterliche Kloster als utopisches Vorbild	Seite 20
3.2. Renaissance	Seite 22
3.2.1. Thomas Morus: De optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopia	Seite 28
3.2.2. Tommaso Campanella: La Città del Sole / Civitas solis	Seite 45
3.2.3. Exkurs: Der Jesuitenstaat in Paraguay als verwirklichte Utopie	Seite 55
3.2.4. Francis Bacon: Nova Atlantis	Seite 58
3.3. Aufklärung	Seite 66
3.3.1. Cyrano de Bergerac: Voyage dans la Lune. L'autre Monde ou les États et Empires de la Lune	Seite 69
3.3.2. Louis Armand de Lahontan: Suite du Voyage de l'Amérique ou Dialogues de Monsieur le Baron de Lahontan et d'une Sauvage	Seite 74

3.3.3. Johann Gottfried Schnabel: Wunderliche Fata einiger See-Fahrer	Seite 81
3.3.4. Louis-Sébastien Mercier: L'An deux mille quatre cent quarante. Rêve s'il en fût jamais.	Seite 89
3.4. Moderne	Seite 99
3.4.1. Étienne Cabet: Voyage et aventures de Lord William Carisdall en Icarie, traduit de l'Anglais de Francis Adams par Théodore Dufruit	Seite 105
3.4.2. H.G. Wells: When the Sleeper Wakes	Seite 109
3.4.3. Charlotte Perkins Gilman: Herland	Seite 113
3.4.4. Jewgenij Samjatin: МЫ	Seite 117
4. Behaviorismus	Seite 123
5. Aldous Huxley: Brave New World	Seite 125
5.1. Gattungsgeschichtliche Einordnung	Seite 125
5.2. Ziele des Zukunftsstaates	Seite 127
5.3. Die künstliche Erzeugung des Menschen	Seite 128
5.4. Konditionierung und Hypnopädie	Seite 130
5.5. Nonkonformismus in der Schönen Neuen Welt	Seite 132
5.6. Adornos Kritik an Huxleys Individualismus	Seite 137

6. B.F. Skinner: Walden Two	Seite 139
6.1. Die Robinsonade als Vorbild	Seite 140
6.2. Rahmenhandlung	Seite 141
6.3. Das Prinzip der Verstärkung	Seite 143
6.4. Die Anwendung der Verhaltenspsychologie	Seite 144
6.5. Freiheit in Walden Two	Seite 149
7. Schluss	Seite 151
8. Literatur	Seite 153
8.1. Primärliteratur	Seite 153
8.2. Sekundärliteratur	Seite 155
9. Lebenslauf	Seite 159
10. Zusammenfassung	Seite 161

1. Einleitung

*Not in Utopia, - subterranean fields, -
Or some secreted island, Heaven knows where!
But in the very world, which is the world
Of all of us, - the place where, in the end,
We find our happiness, or not at all!*
William Wordsworth, 1809

In der Menschheitsgeschichte gibt es seit jeher utopisches Denken in Form von Vorstellungen eines idealen und vollkommenen Lebens – von religiösen Heilserwartungen wie dem biblischen Garten Eden, antiken Mythen über ein „Goldenes Zeitalter“ bis hin zur modernen Science Fiction. Die Vorstellungen über „Utopia“ haben sich im Laufe der Zeit gewandelt, aber gleich in welcher Form, utopische Ideale haben über Jahrhunderte hinweg dazu beigetragen, durch die Suche nach einem besseren Leben eine Entwicklung hin zur Neuerung voranzutreiben. Utopische Visionen sind Resultate schöpferischer Fähigkeiten und menschlicher Vorstellungskraft und damit Ausdruck des Wunsches, etwas Neues zu schaffen.

Dabei erfuhr das utopische Denken in der literarischen Utopietradition je nach Epoche unterschiedliche originäre Impulse und Ausprägungen, die im Rahmen der vorliegenden Diplomarbeit untersucht werden sollen. Bei der Frage, welche gattungsimmanenten Merkmale sich stringent durch die Utopiegeschichte ziehen, dienen Platons „Politeia“ und Morus’ „Utopia“, sowie die neuzeitlichen utopischen Entwürfe Campanellas und Bacons als ausführlich dargestellte Vergleichsmuster. Sie hatten Einfluss auf die utopische Tradition einerseits was die formale Ausgestaltung literarischer Utopien, andererseits was die in der Darstellung utopischer Gemeinwesen behandelten Topoi betrifft.

Eine Vermischung von verhaltenspsychologischem und utopischem Denken fand in den beiden Romanen „Brave New World“ von Aldous Huxley und „Walden Two“ von B.F. Skinner statt. In einem zweiten Schritt wird in dieser Arbeit der Frage nachgegangen, in welchem Ausmaß sich in diesen dezidiert auf Verhaltensformung ausgerichteten Gemeinwesen behavioristische Paradigmen feststellen lassen. Es soll darüber hinaus dargestellt werden, wie der „neue Mensch“ im Sinne des Utopieideals in den beiden exemplarischen Utopien durch verhaltenspsychologische Mittel geformt wird, ferner welche Eigenschaften dadurch gefördert werden sollen und welche behavioristischen Techniken dazu eingesetzt werden.

2. Zum Begriff der Utopie

1516 erschien Thomas Morus' Schrift „*Vom besten Zustand des Staates oder von der neuen Insel Utopia*“ („*De optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopia*“), die der literarischen Gattung der Utopie ihren Namen gab.¹ Der etymologische Ursprung geht auf die griechischen Wörter „ou“ für nicht und „tópos“ für Ort zurück. Utopia bedeutet also „Nicht-Ort“ oder „Nirgendwo“.² Der Titel der Schrift verweist bereits auf das zentrale Wesensmerkmal der Utopie: die Konzeption einer besten Staatsverfassung, realisiert auf einer fernen Insel – die Ferne ist gleichsam ein fiktionales Signal und symbolisiert eine „geschichtslose“ Gegenwart.³

Aber sowohl die philosophisch diskursive Utopie, als 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. Indem die politische und soziale Verfassung als Optimum vorgestellt und das Optimum zugleich als das Vernunftgemäße gedacht wird, ist die Utopie auch mächtiger Appell, der Vernunft zu ihrem Recht in der Geschichte zu verhelfen.⁴ Die Gattung der Utopien lässt das rational nachvollziehbare Paradigma einer idealen Gesellschaft erkennen, die zwar nicht faktisch existiert, aber sich als Fiktion den Gesetzen der diskursiven Logik unterwirft.⁵ Die Analyse der Defizite der Herkunftsgesellschaft und die Entwicklung sozialer Lösungsmöglichkeiten, um den Weg für vorsichtige Reformen zu ebnen, waren seit Morus die Ansprüche der Utopie. Ihr lag jeder sozialrevolutionäre Aktivismus fern. Die Raumutopie verstand sich nicht als Aufruf zur Umwälzung der gesellschaftlichen Verhältnisse, sondern hatte den Status eines Ideals, eines regulativen Prinzips, dem man sich bestenfalls annähern kann.⁶

¹ Vgl. Gnüg 1999: S. 8.

² Vgl. Saage 2000: S. 46.

³ Vgl. Gnüg 1999: S. 9.

⁴ Vgl. Gnüg 1999: S. 9-12.

⁵ Vgl. Saage 2001: S. 52.

⁶ Vgl. Saage 2001: S. 62.

Nach Saage lassen sich politische Utopien als Fiktionen innerweltlicher Gesellschaften charakterisieren, die sich entweder zu einem Wunsch- oder einem Furchtbild verdichten. Sie zeichnen sich durch eine präzise Kritik bestehender Institutionen und sozio-politischer Verhältnisse aus, der sie eine durchdachte und rational nachvollziehbare Alternative gegenüberstellen.⁷ Utopie und Sozialkritik können als untrennbare Einheit verstanden werden. Es ist gerade die Stringenz der Analyse der Fehlentwicklungen der Herkunftsgesellschaft, die den realistischen Kern des utopischen Konstrukts einer möglichen Gegenwelt ausmacht.⁸

Die hier zugrunde gelegte Auffassung der Utopie ist, so Elias, das „*Phantasiebild einer Gesellschaft, das Lösungsvorschläge für ganz bestimmte ungelöste Probleme der jeweiligen Ursprungsgesellschaft enthält, und zwar Lösungsvorschläge, die entweder anzeigen, welche Änderungen der bestehenden Gesellschaft die Verfasser oder Träger einer solchen Utopie herbeiwünschen oder welche Änderungen sie fürchten und vielleicht manchmal beide zugleich.*“⁹

Die Wunsch- oder Furchtträume der politischen Utopie sind also der Wirklichkeit entnommen, sie loten innerweltlich greifbare Möglichkeiten aus und sind stets zukunftsorientiert. Die Anti-Utopien bzw. Dystopien werden ihrem Utopiecharakter insofern gerecht, als sie im Namen der diskursiven Vernunft Aufklärung über einen bestimmten Typus der Utopie betreiben, der auf ein unmenschliches System totalitärer Unterdrückung hinausläuft.¹⁰

Die Utopie will außerdem verdeutlichen, wie jemand das Leben in einer Gesellschaft umzugestalten wünscht oder befürchtete Entwicklungen verhindern will. Es handelt sich also um politische Utopien in dem Sinn, dass ihr Gegenstand die Wunsch- und Furchtbilder von Gemeinwesen sind.¹¹ So wie die Utopien vom besten Staatsmodell auch satirisch die eigene Zeit angreifen, sie gegenüber schlechten gesellschaftlichen Verhältnissen das Ideal ausmalen, so prangern die

⁷ Vgl. Saage 2000: S. 46

⁸ Vgl. Saage 2001: S. 9.

⁹ Elias 1985: S. 101.

¹⁰ Vgl. Saage 2000: S. 47.

¹¹ Vgl. Saage 2000: S. 48.

Negativutopien, Dystopien oder Warnutopien in satirischer Vergrößerung die eigene Zeit von ihrem nicht ausgeführten Konzept einer besseren Welt her an.¹²

Es liegt am Genre des utopischen Staatsromans, dass inhaltliche Fragen von besonderem Interesse sind. Andererseits stellt es die Autoren auch vor ästhetische Probleme. Ihr Hauptproblem bleibt das der ästhetischen Langeweile. Wenn 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 eigene 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 Schranken setzt. Autoren utopischer Romane entwickeln bestimmte Muster ästhetischer Erzählstrategien, 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 beansprucht, deren Welt einer Schreckensvision entspringt, ändern demgegenüber ihre Erzählstrategien. Da Kritik an diesem Negativstaat 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.¹³

¹² Vgl. Gnüg 1999: S. 15-19.

¹³ Vgl. Gnüg 1999: S. 15-19.

Die politische Utopie ist durch einige Strukturmerkmale gekennzeichnet, die sich seit Platon und Morus mehr oder weniger modifiziert wieder finden lassen und sowohl die Gesellschaftskritik als auch das politische und ökonomische System der idealen Gegengesellschaft, und außerdem seinen praktischen Geltungsanspruch umfassen.¹⁴

Hierbei lassen sich folgende analytische Ebenen der Fiktion eines idealen Gemeinwesens unterscheiden: Zunächst die Zeitdiagnose bzw. Sozialkritik, auf die das utopische Denken mit seinen Konstruktionen idealer Gegenwelten oder schwarzer Schreckensvisionen reagiert. Ohne die Gegenüberstellung mit dem was kritikwürdig erscheint, verlöre die politische Utopie ihren emanzipatorischen Antrieb und damit ein wesentliches Element ihrer Identität. Weiters werden normalerweise normative Aussagen über das Ideal eines Gemeinwohls und dessen Auswirkungen auf das äußere Erscheinungsbild in der Architektur, der Stadt- und Siedlungsplanung etc. gemacht. Eine politische Utopie enthält außerdem präzise Informationen über die sozialen Voraussetzungen des „besten“ Gemeinwesens, genauso wie über das Muster seiner politischen Verfassung. Die Eigentumsverhältnisse und die Organisation der Güterherstellung und -verteilung werden in jeder politischen Utopie ergänzt durch mehr oder weniger detaillierte Aussagen zu den Bereichen Arbeit, Wissenschaft und Technik, sowie zur Bedürfnisbefriedigung.¹⁵ Die Utopie hat außerdem ein wichtiges Fundament in den Beziehungen zwischen den Geschlechtern. Dieses reicht von der Sexualmoral und den Formen der Familie über die Stellung der Frau bis zur Hervorbringung eines „neuen Menschen“. Das politische Gemeinwesen im engeren Sinn gibt Auskunft über die Institutionen des Willensbildungsprozesses, der politischen Teilhabe der Bürger und der Entscheidungsfindung. Oft liegen auch Aussagen darüber vor, ob politische Eliten vorgesehen sind und wie sie sich rekrutieren. Schließlich enthält jede politische Utopie mehr oder weniger ausführliche Kommentare zur Erziehung, Justiz, Religion, Kunst und Außenpolitik, insbesondere zu Krieg und Frieden. Und nicht zuletzt ist sie durch den

¹⁴ Vgl. Saage 2001: S. 14.

¹⁵ Vgl. Saage 2000: S. 49.

Geltungsanspruch geprägt, den sie erhebt, die Vermittlung des utopischen Ideals mit der Wirklichkeit.¹⁶

Der „neue Mensch“ Utopias ist keineswegs a priori vollkommen. Seine anthropologische Grundausstattung gleicht vielmehr einer „tabula rasa“, die durch äußere Einflüsse in eine positive oder negative Richtung modelliert werden kann. Daher hatten in der Raumutopie der Frühen Neuzeit Institutionen eine entscheidende Bedeutung. In Staat, Wissenschaft, Familie, Bildungswesen und Religionsgemeinschaft haben sie dafür zu sorgen, dass die konstruktiven Anlagen der Menschen gefördert und ihr destruktives Potential durch vernünftige Gesetze entgegengesteuert wird.¹⁷

Gustafsson hat eine Auflistung utopischer Kriterien vorgelegt, die seit Platon für das utopische Denken charakteristisch sind: *„Abschaffung von Privateigentum; Abschaffung von privatem Grundbesitz; Abschaffung der Geldwirtschaft; Abschaffung moralischer und sittlicher Beschränkung der Sexualität; gerechte Verteilung der verschiedenen Berufe innerhalb der Bevölkerung und eine einheitliche Kleidung.“*¹⁸

¹⁶ Vgl. Saage 2000: S. 50.

¹⁷ Vgl. Saage 2001: S. 56.

¹⁸ Gustafsson 1985: S. 284.

3. Geschichte der literarischen Utopie

3.1. Antike und Mittelalter

3.1.1. Platon: Politeia

„Der Staat“ (ca. 387-367 v. Chr.)

Das Postulat des Gemeineigentums findet sich in den meisten Utopien vom besten Staatswesen. So erhebt auch *Platon* (427-347 v. Chr.) in seinem Dialog „*Politeia*“, einem Entwurf eines von Philosophen regierten Idealstaats, im vierten vorchristlichen Jahrhundert die Forderung, die Bürger sollten wie Freunde alle Güter – inklusive der Frauen und Kinder – gemeinsam besitzen, er lehnt also das Privateigentum ab.¹⁹ Platons kommunistischer Ansatz, das Postulat der Kommune, wenn auch nur für die beiden herrschenden Stände der Philosophen und Wächter geltend, ist in der Utopietradition seit der frühen Neuzeit die Grundlage für die Gestaltung nicht nur der Eigentumsbeziehungen im engeren Sinne, sondern des gesellschaftlichen Lebens in seiner Totalität, das „*das Verbot des Geldes, die gemeinsame militärische Ausbildung, die gemeinsame Erziehung, die einheitliche Kleidung und die gemeinsame Mahlzeit*“²⁰ mit umfasst. Die klassische frühneuzeitliche Utopie übernimmt außerdem das strikte Luxusverbot der Antike. Platons Staatsentwurf eines wohlgeordneten Ständestaats hat durchaus diktatorische Züge. Die Ziele des Gemeinwohls, die Harmonie innerhalb des Staates, die der Ordnung der Seele gleicht, werden mittels einer Erziehungsdiktatur verbindlich gemacht. Die moralische Erziehung der zukünftigen Regenten soll sicherstellen, dass sie von Privatinteressen frei sind.²¹ Wehrstand und Führungselite sind vom Nährstand abgesondert. Platon propagiert einerseits das Gemeineigentum in Form ökonomischer Gleichheit und schreibt andererseits Hierarchie, also Ungleichheit, fest; eine Kombination, die in späteren Staatsromanen wieder auftaucht.²²

¹⁹ Vgl. Gnüg 1999: S. 20.

²⁰ Vgl. Kumar 1987: S. 26.

²¹ Schmid-Noerr 2006: S. 45.

²² Vgl. Gnüg 1999: S. 20f.

Platons Idealstaat geht nicht von insgesamt mündigen Subjekten aus, die die Vielfalt ihrer intellektuellen und praktischen Fähigkeiten zur harmonischen Persönlichkeit entfalten sollen, sondern von Spezialisten, die für ihr Spezialgebiet seit frühester Kindheit selektiert werden. Da nach Platon „*jeder von Natur verschieden und jeder zu einem anderen Geschäft geeignet*“²³ ist und „*alles reichlicher zustande kommen [wird] und schöner und leichter, wenn einer eines seiner Natur gemäß [...] verrichtet*“²⁴, sieht sein Erziehungsideal vor, die Kinder möglichst früh nach ihrer „Gold-“, „Silber-“ und „Erzseele“ zu trennen und sie im Sinne ihrer Kaste auszubilden. Kopf- und Handarbeit fallen in diesem Konzept auseinander und der Rang der Handarbeit steht weit unter dem der Kopfarbeit. Das Kind soll gezielt auf seinen späteren Beruf vorbereitet werden, diesem Zweck dient alle Unterweisung.²⁵

Platon begründet die Hierarchie, als die sich sein harmonisches Staatsganzes erweist, mit einer Art Seelenchemie. Im Dritten Buch der Politeia wird ein „phönikisches Geschichtchen“ erzählt, das allegorisch die naturgegebene Vorbestimmung zu einer der drei Kasten veranschaulichen soll.²⁶ Hier findet sich der Rückgriff auf den Mythos wieder, um die Dreiteilung des Staates in Stände zu rechtfertigen.

*"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 Ackerbauern und übrigen Arbeitern. Weil ihr nun so alle verwandt seid, dürftet ihr meistens zwar wohl auch selbst Ähnliches 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."*²⁷

²³ Platon: Politeia. Buch II, 370b.

²⁴ Platon: Politeia. Buch II, 370c.

²⁵ Vgl. Gnüg 1999: S. 22.

²⁶ Vgl. Gnüg 1999: S. 20f.

²⁷ Platon: Politeia. Buch III, 415 a-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 postuliert eine naturgegebene Ungleichheit, jedoch nicht eine der vielfältigen Möglichkeiten, der unterschiedlichen Begabungen und Neigungen, sondern eine im Sinne der Dreizahl reduzierte. In Analogie zur Dreigliederung des Staates unterteilt er die Seele ihrerseits in drei Kräfte, in die Begierde, den Mut und die Vernunft, und ordnet diese Kräfte hierarchisch.²⁸

Die Wächter üben sich in Askese, Mut und Tapferkeit. Ihnen wird lediglich vermittelt, was ihren Kampfesmut stärkt und ihnen die Angst vor dem Tod nimmt, die Pflicht der zukünftigen Helden lässt keinen Raum für Empfindlichkeit und Leidensfähigkeit.²⁹ Da der Schmerz um den Verlust eines Freundes oder Verwandten sie den Tod fürchten lehren könnte, lernen sie „*daß ein solcher am meisten sich selbst genügt, um gut zu leben*“.³⁰ Bewusst wird auf eine Verarmung ihrer emotionalen Fähigkeiten hingearbeitet. Die Kommune der Wächter ist ein Lager, in dem militärische Zucht herrscht, in dem weder Raum für Privatleben existiert, noch Sinnesgenüsse zugelassen sind. Die Wächter erhalten das bloße Essen, sind ohne Sold, können weder Reisen unternehmen, noch den Mädchen Geschenke überreichen.³¹

Gerechtigkeit als höchstes Gut seines Idealstaates vollzieht sich, wenn „*jede von jenen drei Gattungen in ihr das Ihrige*“³² tut. Der Mensch wird trotz seiner vielfältigen Möglichkeiten auf eine spezielle Funktion im Staat festgelegt und allein auf seinen zukünftigen Beruf vorbereitet; das Glück des Einzelnen besteht im Dienst für den Staat. Letztlich ist der Staat aber nicht für das Glück seiner Bürger da, sondern die Bürger für das abstrakte Funktionieren des Staatswesens.³³

²⁸ Vgl. Gnüg 1999: S. 21.

²⁹ Vgl. Gnüg 1999: S. 22f.

³⁰ Platon: Politeia. Buch III, 387d.

³¹ Vgl. Gnüg 1999: S. 23f.

³² Platon: Politeia. Buch IV, 441d.

³³ Vgl. Gnüg 1999: S. 25.

Reichtum und Komfort sind in diesem Staat der Gerechtigkeit für alle ausgespart, da er die Bürger davon abhalten könnte, all ihre Schaffenskraft auf ihre eine Funktion im Staat zu verwenden. Folglich müssen die Wächter des Idealstaates dafür sorgen, dass weder Reichtum, der „*Aufwand und Faulheit und Neuerung*“ erzeugt, noch Armut, die „*Niederträchtigkeit und Untauglichkeit außer der Neuerung*“³⁴ bewirken würde, in den Staat unbemerkt eindringen.³⁵

„*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.*“³⁶

Was die Idealistische Philosophie im Zuge der beginnenden Industrialisierung beklagt, nämlich die zunehmende Entfremdung des bürgerlichen Subjekts, seine Zerstückelung durch wachsende Spezialisierung, den 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, der auf einem Fundament der Gerechtigkeit fußt, nur eine kastenspezifische Gleichheit im Sinne einer gesetzlich festgeschriebenen Ungleichheit kennt, ist augenfällig. Platon hat sich gegen die Freiheit und für ein Reglement entschieden, in dem jeder seine Funktion zum Besten des Staatsganzen ausübt und darin seinen Anteil am Glück findet. Die Politeia ist eine Utopie der Ordnung, nicht der Freiheit oder der Gleichheit.³⁷

Die Tendenz, das Staatswohl apodiktisch mit dem Glück des Individuums gleichzusetzen, erscheint besonders deutlich in Platons Ausführungen zu Ehe und Familie, zum Verhältnis der Geschlechter überhaupt. Das Staatsinteresse, in Form einer möglichst günstigen Zucht von geistig und körperlich leistungsfähigen Nachkommen, bestimmt völlig die entsprechende Gesetzgebung. Was sich zunächst als lustorientiert präsentieren mag, die Polygamie, wird nur aus Zuchtinteressen zugelassen. Bezeichnend der Hinweis auf die Zuchtkriterien bei edlen Jagdhunden und Kampfhähnen: Wie bei diesen sollen sich nur die Edelsten

³⁴ Platon: Politeia. Buch IV, 422a.

³⁵ Vgl. Gnüg 1999: S. 24.

³⁶ Platon: Politeia. Buch IV, 420b.

³⁷ Vgl. Gnüg 1999: S. 23f.

fortpflanzen dürfen. Aus diesem Grund billigt Platon den Herrschern seines gerechten Staates – „zum Nutzen der Beherrschten“³⁸ – List und Manipulation zu, um jeweils den besten unter den jungen Männern reichlich Gelegenheit zur Zeugung zu geben.³⁹

Es „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. [...] Und dann, denke ich, müssen wir staatliche Lose machen, damit bei jeder Verbindung jener Schlechtere dem Glück die Schuld beimesse und nicht den Oberen.“⁴⁰

Im Grunde schafft Platon in seinem Staat Ehe und Familie ab, obwohl er festliche Hochzeiten beibehält. Der Hochzeitsakt würde sich eigentlich erübrigen, da das Familienleben verworfen und die Eheleute nach dem Zeugungsakt getrennt werden; die Kinder wachsen in einer staatlichen Anstalt auf. Indes sucht Platon einem freizügigen Sexualleben mit freier Partnerwahl entgegenzusteuern, indem er den kurzen Festakt mit religiös-politischer Aura aufwertet. Die Reglementierung des Geschlechtsverkehrs, bei Frauen im Alter von zwanzig bis vierzig und bei Männern von dreißig bis fünfundfünfzig Jahren, soll allein der besten Kinderzucht dienen.⁴¹

„Wenn aber, denke ich, Frauen und Männer erst das Alter der Fruchtbarkeit überschritten haben, dann wollen wir letzteren frei lassen, sich zu vermischen, mit welcher sie wollen [...] und den Frauen ebenfalls.“⁴²

³⁸ Platon: Politeia. Buch V, 459c.

³⁹ Vgl. Gnüg 1999: S. 25.

⁴⁰ Platon: Politeia. Buch V, 459e-460a.

⁴¹ Vgl. Gnüg 1999: S. 26.

⁴² Platon: Politeia. Buch V, 461b-c.

Überraschend hier die Gleichstellung von Frau und Mann, eine Gleichstellung, die auch einschließt, dass Frauen zu allen Berufen, einschließlich des Wächterberufs, zugelassen sind. Die Wächterinnen erhalten dieselbe körperliche und musische Erziehung und trainieren mit den Männern gemeinsam nackt in den Gymnasien. Platon setzt bei der Frau die gleichen Anlagen wie beim Mann voraus, mit der Einschränkung, die Frau sei in allen Berufen schwächer als der Mann. Er geht zunächst vom biologischen Unterschied aus und folgert daraus, dass beiden entsprechend ihrer Natur eine andere Aufgabe zugewiesen werden müsse, stellt aber gleichzeitig diesen Naturbegriff wieder in Frage. Platons Diktum von der prinzipiellen Anlagengleichheit erstaunt umso mehr, wenn man die weit reichenden Wesensbestimmungen berücksichtigt, die etwa Kant oder Hegel später aus dem biologischen Unterschied zwischen Mann und Frau ableiten, wie beispielsweise männliche Aktivität und weibliche Passivität. Es mag vielleicht an seiner Geringschätzung der Körperlichkeit liegen, dass Platon aus dem biologischen Unterschied keinen prinzipiellen Rollendualismus deduziert. Revolutionär war sein Postulat schon zu seiner Zeit: die grundsätzlich gleiche Naturanlage fordert auch die grundsätzlich gleiche Förderung und Erziehung und gesteht der Frau alle Berufsmöglichkeiten zu – auch wenn in Platons idealem Staat der Gerechtigkeit die Frau sich ebenso wenig wie der Mann in ihrer komplexen Individualität entfalten kann, da auch sie einseitig auf ihre jeweilige Funktion im Staat hin festgelegt ist.⁴³

Bei aller Wertschätzung der Wissenschaften, unter denen Platon besonders die Rechenkunst, die Geometrie und die Astronomie hervorhebt, ist ihr kontemplativer Charakter hervorstechend. Sie werden nicht der praktischen Zwecke des Kaufs und Verkaufs oder der Naturbeherrschung wegen betrieben, sondern dienen als „*Leitung der Seele zur Wahrheit hin und [...] Bildungsmittel philosophischer Gesinnung*“⁴⁴ und der Erkenntnis der reinen Identität, dem „*immer sich selbst Gleichen*“⁴⁵. Diese Ziele, deren Erreichen Aufgabe der

⁴³ Vgl. Gnüg 1999: S. 26ff.

⁴⁴ Platon: Politeia. Buch VII, 527b.

⁴⁵ Platon: Politeia. Buch IX, 585c.

Philosophen ist, dienen der Sicherung der Statik und der Harmonie des idealen Staates.⁴⁶

Auf Platons philosophischen Entwurf vom besten Staat haben sich spätere Utopien immer wieder berufen. Über Morus' Platon-Rezeption hat das Muster der Politeia bis zu H.G. Wells und den klassischen „schwarzen“ Utopien im 20. Jahrhundert weitergewirkt:

„Was sind Wells Samurai, Huxleys Kontrolleure, die Innere Partei von Orwells Ozeanien⁴⁷ anderes gewesen als die erkennbaren und legitimen Abkömmlinge von Platons Wächtern? Wie oft begegnen uns nicht in den späteren Utopien Merkmale der platonischen 'Politeia': die 'Herrschaft der Vernunft' in Gestalt der dreifachen Hierarchie der Philosophenkönige, der Funktionäre und der gewöhnlichen Produzenten und Handwerker; die Erhebung des öffentlichen über das private Leben sowie die umfassende Kontrolle und Regulierung des Tagesablaufs der Utopier; dem Kommunismus des Eigentums, der Frauen und Kinder und der eugenische Ansatz der Reproduktion; ja sogar die 'edle Lüge'?“⁴⁸

⁴⁶ Vgl. Saage 2001: S. 40f.

⁴⁷ Kumar bezieht sich auf Wells' „A Modern Utopia“ aus dem Jahre 1905, Huxleys „Brave New World“ von 1932 und Orwells „1984“ (1948).

⁴⁸ Kumar 1987: S. 2.

3.1.2. Das mittelalterliche Kloster als utopisches Vorbild

Die äußere Organisationsform der mittelalterlichen abendländischen Mönchsgemeinschaft und des Klosterlebens ähnelt in seiner Organisationsstruktur dem klassischen utopischen Gemeinwesen der frühen Neuzeit und kann als Modell für den institutionellen Aufbau und die Formierung Utopias gesehen werden, insbesondere was die disziplinierten Ordensregeln, das frugale, auf jeden Luxus verzichtende Leben, die einfache, uniforme Kleidung und das hohe Ansehen und die strikte Organisation der physischen Arbeit auf der Grundlage des Gemeineigentums betrifft.⁴⁹ Die gegenweltlich gerichteten Ansätze des Klosterdaseins umfassen die Regelung des Tagesablaufs im Inneren der Klosteranlage und die Disposition der Aufgaben für die Umwelt außerhalb, und zeigen so den Rationalismus der Klosterkultur. Das mönchische Gemeinschaftsleben setzt, wie jede antiindividualistische Lebensweise, Planung zwingend voraus⁵⁰ – nicht zuletzt, um angesichts der unentwickelten Wissenschaft und Technik, der Natur erst mühsam mit Muskelkraft von Mensch und Tier abzurufen, was zum Leben benötigt wird.⁵¹

Die Strukturen der Klostersgemeinschaft und des mönchischen Kommunismus finden sich in Morus' „Utopia“, Campanellas „Sonnenstaat“ und Andreaes „Christianopolis“ wieder, ihre Staatsideale gleichen riesigen Klöstern, die nach strikt militärischer Disziplin und rationalistischer Planung aufgebaut sind. Die Bewegungsfreiheit und der Tagesablauf sind streng reglementiert.⁵² Selbst für Bacons Wissenschaftsorganisation des Hauses Salomon, wie er sie in „Nova Atlantis“ schildert, kann das mittelalterliche Kloster als Muster gesehen werden.⁵³ In der Folge wirkte das Vorbild nicht nur auf die utopischen Konzepte Rabelais', Saint-Simons und Fouriers, sondern findet sich auch in Anspielungen in den Antiutopien von Huxley und Orwell wieder.⁵⁴

⁴⁹ Vgl. Saage 2001: S. 50.

⁵⁰ Vgl. Seibt 2001: S. 15.

⁵¹ Vgl. Saage 2001: S. 62f.

⁵² Vgl. Saage 2000: S. 390.

⁵³ Vgl. Saage 2001: S. 51.

⁵⁴ Vgl. Seibt 2001: S. 16.

„Mit dem theologischen Denken des Mittelalters wurden die idealen Gemeinwesen auf eine Welt nach dem Tod projiziert, entweder in der mystischen und philosophischen Art von Augustinus' Vom Gottesstaat (De Civitate Dei) oder in der poetischen und naiven Form der Erzählung des großen irischen Reisenden St. Brandan. Dieser unerschrockene Mönch erzählt, wie sein Schiff auf einer seiner Reisen gen Norden getrieben wurde und wie er und seine Kameraden nach fünfzehn Tagen ein Land erreichten, wo sie kristallene Kathedralen sahen und wo ein Tag dem anderen folgte ohne Nacht dazwischen, und sie landeten auf einer Insel, die die Wohnstätte der Seligen war. Obwohl in dieser Legende des sechsten Jahrhunderts Utopia mit dem Paradies gleichgesetzt wird, ist die Verbindung einer tatsächlichen Reise mit der Vorstellung einer idealen Insel ein Merkmal, das man in vielen späteren Utopien vorfindet.“⁵⁵

Am Ende des Mittelalters wurde in Westeuropa das gattungsspezifische Profil der Utopien durch einen im Lichte des antiken und christlich-nominalistisch geprägten Individualismus begünstigt, dem der utopische Ansatz mit der Fiktion einer alternativen, gleichfalls von antiken und christlichen Vorstellungen beeinflussten Solidargemeinschaften entgegentrat, und zwar im Medium einer weitgehend säkularisierten Vernunft.⁵⁶ Eine utopische Tradition im Mittelalter selbst hat es *„nicht gegeben, und es konnte sie auch nicht geben. Denn in den Ordnungen des Lebens und der Welt, des Staates und der Gesellschaft war Gottes Gerechtigkeit zwar durch den Sündenfall korrumpiert, aber doch substantiell gegenwärtig, eine innerweltlich bessere Ordnung konnte darum institutionell nicht eine grundsätzlich andere sein. [...] Der Sinn des Lebens erfüllt sich in der Gegenwart, in der über das Heil entschieden wird, und in der Ewigkeit: die Ewigkeit ist der Ort der Transzendenz; die Zukunft ist daher nicht primär weltimmanente, sondern welttranszendente Zukunft.“⁵⁷*

⁵⁵ Berneri 1982: S. 55.

⁵⁶ Vgl. Saage 2001: S. 52.

⁵⁷ Nipperdey 1957: S. 125.

3.2. Renaissance

Die klassischen utopischen Entwürfe Morus', Campanellas, Andreaes und Bacons haben dem Paradigma der neuzeitlichen Utopie ein spezifisches Profil verliehen, das charakterisiert ist durch die Kritik zentraler Strukturen der jeweiligen Herkunftsgesellschaft der Autoren. Diese wird hervorgehoben mithilfe der antizipatorischen Fiktionalität im Sinne der Distanz zu den aufgezeigten Fehlentwicklungen und gleichzeitigem Realitätsbezug, insbesondere was die Analyse der sozio-ökonomischen Ursachen ökonomischer und humaner Missstände betrifft. Die Intensität der nach vorne gerichteten Distanz des imaginierten besten Gemeinwesens zur Herkunftsgesellschaft kann als Illustration dessen gesehen werden, was der jeweiligen Herkunftsgesellschaft fehlt. Die kritisierte Gesellschaft kann sich im utopischen Entwurf insofern wieder erkennen, als ihr vor Augen geführt wird, wie gut sie funktionieren könnte, würde sie sich ihrer erkennbaren und aufzeigbaren Strukturdefizite entledigen.⁵⁸ Die Konstituierung eines Gegenkonzeptes zur historischen Realität der Herkunftsgesellschaft als zentrales Motiv verdankt seine Dynamik zunehmender Naturbeherrschung durch die menschliche Ratio – die Voraussetzung zukünftiger Gleichheit und materieller Gerechtigkeit.⁵⁹

Die utopischen Konstrukte des 16. und 17. Jahrhunderts knüpfen an zentrale Motive von Platons Politeia an. Der Topos einer Gesellschaftskritik, die den Zerfall des Gemeinwesens in zwei Staaten als den Bürgerkrieg in Permanenz anprangert, wird ebenso übernommen, wie das Ideal das man ihm entgegensetzt: die Vision einer dem Individuum übergeordneten Gerechtigkeit, dem ein statisches und in seinen sozialen Beziehungen auf Harmonie festgelegtes Gemeinwesen entspricht. Das prägende Muster der platonischen Politeia hinterlässt seine Spuren auch in den fundamentalen Regelungen des gesellschaftlichen Lebens, die zum Kernbestand des frühneuzeitlichen utopischen Staates zählen: dem Verbot des Luxus, der Abwertung des Goldes und dem Imperativ, dass das Gemeinwesen nur für die Befriedigung „natürlicher“

⁵⁸ Vgl. Saage 2001: S. 181.

⁵⁹ Vgl. Saage 2001: S. 194.

Bedürfnisse zuständig sei. Zwar wird Platons Frauen- und Kindergemeinschaft nur von Campanella übernommen, doch auch die Utopisten, die die patriarchalische Familie wählen, sehen in ihr nicht den Ort eines von gesellschaftlichen Zwängen entlasteten Privatbereichs. Vielmehr ist sie als Organ politischer Herrschaft unmittelbar auf den Staat bezogen. Im Gegensatz zu Platon erkennen die frühneuzeitlichen Utopisten zwar das Volk als politische Größe an, formieren jedoch die herrschende politische Klasse nach dem Vorbild des Wächter- und Philosophenstandes – erweitert um das Prinzip, wonach als Kriterium für den Aufstieg zur politischen Herrschaft nicht die Geburt, sondern die Leistung zu gelten habe. Die Utopisten der Renaissance bleiben der Politeia ebenfalls betreffend der praktische Stoßrichtung der Entwürfe verpflichtet: die Reflexion auf die Bedingung ihrer konkreten Verwirklichung ist noch nicht Teil des utopischen Konstrukts.⁶⁰

Platons Prinzip der kommunistischen Gütergemeinschaft wird von den frühen Utopisten auf die Gesamtgesellschaft übertragen. Sie gehen von den Interessen der ausgebeuteten oder verelendeten Unterschichten aus, in deutlicher Opposition zu den adligen und klerikalen Müßiggängern. Die Marktproduktion begann in der frühen Neuzeit die agrarischen Strukturen umzuwälzen, wie die „Einhegungsbewegung“⁶¹ in England zeigt. Hier distanzieren sich die frühneuzeitlichen Utopisten konsequent von Platons pejorativem Arbeitsbegriff ebenso wie von seiner berufsständischen Orientierung und seinem kontemplativen Wissenschaftsverständnis.⁶²

⁶⁰ Vgl. Saage 2000: S. 387.

⁶¹ Seit dem 15. Jahrhundert kam es auf den überregionalen Märkten zu einer großen Nachfrage nach Wolle für die Textilproduktion. Daraufhin eignete sich in England der landbesitzende Adel das Gemeindeland durch Einzäunung an, um nach dessen Umwandlung in Weideland unter Profitgesichtspunkten Schafzucht zum Zweck der Wollherstellung betreiben zu können. Eine ganze soziale Schicht, nämlich die der Pachtbauern, fiel dieser Entwicklung in England zum Opfer.

⁶² Vgl. Saage 2000: S. 388.

„Die bedeutendste Veränderung betraf die Handarbeit. Für Plato war Handarbeit eine bloße Lebensnotwendigkeit und konnte den Sklaven und Handwerkern überlassen werden, während eine besondere Kaste sich mit den Staatsangelegenheiten beschäftigte. [...] Alle Utopisten der Renaissance bestehen darauf, daß Arbeit die Pflicht aller Bürger ist, und einige von ihnen, wie Campanella und Andreae, sind der Ansicht, daß alle Arbeit, auch die niedrigste, ehrenhaft ist. Dies war auch nicht nur eine bloße Grundsatzerklärung, sondern spiegelte sich in den Institutionen. [...] Diesen utopischen Institutionen nahm man den gewinnsüchtigen Charakter, indem man die Löhne und den Handel abschaffte, und weiterhin war man bestrebt, die Arbeit angenehm zu machen, indem man die Zahl der Arbeitsstunden verringerte.“⁶³

Die Notwendigkeit der Arbeitsdisziplin ist ein zentrales Merkmal der utopischen Wirtschaftssysteme.⁶⁴ Die körperliche Arbeit erfährt eine gesellschaftliche Aufwertung, die in Verbindung mit der Ausweitung des Gemeineigentums auf die Gesamtgesellschaft und einer möglichst universalen Ausbildung der Einzelnen ein Egalitätspotential enthält, das als Bedingung der Möglichkeit eines materiell gesicherten Lebens für alle fungiert. Das utopische Konstrukt öffnet sich gegenüber den modernen Naturwissenschaften, die die Naturbeherrschung über das in der Antike mögliche Maß weit hinausgetrieben haben und die Grundlage für die Umwandlung der Raum- in die Zeitutopie um die Mitte des 18. Jahrhunderts darstellt; ein Paradigmenwechsel, der es dem utopischen Diskurs erst ermöglicht, auch im 19. und 20. Jahrhundert an der Spitze des wissenschaftlich-technischen Fortschritts zu stehen. Der Bruch mit dem scholastischen Wissenschaftsverständnis und die Öffnung zur induktiv-experimentellen Methode der modernen Naturwissenschaften gehört zum Kernbestand der modernen Utopie, durch den sie sich klar von ihren Vorläufern in der Antike und im Mittelalter absetzt.⁶⁵

⁶³ Berneri 1982: S. 57.

⁶⁴ Vgl. Saage 2001: S. 209.

⁶⁵ Vgl. Saage 2001: S. 192f.

Nicht zuletzt ist das utopische Denken durch einen Grad der Säkularisierung gekennzeichnet, den man bei Platon nicht vorfindet. Die utopischen Konstruktionen der frühen Neuzeit weichen nicht in ein transzendentes Ideal aus, sie verfügen über einen großen Realitätsgehalt.⁶⁶ „Die Menschen werden hier weitgehend als Urheber ihrer eigenen gesellschaftlichen Einrichtungen dargestellt.“⁶⁷

Ohne in die Transzendenz zu gleiten, drängt die neuzeitliche Utopie im Namen der säkularisierten Vernunft auf einen weltimmanenten Geltungsanspruch.⁶⁸ Charakteristisch ist, dass der ideale Staat zeitgleich mit der Herkunftsgesellschaft des Autors existiert, der Vorbildcharakter wirkt im Sinne eines regulativen Prinzips. Dieses wird in der Raumutopie durch das Inselmotiv vermittelt und reklamiert so einen Grad der Vollkommenheit des „besten Staates“, der nicht mehr überboten werden kann und jede Entwicklung – außer der der wissenschaftlich-technischen Innovation – überflüssig macht. Morus und Campanella postulieren die Perfektheit ihrer Idealstaaten, doch sie schließen punktuelle Verbesserungen ihrer idealen Gemeinwesen nicht aus.⁶⁹ Bacon vollendet die Enthistorisierung des utopischen Entwurfes: „Während einerseits einem schier unbegrenzten naturwissenschaftlich-technischen Fortschritt das Wort geredet und dieser als schon weitgehend verwirklicht dargestellt wird, wird andererseits die Verfassung des Idealstaats Bensalem als die beste aller denkbaren fixiert und soll damit aus der historischen Entwicklung herausgenommen werden.“⁷⁰

⁶⁶ Vgl. Saage 2000: S. 388.

⁶⁷ Elias 1985: S. 144.

⁶⁸ Vgl. Saage 2001: S. 181.

⁶⁹ Vgl. Saage 2001: S. 163.

⁷⁰ Funke 1985: S. 305.

Die Tendenz des frühneuzeitlichen Staates zur Zentralisierung und Reglementierung aller Lebensbereiche im Rahmen starker, das Individuum konsumierender Institutionen wird in der klassischen Utopie der Renaissance mit Konsequenz vorangetrieben.⁷¹ Es dominiert ein strikter Institutionalismus, eine funktional organisierte Hierarchie, mit antiindividualistischer Stoßrichtung, der das Leben des Einzelnen bis in die alltäglichen Details reglementiert⁷² – symbolisch überhöht im Rationalismus der geometrisch gestalteten Städte.

„Die hervorragende künstlerische und wissenschaftliche Bewegung der Renaissance wurde begleitet von einem gesellschaftlichen Zerfall. Die Erklärung der menschlichen Individualität, die Entwicklung seiner kritischen Fähigkeiten, die Erweiterung der Kenntnisse hatten die Zerstörung des Gemeinschaftssinns des Mittelalters weiter vorangetrieben und die christliche Welt unterwandert. [...] Die Utopien der Renaissance stellten eine Reaktion gegen den extremen Individualismus dar und waren bestrebt, eine neue Einheit unter den Nationen herzustellen. Zu diesem Zweck opferten sie die gehegtesten Errungenschaften der Renaissance; Thomas Morus [...] schuf eine Utopie, wo der Mangel an Individualität offensichtlich ist – von der Gleichförmigkeit der Häuser und Kleidung bis zu einem streng geregelten Arbeitsablauf; wo künstlerische Darstellung vollkommen fehlte; wo der „einzige“ Mensch der Renaissance durch einen „genormten“ Menschen ersetzt wurde. [...] Die Renaissance, die die Entwicklung des Individuums erlaubt hatte, schuf auch den Staat, der zur Negation des Individuums wurde.“⁷³

⁷¹ Vgl. Saage 2000: S. 389.

⁷² Vgl. Saage 2001: S. 213.

⁷³ Berneri 1982: S. 58f.

Für die klassischen Utopien stellte H.G. Wells 1905 rückblickend in „A Modern Utopia“ fest:

„To the classical Utopists freedom was relatively trivial. Clearly they considered virtue and happiness as entirely separable from liberty, and as being altogether more important things. But the modern view, with its deepening insistence upon individuality and upon the significance of its uniqueness, steadily intensifies the value of freedom, until at last we begin to see liberty as the very substance of life, that indeed it is life⁷⁴ [...] The ideal community of man's past was one with a common belief, with common customs and common ceremonies, common manners and common formulae; men of the same society dressed in the same fashion, each according to his defined and understood grade, behaved in the same fashion, loved, worshipped and died in the same fashion.“⁷⁵

⁷⁴ Wells 2005: S. 28.

⁷⁵ Wells 2005: S. 33.

3.2.1. Thomas Morus: De optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopia

„Vom besten Zustand des Staates oder von der neuen Insel Utopia“ (1516)

In seiner Schrift „*Utopia*“ schafft *Thomas Morus* (1478-1535) mit der Erfindung des griechischen Kunstworts „Utopia“ (Nirgendwo) für sein ideales Gemeinwesen und durch die Bezeichnung des Protagonisten dieser idealen Gegenwelt mit dem Namen „Hythlodeus“ (Possenreißer) eine ironische Distanzierung zu seinem Entwurf.⁷⁶ Morus tritt selbst als Persona, Person und Maske, auf, argumentiert und nimmt Gegenargumente hin. Anders als Platons Sokrates, der Mäeutiker, Geburtshelfer der Erkenntnis, der in seiner scheinbaren Offenheit die Gesprächsleitung fest im Griff hat, lässt Morus divergierende Argumente vorbringen, ohne schließlich ein klares Urteil zu sprechen.⁷⁷

Ein fiktiver Brief des Thomas Morus an den niederländischen Humanisten Petrus Ägidius, einem Freund des Morus, leitet die Schrift ein. Mit dem Kunstgriff der Wahrheitsbeteuerung als Lügen- oder Fiktionssignal bedeutet Morus seinen literarisch gebildeten Lesern augenzwinkernd die historisch verbürgte Wahrheit des Berichts. Zusammen mit der Herausgeberfiktion findet sich dieses auch in späteren utopischen Konstrukten wieder, von Schnabels „Insel Felsenburg“ (1731) bis hin zu Margaret Atwoods „*A Handmaid's Tale*“ (1985). Thomas Morus als Ich-Erzähler berichtet daraufhin von den Umständen seiner Begegnung mit dem Weltreisenden Raphael Hythlodeus, einem Portugiesen, der sich dem Amerigo Vespucci auf seinen Entdeckungsfahrten anschloss und im Zuge dessen die Insel Utopia kennen lernte. Geschickt geht Morus hier von der geschichtlichen Faktizität der Entdeckungsfahrten des Vespucci aus und wandelt die Form des Reiseberichts für seine Zwecke um.⁷⁸

⁷⁶ Vgl. Saage 2001: S. 186.

⁷⁷ Vgl. Gnüg 1999: S. 29.

⁷⁸ Vgl. Gnüg 1999: S. 29ff.

Im Gegensatz zu Platon, der in seiner *Politeia* kaum auf konkrete ökonomische Fragen eingeht, analysiert Morus durch den Mund seines weisen Weltreisenden sehr detailliert die bestehenden Eigentumsverhältnisse und die in ihnen begründeten wirtschaftlichen Missstände⁷⁹ – diese kritische Diagnose der sozialen und politischen Ordnung Europas seiner Zeit steht im Mittelpunkt des Dialogs, den Hythlodeus mit Morus führt.⁸⁰ Indem Hythlodeus an verschiedenen Beispielen die Unsinnigkeit aufweist, die Mächtigen mit klugem Rat beglücken zu wollen, deckt er satirisch die herrschenden Missstände im damaligen England auf. Dem Ideal, dem Entwurf des besten Staatswesens, geht die Satire in Form einer kritischen Auseinandersetzung mit der Realität voraus – eine Struktur, die spätere Staatsutopien häufig aufgreifen.⁸¹

Die Kritik an den sozialen und politischen Missständen Englands wird durch eine genaue sozio-ökonomische Analyse der Ursachen ihrer Verelendungstendenzen untermauert, insbesondere am Beispiel der Einhegungsbewegung. Die unter kapitalistischen Gesichtspunkten erfolgte Verwertung des Privateigentums in der Landwirtschaft hatte die Entwurzelung einer großen Bevölkerungsschicht, der Pachtbauern, zur Folge, genauso wie die Instrumentalisierung des Staatsapparats mit seiner Justiz im Interesse der besitzenden Klasse, vor allem des landbesitzenden Adels. Morus sieht zwischen dem wirtschaftlichen Individualismus des Adels und dem Machtstreben des Frühabsolutismus einen engen Zusammenhang. Seine grundsätzliche Kritik richtet sich nicht gegen Personen, sondern gegen das System, gegen die Eigentumsverfassung überhaupt;⁸² sein Kritikmuster zeichnet sich dadurch aus, dass es auf Strukturen zielt. Jede moralisierende Personalisierung vermeidend, wirft es der Verfügung über Privateigentum vor, die Verwirklichung des „*bonum commune*“ zu verhindern. Hythlodeus weist darauf hin, dass eine humane Politik an der anonymen Logik der Besitz- und Machttakkumulation, die aus der Verfügung über Privateigentum resultiert, scheitern muss. Wenn auf der Grundlage des Privateigentums eine gerechte Politik nicht möglich ist, kann die Alternative nicht

⁷⁹ Vgl. Gnüg 1999: S. 34

⁸⁰ Vgl. Saage 2001: S. 78.

⁸¹ Vgl. Gnüg 1999: S. 32.

⁸² Vgl. Saage 2001: S. 183f.

in Reformen der bestehenden Eigentumsverfassung, sondern nur in einem radikalen Neuanfang auf der Basis des Gemeineigentums bestehen. Diesem Bruch mit der Sozialstruktur Europas hat Morus mit der Insellage Utopias symbolisch Ausdruck verliehen – eine künftig fast durchgehende Konstante des utopischen Staatsromans. Auch wenn diese beste aller Welten nicht immer im Wortsinn auf einer Insel angesiedelt ist, eine inselähnliche, schwer zugängliche und abgeschirmte Lage kennzeichnet diese Wunschländer. Ihre Unzugänglichkeit bedeutet Schutz gegen Eindringlinge und begründet zugleich ihre Unbekanntheit in der abendländischen Welt.⁸³ Einer „tabula rasa“ gleich, stellt sie einen von Traditionen und rechtlichen Ansprüchen faktischer Eigentumsverhältnisse freien Zustand dar.⁸⁴

Morus geht es in seinem geordneten Staatswesen um die gesellschaftlich konkrete Darstellung der sozialen Gerechtigkeit, die im dialektischen Gegenzug zum kritisierten Zustand extremer Ungerechtigkeit ihr spezifisches Profil gewinnt. Es gibt keine andere Instanz, dem Elend der gesellschaftlichen Verhältnisse zu entkommen, als die konstruktive Kraft der eigenen Vernunft. Der Kern der Verfassung von Utopia, das Gemeineigentum, ist nicht deswegen gerecht, weil es, wie bei Platon, einem intelligiblen und transzendenten Urbild nahe kommt. Seine Legitimität gewinnt das Staatsmodell vielmehr aus der optimalen Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse in seinem innerweltlichen Kontext.⁸⁵

*„Wo allen alles gehört, ist jeder sicher, daß keinem etwas für seine persönlichen Bedürfnisse fehlt [...] es gibt weder Arme noch Bettler dort, und obwohl keiner etwas besitzt, sind doch alle reich.“*⁸⁶

In der Analyse und den daraus abgeleiteten Postulaten liegt bereits eine Antwort auf die skeptische Frage der Persona Morus: *„Wie soll die Menge der Güter ausreichen, wenn sich jeder vor der Arbeit drückt, da ihn keinerlei Zwang zu eigenem Erwerb drängt und ihn das Vertrauen auf fremden Fleiß faul macht?“*⁸⁷

⁸³ Vgl. Gnüg 1999: S. 35f.

⁸⁴ Vgl. Saage 2001: S. 79f.

⁸⁵ Vgl. Saage 2001: S. 80.

⁸⁶ Morus 1960: S. 106.

⁸⁷ Morus 1960: S. 45.

Die kritische Zeitanalyse führt zur Schlussfolgerung: In einem Gemeinwesen, in dem jeder zur Arbeit verpflichtet ist und jedem die angemessene Möglichkeit zur Arbeit geboten wird, kommen die Güter allen gleichermaßen und ausreichend zu.⁸⁸

Hythlodeus vertritt am Ende seiner kritischen Ausführungen noch einmal mit Vehemenz die Überzeugung,⁸⁹ „daß der Besitz nur dann auf gleichmäßige und gerechte Weise verteilt oder die Geschicke der Menschen nur dann glücklich gestaltet werden können, wenn das Privateigentum aufgehoben worden ist; solange es besteht, wird immer auf dem weitaus größten und weitaus besten Teile der Menschheit die drückende und unvermeidliche Bürde der Armut und des Kummers lasten.“⁹⁰

Im zweiten Buch beschreibt Hythlodeus in Form einer öffentlichen Rede die idealen Einrichtungen Utopias. In späteren Entwürfen tauchen, wenn auch jeweils epochenspezifisch gebrochen, die entwickelten Strukturmerkmale wieder auf.⁹¹

Morus entwickelt ein Harmonieideal, das jeden Formenreichtum einer Monotonie der Gleichheit opfert.⁹² Die Architektur ist rationalistisch, sie lässt weder den natürlichen Formen noch der individuellen Gestaltung und dem historisch Gewachsenen Raum. Die geometrischen Muster überwiegen.⁹³ So bilden die Küsten der Insel Utopias „einen wie mit dem Zirkel gezogenen Kreisbogen von fünfhundert Meilen Umfang und geben der ganzen Insel die Gestalt des zunehmenden Mondes.“⁹⁴ Auch die 54 Städte Utopias sind auf eine streng geometrische Struktur festgelegt. Im Grundriss quadratisch, setzen sie sich aus vier gleich großen Bezirken mit eigenem Versorgungszentrum zusammen.⁹⁵ „Alle haben dieselben Anlagen und, soweit es die geographische Lage gestattet, dasselbe Aussehen. [...] Wer eine von ihren Städten kennt, kennt alle.“⁹⁶ Selbst

⁸⁸ Vgl. Gnüg 1999: S. 34.

⁸⁹ Vgl. Gnüg 1999: S. 35.

⁹⁰ Morus 1960: S. 45.

⁹¹ Vgl. Saage 2001: S. 78.

⁹² Vgl. Gnüg 1999: S. 40.

⁹³ Vgl. Saage 2001: S. 81.

⁹⁴ Morus 1960: S. 48.

⁹⁵ Vgl. Saage 2001: S. 81.

⁹⁶ Morus 1960: S. 49f.

die funktionale Struktur der Städte lässt eine strikte rationalistische Planung erkennen, die Architektur der aus drei Stockwerken bestehenden Häuser ist standardisiert. Keine der Städte hat das Bestreben, ihr Gebiet zu erweitern, ihre Einwohnerzahl bleibt ebenso konstant wie die Gesamtpopulation Utopias.⁹⁷

Die Homogenität der Architektur hat ihre Entsprechung nicht nur in den gesellschaftlichen Beziehungen der Utopier, sondern auch in ihrem Selbstverständnis. Regionale Unterschiede zwischen den Bewohnern der Städte und der Landbevölkerung gibt es nicht. Uniformiert gekleidet, stimmen sie in „*Sprache, Sitten, Einrichtungen und Gesetzen*“⁹⁸ völlig überein. Die Gleichförmigkeit bestimmt auch den Tagesablauf der Utopier. Er ist nach einem bestimmten Muster bis ins Detail festgelegt. Die Differenz zwischen Arm und Reich oder zwischen unterschiedlichen Ständen ist abgeschafft. Das Denken der Utopier ist zweckrational und ihr Verhältnis zur Natur instrumentell.⁹⁹

Der Kult ästhetischer Sinnenfreude ist dem Ideal der Nützlichkeit und einfachen Zweckmäßigkeit untergeordnet. So ist die Uniformität der Kleidung zwar für eine unaufwendig gerechte Bedürfnisbefriedigung zweckmäßig, sie unterdrückt andererseits aber den individuellen Gestaltungssinn. Schönheit wird als Naturschönheit zugelassen, sie stellt keinen Wert in der alltäglichen Lebenspraxis dar. Das Gleichheitsideal, das alle Privilegien und Ungerechtigkeiten beseitigt, bringt eine Ordnung mit sich, die sowohl die ästhetische Vielfalt, als auch den Lebensausdruck der Individuen erheblich einschränkt.¹⁰⁰

Bezüglich der Regelung der Beziehungen zwischen den Geschlechtern durch den Staat scheint Morus auf den ersten Blick eine freizügige Sexualmoral zu vertreten. Er erhebt bei der Partnerwahl die sinnlichen Reize zu einem zentralen Aspekt der Eheschließung, wie es durch den utopischen Brauch vor der Heirat illustriert wird: „*Eine würdige und ehrbare Hausfrau nämlich lässt den Bewerber die Frau, ob es nun eine Jungfrau oder eine Witwe ist, nackt sehen, und ebenso stellt auf der*

⁹⁷ Vgl. Saage 2001: S. 81.

⁹⁸ Morus 1960: S. 49.

⁹⁹ Vgl. Saage 2001: S. 81.

¹⁰⁰ Vgl. Gnüg 1999: S. 39f.

*anderen Seite ein rechtschaffener Mann dem Mädchen den Freier nackt vor.*¹⁰¹ Frauen verehelichen sich nicht vor dem achtzehnten, Männer nicht vor dem zweiundzwanzigsten Lebensjahr. Anders als der vorchristliche Platon, dem es auf die beste Kinderzucht ankommt, strebt Morus die eheliche Lebensgemeinschaft an und berücksichtigt, dass der Anreiz zur Ehe nur durch Rationalisierung der Sexualität bewirkt wird. Platons „Weibergemeinschaft“ kennt Utopia nicht.¹⁰²

Zugleich betrachtet Morus die Aufwertung der Sinne als eine Gefahr für die Grundlagen des Gemeinwesens, wenn versäumt wird, ihre Dynamik durch starke Institutionen zu kanalisieren. Der Staat wirkt mit der Androhung von Zwangs- und Sklavenarbeit dem Ehebruch und dem freien Zusammenleben entgegen. Scheidungen sind, überraschend für den späteren Märtyrer der katholischen Kirche, möglich – wenn auch nur unter erschwerten Bedingungen und mit Zustimmung des Senats.¹⁰³ In Utopia ist die monogame Ehe keineswegs der institutionelle Rahmen einer von allen gesellschaftlichen Zwängen entlasteten Liebesgemeinschaft, sondern ein entscheidendes Instrument der sozialen Kontrolle. Dies wird auch durch die Stellung des väterlichen Patriarchen deutlich, der in der Familie stellvertretend für den Staat regiert. Der „pater familias“ nimmt nicht nur die Beichte der Familienmitglieder ab, bei kleineren Vergehen wird ihm sogar die Kompetenz zugesprochen, die Ehefrau zu strafen. *„Der Älteste steht an der Spitze der Familie. Die Frauen sind den Männern, die Kinder den Eltern und überhaupt die Jüngeren den Älteren unterstellt.“*¹⁰⁴

Trotz aller Wertschätzung der Familie ist dem monogamen Familienverband die Grundlage der traditionellen patriarchalischen Autonomie entzogen, nämlich das Privateigentum. Selbst das Haus der Familie ist öffentlich, dessen Türen sind ständig unverschlossen.¹⁰⁵ *„Diese zweiflügeligen Türen [...] lassen einen jeden ein: so gibt es keinerlei Privatbereich.“*¹⁰⁶

¹⁰¹ Morus 1960: S. 82.

¹⁰² Vgl. Gnüg 1999: S. 42f.

¹⁰³ Vgl. Saage 2001: S. 86f.

¹⁰⁴ Morus 1960: S. 59.

¹⁰⁵ Vgl. Saage 2001: S. 87.

¹⁰⁶ Morus 1960: S. 52.

Das politische System Utopias im engeren Sinne geht aus den Familien hervor. Je dreißig Familien wählen jährlich einen Vorstand, den „Syphogranten“ oder „Phylarchen“. Diese Familienvorstände sind die eigentlichen politischen Aktivbürger. Aus ihnen rekrutieren sich die vier übergeordneten staatlichen Institutionen, nämlich der Staatspräsident, ein auf Lebenszeit gewählter Wahlmonarch, die „Protophylarchen“ bzw. „Traniboren“, der Senat und die Volksversammlung, die an das Prinzip der Wahl und der Repräsentation gebunden sind.¹⁰⁷

Es wird an keiner Stelle explizit vermerkt, dass Frauen von der Staatsführung ausgeschlossen seien. Einige Ausführungen weisen darauf hin, dass sie als Senatorinnen Mitspracherecht haben. Frauen werden in ihren Bildungsmöglichkeiten, Partnerschaften und in der Freizeitgestaltung die gleichen Rechte wie den Männern eingeräumt, gleichzeitig werden sie aber als den Männern untertan vorgestellt.¹⁰⁸ Wie selbstverständlich herrscht eine patriarchale Familienstruktur, die im Grunde dem Gleichheitsideal, das die Bildung und Erziehung bestimmt, widerspricht. Von den Frauen heißt es, sie betrieben die „leichteren“ Gewerbe, wie Spinnerei und Weberei, und übernahmen das Zubereiten der Mahlzeiten in den öffentlichen Gemeinschaftsküchen. Wie bei Platon nehmen bei Morus Frauen an der militärischen Ausbildung teil, was der patriarchalischen Struktur im Grunde widersteht.¹⁰⁹

Wenn Morus die ursprüngliche Wildheit und Rohheit des Volkes erwähnt, das er als das Gesittetste preist, zeigt sich darin der Bildungsoptimismus des Humanisten, der an die verändernde, prägende Kraft geistiger Erziehung glaubt. Bildung spielt folglich im Staate Utopia eine große Rolle. Doch anders als bei Platon, der Kopf- und Handarbeit trennt und schon die Kinder gezielt auf ihre spätere Funktion im Staate ausbilden lässt, gibt das utopische Erziehungsmodell den individuellen, vielfältigen Entwicklungsmöglichkeiten einen größeren

¹⁰⁷ Vgl. Saage 2001: S. 87f.

¹⁰⁸ Vgl. Gnüg 1999: S. 43.

¹⁰⁹ Vgl. Gnüg 1999: S. 41f.

Spielraum. In Utopia erlernt jeder ein Handwerk, kann jedoch nach Neigung und Veranlagung auch ein weiteres erproben.¹¹⁰

Die Bildung ist unter Kontrolle des Staates. *„Kinder und Jugendliche werden von Priestern unterrichtet“, diese „verwenden den größten Fleiß darauf, den noch zarten und bildsamen Kinderseelen von vornherein gesunde und der Erhaltung des Staates dienliche Anschauungen einzuflößen. Wenn die dem Knaben in Fleisch und Blut übergegangen sind, begleiten sie den Mann durchs ganze Leben und erweisen sich als höchst nützlich zur Sicherung des Gemeinwesens, dessen Verfassung ja nur durch Entgleisungen ins Wanken gerät, die aus verkehrten Anschauungen entspringen.“*¹¹¹

Das Studium der Wissenschaften hat in Utopia höchsten Rang; Geometrie, Arithmetik, Astronomie und Philosophie werden genannt, die Astrologie jedoch, die in Campanellas „Sonnenstaat“ eine wichtige Rolle spielen wird, ist bei Morus als Schwindel verpönt. Anders als bei Platon ist das Studium der Wissenschaften nicht nur einer Schicht zugänglich, in Utopia werden alle Kinder darin unterrichtet.¹¹² Begabte Kinder werden besonders gefördert und von übrigen Aufgaben befreit. Anders als bei Platon, der den Aufstieg eines Handwerkssohnes in die Bildungsschicht als seltene Ausnahme einräumt, kommt es in Utopia *„nicht selten vor, daß irgendein Handwerker seine Freizeit so emsig zum Studium benützt und dank seines Fleißes solche Fortschritte macht, daß er von seinem Handwerk befreit und in die Klasse der Wissenschaftler befördert wird. Aus diesem Stand der wissenschaftlich Gebildeten werden die Gesandten, die Priester, die Traniboren gewählt, und schließlich auch der Staatspräsident selbst.“*¹¹³

Diese führende Stellung geistiger Tätigkeit hat Auswirkungen auf das Wirtschaftsleben Utopias. Die Wirtschaftsstruktur zielt nicht auf Wachstum und Steigerung von Produktionsraten ab, sondern auf eine gleich bleibende Stabilität der Güterproduktion, die die immer gleich bleibenden Bedürfnisse befriedigt. In Utopia ordnet sich das Wirtschaftsleben moralisch-geistiger Disziplinierung unter;

¹¹⁰ Vgl. Gnüg 1999: S. 36f.

¹¹¹ Morus 1960: S. 102.

¹¹² Vgl. Gnüg 1999: S. 40.

¹¹³ Morus 1960: S. 57.

luxuriöse Lebensführung und die verschwenderische Pracht der Repräsentation sind aus diesem Staat verbannt.¹¹⁴

Zwar sind die Utopier durchaus aufgeschlossen gegenüber wissenschaftlich-technischem Fortschritt, aber trotz aller wissenschaftlicher Neugier und Erkenntnisfreude hat sich keineswegs ein wissenschaftlicher Fortschrittsoptimismus herausgebildet, wie er ein Jahrhundert später in Bacons „Nova Atlantis“ herrscht. Gerade weil das optimale Gemeinwesen im Sinne seines Vernunft- und Naturideals, das das ökonomische Leben moralisch-geistigen Werten nebenordnet, Produktionssteigerungen nicht vorsieht, liegt ihm nichts an einem unbegrenzten technischen Fortschritt, der die soziale Harmonie gefährden könnte.¹¹⁵ In Übereinstimmung mit dem Stand der Entwicklung des 16. Jahrhunderts kommt den Wissenschaften, als Voraussetzung einer über Technik vermittelten Naturbeherrschung, nur periphere Bedeutung zu. Freiräume für Muße können der Natur nicht über Maschinen, sondern nur durch menschliche Handarbeit abgerungen werden.¹¹⁶

Dennoch betont Morus den engen Zusammenhang zwischen Naturwissenschaften und deren Anwendung als Technik: *„Auf Grund ihrer wissenschaftlichen Schulung sind daher die Utopier erstaunlich begabt für technische Erfindungen, die zur Erleichterung und Bequemlichkeit des Lebens beitragen.“*¹¹⁷ Als Beispiele nennt Morus die Astronomie, deren Erkenntnisse sie zur Wettervorhersage nutzen, Buchdruck und Papierherstellung.¹¹⁸ Auch verfügen sie über eine Art Brutmaschine, die ihnen die Geflügelzucht erleichtert.¹¹⁹

¹¹⁴ Vgl. Gnüg 1999: S. 37.

¹¹⁵ Vgl. Gnüg 1999: S. 45f.

¹¹⁶ Vgl. Saage 2001: S. 91f.

¹¹⁷ Morus 1960: S. 79.

¹¹⁸ Vgl. Morus 1960: S. 79.

¹¹⁹ Vgl. Morus 1960: S. 50.

Im utopischen Staat gibt es keine vielfach differenzierten Berufssparten, da nur wenige Fertigkeiten nötig sind, um die vernünftigen und daher wichtigen Bedürfnisse zu befriedigen; aufgeführt werden die Tuchmacherei, die Leinenweberei, das Maurer-, Schmiede-, Schlosser- und Zimmermannsgewerbe.¹²⁰ Die handwerkliche Produktion erfolgt im patriarchalischen Familienverband ähnlich wie in der Landwirtschaft. Außer in seinem besonderen Handwerk oder Beruf hat jeder Utopier theoretische und praktische Erfahrung in der Landwirtschaft, da sie die ökonomische Grundlage des Gemeinwesens und die Hauptquelle des gesellschaftlichen Wohlstands bildet.¹²¹ Vom Ackerbau „ist keiner befreit; in ihm werden alle von Kindheit an unterwiesen, teils durch theoretischen Unterricht in der Schule, teils praktisch.“¹²² Obwohl in Utopia alle in den Produktionsprozess integriert werden, auch die Führungskräfte, die zwar von der Arbeitsleistung befreit sind, aber mit gutem Beispiel vorangehen, genießt die Beschäftigung mit geistigen Tätigkeiten vor der körperlichen Arbeit das größte Ansehen. Gerade weil die intellektuelle Bildung als höchstes Gut geschätzt wird, werden im utopischen Staat im Namen der Gerechtigkeit und Gleichheit alle zur praktischen Arbeit herangezogen.¹²³ Der egalitäre Arbeitsbegriff, der die Grundlage für das in fast allen gesellschaftlichen Bereichen institutionalisierte Gleichheitsprinzip darstellt, schließt bei Morus aber nicht die Konzeption einer politischen Elite, in Analogie zur hierarchischen Stellung von Platons Philosophen und Wächtern, aus. Die Schicht der Syphogranten stellt das wissenschaftlich gebildete Rekrutierungspotential der politischen Elite dar. Ähnliche Muster finden sich in Ansätzen von Campanella bis hin zu Wells und den Klassikern der Dystopien.¹²⁴

¹²⁰ Vgl. Gnüg 1999: S. 38.

¹²¹ Vgl. Saage 2001: S. 84.

¹²² Morus 1960: S. 54.

¹²³ Vgl. Gnüg 1999: S. 36ff.

¹²⁴ Vgl. Saage 2001: S. 40.

Der Realismus des Morus'schen Konstrukts eines besten Staates wird dadurch ausgezeichnet, dass er von den begrenzten Ressourcen einer vorindustriellen Agrargesellschaft ausgeht, deren Reproduktion im Wesentlichen auf der Anwendung tierischer und menschlicher Muskelkraft basiert. Dadurch, dass die Utopier ein utilitaristisches Verhältnis zur Natur haben, können sie ihr Ziel – die materielle Überflussproduktion als Voraussetzung für ein gutes Leben aller – erreichen. Aber die Knappheit der Mittel erzwingt in Utopia nicht nur ein instrumentelles Verhältnis zur äußeren Natur, sie unterwirft auch das Leben der Menschen dem Diktat einer äußerst umfassenden zentralisierten Bewirtschaftung des Gemeineigentums, einer restriktiven Bedürfnisbefriedigung der einzelnen und einer strikten Arbeitsdisziplin.¹²⁵ Da mit möglichst wenig Kraft- und Zeitaufwand das Notwendige produziert werden soll, um viel Freizeit für geistige Beschäftigung zu gewinnen, werden die „natürlichen“ Bedürfnisse möglichst gering gehalten.¹²⁶ Produktion, Distribution und Arbeitsorganisation sind nicht auf individuelle Profitrealisierung, sondern auf kollektive Bedürfnisbefriedigung der gesamten Einwohnerschaft ausgerichtet. Die wirtschaftliche Lenkung obliegt den zentralen und lokalen Behörden. Somit ist nicht der Markt, sondern der Senat, der in „Amaurotum“, der Hauptstadt Utopias, seinen Sitz hat, dafür verantwortlich, dass der in einzelnen Bezirken erwirtschaftete Überfluss an jene Orte gebracht wird, in denen Mangel herrscht. Vor Ort verteilen städtische Behörden über Magazine die Güter an die Familienältesten, die alle gewünschten Produkte ohne Bezahlung oder Gegenleistung erhalten – ein Konzept, das in zahlreichen späteren utopischen Entwürfen, wie in Bellamys „Looking backward 2000-1887“ zur Anwendung kommt. Da die Lebensmittel im Überfluss vorhanden sind, wird postuliert, dass niemand mehr einfordert, als er benötigt. Mit der optimalen und langfristig gesicherten Bedürfnisbefriedigung entfällt die Konkurrenz um knappe Güter ebenso wie Gold und Silber als Zahlungsmittel. Innerhalb der Grenzen Utopias wertlos, spielen Edelmetalle nur im Außenhandel eine Rolle. Man verleiht es an andere Länder oder verwendet es zur Kriegsführung.¹²⁷ Die wirtschaftliche Entwertung von Luxussymbolen, insbesondere von Gold und

¹²⁵ Vgl. Saage 2001: S. 83.

¹²⁶ Vgl. Gnüg 1999: S. 37.

¹²⁷ Vgl. Saage 2001: S. 84f.

Silber, wird durch die Sitten und Gebräuche der Utopier bestärkt: „Während sie nämlich aus sehr geschmackvollen, aber billigen Ton- und Glasgeschirren essen und trinken, stellen sie aus Gold und Silber nicht nur für die Gemeinschaftsräume, sondern auch für die Privathäuser allerorts Nachtgeschirre und lauter Gefäße für schmutzige Zwecke her. Zudem werden die Ketten und schweren Fußfesseln, in die sie die Sklaven schließen, aus denselben Metallen geschmiedet.“¹²⁸

Morus sieht in der in ihrer Dynamik gebremsten Planökonomie auf der Grundlage des Gemeineigentums nicht nur die Voraussetzung dafür, dass die Versorgung für zwei Jahre im Voraus gesichert ist und dass Überschüsse für den Außenhandel produziert werden. Darüber hinaus sollen die Utopier nicht länger als sechs Stunden am Tag arbeiten müssen. Diese kurze Arbeitszeit basiert auf der vollständigen Mobilisierung der Arbeitsressourcen, die die Arbeitspflicht für alle Bewohner erzwingt, verbunden mit einer strikten Überwachung der Arbeitsabläufe durch staatliche Aufseher, die Syphogranten. Sklavenarbeit stellt lediglich eine strafrechtliche Konsequenz dar und ist nicht konstitutiv für die materielle Reproduktion des Gemeinwesens.¹²⁹ Der Egalitarismus wird durch die Institution der Sklaverei eher noch bestätigt als widerlegt.¹³⁰ Die Sklaven verrichten niedere Arbeiten, die die Seelen der Utopier verrohen lassen würden. Sie sind meist Kriegsgefangene oder Utopier, die aufgrund eines schweren Verbrechens zum Arbeitsdienst verpflichtet werden. Hier liegt ein gewisser Widerspruch zu vorhergehenden Ausführungen, die Verbrechen aus ökonomisch-gesellschaftlichen Ursachen erklären und milde Bestrafungen fordern.¹³¹

Die Prosperität der Wirtschaft wird auch dadurch gesteigert, dass sie von dem in anderen Ländern bestehenden Zwang entlastet ist, einen großen Teil der untätigen Bevölkerung wie Priester, Großgrundbesitzer und deren Dienerschaft, sowie arbeitsfähige Bettler, ernähren zu müssen. Außerdem betreibt man in Utopia nur lebensnotwendige Gewerbe. Tätigkeiten, die dem Luxus und dem lasterhaften Vergnügen dienen, sind untersagt, weil Bedürfnisse, die nicht auf die Natur,

¹²⁸ Morus 1960: S. 66.

¹²⁹ Vgl. Saage 2001: S. 85.

¹³⁰ Vgl. Saage 2001: S. 40.

¹³¹ Vgl. Gnüg 1999: S. 46.

sondern auf Konventionen zurückgehen, als irregeleitete Gewohnheiten der Menschen stigmatisiert sind. So gilt das Tragen von prachtvoller Kleidung als anstößig, oder wenn Frauen sich schminken.¹³²

Im Wirtschaftsleben Utopias sind kaum Spuren individueller Entfaltung des Einzelnen – weder als Konsument noch als Produzent – erkennbar, da sowohl der persönlichen Verfügung über Eigentum, als auch der selbst bestimmten Befriedigung der Bedürfnisse, der Boden entzogen ist. Die Ökonomie ist eine zentral gesteuerte Maschinerie, in der die einzelnen Menschen sowohl im produktiven als auch im konsumtiven Sektor einer Norm folgend mit außerordentlich begrenzten Optionsmöglichkeiten zu funktionieren haben.¹³³

Das Konstruktionsprinzip der Utopia steht quer zu einer autonomen, d.h. staatlich nicht reglementierten gesellschaftlichen Öffentlichkeit, in der sich der mündige Bürger als politisches Subjekt überhaupt erst entfalten könnte. Über öffentliche Angelegenheiten außerhalb des Senats und der Volksversammlung zu beraten wird für ein todwürdiges Verbrechen gehalten. Beim Regierungssystem Utopias handelt es sich um eine repräsentative Demokratie ohne das Leitbild des mündigen Bürgers. Grund- und Menschenrechte, die den autonomen Bürgerstatus vor dem staatlichen Zugriff absichern, sind nicht vorgesehen, da vorausgesetzt wird, dass die staatlichen Funktionsträger a priori im Interesse der Einzelnen handeln. Der politische Bürger ist also nur eine Verlängerung der politischen Institutionen, innerhalb derer er reibungslos funktionieren soll. Nicht die ursprünglich Gleichen und Freien, sondern das Versammlungskollektiv ist der Garant der Wahrheit.¹³⁴

Charakteristisch für das Amtsverständnis der Utopier ist die Institution der Syphogranten. Deren Aufgabe ist nicht die Exekution des autonom artikulierten Bürgerwillens, sondern *„dafür zu sorgen und darüber zu wachen, daß keiner müßig herumsitzt, sondern jeder fleißig sein Gewerbe betreibt, ohne sich jedoch vom frühen Morgen bis in die Nacht hinein ununterbrochen als Lasttier*

¹³² Vgl. Saage 2001: S. 85.

¹³³ Vgl. Saage 2001: S. 86.

¹³⁴ Vgl. Saage 2001: S. 88.

abzumühen.“¹³⁵ Die Syphogranten kontrollieren außerdem die Gespräche bei den öffentlichen Mahlzeiten und überwachen die Einhaltung der Reisebeschränkung, der die Utopier unterworfen sind. Zwar kann sich jeder, sofern er die Zustimmung des Hausvaters oder des Ehegatten besitzt, im jeweiligen Territorium seiner Stadt frei bewegen, doch will jemand Verwandte oder Bekannte in einer anderen Stadt aufsuchen, so bedarf es der staatlichen Erlaubnis des zuständigen Syphogranten oder Traniboren.¹³⁶ Der legal Reisende unterliegt auch am Besuchsort einer strikten Arbeitsdisziplin. Niemand erhält *„etwas zu essen, bevor er nicht soviel Arbeit geleistet hat, wie man dort vor der Mittags- oder vor der Abendmahlzeit gewöhnlich schafft.“*¹³⁷

Ziel der durchgängigen Kontrolle des politisch „korrekten“ Verhaltens der Bürger ist die Aufrechterhaltung der Arbeitsmoral. Es fehlen vorstaatliche, aber politisch relevante gesellschaftliche Ebenen zwischen dem Einzelnen und dem Staat, in denen spontane Kommunikation und unzensierte Verständigung über das Gemeinwesen zwischen Bürgern stattfinden kann.¹³⁸ *„Es gibt [...] keinerlei Möglichkeit zum Müßiggang und keinerlei Vorwand, sich vor der Arbeit zu drücken: keine Weinstube, keine Bierschenke, nirgendwo ein Freudenhaus, keine Gelegenheit zur Verführung, keinen Schlupfwinkel, keine Lasterhöhle. Vor aller Augen vielmehr muß man seine gewohnte Arbeit verrichten oder seine Freizeit anständig verbringen.“*¹³⁹

Morus entwirft in seinem Utopia nicht nur ein Gemeinwesen ohne Privatbesitz, sondern auch ohne Privatbereich. Die Utopier verfügen über genügend Freizeit, doch diese soll sinnvoll verbracht werden. Sinnvoll sind der Besuch von Vorlesungen, die Beschäftigung mit Studien oder dem eigenen Handwerk, gemeinsame Spiele, Gespräche und Musik. Gemeinschaft ist vorrangig in Utopia, und trotz der vielen Freizeit ist der Tagesablauf lückenlos mit gemeinschaftlichen Unternehmungen ausgefüllt. Die Zeiteinteilung ist festgelegt, Arbeits-, Essens- und Spielzeiten sind vorgegeben. Im Zeichen der Gerechtigkeit haben die Utopier

¹³⁵ Morus 1960: S. 54.

¹³⁶ Vgl. Saage 2001: S. 88f.

¹³⁷ Morus 1960: S. 63.

¹³⁸ Vgl. Saage 2001: S. 89.

¹³⁹ Morus 1960: S. 63.

eine Ordnung entwickelt, die zwar niemanden in seinen lebensnotwendigen Interessen unterdrückt, aber auch keinen Spielraum für Individualisten, Sonderlinge oder Außenseiter birgt; keinen privaten Ort, an dem das Ich nur für sich ist.¹⁴⁰

In religiösen Angelegenheiten beruht der innere Frieden des utopischen Gemeinwesens wesentlich auf weitgehender Toleranz und Gewissensfreiheit. Morus' Utopia ist ein heidnischer Staat, gegründet auf Vernunft und Philosophie. Auch wenn einige Utopier einer monotheistischen Religion wie dem Christentum angehören, so gibt es andere, die Gott in Gestalt der Sonne, des Mondes und der Planeten anbeten. Der Gründungsvater des Staates namens „Utopos“ schloss nicht aus, dass Gott eine vielfältige Verehrung wünscht.¹⁴¹ Das von Chiliasten reklamierte religiöse Auslegungsmonopol wird konsequent durch die gleichberechtigte Pluralität religiöser Anschauungen ersetzt.¹⁴² Die religiöse Toleranz in Utopia hat aber dort ihre Grenze, wo das Interesse des Staates an starken Institutionen beginnt.¹⁴³ Utopos verbot *„so tief unter die Würde des Menschen zu sinken, daß man meine, auch die Seele gehe mit dem Leib zugrunde oder die Welt nehme ohne jede Vorsehung aufs Geratewohl ihren Lauf.“*¹⁴⁴ Die Begründung dieses Erlasses ist charakteristisch: Wer die Unsterblichkeit der Seele leugne, von dem sei zu erwarten *„daß der die Staatsgesetze seines Vaterlandes entweder insgeheim mit List und Tücke umgehen oder gewaltsam außer Kraft zu setzen versuchte, sofern es seinen persönlichen Wünschen dienlich wäre, der über die Gesetze hinaus nichts fürchtet und über sein körperliches Dasein hinaus keine weitere Hoffnung hegt.“*¹⁴⁵

¹⁴⁰ Vgl. Gnüg 1999: S. 39f.

¹⁴¹ Vgl. Saage 2001: S. 89.

¹⁴² Vgl. Saage 2001: S. 57.

¹⁴³ Vgl. Saage 2001: S. 90.

¹⁴⁴ Morus 1960: S. 98.

¹⁴⁵ Morus 1960: S. 98f.

Der ästhetische Genuss und die wissenschaftliche Erforschung der Natur im weitesten Sinn werden als „Gottesdienst“ betrachtet, eine Konzeption, die auch in späteren utopischen Staatsromanen – etwa bei Mercier – wieder auftaucht. Die Barriere der Theologie gegenüber wissenschaftlicher Forschung wird durch ein theologisches Argument niedergerissen.¹⁴⁶ Morus sieht Gott als den großen „Schöpfer und Baumeister der Natur“, „er habe darum einen wißbegierigen und aufmerksamen Betrachter und Bewunderer seines Werkes lieber als einen, der wie ein vernunftloses Tier ein so erhabenes und so wunderbares Schauspiel stumpf und unbewegt übersieht.“¹⁴⁷

Morus denkt seinen Staat nicht vom Individuum her, vielmehr ist dessen Vernunft a priori in den Institutionen des starken Staates aufgehoben. Zwar nehmen die einzelnen Utopier im Rahmen ihrer Familien an Wahlen teil. Doch haben sie nicht zwischen Alternativen zu optieren, sondern die bestehende sozio-politische Struktur zu unterstützen. Ihre Möglichkeiten, selbstverantwortliche Entscheidungen zu treffen, sind äußerst begrenzt. Die utopischen Bürger sind nicht Subjekte der Politik, sondern Gegenstand der Fürsorge und Kontrolle der öffentlichen Instanzen, die deren Funktionsfähigkeit überwachen.¹⁴⁸

Utopia ist ein konfliktfreies, egalitäres und zugleich rational durchkonstruiertes Gesellschaftsmodell, das auf strikte Funktionalität festgelegt und durch einen subjektfeindlichen Institutionencharakter gekennzeichnet erscheint.¹⁴⁹ Es lässt sich ein Zwiespalt erkennen zwischen der Freiheitlichkeit und dem rigiden Institutionalismus der Konzeption, die Utopia zugrunde liegt, bis hin zur Auslöschung des Individuums durch Einbindung des Einzelnen in säkularisierte gesellschaftliche Funktionszusammenhänge. Andererseits wird dem Menschen die Fähigkeit, ein tugendhaftes Leben zu führen und – weitgehend auf sich selbst gestellt – einen vorbildlichen Staat aufzubauen, ausdrücklich zugebilligt.¹⁵⁰

¹⁴⁶ Vgl. Gnüg 1999: S. 45.

¹⁴⁷ Morus 1960: S. 79.

¹⁴⁸ Vgl. Saage 2001: S. 91.

¹⁴⁹ Vgl. Voßkamp 1985: S. 191.

¹⁵⁰ Vgl. Saage 2001: S. 82.

Das Menschenbild der Utopier gleicht einer „tabula rasa“: Der Mensch ist weder vollkommen gut, noch durch und durch böse – ein Verständnis der menschlichen Psyche, das sich Jahrhunderte später im Behaviorismus wieder findet. Es kommt entscheidend auf die institutionellen Rahmenbedingungen an, ob die aggressive Seite der menschlichen Natur deren soziale und tugendhafte Tendenz überlagert. Wichtig sind hierbei die wirtschaftlichen, familiären und politischen Institutionen Utopias in ihrem Verhältnis zum Einzelnen.¹⁵¹

¹⁵¹ Vgl. Saage 2001: S. 83.

3.2.2. Tommaso Campanella: La Città del Sole / Civitas solis

„Der Sonnenstaat“ (1602)

Tommaso Campanellas (1568-1639) „*Città del Sole*“ baut in der Nachfolge des Thomas Morus auf dem Prinzip der Eigentumslosigkeit auf und sucht allen Bürgern ein ökonomisch sorgenfreies Leben, die gleichen Bildungsmöglichkeiten und genügend Zeit und Muße zu intellektueller Tätigkeit zu ermöglichen. Bezeichnenderweise siedelt Campanella seinen Sonnenstaat auf der Insel Tapobrane (Ceylon) an, eben der Insel, auf die es den Weltreisenden Hythlodeus verschlagen hat, bevor er in die europäische Heimat zurückkehrte.¹⁵² Wie Morus setzt Campanella die Gleichzeitigkeit von Wirklichkeit und utopischer Fiktion ein, also die geographische Abkopplung des Sonnenstaates von den sozio-politischen Verhältnissen, denen dieser als Gegenbild konfrontiert wird. Die Insellage im fernen Indischen Ozean und ein ausgeklügeltes Festungssystem konstituieren erst jenen utopischen Raum, innerhalb dessen es möglich wird, die zwischenmenschlichen Beziehungen und die gesellschaftlichen Verhältnisse von Grund auf neu zu gestalten.¹⁵³ Wie in Utopia werden alle Bürger zu handwerklicher und landwirtschaftlicher Tätigkeit herangezogen, so dass alle – da sie zur Arbeit verpflichtet sind – mehr Zeit zu Muße und Weiterbildung haben. Arbeiten schon die Utopier nur sechs Stunden, so unterbieten die Einwohner des Sonnenstaates sie mit einer Arbeitszeit von vier Stunden. Kann in Utopia jeder, der will, mehrere Handwerke erlernen, so zeichnen sich die Sonnenstaatler dadurch aus, dass sie es als ehrenvoll betrachten, möglichst viele Handwerke zu beherrschen. In der *Città del Sole* lernen die Kinder noch früher als in Utopia, vor dem zehnten Lebensjahr gleichsam wie von selbst, alle Wissenschaften kennen. Deutlich der Wunsch Campanellas, Morus' besten Staat zu übertreffen. Doch im Gegensatz zur Utopia des Morus, der stärker einem liberalen Geist verbunden ist, herrscht im Sonnenstaat ein theokratisches Gehorsamsprinzip, das die Bürger in ihrer freien Vernunftentfaltung letztlich wieder geistig entmündigt.¹⁵⁴ Der ausgeprägte Antiindividualismus des Sonnenstaates rückt Campanellas Entwurf in

¹⁵² Vgl. Gnüg 1999: S. 67f.

¹⁵³ Vgl. Saage 2001: S. 118.

¹⁵⁴ Vgl. Gnüg 1999: S. 67f.

die Nähe des modernen Totalitarismus. In Folge sind utopisches und totalitäres Denken in der abendländischen Ideengeschichte über Jahrhunderte miteinander verbunden.¹⁵⁵

Da keine Arbeit als unehrenhaft gilt, sondern im Gegenteil ihre gesellschaftliche Anerkennung wächst, je anstrengender und unangenehmer sie ist, spornt sie die Arbeitenden zu zusätzlichen Leistungen an. Die Wirtschaft hat es ferner mit einer sehr beschränkten Nachfrage an Gütern zu tun, da nur die Befriedigung von „natürlichen“ Bedürfnissen als legitim angesehen wird. Frauen die sich schminken oder Schuhe mit hohen Hacken oder Schleppkleider tragen, müssen mit der Todesstrafe rechnen. Man trägt nur einfache Kleider, die lange zu halten haben. Ausgaben für eine eigene Wohnung oder ein Haus entfallen. Da es keinen Komfort oder Geltungskonsum gibt, braucht zu dessen Deckung auch nichts vom kollektiv erwirtschafteten gesellschaftlichen Reichtum abgeschöpft zu werden. Zusätzlich will Campanella durch technische Innovationen und durch ihre quasi militärische Organisation die Produktivität der Arbeit steigern.¹⁵⁶

Obwohl Campanella die Bedeutung der Ausbildung in Theorie und Praxis betont – er hebt in seinem Bericht den äußerst hohen Bildungsstand der Sonnenstaatler hervor – nehmen Bildung und Erziehung in seinen Ausführungen wenig Raum ein. Wohl in Anlehnung an Morus spricht sich auch Campanella für die Nutzung der Freizeit zu wissenschaftlichen Studien aus. Außerdem ist für ihn die Astrologie eine das ganze soziale Leben bestimmende Instanz, die den Menschen in seinem Handeln und seinem Verhältnis zu seiner Umwelt dem Lauf der Planeten unterwirft – symptomatisch für einen Staatsentwurf, der die sozialen Verhältnisse spiegelartig nach kosmischen Gesetzmäßigkeiten einzurichten sucht.¹⁵⁷ Das öffentliche und private Leben, die städtische Architektur, Handel, Fortpflanzung, Mahlzeiten, Kleiderwechsel und Reinigung, sind nach astrologischen Gesichtspunkten geordnet. Campanellas Ordnungssystem entspricht dem Glauben an die wirkenden Kräfte der Planeten; indem sich das menschliche Leben nach den makrokosmischen Gesetzen der

¹⁵⁵ Vgl. Saage 2001: S. 104.

¹⁵⁶ Vgl. Saage 2001: S. 109.

¹⁵⁷ Vgl. Gnüg 1999: S. 68.

Himmelskonstellationen vollzieht, ist die menschliche Freiheit gleichsam einer höheren Macht überantwortet.¹⁵⁸

Der entscheidende soziale Mechanismus, der hinter der Homogenität als dem dominanten Stilprinzip des Sonnenstaates steht, ist das Gemeineigentum, das die Beziehungen zwischen den Geschlechtern mit umfasst. Der Herausbildung einer Sphäre individueller Privatheit ist die materielle Grundlage entzogen und der Zugriff des Staates auf alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens erfolgt uneingeschränkt.¹⁵⁹

Campanellas Staatsutopie, gleichwohl sie sich auf den gemeinsamen Besitz aller Güter gründet und in dieser kommunistischen Struktur keine Klassenunterschiede kennt, hat dennoch nicht die Ungleichheit ausgeschaltet. Das ökonomische Gleichheitsprinzip verbindet sich hier mit einem streng hierarchischen Ordnungsgedanken. Indem das Eigentum abgeschafft ist und die Staatsbürokratie die Güterverteilung übernimmt, gewinnt der Staat als Ordnungsprinzip an Macht und wird als abstraktes „summum bonum“ zum Zweck, dem sich der Wille der zufälligen Einzelindividuen unterzuordnen hat. Entsprechend gilt Gehorsam als große Tugend und wird Ungehorsam hart bestraft.¹⁶⁰

*„Wer ungehorsam war, wird den wilden Tieren zum Fraße vorgeworfen in einem eigens dazu bestimmten Tale, und man gibt ihm lediglich einen Stock mit; wenn er der Löwen und Bären, die dort hausen, Herr wird – das aber ist fast unmöglich –, wird er wieder in Gnaden aufgenommen.“*¹⁶¹

Im reglementierten Tagesablauf spiegelt sich die fremdbestimmte Kontrolle der Arbeit und der Freizeit wider, die in angepasstem Verhalten mündet. Der Einzelne wird von vornherein in eine strikte Zeitökonomie gezwungen.¹⁶² Wie in der Utopia des Thomas Morus prägt die Auslöschung des Individuellen auch die äußere Erscheinung der Sonnenstaatler. Männer und Frauen haben fast dieselbe Kleidung, selbst die Frisuren und die Kopfbedeckungen sind einheitlich.

¹⁵⁸ Vgl. Gnüg 1999: S. 76f.

¹⁵⁹ Vgl. Saage 2001: S. 113.

¹⁶⁰ Vgl. Gnüg 1999: S. 69.

¹⁶¹ Campanella 1960: S. 142.

¹⁶² Vgl. Saage 2001: S. 116.

Schließlich gleicht sich das Aussehen der Sonnenstaatler aufgrund der staatlich kontrollierten Fortpflanzung so weit an, dass hässliche und entstellte Frauen im Sonnenstaat unbekannt sind.¹⁶³

Zur Sicherung des harmonischen Staatsganzen bedarf bereits die frühkindliche Erziehung strenger Kontrolle. Platons radikales Ausleseprinzip, das früh die Kinder nach ihren Fähigkeiten sortiert, ist das Vorbild für Campanellas Erziehungsprogramm. Wie bei Platon wird die frühkindliche Anlage zu einem Beruf, der nicht frei vom Individuum gewählt werden kann, als Bestimmungsprinzip angeführt.¹⁶⁴ „Und zu diesen Ämtern wird jeweils derjenige erwählt, der in der Schule von Kindheit auf zu der entsprechenden Tugend am meisten geneigt gefunden worden ist.“¹⁶⁵

Campanella stellte an den Innen- und Außenseiten der Mauern der sieben Ringe seiner Sonnenstadt das gesamte theoretische und handwerkliche Wissen seiner Zeit als eine Art physisches Kompendium dar. Er deutete damit die Wichtigkeit der Wissenschaften für sein bestes Gemeinwesen symbolisch an.¹⁶⁶ Zu den wissenschaftlich-technischen Errungenschaften im Sonnenstaat zählen künstliche Düngemittel, die Kunst des Fliegens und die Entwicklung von Fern- und Hörrohren, mit denen Sterne erforscht und die Harmonie der Sphären gehört werden können, sowie selbstständig fahrende Schiffe. Abwässer werden entsorgt und Trinkwasser mithilfe von Pumpen zu Bädern und Waschstellen befördert.¹⁶⁷ Trotzdem kommt dem wissenschaftlichen Fortschritt für das statische und metaphysisch orientierte Staatsmodell keine entscheidende Bedeutung zu, da darin keine Möglichkeit der Verbesserung des Lebensstandards oder eine gesellschaftsverändernde Kraft gesehen wird. Wo der Metaphysiker als der von Gott begnadete Herrscher für sein Volk alles zum Besten geordnet hat, spielt die

¹⁶³ Vgl. Saage 2001: S. 112.

¹⁶⁴ Vgl. Gnüg 1999: S. 73.

¹⁶⁵ Campanella 1960: S. 124.

¹⁶⁶ Vgl. Saage 2001: S. 41.

¹⁶⁷ Vgl. Saage 2001: S. 115f.

Hoffung auf die menschliche Erfindungsgabe als Mittel zur Lebensverbesserung keine Rolle.¹⁶⁸

Campanella folgt in seinen biologistischen Vitalismusvorstellungen, die seine Sicht der Geschlechterrollen bestimmen, im Großen und Ganzen dem platonischen Entwurf. Trotz seines katholischen Glaubens schafft er in seinem Staat die Ehe als monogame Lebensgemeinschaft ab; der Sexualakt ist nicht Vollzug des ehelichen Bundes, sondern ausschließlich Mittel zur Kinderproduktion. Der Staat regelt durch das Amt des „Obersten Fortpflanzungsbeamten“ die Partnerwahl.¹⁶⁹

*„Da nach Art der alten Spartaner bei den Übungen auf dem Sportplatze alle, Männer und Frauen, völlig nackt sind, erkennen die Beamten, die die Aufsicht führen, wer zeugungsfähig ist und wer ungeeignet zum Beischlaf ist und welche Männer und Frauen ihrer körperlichen Veranlagung nach am besten zusammenpassen. [...] Große und schöne Frauen werden nur mit großen und tüchtigen Männern verbunden, dicke Frauen mit mageren Männern und schlanke Frauen mit starkleibigen Männern, damit sie sich in erfolgreicher Weise ausgleichen.“*¹⁷⁰

Die Eugenik erhält zentrale Bedeutung für die ethisch-moralischen Grundlagen des Sonnenstaates und die Fortpflanzung erfolgt unter strikter staatlicher Kontrolle, die nichts der individuellen Leidenschaft überlässt. Campanellas Priester, denen die Kontrolle und Regulierung der sexuellen Beziehungen und der Fortpflanzung obliegt, werden von Ärzten und Astrologen unterstützt, um die Zeugung unter kosmisch günstigen Konstellationen erfolgen zu lassen.¹⁷¹

Dem Ziel bester Kinderaufzucht sind alle moralischen Aspekte untergeordnet, so dass der Entwurf eine erstaunliche Freizügigkeit enthält, die aber von der Geringschätzung der persönlichen Freiheit, im Besonderen der weiblichen Individualität, zeugt. Männern werden unfruchtbare oder schwangere Frauen zur

¹⁶⁸ Vgl. Gnüg 1999: S. 77f.

¹⁶⁹ Vgl. Gnüg 1999: S. 73.

¹⁷⁰ Campanella 1960: S. 131.

¹⁷¹ Vgl. Saage 2001: S. 110.

Befriedigung ihrer sexuellen Bedürfnisse zur Verfügung gestellt. Die Frau wird einerseits als asexuell aufgefasst, da von einem begehrenden Drang ihrerseits keine Rede ist und sie nur als Beruhigungsmittel männlicher Sexualität fungiert, andererseits werden moralische Vorkehrungen getroffen, damit sie sich nicht „des Vergnügens wegen“ selbst unfruchtbar macht.¹⁷²

Obwohl die Frau in der Tradition Platons und Morus' die gleiche Ausbildung wie der Mann erhält, so zeigt sich ihre dem Mann nachgeordnete Rolle im partnerschaftlichen Bereich deutlich. Konnten sich bei Morus Mann und Frau vor der Eheschließung in Begleitung einer älteren Person nackt sehen, beide also nach ästhetischem Geschmack die Partnerwahl mitbestimmen, so gibt es bei Campanella für beide keine Wahl. Liebe als sinnlich-seelische Beziehung ist im Sonnenstaat nicht vorgesehen. Auch die freie Verfügungsgewalt der Frau über ihren Körper ist nicht gestattet.¹⁷³ Auf der anderen Seite unterliegt die Frau nicht mehr den Beschränkungen des patriarchalischen Haushalts, hat gleichberechtigten Anteil an der wissenschaftlichen Erziehung und am kulturellen Leben des Sonnenstaates und nimmt, militärisch ausgebildet, aktiv am Krieg teil.¹⁷⁴

Der Sonnenstaat ist eine theokratische Monarchie. Das Machtzentrum des Sonnenstaates ist ein Gremium von 24 Priestern, aus deren Mitte sich der mit diktatorischen Vollmachten ausgestattete Regierungschef, der Sol, auch HOH oder Metaphysikus, rekrutiert. *„Dieser ist das Oberhaupt aller in weltlichen und geistlichen Dingen, und alle Geschäfte und Streitigkeiten werden letztlich durch sein Urteil entschieden.“*¹⁷⁵ Dieser Monismus der Macht, der sogar die Trennung von Staat und Kirche aufhebt, lässt dem Individuum keinerlei Freiraum, keine Revisionsmöglichkeit des Urteils, das als göttliche Weisung ausgewiesen wird. Das absolutistische Königtum von Gottes Gnaden wird hier als Optimum aufgefasst.¹⁷⁶

¹⁷² Vgl. Gnüg 1999: S. 73ff.

¹⁷³ Vgl. Gnüg 1999: S. 75f.

¹⁷⁴ Vgl. Saage 2001: S. 113.

¹⁷⁵ Campanella 1960: S. 119f.

¹⁷⁶ Vgl. Gnüg 1999: S. 69

„Alles wird hier von oben geregelt und bestimmt. Alles geht aus vom geistlich-philosophischen Oberhaupt, dem Obermetaphysikus [...] und seinen drei Ministern [...] sie allein sind, wie Platos Philosophen, im Besitze des dazu erforderlichen Wissens.“¹⁷⁷

Der säkularisierte Charakter des Sonnenstaates tritt deutlich zutage. Die Ohrenbeichte, ihrer religiösen Funktion entledigt, dient zur etatistischen Überwachung der einzelnen Bürger und entspricht einer Konzeption des Gemeineigentums in wirtschaftlicher und sexueller Hinsicht, die im Prinzip auch ohne den transzendenten Bezug auskommt. Wenn der religiöse Kult dennoch präsent ist, dann mit dem Ziel, zur Stabilisierung der monolithischen Herrschaftsstruktur beizutragen. Nicht die Politik steht im Dienste der Religion, sondern umgekehrt.¹⁷⁸

Ähnlich wie in Morus' Utopia wird die Konformität des Einzelnen gegenüber den Institutionen des Staates durch zusätzliche Sozialtechniken abgesichert. Es gibt ein System der Gewissenskontrolle und der Nachrichtendienste. Der Einzelne gleicht, eingebunden in ein Netz sozialer und staatlicher Kontrolle, einem „gläsernen Menschen“, dessen Gedanken vom Kontrollapparat des Systems erfasst werden. Persönliches Glück ist die Erfüllung dessen, was die staatlichen Institutionen dem Einzelnen vorschreiben. Im Sonnenstaat herrscht strikte militärische Disziplin und der Entfaltung von Subjektivität bleibt kein Raum. Campanella hat Elemente des modernen Totalitarismus antizipiert.¹⁷⁹ Dieser ist gekennzeichnet durch eine monopolistische Konzentration der Einflussnahme von einem Führungszentrum her und einer prinzipiell unbegrenzten Reichweite der Entscheidung des politischen Systems, verbunden mit einer durch keinerlei rechtsstaatliche Sicherheit gebremsten Intensität von Sanktionen. Totalitarismus kann im Sinne einer diktatorischen Herrschaftsgewalt verstanden werden, die ihrer Intention nach alle Lebensbereiche der Gesellschaft durchdringt und ihr entscheidendes Signum in einem ultimativen Antiindividualismus hat. In

¹⁷⁷ Voigt 1906: S. 97.

¹⁷⁸ Vgl. Saage 2001: S. 110.

¹⁷⁹ Vgl. Saage 2001: S. 114f.

Campanellas Sonnenstaat wird dem Individuum und seiner Einzigartigkeit systematisch der Boden entzogen.¹⁸⁰

Zwar betont Campanella ähnlich wie Platon die auf umfassende Bildung gegründete Weisheit zum Herrschen, die den Sol davor bewahrt, grausam oder tyrannisch seine Macht auszuüben, nichtsdestotrotz sind die totalitären Implikationen des politischen Systems evident. Mit diktatorischen Vollmachten ausgestattet, wird die Meinungsbildung innerhalb der Regierung eindeutig vom Sol beherrscht.¹⁸¹ Dem Sol stehen drei Würdenträger zur Seite: *„Pon, Sin und Mor, in unserer Sprache: Macht, Weisheit und Liebe.“*¹⁸² Indem Campanella die Repräsentanten des Staates mit den Namen geistiger Grundkräfte bezeichnet, stellt er sie gleichsam als ontologische Wesenheiten dar, dem Zufall irdischer Wirren enthoben – ihre Herrschaft ist letztlich unantastbar. In der Tradition Platons wird Weisheit als Grundlage optimaler Herrschaft betrachtet und konsequenterweise wird der Sol als der Inbegriff der Weisheit und der väterlichen Liebe dargestellt, so dass er schon per definitionem keine Unrechtsherrschaft ausüben kann. Analog zur Struktur der obersten Repräsentanz verkörpern auch die übrigen Staatsbeamten die einzelnen Wissenschaftsbereiche, wobei die Identifikation von Sachgebiet und Staatsfunktion bezeichnend ist.¹⁸³

Der Aufgabenbereich der Weisheit beinhaltet *„die freien und die mechanischen Künste, sowie alle Wissenschaften, die zuständigen Behörden, die Gelehrten und die verschiedenen Schulen. Ihm unterstehen so viele Beamte, wie man Wissenschaften zählt. So gibt es also einen Beamten, der Astrologe genannt wird, ebenso einen Kosmographen, einen Arithmetiker, Geometer, Historiographen, Poeten, Logiker, Rhetor, Grammatiker, Arzt, Physiologen, Politiker und Moralisten.“*¹⁸⁴

¹⁸⁰ Vgl. Saage 2001: S. 111.

¹⁸¹ Vgl. Saage 2001: S. 113.

¹⁸² Campanella 1960: S. 120.

¹⁸³ Vgl. Gnüg 1999: S. 70.

¹⁸⁴ Campanella 1960: S. 120.

Die Priester greifen aufgrund ihres kosmischen Heilswissens unmittelbar in die lebensweltlichen Abläufe der Sonnenstaatler ein.¹⁸⁵ Sie „bestimmen die Stunden der Zeugung, den Tag der Aussaat, der Ernte und der Weinlese.“¹⁸⁶ Staatliche und religiöse Funktionen sind nicht getrennt. Nur unter der Bedingung ihrer Vereinheitlichung kann die Aufgabe der Priester, nämlich das Gewissen zu reinigen, zum Staatszweck avancieren und das Beichtgeheimnis aufgehoben werden, damit der Sol zu jedem Zeitpunkt über die Einstellung der Bürger zum Gemeinwesen informiert ist und geeignete Maßnahmen setzen kann. Die Beichte ist die Grundlage eines perfekten, der Stabilität des Staates dienenden Überwachungsapparates. Die an sich religiöse Institution hat somit einen säkularisiert sozialtechnischen Charakter.¹⁸⁷

Um die bürokratische Staatsordnung nicht nur staatsrechtlich zu legitimieren, sondern sie auch metaphysisch zu begründen, werden Ämter und Amtsträger mit dem christlichen bzw. antiken Tugendkanon nominell und inhaltlich gleichgesetzt.¹⁸⁸ „Soviele Namen wir für die Tugenden haben, sovielen Behörden gibt es bei ihnen; also Großmut, Tapferkeit, Keuschheit, Freigiebigkeit, richterliche und bürgerliche Gerechtigkeit, Gewissenhaftigkeit, Wahrheit, Wohltätigkeit, Dankbarkeit, Heiterkeit, Fleiß, Nüchternheit usw.“¹⁸⁹

In dieser bürokratischen Verstaatlichung der Tugenden offenbart sich das Gefährliche eines abstrakt idealen Ordnungspathos, das die ethischen Ideale, die sich nur im konkreten Handeln der Individuen zeigen, in staatlichen Funktionsträgern aufgehen lässt. Der Staat als eine jedem Individuellen vorgeordnete Macht, die die Inkarnation aller Tugenden zu sein beansprucht, macht sich damit zum Selbstzweck, der die Freiheit der Individuen aufhebt. Wozu bedürfte das Individuum auch der Freiheit im Sinne der Entscheidung und Selbstbestimmung, wenn der allwissende, an sich gute Staat alles bis ins einzelne für seine Bürger geordnet hat. Die besondere bürokratische Struktur des

¹⁸⁵ Vgl. Saage 2001: S. 106f.

¹⁸⁶ Campanella 1960: S. 154.

¹⁸⁷ Vgl. Saage 2001: S. 107.

¹⁸⁸ Vgl. Gnüg 1999: S. 71.

¹⁸⁹ Campanella 1960: S. 124.

Sonnenstaates spiegelt sich auch in der Gerichtsbarkeit wieder.¹⁹⁰ Der Angeklagte verteidigt sich selbst und wird „auf der Stelle von dem Richter freigesprochen oder verurteilt.“¹⁹¹ Diese Verkürzung des Rechtsprozesses, die in späteren Staatsutopien wieder auftaucht, lässt sich als Reaktion auf die langwierige Rechtsordnung der Zeit verstehen, zeugt aber auch vom Unfehlbarkeitsdenken, das der Rechtsinstanz nur schnelle und doch gerechte Urteile zutraut.¹⁹² Eine im Sinne der Gewaltenteilung gesonderte Justizbehörde gibt es nicht, vielmehr wird die Gerichtsbarkeit von den obersten Leitern der jeweiligen Berufe ausgeübt.¹⁹³ Bei einem Einspruch des Angeklagten erfolgt das Urteil am nächsten Tag. Ein zum Tode Verurteilter wird nicht früher hingerichtet „bis er selbst die Todesstrafe anerkennt und ihre Vollziehung wünscht, anders stirbt er nicht.“¹⁹⁴ Was sich hier als Selbstbestimmung des Subjekts ausgibt, bedeutet letztlich den absoluten Triumph der Staatsmacht über den Willen des Individuums. Der zum Tode Verurteilte soll nicht nur im Akt seiner Vernichtung die äußerste Macht des Staates erfahren, er soll sie auch als gut anerkennen. Das Individuum hat nur die scheinbare Entscheidung seiner Vernichtung zuzustimmen, d.h. ihm wird die Möglichkeit genommen, als politischer oder religiöser Revolutionär zu sterben. Die Analogie zur Praxis der Inquisition, die von dem zum Scheiterhaufen verurteilten Ketzer das Schuld- und Glaubensbekenntnis erwartet, drängt sich auf, aber es lassen sich auch Parallelen zu den Schauprozessen in totalitären Staaten ziehen, die die Selbstbeichtigung des Angeklagten zur Legitimation ihrer Macht forderten.¹⁹⁵

¹⁹⁰ Vgl. Gnüg 1999: S. 71.

¹⁹¹ Campanella 1960: S. 151.

¹⁹² Vgl. Gnüg 1999: S. 71.

¹⁹³ Vgl. Saage 2001: S. 114f.

¹⁹⁴ Campanella 1960: S. 151.

¹⁹⁵ Vgl. Gnüg 1999: S. 72.

3.2.3. Exkurs: Der Jesuitenstaat in Paraguay als verwirklichte Utopie

Zu Beginn des 17. Jahrhunderts begannen Jesuiten, gefördert von spanischen Kolonialbehörden, die Indianer der Provinz Paraguay, die Guaraní, zu missionieren.

„Wer hätte wohl geglaubt, daß die Ideen Campanellas innerhalb eines Menschenalters in ihren wesentlichen Zügen im Innern Südamerikas verwirklicht würden, hätte geahnt, daß der Sonnenstaat sobald aus der Phantasie zum vollen Leben entstehen würde.“¹⁹⁶

Der Jesuitenstaat Paraguays basierte auf geometrischen Basisfiguren und Mustern der Stadtplanung, die austauschbar waren. Die Gesellschaft auf Grundlage des kommunistischen Gemeineigentums war durch hierarchische Herrschaftsstrukturen gegliedert. An der Spitze der Machtstruktur stand der vom Orden berufene „große Vater“ als Leiter des Gemeinwesens mit beinahe unbegrenzten Vollmachten, unterstützt von seinen Patres als Machtelite. Diese griffen ihrerseits auf ausgesuchte Indios, die Corregidores, zurück, die als Aufseher und Wächter mit eiserner Faust im Auftrag des Patres die Arbeitsdisziplin der großen Masse ihrer physisch arbeitenden Stammesangehörigen aufrecht erhielten. Das Erziehungssystem, das die Indios zu durchlaufen hatten, mit seiner dediziert antiindividualistischen Stoßrichtung, die allgemeine Arbeitspflicht, das absolute Luxusverbot und die zentralisierte Verwaltungsstruktur stimmen in vielen Einzelheiten mit Campanellas Entwurf überein.¹⁹⁷

Von der utopisch verklärten Aura des Jesuitenstaates war selbst noch De Bougainville berührt, der die gewaltsame Zerschlagung der Mission während seiner Weltumsegelung miterlebte. *„Die Häuser sind so einförmig, daß, wer eins sieht, alle gesehen hat. Wer einen Mann oder eine Frau gesehen, hat alle Einwohner gesehen, weil sich in ihrer Kleidung nicht der geringste Unterschied zeigt.“¹⁹⁸*

¹⁹⁶ Kirchenheim 1892: S. 103.

¹⁹⁷ Vgl. Saage 2001: S. 199.

¹⁹⁸ Bougainville 1980: S. 115.

Er sah vor sich „eine Gesellschaft von Menschen in einem fruchtbaren Land und unter einem gemäßigten Himmelsstrich, die alle arbeitsam sind, aber doch nicht für sich allein arbeiten, sondern alle geernteten Früchte in ein gemeinschaftliches Magazin liefern, woraus ein jeder wieder so viel erhält, wie er zu seinem Unterhalt, zu seiner Kleidung und zu seiner übrigen Haushaltung gebraucht. Solange sie zu arbeiten vermögen, ernähren sie die heranwachsende Jugend, und wenn das Alter die Kräfte verbraucht hat, erweisen ihre Mitbürger ihnen den Dienst, welchen sie ihnen zuvor geleistet. Man stelle sich solche Orte vor, in welchen die Privatwohnungen bequem und die öffentlichen Gebäude prächtig sind, wo man den Gottesdienst einheitlich und sorgfältig beachtet, deren glückliche Bewohner keinen Unterschied von Rang und Stand kennen und gleichermaßen vor Reichtum und vor Dürftigkeit gesichert sind.“¹⁹⁹

Platons Politeia und Campanellas Sonnenstaat mögen als Inspirationsquelle für den Jesuitenstaat gedient haben, aber die These, der Jesuitenstaat sei ein bewusster Versuch gewesen, gleichsam unter experimentellen Bedingungen die Konzeptionen eines alternativen besten Staates einer Realitätsprüfung zu unterziehen, lässt sich nach neuerem Forschungsstand nicht halten.²⁰⁰

Im Sonnenstaat wird im Rahmen des kommunistischen Gemeineigentums gewirtschaftet, damit der produzierte gesellschaftliche Reichtum ohne Einschränkung egalitär an die Gesamtgesellschaft, also an die Produzenten, wieder verteilt werden kann. Diese Bindung des Wirtschaftslebens an Zwecke, die aus der utopischen Solidargemeinschaft selbst folgen, vermisst man im Jesuitenstaat von Paraguay. Hier floss ein großer Teil der erwirtschafteten Erträge in die Kassen des Ordens, der seinen Staat wie ein effizientes Wirtschaftsunternehmen führte. Campanella setzte den „neuen Menschen“ auf hohem zivilisatorischem Niveau voraus, der das Bildungs- und Forschungsangebot des Staates wahrnehmen und kreativ umsetzen kann. Die Jesuiten hingegen stützten sich auf den Indianerstamm der Guaraní, von denen nur wenige in die Kunst des Lesens und Schreibens eingewiesen wurden. Die

¹⁹⁹ Bougainville 1980: S. 105f.

²⁰⁰ Vgl. Saage 2001: S. 200.

Herrschaft des Jesuitenstaates basierte nicht, wie im Sonnenstaat, auf der weitgehend säkularisierten Vernunft als konsensstiftende Instanz, sondern auf dem Glauben der Indianer.²⁰¹

Dies ging so weit, dass „*die Patres nicht mehr als Mittler zwischen Gottesreich und der irdischen Welt, sondern als Statthalter des Überirdischen im Irdischen angesehen wurden.*“²⁰²

Im Vergleich zu Platons Politeia fallen Differenzen auf. Während Platons Philosophen eher widerwillig ein Herrscheramt übernehmen, ist der Machtwille der Jesuiten vordergründig. Platon führte das Gemeineigentum für die herrschende Kaste der Wächter und Philosophen ein, während die große Masse der Handwerker und Bauern weiterhin für die materielle Reproduktion der Gesellschaft durch die individuelle Nutzung des Privateigentums sorgte. Im Jesuitenstaat hingegen wirtschafteten umgekehrt die Guaraní, also die Masse der Bevölkerung, auf der Grundlage des Gemeineigentums, während die politische Kaste der Patres das tat, was den Philosophen und Wächtern untersagt war: Sie traten als Unternehmer auf, ohne deren regulierende Aktivität das gesamte Wirtschaftsleben in kurzer Zeit zusammengebrochen wäre. Mangels besitzindividualistischer Motivation der produzierenden Guaraní führten die Patres das Magazinsystem ein. Ohne Markt entfiel auch die Funktion des Geldes, ganz abgesehen vom Mangel an Edelmetallen im Land.²⁰³

Die scheinbar utopischen Elemente des Jesuitenstaates sind kontingenten Verhältnissen geschuldet. Um als Modell für die realisierte klassische Utopie zu gelten, fehlt ihr das, was utopisches Denken im Kern ausmacht: die fiktionale Distanz zur Realität der Herkunftsgesellschaft, der sie als Alternative gegenübertritt.²⁰⁴

²⁰¹ Vgl. Saage 2001: S. 201.

²⁰² Bougainville 1980: S. 305.

²⁰³ Vgl. Saage 2001: S. 201ff.

²⁰⁴ Vgl. Saage 2001: S. 203.

3.2.4. Francis Bacon: Nova Atlantis

„Neu-Atlantis“ (1624 verfasst, 1627 posthum veröffentlicht)

Francis Bacons (1561-1626) Fragment gebliebenes „Nova Atlantis“ bezieht sich einerseits auf Platons mythische Insel Atlantis und entstand andererseits in der Tradition seines englischen Landmannes Thomas Morus.²⁰⁵ Obwohl Bacon den Titel dem antiken Atlantis-Mythos entlehnt, sind in seiner Schrift keine gemeinsamen inhaltlichen Schnittmengen mit Platons Ausführungen in *Timaios* und *Kritias* erkennbar.²⁰⁶ Wie bei Morus werden in Neu-Atlantis das Insel-Motiv und sein Korrelat, die Isolation der Bewohner von der Außenwelt bei gleichzeitiger Kenntnis ihres wissenschaftlichen und kulturellen Entwicklungsstandes, aufgegriffen.²⁰⁷

*„Bacon war kein Moralist wie Morus, kein Glaubensreformer wie Andreae, kein universeller Philosoph wie Campanella; er war Politiker mit leidenschaftlichem Interesse für Naturwissenschaften, und seine 'Neu-Atlantis' ist ein Wunschtraum, wo Wissenschaft und Macht sich in hervorragender Weise vereinigen und regieren.“*²⁰⁸

Nach Freyers Auslegung handelt es sich bei der Neu-Atlantis nicht um eine soziale, sondern um eine wissenschaftlich-technische Fiktion. *„Wie die Utopia die Insel des gebildeten Individuums, die Sonnenstadt der Staat des willenlos eingeordneten Vollmenschen, so ist die Nova Atlantis die Utopie der wissenschaftlichen Forschung.“*²⁰⁹ Der Entwurf wird als Vorläufer der Science-Fiction angesehen gerade weil die auf praktische Anwendung bezogenen szientifischen Innovationen keine Auswirkungen auf ihre traditionellen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen in Neu-Atlantis haben. Bacons Schrift kann aber auch als Sozialutopie aufgefasst werden, womit seine Fiktion eines „besten Staates“ an die Tradition des gesellschaftlichen Modelldenkens bei

²⁰⁵ Vgl. Gnüg 1999: S. 79.

²⁰⁶ Vgl. Saage 2001: S. 149.

²⁰⁷ Vgl. Saage 2001: S. 163.

²⁰⁸ Berneri 1982: S. 122.

²⁰⁹ Freyer 2000: S. 110.

Morus, Campanella und Andreae anknüpft.²¹⁰ Bacon schafft die Voraussetzung für die endgültige Abtrennung der modernen Utopie von ihren antiken Vorläufern und löst das utopische Denken endgültig vom Mythos, den Platon noch für seine „edle Lüge“ bemühte.²¹¹ Die Naturwissenschaften erfüllen den Zweck, auf induktiv-experimenteller Grundlage „zwischen göttlichen Wundern, Werken der Natur, künstlichen Wirkungen und Vorspiegelungen der Dämonen sowie Täuschungen aller Art zu unterscheiden.“²¹² Bacon erhebt die mit naturwissenschaftlichen Mitteln betriebene Instrumentalisierung der Natur zum eigentlichen Kern seines utopischen Staates und zur entscheidenden Voraussetzung für das Erreichen des Staatszwecks, nämlich das Volk zu beglücken.²¹³ Es sind im Grunde nicht mehr die vorbildlichen Gesetze, sondern das Herrschaftswissen einer kleinen Elite von Naturwissenschaftlern, von denen Bacons Vision eines „besten Staates“ lebt. Dabei orientiert er sich am Schichtmodell, das Platon in seiner Politeia entwickelte. Es sind hier aber nicht mehr die Philosophen, die die Richtlinien der Politik bestimmen, sondern hochrangige Naturwissenschaftler, doch sie haben wie bei Platon als kleine Elite das Herrschaftsmonopol inne.²¹⁴ Bacon ersetzt zwar die ethisch-moralischen Vorgaben des „guten Lebens“ seiner Vorgänger durch das Herrschaftswissen der Naturwissenschaften, der naturwissenschaftlich-technische Fortschritt durchbricht aber nur punktuell den Kontext einer Agrargesellschaft der frühen Neuzeit.²¹⁵

Im Mittelpunkt der Schrift, die die Form des Reiseberichts aufgreift, steht die Audienz schiffbrüchiger Europäer bei einem der Weisen der Insel Bensalem. Hier ergreift der Weise die Gelegenheit, den Gästen Verfassung, Zweck und Einrichtungen des Hauses Salomon, dem universalen und weitgehend autonomen Forschungsinstitut von Bensalem, vorzustellen und sie mit der Fülle und dem Einfallsreichtum seiner Erfindungen bekannt zu machen.²¹⁶

²¹⁰ Vgl. Saage 2001: S. 150.

²¹¹ Vgl. Saage 2001: S. 41.

²¹² Bacon 1960: S. 185.

²¹³ Vgl. Saage 2001: S. 41.

²¹⁴ Vgl. Saage 2001: S. 158f.

²¹⁵ Vgl. Saage 2001: S. 162.

²¹⁶ Vgl. Gnüg 1999: S. 81.

„Der Zweck unserer Gründung ist die Erkenntnis der Ursachen und Bewegungen sowie der verborgenen Kräfte in der Natur und die Erweiterung der menschlichen Herrschaft bis an die Grenzen des überhaupt Möglichen.“²¹⁷

Während Utopias Wirtschaftsstruktur auf eine gleich bleibende Stabilität der Güterproduktion abzielt und der wissenschaftliche Fortschritt in eine Naturphilosophie eingebunden bleibt, die Kriterien der körperlichen und geistigen Gesundheit des Menschen entwickelt, scheint in Neu-Atlantis der eigentliche Zweck der angewandten Wissenschaften der zu sein, möglichst immer ausgefeiltere Güter für einen immer feiner werdenden Geschmack zu produzieren. Bacon bricht mit dem strikten Luxusverbot seiner Vorgänger, was sich insbesondere in der erlesenen Pracht der Kleidung zeigt, während in Utopia auch die höheren Repräsentanten schlichte, ungefärbte Gewänder aus einfachem Leinen tragen. In einer genießerischen Beschreibung der prachtvollen Selbstdarstellung der patriarchalischen Macht offenbart sich das gegenüber Morus veränderte Verhältnis zu Luxus und materiellen Gütern:²¹⁸ Der Vater des Hauses Salomon gibt seine Audienz *„in einem prächtigen Raume, der mit herrlichen Vorhängen ausgestattet und mit Teppichen ausgelegt war ohne jede Erhöhung zu dem Armstuhl, auf dem er saß. Es war dies ein niedriger, prächtig geschmückter Lehnssessel. Über seinem Haupte spannte sich ein Thronhimmel von blauer Seide, reich mit Gold durchwirkt.“²¹⁹*

Den Edelmetallen kommt in Neu-Atlantis eine große Bedeutung zu, ganz im Gegensatz zur asketischen Sitte bei Morus, aus Gold Nachtgeschirre zu fertigen. Im Gegensatz zu Morus und Campanella ist Gold sowohl als Material luxuriöser Ausstattung als auch als Zahlungsmittel in Verwendung. Der in Neu-Atlantis zur Schau gestellte Luxus dient der öffentlichen Repräsentation des Staates, in welchem Maße die Masse der Bevölkerung in ihrem Alltagsleben daran teilhat, bleibt allerdings offen.²²⁰ Dass es in diesem Gemeinwesen auch Armut und Missstände gibt, verweist darauf, dass Bacon für seinen besten Staat, dessen

²¹⁷ Bacon 1960: S. 205.

²¹⁸ Vgl. Gnüg 1999: S. 79f.

²¹⁹ Bacon 1960: S. 204.

²²⁰ Vgl. Saage 2001: S. 155.

Sozialstruktur sein Fragment kaum behandelt, nicht das kommunistische Ideal der Eigentumslosigkeit und des Gemeinbesitzes vorsieht.²²¹

Dem Ideal einer immer reicheren und verfeinerten Güterproduktion entsprechend hat die angewandte Naturwissenschaft die Funktion, die Erkenntnisse bereitzustellen, die die Produktionsverfeinerung ermöglichen. Während die Verfassung Utopias auf dem Grundsatz aufbaut, die elementaren Bedürfnisse aller Bürger ausreichend zu befriedigen und sie allen künstlichen Bedürfnissen entgegensteuert, fördert Neu-Atlantis mit seinem Wohlstandsstreben ein Konsumdenken, das das Bedürfnis nach immer reizvolleren Genüssen im Zuge neuer Erfindungen entwickelt. Symptomatisch dafür ist der große Anteil, den die Aufzählung einnimmt, die der Verbesserung der Getränke und Speisen gilt.²²²

Voller Stolz berichtet der Wissenschaftler aus dem Hause Salomons über die hervorragendsten Forschungsstätten und Errungenschaften. Die meisten Erfindungen, die der Forscher nennt, dienen eher der Verbesserung der verschiedenen Konsumgüter als der Erleichterung der Produktionsweisen. So erwähnt er Gartenanlagen, Baumschulen und Tiergehege, die zur Züchtung neuer und für den menschlichen Bedarf interessanter Arten dienen.²²³ Die technischen Errungenschaften reichen von der Kunstdüngerherstellung, der Erzeugung synthetischer Nahrungsmittel und der Durchführung genetischer Manipulationen über die Entwicklung pharmazeutischer Produkte und der manufakturrellen Fertigung von Papier, Leinen, Seide, Wollwaren und Farben, bis hin zur Erfindung von Mikroskopen, Fernrohren, U-Booten und Flugzeugen.²²⁴

Durchgehend zeigt sich die Tendenz, die Natur nachzuahmen und zugleich an Reiz und Fülle übertreffen zu wollen. Aus purer Erfindungslust scheinen die Atlantier künstliche Nahrungsmittel zu entwickeln, obwohl in ihrem Land natürliche Schätze reichlich vorkommen. Dieselbe Neigung, mit der Natur in Konkurrenz zu treten, zeigt sich in der Existenz eines „*Hauses der Blendwerke*“, in dem sie „*alle möglichen Gaukeleien, Trugbilder und Vorspiegelungen und*

²²¹ Vgl. Gnüg 1999: S. 85.

²²² Vgl. Gnüg 1999: S. 80f.

²²³ Vgl. Gnüg 1999: S. 81f.

²²⁴ Vgl. Saage 2001: S. 160.

Sinnestäuschungen“²²⁵ erzeugen, außerdem in der Herstellung menschlicher und tierischer Automaten, die keinen anderen Zweck haben, als die Lebendigkeit der Natur nachzuahmen. Diese Automaten, wie Enten oder Flötenspieler, stehen exemplarisch für ein naturwissenschaftliches Denken, das weniger darauf gerichtet ist, das gesellschaftliche Leben durch technische Erfindungen radikal zu verändern, als darauf, die Natur in der Imitation noch zu überbieten. Obwohl Bacon die Wissenschaft als eingreifende und verändernde Kraft interpretiert und sich in seinem technischen Funktionalismus keineswegs mit der Erkenntnis der Naturzusammenhänge begnügt, sondern vielmehr deren nutzbringende Anwendung postuliert, bleibt die politisch soziale Organisation des atlantischen Staates in seiner patriarchalisch hierarchischen Struktur und seiner statischen Ordnung von dem wissenschaftlichen Fortschrittsoptimismus des Hauses Salomon unberührt. Darin ähnelt Neu-Atlantis wieder Campanellas Sonnenstaat, in dem die Wissenschaften trotz der hohen Wertschätzung, die sie genießen, ohne Einfluss auf das gesellschaftliche Leben bleiben. Diese Diskrepanz zwischen wissenschaftlichem Fortschrittsoptimismus und statischem Gesellschaftsmodell, basiert auf der metaphysisch-religiös begründeten Ordnung dieser besten Staatsverfassung.²²⁶

Neben den Erfindungen und verbesserten Nachahmungen der Natur, die der Mannigfaltigkeit und größeren Erlesenheit sinnlicher und ästhetischer Genüsse dienen, widmen die Atlantier vor allem einer diätetischen Medizin ihr Forschungsinteresse; dies haben sie mit den Utopiern und Sonnenstaatlern gemein. Die Atlantier zeigen reiche heilpraktische Kenntnisse, eine die Römer noch übertreffende Badekultur und subtilen Erfindungsgeist zur Regenerierung und Verlängerung des Lebens. So kennen sie die künstliche Ernährung für geschwächte Körper oder verschiedene Destillations- und Analyseverfahren, wodurch Medikamente in kompakter Form und von langer Haltbarkeit hergestellt

²²⁵ Bacon 1960: S. 212f.

²²⁶ Vgl. Gnüg 1999: S. 82f.

werden können. Auch die Anatomie spielt eine große Rolle, genauso wie die Mikrobiologie.²²⁷

Ungebrochen ist Bacons Fortschrittsoptimismus und kaum ein Zweifel kommt ihm an der Kontrollierbarkeit der Forschungsergebnisse. Ein möglicher Machtmissbrauch des Wissens scheint sich seinen Überlegungen zu entziehen. Apodiktisch erklärt er, dass die Ausübung von Macht über die Natur durch den gesunden Verstand und die wahre Frömmigkeit reguliert würde. In Neu-Atlantis bildet das Haus Salomon eine unabhängige Institution, die allein über die Bekanntgabe von Forschungsergebnissen entscheidet. Die Wissenschaftler behalten sich das Recht vor, „*genau zu erwägen, was von unseren Erfindungen und Versuchsergebnissen zu veröffentlichen angebracht ist, was dagegen nicht.*“²²⁸ Darin zeigt sich einerseits eine gewisse Skepsis, nicht alle Menschen könnten sinnvoll mit dem neuen Wissen umgehen, andererseits manifestiert sich der Optimismus, dass die Wissenschaftler sich von allen Einflüssen der Staatsmacht freihalten könnten. Außerdem drückt sich auch der vom heutigen Standpunkt naive Glaube aus, Wissenschaftler könnten alle Konsequenzen der nachfolgenden Nutzung ihrer Forschungsergebnisse überblicken. Implizit scheint der Gedanke auf, dass die freigegebenen Erfindungen an sich gut und förderlich für das Gemeinwesen sind. Wurde auch zuvor bei Morus Rationalität und Moral zusammengedacht, so geht Bacon darüber hinaus und bindet einen technologisch ausgerichteten Fortschritt per se schon an das Ethos praktizierter Vernunft.²²⁹

In Neu-Atlantis ist monarchische Gunst, und keine demokratische Verfassung, bestimmend. Insofern stellt Bacons Staat in seiner politischen Struktur im Vergleich zu Utopia einen Rückschritt dar. Die patriarchalische Familienstruktur, die sich allein schon darin offenbart, dass nicht den Eltern, sondern nur dem Vater einer vielköpfigen Nachkommenschaft eine öffentliche Ehrung zuteil wird, prägt die Stellung der Frau in Neu-Atlantis entscheidend.²³⁰

²²⁷ Vgl. Gnüg 1999: S. 83f.

²²⁸ Bacon 1960: S. 214.

²²⁹ Vgl. Gnüg 1999: S. 84f.

²³⁰ Vgl. Gnüg 1999: S. 86.

Aus der Wertschätzung der Familie ergibt sich, dass auch die Ehe, „*als Heilmittel der unerlaubten Begierden eingerichtet*“²³¹, anders als im Sonnenstaat oder in der Politeia eine wichtige Institution ist. Der Keuschheit des neuatlantischen Volkes, das als „*Jungfrau der Welt*“²³² betitelt wird, gilt das uneingeschränkte Lob des Erzählers. Wenn er in seinen Ausführungen über Gattenwahl und Ehe ablehnend die Sitte erwähnt, dass sich Braut und Bräutigam vor der Eheschließung nackt sehen, ist das auf Morus' Entwurf gemünzt.²³³

„*Ich habe nun zwar in einem Buche irgendeines eurer Schriftsteller über den Staat irgendwelche Vorstellungen gelesen, denen zufolge denjenigen, die die Ehe miteinander eingehen wollen, erlaubt wird, sich gegenseitig nackt zu sehen. Aber dies billigen sie nicht. [...] Dagegen haben sie in Ansehung mehrerer geheimer Fehler an Männern und Frauen, die die Ehe später unglücklich machen könnten, eine weit anständigere Sitte: In der Nähe jeder Stadt gibt es zwei Teiche, die sie die Teiche Adams und Evas nennen, wo es einem von den Freunden des Mannes und ebenso einer von den Freundinnen der Frau erlaubt ist, diese allein im Bade zu betrachten.*“²³⁴

Das Lustprinzip spielt als Eros in Neu-Atlantis keine Rolle, Sinnlichkeit manifestiert sich vornehmlich in oralen Genüssen, wie es sich in der schwelgerischen Ausmalung raffinierter lukullischer Delikatessen andeutet.²³⁵

In Bacons idealem Gemeinwesen wird nicht gezeigt, unter welchen sozialen Verhältnissen die große Masse der Bevölkerung lebt und arbeitet. „*Wie Plato in allen Einzelheiten die Gesetze aufzählte, die das Leben der Wächter bestimmen, uns aber wenig über die anderen Klassen mitteilt, so ist Bacon nur an den Institutionen und der Arbeit seiner Wächter, der Mitglieder des Hauses Salomon, interessiert, und sagt fast nichts über das Leben der übrigen Bevölkerung. Das Ungesagte kann jedoch genau so bedeutend sein wie das Gesagte: Plato und*

²³¹ Bacon 1960: S. 201.

²³² Bacon 1960: S. 200.

²³³ Vgl. Gnüg 1999: S. 79-87.

²³⁴ Bacon 1960: S. 202.

²³⁵ Vgl. Gnüg 1999: S. 87.

Bacon kümmern sich nur um die herrschende Klasse, da sie ihrer Meinung nach die einzige ist, die zählt.“²³⁶

²³⁶ Berneri 1982: S. 121.

3.3. Aufklärung

Anders als in den Staatsentwürfen in der Tradition des Thomas Morus, die weitgehend detaillierte Gesellschaftsmodelle darstellen, erscheinen die utopischen Entwürfe der phantastischen Literatur in der zweiten Hälfte des 17. und im 18. Jahrhundert recht vage.²³⁷ Das Inselmotiv, obwohl noch wirksam, büßt allmählich seine Dominanz ein und der dialogische Reisebericht wird ersetzt durch Formen anderer literarischer Medien wie Roman, Fürstenspiegel, Verfassungsentwurf oder Traumerzählung.²³⁸ Die positiven Gegenbilder bleiben abstrakt, wobei aber umso vehementer und ausführlicher aus einer oft grotesk komischen, verfremdeten Perspektive heraus Kritik an herrschenden Missständen geübt wird. Gerade in der Satire drückt sich ein Veränderungswille des Autors aus – ein Appell an die menschliche Vernunft.²³⁹ Berneri merkt an, dass vor allem im Frankreich des späten 17. und 18. Jahrhunderts Autoren durch den Mangel an intellektueller Freiheit unter der absolutistischen Monarchie gezwungen waren, ihre Ideen in Gestalt des phantastischen Romans auszudrücken. Dabei skizzierten die Utopisten keine vollständigen Systeme des besten Gemeinwesens, sondern boten den Hintergrund für die Diskussion nonkonformistischer Ideen.²⁴⁰

„Es gab jedoch einen Vorwand, wie man Verhältnisse und Regierungen anprangern und lächerlich machen konnten, indem man nämlich irgendein phantastisches Land oder sogar einen Planeten benutzte. In Frankreich wurde die Mode der satirischen Phantasie Reisen von Cyrano de Bergerac eingeleitet, dessen Hauptwerke zwischen 1657 und 1662 veröffentlicht wurden. Sie waren ein heftiger Angriff gegen die Religion, insbesondere den Katholizismus, als Grundpfeiler der Monarchie. Ungefähr siebzig Jahre später benutzte Swift eine ähnliche Form, die Gesellschaft seiner Zeit zu kritisieren.“²⁴¹

²³⁷ Vgl. Gnüg 1999: S. 106.

²³⁸ Vgl. Saage 2000: S. 390f.

²³⁹ Vgl. Gnüg 1999: S. 106.

²⁴⁰ Vgl. Berneri 1982: S. 163.

²⁴¹ Berneri 1982: S. 163.

Es gibt eine Linie der Aufklärungsutopien, die an dem aus der Antike herrührenden Muster festhält und die physische Arbeit als Träger der Hauptlast zur Erwirtschaftung des gesellschaftlichen Reichtums charakterisiert, der eine Ethik des Konsumverzichts entspricht. Die moderne Technik, die seit dem 18. Jahrhundert bereits die Industrialisierung einleitet, wird zwar ansatzweise in ihrem gesellschaftsverändernden Potential erkannt – aber bei den politischen Utopien selbst handelt es sich noch immer um Gemeinwesen, in denen die Landwirtschaft und nicht die Manufaktur oder die Industrie die Hauptquellen der materiellen Versorgung ist. Eine Gegenbewegung findet sich in der Tendenz der „Bon-Sauvage“-Utopie, wie sie Lahontan vorgelegt hat, die nicht nur die Arbeitsutopie, sondern zentralisierte staatliche Institutionen überhaupt negiert, indem sie den Errungenschaften der westlichen Zivilisation eine Absage erteilt und das utopische Gemeinwesen in einen Naturzustand verlagert, in dem die durch physische Arbeit vermittelte Reproduktion der Gesellschaft keinen Stellenwert mehr hat. Den Utopien der Aufklärung ist gemein, dass sich ihre Verfasser an einem Begriff der Natur orientieren, der zum Subjekt des teleologisch angelegten historischen Prozesses erhoben wurde. Das kontemplative Ideal des alten utopischen Musters ändert sich in zweierlei Hinsicht. Einerseits findet eine Subjektivierung statt, indem oftmals die Entdecker des idealen Gemeinwesens zugleich zu dessen Begründern werden und so die konstruktive und planende Rationalität, die vorher auf das immanente Funktionieren des utopischen Gemeinwesens beschränkt war, nun den Gründungsakt mit einschließt – wie im utopischen Konstrukt der „Insel Felsenburg“. Zugleich beginnen sich die utopischen Akteure von der Rolle bloßer Funktionsträger übermächtiger Institutionen zu emanzipieren. Andererseits wird, seit Merciers „Das Jahr 2440“, die zunehmend Dimension des Raumes durch die der Zeit ersetzt, also das Ideal der statischen Vollkommenheit durch das der unbegrenzten Vervollkommnungsfähigkeit.²⁴²

²⁴² Vgl. Saage 2000: S. 391f.

„Die Aufklärung, so kann man sagen, ist utopienae Zeit. Der durch den Absolutismus politisch entmachtete, in die Privatheit von Gesinnungen und Theorien zurückgedrängte, aber da auch freigelassene Bürger beginnt im Namen der Tugend und im Namen der Vernunft den Prozeß, ja den Angriff gegen das absolutistische System, gegen den moralfreien Raum seiner absoluten Staatsräson und seine vorrationalen gesellschaftlichen Grundlagen. Die Tugend der bürgerlichen Gesellschaft soll den Staat und seine Institutionen überflüssig machen, so heißt das utopische Ziel.“²⁴³

Bereits in der Renaissance war sich das Subjekt seiner Subjektivität und seiner naturrechtlich begründeten Freiheit bewusst. In der Aufklärung wurde Subjektivität als Freiheit und Selbstbestimmung, die mit dem allgemeinen Vernunftgesetz in Übereinstimmung gedacht wurde, zur Grundlage des bürgerlichen Staates erklärt. Die aus dem Naturrecht abgeleitete Idee eines freien Vertragssubjekts, die auch Satire und Gegenentwurf der utopischen Romane prägt, begreift das Subjekt zunächst und vor allem als Vernunftwesen. Da das durch Freiheit bestimmte Subjekt nur dann zur Grundlage eines allgemeinen Staatsentwurfs werden kann, wenn sein Einzelwille mit dem allgemeinen Vernunftwillen harmoniert, zielt der Subjektbegriff hier auf die Gattung Mensch und weniger auf das einzelne Individuum ab. Das Individuum aber, das den erklärten Normen der Vernunftgesellschaft nicht entspricht, wird in die Rolle des Außenseiters gedrängt. In den Staatsutopien, die das Modell eines optimal organisierten Staatswesens entwerfen, tritt das Subjekt selbst nur als Repräsentant des Idealstaates auf, als Exempel des vernünftigen und zufriedenen Bürgers. Selbst wenn zur Veranschaulichung der Rechtssprechung im Idealstaat ein Rechtsbrecher vorgeführt wird, zeigt sich dieser im Eingeständnis seiner Schuld wieder vollkommen in Harmonie mit der Norm.²⁴⁴

²⁴³ Nipperdey 1962: S. 366.

²⁴⁴ Vgl. Gnüg 1999: S. 127f.

3.3.1. Cyrano de Bergerac: Voyage dans la Lune. L'autre Monde ou les États et Empires de la Lune

„Die Reise zum Mond“ (1657)

Cyrano de Bergerac (1619-1655) nutzt in seinem 1657 posthum in Paris erschienenen Roman „*L'autre Monde ou les États et Empires de la Lune*“ geschickt die Fiktion der Mondreise eines Erdbewohners, um die bornierten Meinungen seiner Zeitgenossen anzuprangern und gewinnt so dem exotischen Mondthema seine satirischen und zeitkritischen Möglichkeiten ab. Sein phantastischer Mondreise-Roman stellt durch die verfremdende Perspektive der Mondbewohner die anthropozentrische Selbstgefälligkeit der Europäer in Frage. Bergerac attackiert die dogmatische, wissenschaftsfeindliche Haltung der Kirche und ihre Zensur-Praxis, die Meinungsfreiheit und wissenschaftliche Forschung behinderte. Sein französischer Mondreisender, der Ich-Erzähler, findet sich immer wieder in heftige Diskussionen über wissenschaftliche und weltanschauliche Fragen verwickelt, hat auch in der anderen Welt unter Ignoranz und Meinungsdruck zu leiden.²⁴⁵

Die Diskussion um das heliozentrische Weltbild, in Nachfolge der kopernikanischen und galileischen Lehre, die die Erde aus ihrer kosmischen Zentralstellung verdrängten, warf auch Fragen nach der Endlichkeit oder Unendlichkeit des Weltalls und nach der Entstehung des Planetensystems auf; diese Fragen diskutiert Bergeracs Mondreisender mit lunarischen Philosophen und einem Sonnenbewohner, der sich als Dämon des Sokrates vorstellt und Mondmensch-Gestalt angenommen hat, um erfahrbar zu sein.²⁴⁶

Das elitäre Mittelpunktbewusstsein der Menschen, die sich als Krone der Schöpfung begreifen, als Telos der Weltgeschichte, wird von Bergerac schon durch die Existenz anderer Welten mit entwickelter Kultur satirisch entlarvt und problematisiert. So wie sich die Mondbewohner für die höchsten vernunftbegabten Wesen halten und sie den Ich-Erzähler zusammen mit einem

²⁴⁵ Vgl. Gnüg 1999: S. 89-96.

²⁴⁶ Vgl. Gnüg 1999: S. 90.

spanischen Gelehrten als drolliges Tierpärchen behandeln, das den Hof mit bizarren Sprüngen und Grimassen zu unterhalten hat, betrachten sich die Europäer als Inbegriff der Vernünftigkeit und fassen ihre Sitten und Überzeugungen als einzig gültige auf. In den Ansichten der Mondbewohner über das Wesen des Ich-Erzählers, den sie zeitweise als eine Art von Straußenvogel ansehen, dann wieder als Papageien behandeln, da er ihre Sprache so gekonnt nachahmt, karikiert Bergerac das selbstherrliche Denken der orthodoxen Christen, die die Welt für den Bedarf des Menschen ausgerichtet und Tiere und Pflanzen allein zu seinem Wohle geschaffen sehen. Als sich der Erzähler über einen alten Philosophen auf dem Mond amüsiert, der Tieren und Pflanzen eine Seele zuschreibt und einem Kohlkopf keine Schmerzen bereiten will, hält ihm der ihn begleitende sokratische Dämon aus dem Sonnenreich eine lange Rede voller Witz und ketzerischer Reflexionen über die Gotteskindschaft und Gottesebenbildlichkeit des Menschen:²⁴⁷ *„Denn, sag mir, ist dieser Kohlkopf, von dem du redest, nicht ebenso gut ein Geschöpf Gottes wie du? Habt ihr nicht alle beide gleicherweise Gott und das Nichtsein als Vater und Mutter? Hat sich Gottes Verstand nicht von Ewigkeit her mit seiner Geburt befaßt so gut wie mit deiner? Er scheint sogar viel eifriger für die Pflanze als der Vernunftbegabten gesorgt zu haben, da er die Erzeugung des Menschen der Laune seines Vaters anheimgegeben hat, der je nach Belieben ihn erzeugen kann oder nicht. Mit solcher Härte wollte er jedoch gegen den Kohl nicht verfahren; statt es also dem Gutdünken des Vaters zu überlassen, den Sohn hervorzubringen, zwang er, als sei er mehr besorgt gewesen um den möglichen Untergang des Kohlgeschlechts als des Menschengeschlechts, jene, ob sie wollten oder nicht, einander das Leben zu geben; und im Gegensatz zu den Menschen, die in ihrem Leben höchstens zwanzig erzeugen können, bringen sie ihre vierhunderttausend pro Kopf hervor.“*²⁴⁸

²⁴⁷ Vgl. Gnüg 1999: S. 90f.

²⁴⁸ Bergerac 2004: S. 82.

Indem der sokratische Dämon dem Erdmenschen die mögliche Geisteswelt des Kohlkopfs vor Augen führt, sucht er das menschliche Elitebewusstsein zu erschüttern. Mit dem gleichen Recht, wie der Mensch die geistige Wesenheit der Engel annimmt, kann er von der Gedankenwelt des Kohls ausgehen; ihm fehlt es in beiden Fällen an Sinnen, die mit diesen Wesen kommunizieren könnten. Wohl bewusst wählt Bergerac eine weder ästhetisch noch lukullisch als edel geltende Pflanze, um die Werteskala seines Mondreisenden plakativ umzustoßen.²⁴⁹

Die Methode der Verkehrung ist bei Bergerac ein wichtiges Element, das mit komischen Effekten historisch gewordene Selbstverständlichkeiten, Sitten und Denkgewohnheiten verfremdet und so kritisierbar macht. Das Beispiel des denkenden Kohls, der gottgefälliger als der Mensch einzuschätzen sei, stellt satirisch das Omnipotenzgefühl des Menschen dar, die Überlegenheitsattitüde der Kulturverwalter, die aus Ignoranz alles Nachdenken über andere Welten und andere Kulturen diffamieren. Ebenso wenig wörtlich ist die Umdeutung gemeint, die den Respekt vor dem Alter bzw. der Jugend betrifft: Eine Szene, in der ein Sohn seinen Vater mit Strenge und Zucht behandelt, ihn demütigt und sich öffentlich in dessen Beisein über Ungehorsam und fehlenden Respekt beklagt, stellt in dieser verfremdenden Verkehrung das Unwürdige einer solch angemessenen Autoritätsbeziehung dar. Wenn der Mondphilosoph gegenüber dem Erdbewohner in brillanter Rhetorik die jugendfrische geistige und physische Agilität der Söhne als Autoritätsgrund gegenüber den Vätern anführt, so will Bergerac mit dieser einseitigen und ungewohnten Argumentation die selbstverständliche patriarchalische Autorität in Frage stellen. Der patriarchalische Gott, auf dessen Willen sich familiäre und öffentliche Obrigkeiten berufen, der blinden Glauben und Gehorsam fordert, wird mit seinen Dogmen durch das Raisonement entmacht.²⁵⁰

²⁴⁹ Vgl. Gnüg 1999: S. 90f.

²⁵⁰ Vgl. Gnüg 1999: S. 92.

Die Mondwirklichkeit ist nicht nur der Gegenentwurf eines idealen Staates, der als Ideal die schlechte Erdenwirklichkeit kritisiert, sie spiegelt bei aller Exotik gewisse gesellschaftliche Strukturen der damaligen Epoche wider.²⁵¹

Anders als der französische Erdbewohner, der sich im Beisein von Frauen nicht nach der Bedeutung eines Bronzeanhängers an der Schärpe mancher Lunarier, der die Form des männlichen Gliedes hat, zu erkundigen wagt, haben die Mondbewohner ein freies Verhältnis zu Sexualität und Körperlichkeit. Der bronzene Penis ist das „Symbol des Edelmannes“. Als der Franzose erklärt, in seiner Welt sei es ein Zeichen des Adels, das Schwert zu tragen, bekundet ein Lunarier seinerseits sein völliges Unverständnis über die perverse Sitte, das Werkzeug, das den Henker charakterisiert, als Paradeschmuck der Edlen zu wählen. Wieder karikiert Bergerac durch das Medium seines Mondreisenden, dessen Normbewusstsein durch die Konfrontation mit der fremden Mondkultur in Frage gestellt wird, die zeitgenössischen französischen Verhältnisse, die Körper- und Lustfeindlichkeit seiner Zeit und die Prüderie der Sitten.²⁵²

Auch im Mondstaat gibt es „verordnete Wahrheiten“, die nicht in Frage gestellt werden dürfen. Dort sind es, wie in seinem irdischen Heimatland, die Priester, die die Zurücknahme seines besseren Wissens durchsetzen. In einem schmachvollen Aufzug, prächtig gekleidet in einem Wagen, muss er an allen Kreuzungen der Mondstadt verkünden:²⁵³ *„Volk, ich erkläre, daß dieser Mond hier kein Mond, sondern eine Weltkugel ist, und daß jene Weltkugel dort keine Weltkugel, sondern ein Mond ist. Das ist, was ihr nach dem Gutdünken der Priester glauben sollt.“*²⁵⁴ Der massive Druck des Staatsapparats auf die Individuen, der große Einfluss des Klerus auf die Politik, die Intoleranz in Fragen, die die kirchliche Lehrmeinung berühren könnten, manifestieren sich überdeutlich in dem erzwungenen Widerruf des Erdbewohners, der gegen besseres Wissen die Erde zum Mond erklären muss.²⁵⁵

²⁵¹ Vgl. Gnüg 1999: S. 89.

²⁵² Vgl. Gnüg 1999: S. 91f.

²⁵³ Vgl. Gnüg 1999: S. 89.

²⁵⁴ Bergerac 2004: S. 73.

²⁵⁵ Vgl. Gnüg 1999: S. 89.

Die These von der Unendlichkeit des Weltraums unterminiert nicht nur Vorstellungen über astronomische Größenverhältnisse, sondern sie vermag auch fixierte zivilisatorische Überlegenheitsansprüche zu relativieren. Wenn menschliche Größenordnungen im Vergleich zu möglichen anderen Welten wie die der Laus zu den unsrigen sich ausnehmen, gerät das Herrschaftsbewusstsein des Menschen, vor allem das des Europäers, ins Wanken. Bergerac veranschaulicht, dass es unendliche Welten in einer unendlichen Welt gibt. Ein Mondgelehrter fordert den Ich-Erzähler auf, sich das Universum als ein großes Tier vorzustellen, und rhetorisch fragt er, ob es schwer sei sich auszumalen, dass eine Laus den menschlichen Körper für eine Welt hielte und dass, wenn eine von ihnen von einem Ohr bis zum anderen reiste, sie ihren Kameraden erzählen würde, sie sei dabei von einem Pol zum anderen gekommen. Wie zuvor mit dem Kohl wählt auch in diesem Beispiel Bergerac mit der Laus ein wenig geachtetes Wesen, um das menschliche Größenbewusstsein empfindlich zu treffen.²⁵⁶

²⁵⁶ Vgl. Gnüg 1999: S. 93.

3.3.2. Louis Armand de Lahontan: Suite du Voyage de l'Amérique ou Dialogues de Monsieur le Baron de Lahontan et d'une Sauvage

„Unterredungen des Baron Lahontan und eines Wilden in Amerika“ (1704)

Louis Armand de Lahontan (1666-1716) verarbeitete seine zehnjährigen Erfahrungen als Kolonialoffizier in Kanada bei den Indianerstämmen der Algonkin, Huronen und Irokesen, die er bei seiner Erforschung des „Langen Flusses“ (vermutlich des Missouri) entdeckt haben will, in einem dreibändigen Werk. Der erste Band, die *„Nouveaux Voyages de Monsieur le Baron de Lahontan dans l'Amérique Septentrionale“*, enthält ein in Briefform gefasstes Reisetagebuch, der zweite Band, die *„Mémoires de l'Amérique Septentrionale“*, bietet eine systematische Beschreibung Kanadas und ein ethnologisches Bild der Indianerstämme, der dritte Band ergänzt den Reisebericht durch ein als authentisch ausgegebenes *„Supplément aux Voyages du Baron de Lahontan“*, die *„Dialogues curieux entre l'Auteur et un Sauvage de bon sens qui a voyagé“*. Die beiden ersten Bände des Werks bieten die Rahmenhandlung der Reise, die philosophischen „Dialogues“ übernehmen die Funktion der Idealstaatenbeschreibung. In fünf fiktiven Dialogen zwischen Lahontan und dem Indianer Adario, dessen historisches Vorbild der Huronenhäuptling Kondiarok (ca. 1649-1701) ist, über Religion, Gesetze und Rechtswesen, den Glücksbegriff, Heilkunst, Ehe und Sexualität übt der Indianer scharfe Kritik an Zivilisation und christlicher Offenbarungsreligion, sowie an der hierarchischen Struktur der Ständegesellschaft des Ancien Régime. Auf der Grundlage der in seinem Reisebericht fixierten exotischen Erfahrungen skizziert Lahontan als Ergebnis eines kritischen Vergleichs mit der korrupten Ständegesellschaft des christlichen Europa das utopische Bild einer „République Sauvage“, der glücklichen und egalitären Anarchie der deistischen Huronengesellschaft. Dabei wird der Hurone Adario durch einen Perspektiventausch als der „aufgeklärte Wilde“ zum Sprachrohr des Autors und zum Träger frühaufklärerischer Philosophie, die Sitten

und Gebräuche der Indianer werden zum Inbegriff eines natur- und vernunftgemäßen Lebens und zum universalen Vorbild für Europa stilisiert.²⁵⁷

Dem Chaos der europäischen Zivilisation konfrontiert Lahontan – in der Tradition von Platon und Morus – das Ideal einer harmonischen und konfliktfreien Gesellschaft. Aber im Gegensatz zu Antike und früher Neuzeit wird der Naturalisierungsgedanke der normativen Grundlagen des idealen Gemeinwesens hervorgehoben. *„Gibt es einen einzigen Menschen auf der Welt, der nicht weiß, daß das Schlechte gegen die Natur ist und daß er nur geschaffen wurde, um sich ihr gemäß zu verhalten?“*²⁵⁸ Nach Verwirklichung dieser Prämisse scheint das harmonische Zusammenleben der Menschen die notwendige Konsequenz zu sein. *„Wir leben einfach unter den Gesetzen des Instinkts und des unverdorbenen Verhaltens, die die weise Natur uns bereits in der Wiege eingeprägt hat.“*²⁵⁹, so der Protagonist der idealen naturalisierten Gesellschaft.²⁶⁰

In der älteren Utopietradition hatte das Harmonieideal im gesellschaftlichen Zusammenleben seine Entsprechung in einem starken Staat, der das Leben der Bürger reguliert und kontrolliert. Mit diesem Paradigma bricht Lahontan und visiert nicht nur einen vorstaatlichen, sondern einen vorgesellschaftlichen bzw. vorzivilisatorischen Zustand an.²⁶¹ Im Gegensatz zu den archaischen Utopien kennen Lahontans „Edle Wilde“ *„keine Naturbeherrschung, keine Stadtkultur, keinen Staat und damit auch keine Tendenz zur ‚Geometrisierung‘. Die Bewohner der Bon-Sauvage-Utopie haben eine gute Menschennatur und begreifen sich als Teil der Natur.“*²⁶² Dies wird deutlich, wenn Lahontan die Huronen als „philosophes nuds“ („nackte Philosophen“) bezeichnet. Die Nacktheit, deren Schamlosigkeit er gegenüber den Europäern wiederholt verteidigt, avanciert für ihn zum Symbol der unkorruptierten Vernunft. Die letzte Verbindung zur europäischen Herkunftsgesellschaft in Gestalt europäischer Verhältnisse, die die Utopie seit jeher mit ihr zusammenfügte, wird abgebrochen: Die Vernunft, in

²⁵⁷ Vgl. Funke 2005: S. 69f.

²⁵⁸ Lahontan 1981: S. 69.

²⁵⁹ Lahontan 1981: S. 41.

²⁶⁰ Vgl. Saage 2002: S. 105.

²⁶¹ Vgl. Saage 2002: S. 106.

²⁶² Funke 1999: S. 25.

deren Namen das utopische Denken Kritik übt und zugleich eine positive Alternative entwickelt, ist in Lahontans Huronen-Utopie vollständig mit dem Naturzustand identifiziert, sodass selbst die materiellen Grundlagen der europäischen Zivilisation, an die das bisherige utopische Denken stets anknüpfte, unterlaufen werden. Die an geometrischen Mustern ausgerichtete und funktional konzipierte Idealstadt wird durch die Hütte der Eingeborenen ersetzt.²⁶³

Die Harmonie und Eintracht der autochthonen Naturvölker übersteigt an Intensität das antike „Goldene Zeitalter“. Lahontans Bezugssystem ist nicht die klassische Antike, sondern das von ihm durch teilnehmende Beobachtung erschlossene ethnologische Material. Ein solcher Wirklichkeitsbezug sprengt den Rahmen der bloßen Einbindung der wahrgenommenen Wildheit in den Topos des lange zurückliegenden und fiktiven „Goldenen Zeitalters“. Für Lahontan war die utopische Indianerkultur vielmehr unmittelbare Herausforderung und direktes Vorbild der europäischen Zivilisation.²⁶⁴

Lahontan greift die Argumentationsfigur des utopischen Entwurfs seit Morus auf, derzufolge keine konfliktfreie Gesellschaft entstehen kann, die an dem Prinzip des individuellen Eigentums festhält. Ohne dessen Abschaffung gäbe es weder Gleichheit, noch brüderliche Einheit, wie sie bei den Huronen vorherrscht. Die Differenz zur älteren Utopietradition wird deutlich, wenn Lahontan den Kommunismus in den Eigentumsverhältnissen mit der Absage an eine Form des Wirtschaftens verbindet, die gleichsam zweckrational mit den Mitteln einer staatlich organisierten Planwirtschaft der Natur abringt, was die Bewohner des idealen Gemeinwesens zum Überleben benötigen. Demgegenüber zeigt Lahontan das Szenario einer Gütergemeinschaft, die nicht auf die Unterwerfung der Natur mit Hilfe einer wissenschaftlich angeleiteten Technik aus ist, sondern ihr durch Geschick und individuelles Können jenes Minimum an materiellen Gütern abverlangt, das jedem Lebewesen zur Sicherung seiner Existenz „zusteht“. Die notwendigen Fähigkeiten, um das Existenzminimum zu sichern, beinhalten das Jagen, Fischen, Fallen stellen und Schießen, sich in den Wäldern zurechtfinden

²⁶³ Vgl. Saage 2002: S. 106.

²⁶⁴ Vgl. Saage 2002: S. 107.

und ein Kanu steuern, und beizeiten mit wenig auszukommen. Man hat all das zu tun, was einen Huronen ausmacht.²⁶⁵ „Das ist es, was ich einen Menschen nenne.“²⁶⁶ Lahontans „neuer Mensch“ lässt sich mit dem Begriff „Bon Sauvage“, „edler Wilder“, umschreiben, der sich auf Höhe der Weisheit und Vernunft der Europäer bewegt und der als Träger des utopischen Konstrukts angesehen wird.

In einer solchen Gesellschaft spielt das Geld als Distributionsmittel keine Rolle; es wird, ebenso wie das Privateigentum, als Ursache der Korruption und folglich der Zerstörung der guten Sitten, prinzipiell abgelehnt. Der gute Wilde Adario äußert sich dazu folgendermaßen:

*„Ich meine daher, daß das, was Ihr Geld nennt, der Dämon der Dämonen ist, der Tyrann der Franzosen, die Ursache des Bösen, das Verderben der Seelen, das Grab der Lebenden. In einem Land des Geldes zu leben und keinen Schaden an der eigenen Seele zu nehmen, ist so, als stürze man sich auf den Grund des Sees, um sich dadurch das Leben zu bewahren. Nun ist aber weder das eine noch das andere möglich. Das Geld ist der Vater der Ausschweifung, der Unzucht, der Arglist, der Intrige, der Lüge, des Verrats, der Niederträchtigkeit und aller Übel, die es auf der Welt gibt. Der Vater verkauft seine Kinder, die Ehemänner verkaufen ihre Frauen, die Frauen betrügen ihre Ehemänner, die Brüder bringen sich gegenseitig um, die Freunde verraten einander – alles des Geldes wegen.“*²⁶⁷

Die Aufwertung von Wissenschaft und Technik, die den utopischen Diskurs bisher kennzeichnet, wurde in Lahontans naturalisierter Huronen-Utopie gänzlich rückgängig gemacht. Die Huronen kennen nur Zeichen, die sie in die Bäume ritzen, um sich bei der Jagd oder im Krieg zu orientieren und ihr Territorium zu markieren. Aber sie lehnen es ab, lesen und schreiben zu lernen. Damit wird dem modernen Wissenschaftsverständnis, das im Sinne Bacons auf Naturbeherrschung aus ist, eine Absage erteilt. Die Huronen sind Teil der Natur, aber nicht deren

²⁶⁵ Vgl. Saage 2002: S. 107f.

²⁶⁶ Lahontan 1981: S. 55.

²⁶⁷ Lahontan 1981: S. 53f.

Beherrscher. Naturwissenschaften werden kaum erwähnt, auch nicht ihre Anwendung als Technik.²⁶⁸

Arbeit ist auf das Jagen und Sammeln beschränkt, wobei auf Techniken zurückgegriffen wird, die durch Erfahrung gewonnen und traditionell überliefert werden, ohne auf moderne Naturwissenschaften bezogen zu sein.²⁶⁹ Den Huronen ist jeder Luxuskonsum unbekannt, legitim ist nur, wie in der utopischen Tradition, die Befriedigung „natürlicher“ Bedürfnisse.²⁷⁰

Adario lobt die frugale Lebensweise und stellt sich gegen die Luxuskonsumtion: *„Du wirst in aller Ruhe trinken, essen, schlafen und auf die Jagd gehen; Du wirst von den Leidenschaften, die die Franzosen tyrannisieren, befreit sein. Du brauchst Dich weder mit Gold noch mit Geld abzugeben, um glücklich zu sein.“*²⁷¹

Neben der Einführung des Gemeineigentums und der gemäßigten und gesunden Lebensführung wird die Idee der konfliktfreien Idealgesellschaft durch die Gleichberechtigung von Mann und Frau verstärkt, die dem Gebot der Unauflöslichkeit der Ehe den Boden entzieht. Frauen können beliebig viele Liebhaber haben, bis sie verheiratet sind – dann ist die Treue zum Ehemann selbstverständlich. Im Gegensatz zu Europa ist den Huronen die väterliche Verfügungsgewalt über die Tochter bei der Wahl des Partners entzogen,²⁷² wie es durch die Tochter Adarios ihrem Vater gegenüber erläutert wird: *„Soll ich einen Mann nehmen, der mir mißfällt, nur um dich zufriedenzustellen? Wie könnte ich einen Ehemann ertragen, der meinen Körper von meinem Vater kauft, und wie könnte ich einen Vater achten, der seine Tochter einem Wüstling verkauft? Wie soll es mir möglich sein, die Kinder eines Mannes zu lieben, zu dem ich keine Zuneigung empfinde?“*²⁷³

²⁶⁸ Vgl. Saage 2002: S. 109.

²⁶⁹ Vgl. Saage 2002: S. 109.

²⁷⁰ Vgl. Saage 2002: S. 109f.

²⁷¹ Lahontan 1981: S. 63f.

²⁷² Vgl. Saage 2002: S. 110.

²⁷³ Lahontan 1981: S. 98.

Nicht eugenische Vorkehrungen im Sinne Platons, sondern die durch äußere Zwänge entlastete, nur auf gegenseitige Zuneigung beruhende Liebesgemeinschaft ist die entscheidende Bedingung für die funktionierende Gemeinschaft. Angesichts der Abwesenheit aggressiven Verhaltens der Mitglieder der Stammesgesellschaft im Umgang miteinander betont Lahontan wiederholt, dass die Huronen ohne Gesetze, ohne Gefängnisse und ohne Folter lebten. Auf einen Staat verzichtend, führten sie eine Existenz in Güte und Freundschaft und erfreuten sich eins Glücks, das den Franzosen unbekannt sei.²⁷⁴

Das Gemeinwesen der Huronen stellt die eigentliche Negation des absolutistischen Herrschaftssystems und der auf egoistischen Motivationen beruhenden Ständegesellschaft dar²⁷⁵, wie es Adario ausführt: *„Du siehst, daß in unserem Dorf nur etwa tausend Menschen leben, und wir lieben uns untereinander wie Brüder, und was dem einen gehört, steht auch dem anderen zu. Die Kriegshäuptlinge, die Führer des Volkes und die Sprecher der Ratsversammlung haben nicht mehr Macht als die anderen Huronen. Streit und Verleumdungen unter ihnen sind unbekannt. Jeder ist schließlich Herr seiner selbst und tut das, was er will, ohne jemandem rechenschaftspflichtig zu sein und sich von irgendjemandem Vorschriften machen lassen zu müssen.“*²⁷⁶

Diese „wohl geordnete Anarchie“ kennt regulative Prinzipien des menschlichen Zusammenlebens jenseits fixierter Normen und staatlicher Sanktionsgewalt in Form einer vernünftigen, deistischen Naturreligion,²⁷⁷ gekennzeichnet durch sechs Merkmale: *“daß wir 1. einen Schöpfer des Universums kennen, der den Namen Großer Geist oder Herr des Lebens trägt und von dem wir glauben, daß er grenzenlos in allem gegenwärtig ist; daß wir 2. uns zur Unsterblichkeit der Seele bekennen; daß 3. der Große Geist uns mit Vernunft versehen hat, die uns das Gute vom Bösen wie den Himmel von der Erde unterscheiden läßt, damit wir die wahren Gebote der Gerechtigkeit und Weisheit gewissenhaft befolgen; daß 4. die Ruhe der Seele dem Großen Herren gefällt, während er die Unruhe des Geistes*

²⁷⁴ Vgl. Saage 2002: S. 110f.

²⁷⁵ Vgl. Saage 2002: S. 111.

²⁷⁶ Lahontan 1981: S. 62.

²⁷⁷ Vgl. Saage 2002: S. 111.

verabscheut, weil sie den Menschen böse macht; daß 5. das Leben ein Traum und der Tod ein Erwachen ist, nach welchem die Seele die Natur und den Wert der sichtbaren sowie der unsichtbaren Dinge sehen und erkennen kann; und daß wir 6. unseren Geist, dessen Fassungskraft so gering ist, daß er sich nicht eine Handbreit über die Erdoberfläche zu erheben vermag, nicht verderben und ihn nicht in Versuchung bringen dürfen, indem wir die unsichtbaren und unwahrscheinlichen Dinge zu erforschen suchen.“²⁷⁸

Die religiöse Orientierung der Huronen anerkennt nur das Sichtbare und Wahrscheinliche, deshalb *„lehnen sie Offenbarungen, Prophezeiungen und Wundergeschichten der Bibel ebenso ab wie die christlichen Glaubenssätze der Erbsünde und der Inkarnation Christi, die sie aus den Predigten der Jesuiten kennen.“²⁷⁹*

Lahontan kann als Vertreter der klassischen Ortsutopie gesehen werden, dessen Grundidee fortgeführt wurde bis hin zu Ernest Callenbachs „Ecotopia“ (1975) im Sinne einer ökologisch vertretbaren Lebensweise im Rahmen des Utopie-Diskurses und sich in Huxleys „Brave New World“ (1932) als Topos der unzivilisierten Gegengesellschaft in satirischer Überzeichnung zur vorgestellten Dystopie wieder findet, einschließlich des „edlen Wilden“ in der Gestalt von „John the Savage“.

²⁷⁸ Lahontan 1981: S. 2f.

²⁷⁹ Kohl 1986: S. 71.

3.3.3. Johann Gottfried Schnabel: Wunderliche Fata einiger See-Fahrer

„Die Insel Felsenburg“ (1731-1743)²⁸⁰

Der deutsche Autor *Johann Gottfried Schnabel* (1692 - ca. 1750²⁸¹) verbindet in seinem Roman „*Die Insel Felsenburg*“ Utopie und Robinsonade. Schnabels Insel, ein agrarisch geprägtes Gemeinwesen mit patriarchalischer Sozialstruktur, erscheint jedoch – anders als Robinsons Insel – nicht als Exil, sondern als Asyl.²⁸²

Wie häufig im Roman des 18. Jahrhunderts, führt Schnabel einen Herausgeber ein, Gisander, der das Manuskript von einem unbekannten Reisegefährten erbt, als dieser bei einem Überfall auf eine Postkutsche ums Leben kommt. Gisander ordnet die Papiere und editiert sie. Mit dieser Herausgeber-Fiktion soll der Wahrheitsgehalt der Geschichte betont werden.²⁸³

Das Manuskript selbst enthält Berichte des Eberhard Julius über die Insel Felsenburg, ihre Topografie, Organisation und Einrichtungen, die Lebensgeschichte seines Urgroßvaters und Gründungsvaters der Felsenburg-Gemeinschaft, Albertus Julius, der sich bei einem Schiffbruch zusammen mit Lelemie, dem Kapitän des Schiffes, dem Freund Carl Frantz van Leuven und dessen Frau Concordia auf die Insel retten kann und hier schließlich eine neue Heimat findet.²⁸⁴ Von den vier Menschen, die die Insel erreichen, überleben nur zwei. Der Mord an van Leuven durch Lemelie und dessen darauf folgender

²⁸⁰ 1731 erschien der erste Band unter dem Titel „*Wunderliche FATA einiger See=Fahrer, absonderlich ALBERTI JULII, eines gebohrnen Sachsens, Welcher in seinem 18den Jahre zu Schiffe gegangen, durch Schiff=Bruch selb 4te an eine grausame Klippe geworffen worden, nach deren Übersteigung das schönste Land entdeckt, sich daselbst mit seiner Gefährtin verheyrathet, aus solcher Ehe eine Familie von mehr als 300. Seelen erzeuget, das Land vortrefflich angebauet, durch besondere Zufälle erstaunens=würdige Schätze gesammelt, seine in Teutschland ausgekundschaftten Freunde glücklich gemacht, am Ende des 1728sten Jahres, als in seinem Hunderten Jahre, annoch frisch und gesund gelebt, und vermuthlich noch zu dato lebt, entworffen Von dessen Bruders=Sohnes=Sohnes=Sohne, Mons. Eberhard Julio, Curieusen Lesern aber zum vermuthlichen Gemüths=Vergnügen ausgefertigt, auch par Commission dem Drucke übergeben Von GISANDERN.*“

Die Bände zwei bis vier erschienen zwischen 1732 und 1743. Ludwig Tieck veröffentlichte 1828 eine gekürzte Fassung unter dem Titel „*Die Insel Felsenburg*“.

²⁸¹ Schnabels Todesort und genaues Todesjahr sind unbekannt. Bis zum Jahr 1742 ist in Stolberg am Harz urkundlich nachweisbar, in den Stolberger Totenlisten wird sein Name nicht aufgeführt.

²⁸² Vgl. Gnüg 1999: S. 107.

²⁸³ Vgl. Gnüg 1999: S. 107.

²⁸⁴ Vgl. Gnüg 1999: S. 107.

Selbstmord sind notwendige Bedingungen für die Genealogie – sie lösen das Problem der Ungleichverteilung der Geschlechter.²⁸⁵ Die Lebensgeschichten weiterer Schiffbrüchiger und europamüder Einwanderer unterbrechen jeweils den Bericht von Urgroßneffe und Altvater.²⁸⁶ Als Geschichten in der Geschichte ergeben sie eine Komposition aus ineinander verwobenen Autobiografien. So berichtet der Regent und Altvater Albertus Julius über mehrere Tage hinweg in geselliger Runde von seinem Werdegang, der untrennbar mit der Entstehungsgeschichte der Inselgesellschaft verbunden ist. Nach und nach schildern alle Bewohner und Neuankömmlinge, wie es ihnen zuvor im alten Europa ergangen ist. Die Erzählungen transportieren ein negatives Europabild. Die auf der Insel Felsenburg Gestrandeten sind allesamt Opfer dieses Europa geworden, wo sie sich einer Summe an Glücks- und Unglücksfällen ausgeliefert sahen, wodurch sie ohne aktives Eingreifen in Unglück und Schuld verstrickt wurden.²⁸⁷

Die Konstruktion zweier Orte kann gemäß der utopischen Gattungstradition im Zeichen der Wirklichkeitskritik interpretiert werden, wodurch sich ein zeitkritischer Bezug des Gegenbildes zur Erfahrungswelt in der Gegenüberstellung von Europa und der Insel, im Sinne von Negationsleistungen und Innovationsbestrebungen im Hinblick auf gesellschaftliche Missstände, ergibt.²⁸⁸ Erst die radikale räumliche Distanzierung von der zeitgleich existierenden europäischen Zivilisation ist die Voraussetzung für den Aufbau einer idealen Gegenwelt im Sinne der klassischen Raumutopie.²⁸⁹

Schnabels Insel Felsenburg stellt weniger einen Staat als einen großen Familienclan vor, den der Schiffbrüchige Albertus Julius mit seiner Leidensgefährtin Concordia, der Witwe des vom Kapitän ermordeten van Leuven, durch zahlreichen Nachwuchs begründet. Außer der ersten Tochter des verstorbenen van Leuven gebiert sie, neben einem totgeborenen Mädchen, noch acht weitere gesunde Kinder, die später zusammen mit ihren Ehepartnern die neun

²⁸⁵ Vgl. Recker 1996: S. 93.

²⁸⁶ Vgl. Gnüg 1999: S. 107.

²⁸⁷ Vgl. Recker 1996: S. 82f.

²⁸⁸ Vgl. Recker 1996: S. 84.

²⁸⁹ Vgl. Saage 2002: S. 129.

Julischen Familien begründen.²⁹⁰ Um das Zentrum der Albertus-Burg, dem Ursprung des Geschlechts, ordnen sich die neun Siedlungen an – in Analogie zum biblischen Kanaan – der männlichen Nachkommen und der in das Geschlecht aufgenommenen, wobei die Gebiete ihre Namen tragen.²⁹¹

Ganz im Sinne des Genres betont Albertus das glückliche, zufriedene Leben der Eltern und Kinder auf der Insel, von denen sich keines nach dem fernen Europa sehnt. Nur eine Sorge lässt in ihm den Wunsch nach Schiffen aufkommen, die zu der Insel-Idylle fänden.²⁹²

*„Allein sagt mir um Gottes willen, warum sollen wir uns nicht nunmehr, da unsere Kinder ihre Mannbahren Jahre zu erreichen beginnen, nach andern Menschen umsehen, glaubet ihr etwa, Gott werde sogleich Männer und Weiber vom Himmel herab fallen lassen, um unsere Kinder mit selbigen zu begatten? Oder wollet ihr, daß dieselben, so bald der natürliche Trieb die Vernunft und Frömmigkeit übermeistert, Blut-Schande begehen, und einander selbst heyratheren sollen. Da sey Gott vor!“*²⁹³

Nach einiger Zeit stellen sich endlich andere Schiffbrüchige als passende Gatten für die Kinder ein, ein solides reparierbares Schiff erlaubt es schließlich sogar, die fehlenden Partner durch eine Schiffsexpedition herbeizuholen.²⁹⁴ Die auf der Insel Geborenen heiraten vorzugsweise von außen neu Hinzugekommene, denen es wiederum nicht erlaubt ist, sich miteinander zu verbinden. Wahrung und Achtung der Genealogie, das bedeutet auch immer das Wissen und die Gefahr von Inzucht, dominieren das Geschlechterverhältnis.²⁹⁵

²⁹⁰ Vgl. Gnüg 1999: S. 108f.

²⁹¹ Vgl. Recker 1996: S. 96.

²⁹² Vgl. Gnüg 1999: S. 109.

²⁹³ Schnabel I, S. 317f.

²⁹⁴ Vgl. Gnüg 1999: S. 109.

²⁹⁵ Vgl. Recker 1996: S. 94f.

Schnabels fromme Felsenburger, die aus allen Teilen des verderbten Europas kommen, sind gleichsam „Aussteiger“, die fern der sündigen Zivilisation ein neues gottgefälliges Leben in Frieden und moralischer Gesundheit suchen und auf der idyllisch paradiesischen Insel im sozialistischen Patriarchat des Altvaters Julius ihre Heimat finden. Sie führen ein gottesfürchtiges Eheleben, in dem Liebe keine wesentliche Rolle spielt. Erotische Anziehung wird bewusst hintangestellt, wenn es die optimale Nachwuchsplanung erfordert. Die Trennung zwischen Liebe und Ehe entspricht den Gepflogenheiten der Zeit, obwohl Schnabel diese nach Vernunftgründen geschlossenen Ehen doch wieder als Liebesheiraten ausgibt.²⁹⁶

Schnabel kritisiert in den Lebensberichten der einzelnen Inselbewohner europäische Verhältnisse, seine positive Inselutopie, sein detailliert ausgemaltes Gegenbild, repräsentiert eine idyllische Familienkommune, die sich in ihrer alternativen Lebensform gegen die Außenwelt abschirmt. Eine reiche natürliche Vegetation bietet die Voraussetzung einer sich bestens entwickelnden landwirtschaftlichen Kultur.²⁹⁷

Der Autor dieser dezidiert christlich-protestantisch orientierten Utopie spart nicht mit erbaulichen Mahnungen und frommen Gebeten, dennoch unterscheidet sich sein Gesellschaftsmodell sehr vom Defoes Robinson-Insel mit seinem puritanischen Nützlichkeitsdenken und zweckrationalen Geist, dessen Bewohner keinen Sinn für ästhetische oder lukullische Vergnügen bekunden. Die Natur ist für Eberhard Julius nicht nur feindliches Gegenüber oder Nutz- und Geldquelle, sondern bewundernswerte Schöpfung.²⁹⁸ Mit dem ästhetischen Blick auf die Natur verbindet sich ein Gefühl für die schön gestaltete Kulturlandschaft. Die Beschreibung der Gartenanlagen auf Felsenburg – neben „*unzähligen Sorten von Blumen-Gewächsen*“ sind hier „*die allernützlichsten und delikatesten Küchen-Kräuter und Wurzeln zu finden*“²⁹⁹ – verweist auf den Feingeschmack der Felsenburger, die eine gute Küche zu schätzen wissen.³⁰⁰

²⁹⁶ Vgl. Gnüg 1999: S. 109-112.

²⁹⁷ Vgl. Gnüg 1999: S. 112f.

²⁹⁸ Vgl. Gnüg 1999: S. 108.

²⁹⁹ Schnabel I, S. 126.

³⁰⁰ Vgl. Gnüg 1999: S. 114.

Anders als etwa in Platons spartanischem Ordnungsstaat, der nur wenige Berufe zulässt, sind auf der Insel Felsenburg eine Fülle von Handwerken und Berufen vertreten. So befinden sich unter den Neuankömmlingen auf der Insel, neben einem Prediger auch ein Literat, ein Chirurg, ein Uhrmacher, ein Papiermacher, ein Drechsler, ein Kleinschmied, ein Tuchmacher, ein Müller, ein Tischler, ein Büttner und ein Töpfergeselle. Die verschiedenen Kunsthandwerke unter den Berufen deuten bereits an, dass die Felsenburger nicht asketisch sind. Im Gegenteil, sie zeigen sich aufgeschlossen für diverse Kunstfertigkeiten, die über die reine Nützlichkeit hinausgehen.³⁰¹

„Das ist soviel gesagt, wir baueten uns mehrere und bequemlichere Wohnungen, bestellete mehr Felder, Gärten und Weinberge, brachten verschiedene Werckstädten zur Holtz- Stein- Metall- und Saltz-Zurichtung in gehörige Ordnung, trieben aber damit nicht den geringsten Wucher, und hatten solchergestalt gar keines Geldes von nöthen, weil ein jeder mit demjenigen, was er hatte, seinen Nächsten umsonst, und mit Lust zu dienen geflissen war.“³⁰²

Der neu hinzugekommene Kapitän Wolfgang hat einige hundert Bibeln in seinem Gepäck und bringt *„400 Gesang- und Gebeth- nebst vielen andern, so wohl geistl. als weltlichen höchst nützlichen Büchern, alle sauber gebunden, auf die Insel“³⁰³*, doch man erfährt nicht, um welche weltlichen Bücher es sich dabei handelt und wie sich die Bildungs- und Erziehungsideale der Felsenburger konkret gestalten. Was Genealogie, Siedlung, Wohnkultur und agrar-ökonomische Entwicklung betrifft, erweisen sich die Felsenburger als genaue Chronisten, doch wie sich im einzelnen die Erziehung, Ausbildung und Bildung der Kinder und Kindeskiner des Altvaters vollziehen, wird ausgespart. Es ist von keinem Bildungskonzept die Rede, von keiner Schule oder individuellem Unterricht. Der Nachwuchs der Felsenburger entwickelt sich, von Natur aus und ohne Zutun, zu guten,

³⁰¹ Vgl. Gnüg 1999: S. 112f.

³⁰² Schnabel I, S. 406.

³⁰³ Schnabel I, S. 46.

verständigen und geschickten Menschen. Kunst, Literatur, Musik und Philosophie scheinen im Leben der Felsenburger keine Rolle zu spielen.³⁰⁴

Ganz im Sinne der utopischen Tradition des Thomas Morus kommt auch Schnabels Modell ohne Geldverkehr aus, ist christlich-kommunistisch ausgerichtet. Dennoch verfügen die Felsenburger über reiche Gold-, Silber- und Edelstein-Reserven, die aber für das Leben auf der Insel ohne Bedeutung sind.³⁰⁵

Schnabels patriarchalisch strukturierte Landkommune, in der bezeichnenderweise Affen die anfallende Schwerarbeit leisten, sie also die Hausbediensteten stellen, zeugt von einem europäischen Zivilisationsüberdruß, wie er später am Ende des 18. Jahrhunderts des Öfteren auftritt. Gleichzeitig demonstriert diese Inselutopie, der sich weder das Problem von Gleichheit und Freiheit, noch die Frage einer gerechten Güterverteilung innerhalb einer komplexen Gesellschaft stellt, die zunehmende Schwierigkeit eines ausgestalteten Gesellschaftsmodells.³⁰⁶

Aufschlussreich ist das Testament des Altvaters Albertus Julius, sein politisches Vermächtnis: Er bestimmt seinen erstgeborenen Sohn Albertus Julius II zu seinem Nachfolger und darüber hinaus dessen Sohn Albertus III. Danach soll jeweils der Älteste der Nachkommen seiner fünf Söhne regieren:³⁰⁷ *„Jedoch ist meine Meinung, im geringsten nicht, daß ein solches Ober-Haupt als ein souverainer Fürst regieret und befehlen solle, sondern seine Macht und Gewalt muß durch das Ansehen und Stimmen noch mehrerer Personen eingeschränckt seyn.“*³⁰⁸

³⁰⁴ Vgl. Gnüg 1999: S. 115.

³⁰⁵ Vgl. Gnüg 1999: S. 115.

³⁰⁶ Vgl. Gnüg 1999: S. 115f.

³⁰⁷ Vgl. Gnüg 1999: S. 116.

³⁰⁸ Schnabel III, S. 259.

Frauen werden offenkundig aus der Regierungsverantwortung ausgeschlossen, das Oberhaupt wird nicht gewählt, sondern im Sinne der Erbfolge designiert. Ihm sind, neben den Ältesten der Gemeinden, Berater beigegeben, die ob ihres Sachverstandes ausgewählt werden. Das Modell geht von harmonischen und einvernehmlichen Beschlussfassungen aus, sagt aber nicht aus, wie bei grundsätzlichen Meinungsdivergenzen eine Entscheidung herbeizuführen sei.³⁰⁹

Schnabel imaginiert eine Inselutopie, eine Art von grünem Aussteigermodell, eine positive Utopie, die die Errungenschaften der westlichen Zivilisation in seine alternative Gesellschaft integriert. Doch obwohl er das Leben der Felsenburger detailliert darstellt, ihre Wohnkultur, familiären Verhältnisse und christlichen Wertvorstellungen, gelingt es ihm nicht, eine alternative staatliche Verfassung seiner Inselgemeinschaft zu entwerfen. Sie bleibt eher eine private Familien-Idylle, die auf freudlichem, verwandtschaftlichem Konsens beruht. Grundsätzliche politische Meinungsverschiedenheiten, die demokratisch durch eine Verfassung oder einen Abstimmungsmodus geregelt würden, sieht seine patriarchalische Familienkommune nicht vor.³¹⁰

Die Insel Felsenburg ist geprägt vom Streben, die eigene Ordnung als die einzig wahrhafte und gottgefällige Verkörperung der Tugend und des Glaubens zu manifestieren. So setzt sie auf Exklusivität und Selektion. Wer dauerhaft auf der Insel leben möchte, muss den Ansprüchen ihrer Gesellschaft genügen und zu Wohl und Nutzen beitragen. Ausschlaggebend sind die konfessionelle Zugehörigkeit, ein passender autobiografisch erbrachter „Identitätsnachweis“ und ein angemessener Beruf. Unerwünschte Besucher werden von vornherein nicht auf der Insel zugelassen, sondern müssen mit der „Gästeinself Klein-Felsenburg Vorlieb nehmen, wie beispielsweise ein Perückenmacher – die sinnbildliche Verkörperung eitlen und nutzlosen Plunders. Die Stabilität und Dauerhaftigkeit, die man auf der Insel Felsenburg zu garantieren versucht, entsteht aus der Dreierheit

³⁰⁹ Vgl. Gnüg 1999: S. 116.

³¹⁰ Vgl. Gnüg 1999: S. 117

der Erkenntnis, Erfahrung und Erinnerung. So zielt die Gemeinschaft letztlich auf Universalität.³¹¹

Schnabel psychologisiert die Raumutopie, da er Individuen mit konkreten Lebensgeschichten schildert. Die Individuen sind sich ihrer Einzigartigkeit und ihres Eigenwerts bewusst, während sie in der Renaissance-Utopie als bloße Funktionsträger übermächtiger Institutionen in Erscheinung treten und als Ziel die Kontrolle und lückenlose Integration der Einzelnen in das Gemeinwesen gilt. Bei Schnabel gilt hingegen die Erreichung des individuellen Glücks innerhalb der monogamen Ehe als entscheidender Bezugspunkt. Er minimiert die Institutionen zugunsten der Privatheit und des ihr entsprechenden individuellen Glücksanspruchs des Einzelnen.³¹²

Ebenso bedeutsam wie die Subjektivierung der Utopie ist, dass Schnabel im Gegensatz etwa zu Morus seine Utopie nicht einfach als ideales Gemeinwesen vorstellt, das von den Schiffbrüchigen lediglich entdeckt wird. Vielmehr setzt er die Entdecker mit jenen Akteuren gleich, die den idealen Staat errichten. Er lässt also den Leser an der Genese und dem Prozess der Herausbildung einer neuen Zivilisation im Kleinen teilhaben.³¹³

Auch wenn Schnabels Utopie nicht den Rahmen christlich-patriarchalischer Vorstellungen verlässt, so überrascht doch der ästhetische Sinn für die Schönheit der Natur, der für die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts, für den Rationalismus der Frühaufklärung ungewöhnlich ist und schon auf das Naturverständnis der Goethezeit verweist.³¹⁴

³¹¹ Vgl. Recker 1996: S. 101.

³¹² Vgl. Saage 2002: S. 130.

³¹³ Vgl. Saage 2002: S. 130.

³¹⁴ Vgl. Gnüg 1999: S. 117.

3.3.4. Louis-Sébastien Mercier: L'An deux mille quatre cent quarante. Rêve s'il en fût jamais.

„Das Jahr 2440. Ein Traum aller Träume.“ (1771)

Louis-Sébastien Merciers (1740-1814) 1771 erschienener Roman, der im Jahr 2440 spielt, ist insofern von besonderer Bedeutung, als er einen Wendepunkt im utopischen Entwurf markiert. Die Ortsutopie weicht hier zum ersten Mal der Zeitutopie. Nicht mehr auf einer fernen exotischen Insel ist das beste Staatswesen angesiedelt, sondern in einer fernen Zukunft als der konkreten zeitlichen Verlängerung der Gegenwart.³¹⁵ Mercier ersetzt die Reiseerzählung der klassischen Utopietradition, in der der ideale Staat zeitgleich mit der Herkunftsgesellschaft existiert, durch das Traumerlebnis, das ihm als Medium gilt, um seinen Entwurf in die Zukunft projizieren zu können – die neue Ordnung kommt durch einen radikalen Bruch mit der Vergangenheit zum Tragen.³¹⁶

Merciers Ich-Erzähler versinkt, nach einer langen Diskussion mit einem Freund in Paris im Jahre 1768, in einen tiefen Schlaf und findet sich in einem veränderten Paris wieder. An einer Säuleninschrift liest er ab, dass man das Jahr 2440 schreibt. Zum Greis geworden hat er also 672 Jahre geschlafen. Ein freundlicher Begleiter zeigt ihm die Errungenschaften der französischen Hauptstadt des 25. Jahrhunderts.³¹⁷

So wie die exotischen Inseln durchaus überraschende Analogien zum Heimatland anderer Protagonisten aufwiesen, so erkennt man in dem zukünftigen Staat, von dem sieben Jahrhunderte den Erzähler trennen, durchaus das zeitgenössische Frankreich des Autors zwei Jahrzehnte vor der großen Revolution. Merciers Erzähler wacht in einem Paris auf, das er trotz wesentlicher Veränderungen doch zu identifizieren vermag. Aber die Straßen sind erstaunlich sauber und großzügig angelegt, die Häuser haben Flachdächer, auf denen eine üppige Vegetation wächst, es gibt noch Kutschen, in denen aber nicht etwa müßige Aristokraten fahren, die rücksichtslos die Passanten mit Kot bespritzen oder sogar überfahren,

³¹⁵ Vgl. Gnüg 1999: S. 118.

³¹⁶ Vgl. Saage 2002: S. 180.

³¹⁷ Vgl. Saage 2002: 180.

wie es der Erzähler kennt; in ihnen fahren alte, gebrechliche oder verdiente Bürger, die auf ihre Mitmenschen Rücksicht nehmen.³¹⁸ Paris wird selbst zur utopischen Stadt, in der geometrische Strukturen, die zugleich die soziale Harmonie symbolisieren, das Stadtbild beherrschen.³¹⁹

„Alles war verändert. Alle die Stadtviertel, die mir so bekannt waren, stellten sich mir in einer anderen erst vor kurzem verschönerten Gestalt vor. Ich verlor mich in großen und schönen Straßen, die schnurgerade liefen. Ich kam an weite Kreuzungen, wo eine so schöne Ordnung herrschte, daß ich auch nicht die kleinste Verwirrung bemerkte.“³²⁰

Sind die ersten Eindrücke des Siebenhundertjährigen bereits angenehm überraschend, so gerät er im Verlauf seiner Gespräche und Besichtigungen mehr und mehr in bewunderndes Erstaunen ob der vielen positiven Veränderungen in der Stadt und im ganzen Land. Die Welt im Jahre 2440 stellt nicht eine Fernzukunft vor, sondern eine reformierte Gegenwart. Die Ideale der Aufklärung sind verwirklicht, die Bastille ist niedergerissen und das Land hat, nach englischem Vorbild, eine konstitutionelle Monarchie, die jedoch noch immer erblich ist.³²¹

In diesem Entwurf wird erstmals das Imaginäre nicht mehr neben das Reale gestellt. Aber auch die Ortsutopie des Thomas Morus etwa stellte eine Kontrafaktur zu einer reformbedürftigen und kritisierten Gegenwart dar, und sie konnte in ihrem Gegenbildcharakter durchaus als wünschbarer Zukunftsentwurf gelesen werden. Doch bei ihm, als auch bei seinen Nachfolgern, ist das utopische Modell selbst statisch angelegt, wird also im Sinne des Perfectio-Ideals als ewig gültige Erfüllung der Idee vom besten Staat vorgestellt.³²²

³¹⁸ Vgl. Gnüg 1999: S. 1118ff.

³¹⁹ Vgl. Saage 2002: S. 185.

³²⁰ Mercier 1989: S. 32.

³²¹ Vgl. Gnüg 1999: S. 120.

³²² Vgl. Gnüg 1999: S. 119.

Wenn Mercier seine Fiktion vom reformierten Staat im Irgendwann platziert, begreift er die Zeit als geschichtsbildende Kraft, nimmt somit den Fortschrittsgedanken in die epische Struktur selbst hinein. Das Frankreich im Jahr 2440, das der Erzähler aus dem 18. Jahrhundert aufs höchste bewundert, bedeutet für seine Bewohner aus dem 25. Jahrhundert keineswegs die Erfüllung, d.h. das Ende der Geschichte. Sie fühlen sich eingebunden in einen unendlichen Geschichtsprozess, der positiv als Fortschritt gedeutet wird.

Obwohl Merciers Zukunftsentwurf kaum technische Erfindungen antizipiert, die die ökonomischen und gesellschaftlichen Verhältnisse entscheidend beeinflussen, ist er vom wissenschaftlichen Fortschritt und seinen positiven Auswirkungen überzeugt.³²³

Die Schifffahrt und die Astronomie haben die weitest reichende Entwicklung genommen und Frankreich ist Besitzer der ehemals großen Kulturländer Griechenland und Ägypten. Die Herrschaft über diese Länder wird gepriesen als Kulturtat und Befreiung durch den weisen Monarchen, der diese aus ihrer unglücklichen Erniedrigung wieder aufgerichtet und erneut die Flamme der Wissenschaften in ihnen entzündet hat. Der Außenhandel dient nicht mehr der Ausbeutung anderer Völker oder dem Import von Luxusgütern, sondern der nützlichen Erweiterung der Kenntnisse. Merciers Zukunftsreisender beklagt, dass die importierten Luxusgüter nur die Sitten verdürben, der Außenhandel der eigentliche Grund des dekadenten Luxus sei. Im Zukunftsfrankreich lebt man darum naturgemäß und bescheiden, isst das, was die Jahreszeiten bieten und schmeichelt dem Gaumen weder durch Gewürze noch anderes Raffinement.³²⁴

Obwohl Mercier den wissenschaftlichen Genius des Menschen feiert, ist sein zukünftiges Frankreich in seiner sozialen und ökonomischen Struktur kaum durch technologischen Fortschritt geprägt. Die Agrarwirtschaft bleibt die wichtigste Grundlage der französischen Wirtschaft. Auf die Entwicklung von Manufaktur

³²³ Vgl. Gnüg 1999: S. 119.

³²⁴ Vgl. Gnüg 1999: S. 121f.

und mechanischem Handwerk geht Mercier kaum ein; Wasser nennt er als Energiequelle, nicht aber die damals schon entwickelte Dampfmaschine.³²⁵

Im „Naturalienkabinett des Königs“, einem Museum für Forschung und Wissenschaftsgeschichte, staunt der Erzähler über die wohlgeordnete Darbietung menschlicher Erkenntnisse.³²⁶ *„Alle Arten von Tieren, von Pflanzen und von Mineralien waren in den vier großen Gebäudeflügeln untergebracht und konnten auf einmal überblickt werden. [...] Bei der Aufstellung der Stücke hatte man Wert auf die stufenweise Entwicklung der Arten gelegt sowie auf die Variationen, die die Natur ihren Werken verliehen hat. [...] Die Stufenleiter in der Entwicklung der Lebewesen, die in unseren Tagen so umstritten war und die mehrere Philosophen mit viel Scharfsinn vermutet hatten, hatte nun den höchsten Grad der Evidenz erreicht.“*³²⁷ Doch wie bei Bacon, dessen Atlantis hier Vorbild ist, betrifft die Aufzählung sinnreicher Erfindungen vor allem eine verfeinerte Obst- und Gemüsekultur, die Tierzucht und eine diätetisch ausgerichtete Medizin. Zwar entdeckt der Besucher Maschinen zur Entlastung menschlicher Arbeitskraft, die Umsetzung aber bleibt wie bei Bacon vage Prophetie ohne Auswirkungen auf die Arbeitswelt.³²⁸

Die absolutistische Herrschaftsform ist abgeschafft und die Gewaltentrennung eingeführt. Der Zentralismus wurde zugunsten einer Regelung aufgehoben, nach der die einzelnen Provinzen mehr Eigenständigkeit gewinnen.³²⁹ Mercier prangert den Wahnsinn der Kriege an, die Nichtigkeit ihrer Anlässe, die Unverantwortlichkeit der Herrscher: *„Feige Könige sandten es [das Menschengeschlecht] von ihrem Thron herab in den Tod, und die gehorsame Herde zog unter der Bewachung eines einzigen Hundes freudig zur Fleischbank.“*³³⁰

³²⁵ Vgl. Gnüg 1999: S. 121f.

³²⁶ Vgl. Gnüg 1999: S. 122.

³²⁷ Mercier 1989: S. 189f.

³²⁸ Vgl. Gnüg 1999: S. 122.

³²⁹ Vgl. Gnüg 1999: S. 120.

³³⁰ Mercier 1989: S. 200.

Um einen Rückfall in den Absolutismus zu verhindern, ist der Monarch von Zensoren umgeben, die mit despotischen Absichten erfüllte Berater aus seiner Umgebung vertreiben. Außerdem wird der Thronfolger wie ein einfacher Bürger erzogen, um eine Entfremdung vom eigenen Volk zu verhindern – er erfährt erst im Alter von zwanzig Jahren von seiner Bestimmung zur Thronfolge. Dem Zweck der Volksnähe dient auch die Pflicht des zukünftigen Monarchen, im 22. Lebensjahr eine Bürgerstochter zu heiraten.³³¹

Mercier lässt einen Bürger seines Zukunftsstaates das Geheimnis verraten, das die verschiedenen Teile Europas nahe gebracht hat: die Vernichtung aller Militärapparate, die die Degradierung der menschlichen Art bezeugten. Im 25. Jahrhundert gibt es keine Militärmächte mehr.³³²

*„Sobald ein junger Prinz von Schlachten redete oder eine Neigung zu einer kriegerischen Leidenschaft verriet, so führte man ihn in einen Saal, den man zu Recht als die Hölle bezeichnet hatte. Als bald setzte ein Maschinist die gewohnten Triebwerke in Bewegung, und man ließ vor seinen Ohren den ganzen Schrecken eine Kampfgetümmels erschallen, das Geschrei der Wut und das des Schmerzes, das klägliche Gewinsel der Sterbenden und die Töne der Furcht, das Gebrüll jenes entsetzlichen Donners, das Zeichen der Verwüstung, diese schauerliche Stimme des Todes.“*³³³

Im Widerspruch zu seiner Konzeption einer friedlichen, gleichberechtigten Völkergemeinschaft, in der Patriotismus keinen Boden gewinnt, stehen Merciers begeisterte Ausführungen über die Rolle Frankreichs in der vernünftigen Staatengemeinschaft. An anderer Stelle wieder beschreibt der Erzähler ein sonderbares Monument, das die allegorischen Gestalten der europäischen Länder und ihrer beschämenden Geschichte zeigt. Enthusiastisch kommentiert er das Ende der Sklaverei in Amerika – den Sieg des Naturrechts, das die Kolonialherren den Völkern dort geraubt hätten.³³⁴

³³¹ Vgl. Saage 2002: S. 191.

³³² Vgl. Gnüg 1999: S. 121.

³³³ Mercier 1989: S. 198.

³³⁴ Vgl. Gnüg 1999: S. 121.

Wie seine Vorgänger attackiert Mercier eine umständliche, undurchschaubare Prozessordnung und tritt für eine Justizreform ein. Wie Bergerac kritisiert er den Klerus, die unfruchtbaren theologischen Auseinandersetzungen, sowie die Bigotterie und Unproduktivität der Priester.³³⁵

Dass sich Mercier aber auch von Überzeugungen seiner Zeitgenossen abhebt, zeigt sich pointiert vor allen in der Kommentierung der Bibliothek im Jahre 2440 durch den Erzähler. Voltaires Werk ist auf die Hälfte geschrumpft, und auch die „Encyclopédie Française“, die im großen und ganzen sehr positiv beurteilt wird, ist nicht nur in ihrem Aufbau verändert worden, auch ihre religionskritischen Passagen fielen der Zensur zum Opfer. Frömmigkeit und Tugend sind Kriterien, die bei der Auswahl der bewahrenswerten Bücher für die Zukunftsbibliothek eine Rolle spielen. In einer großen Bücherverbrennung lässt Mercier all die Werke in Flammen aufgehen, die sich seiner Wertschätzung nicht erfreuen, die gegen Moral und Sitte verstoßen, also schlüpfrige Sujets behandeln. Aristophanes, Herodot und Lukrez wurden verbrannt, von Cicero bleibt nur sein philosophisches Werk. Ovid, Seneca und Montaigne hat man gekürzt. Man findet aber neben Shakespeare Milton, Pope, Young und Molière.³³⁶

„Mit dem Einverständnis aller haben wir alle Bücher, die wir als seicht, nutzlos oder gefährlich erachteten, auf einem weiträumigen, ebenen Platz zusammengetragen; wir haben daraus eine Pyramide aufgeschichtet, die an Höhe und Masse einem gewaltigen Turme glich: Ganz gewiß war das ein neuer Turm von Babel. Die Journale bildeten die Spitze dieses absonderlichen Gebäudes, das seitlich von bischöflichen Verordnungen, parlamentarischen Eingaben, von Gerichtsplädoyers und Leichenreden gestützt wurde. Es bestand aus fünf- oder sechstausend Wörterbüchern, hunderttausend juristischen Bänden, aus hunderttausend Gedichten, einer Million sechshunderttausend Reisebeschreibungen und aus einer Milliarde Romanen. Diesen ungeheuren Haufen haben wir angezündet, als ein Sühneopfer, das wir der Wahrheit, dem guten Geschmack und dem gesunden Verstande brachten. Die Flammen haben

³³⁵ Vgl. Gnüg 1999: S. 122.

³³⁶ Vgl. Gnüg 1999: S. 123.

Sturzbächen gleich die Dummheiten der Menschen, alte und moderne, verschlungen.“³³⁷

Zeugt die Idee der Bücherverbrennung schon von einer Rigorosität, der der Toleranzidee der Aufklärung entgegensteht, so demonstrieren die Zensurkriterien ihrerseits die kunstfeindliche Haltung Merciers. Entsprechend heißt es von den bildenden Künsten: *„In den Sälen der Moral sah man keine blutigen Schlachten mehr noch schändliche Ausschweifungen dieser Fabelgötter, aber noch weniger sah man Machthaber, von Tugenden umringt, die ihnen doch gerade fehlten. Man hingte nur noch solche Bilder auf, die geeignet waren, große und tugendhafte Empfindungen einzuflößen.*“³³⁸ Aus dem Index der verbrannten Bücher, der sich zu einem großen Teil auf die erotische Weltliteratur bezieht, ist es ersichtlich, dass es in Merciers Zukunftsstaat wenig sinnfreudig und lustbetont ist. Im Sinne des frommen Tugendideals muss neben der Kunst auch die Frau von ihren Lastern befreit werden, um eine gute Gefährtin und Dienerin des Mannes zu werden. War die Frau des 18. Jahrhunderts nach Mercier voller Laster und kannte ihre Seele fast nichts anderes als Wollust, flüchtige Begierden, Koketterie und Vergnügungssucht, so hat sie sich in der Zukunft zu einem bescheidenen, züchtigen Wesen entwickelt, das dem Mann treu ergeben und gehorsam ist.³³⁹

Die „Unsitte“ der Mitgift wurde im Zukunftsstaat abgeschafft, alle Frauen haben die gleichen Heiratschancen. Da sie, ohne jedes eigene Vermögen, auf den Mann als Ernährer angewiesen sind, haben sie auch ihren Stolz abgelegt und sind zur Treue disponiert. Befand sich die zeitgenössische Frau aus der gehobenen Schicht noch in einer privilegierten Situation, die ihr eine gewisse Unabhängigkeit sicherte, so hat Mercier in seiner Vision mit den Standesprivilegien auch die, wenngleich eingeschränkte, Unabhängigkeit der Frau mit abgeschafft.³⁴⁰

³³⁷ Mercier 1989: S. 154.

³³⁸ Mercier 1989: S. 203.

³³⁹ Vgl. Gnüg 1999: S. 124.

³⁴⁰ Vgl. Gnüg 1999: S. 124.

„Jeder Mann ernährt die Frau, mit der er Kinder zeugt, und da diese alles von der Hand ihres Gatten erhält, so wird sie ihm desto mehr Treue bewahren und Gehorsam leisten. [...] Die Weiber zeichnen sich durch nichts anderes aus als durch das, was von ihren Männern auf sie zurückfällt. Sie sind alle den Pflichten unterworfen, die ihnen ihr Geschlecht auferlegt, und so besteht ihre Ehre darin, deren strengen Gesetzen sich zu fügen, welche jedoch allein das Glück garantieren.“³⁴¹

Mercier vertritt den Standpunkt, dass die ökonomische Abhängigkeit der Frau vom Mann als ihrem Ernährer diese fügsamer mache. Er propagiert eine Verteilung der Geschlechterrollen, die die Frau vom Geld, das es in seinem Staat durchaus gibt, fernhält. Zwar sieht auch das Erziehungsprogramm eine bessere intellektuelle Ausbildung der Frau vor, das aber nur darum, als sie die Kinder dadurch sorgfältiger zu erziehen vermag und ihre Arbeitskraft besser genutzt werden kann. Mercier argumentiert aus ökonomischen Gründen für eine in Maßen intellektuelle Ausbildung der Frau. Was scheinbar der Gleichstellung dient, der Verwirklichung des Égalité-Prinzips näher kommt, stellt sich als Strategie heraus, die Frau wirkungsvoller in den Arbeitsprozess zu integrieren, ohne dass sie gleiche Rechte genießt.³⁴²

Mag auch eine persönliche Misogynie bei Mercier mitspielen, darüber hinaus zeigt sich in dieser Verschränkung von Kritik an feudalen Ausschweifungen und propagiertem Frauenbild eine Tendenz, die in der bürgerlichen Aufklärung selbst angelegt war: das propagierte bürgerliche Tugendideal, das Luxus und Ausschweifung des Adels attackierte, bezog sich vor allem auf das weibliche Geschlecht, drängte die Frau in die Rolle der gut wirtschaftenden, tugendsamen Hausfrau, die vom Erwerbsleben ausgeschlossen blieb.³⁴³

³⁴¹ Mercier 1989: S. 240.

³⁴² Vgl. Gnüg 1999: S. 125f.

³⁴³ Vgl. Gnüg 1999: S. 126.

Mercier propagierte sein Ideal nicht – wie in den klassischen Renaissance-Utopien – im Namen einer dem Einzelnen übergeordneten Gerechtigkeit, die die Herrschaft als nicht hinterfragbar voraussetzt. Vielmehr deduziert er die Institutionen seines idealen Gemeinwesens, in dem jeder eine humane Existenz zu führen vermag, in Anlehnung an Jean-Jacques Rousseau und das kontraktualistische Naturrecht aus der natürlichen Gleichheit der Einzelnen, die ursprünglicher ist als die staatlich verfassten Gesellschaften.³⁴⁴

Merciers Zeitutopie, in der der Erzähler in der vergleichenden Rückschau die Missstände des Ancien Régime kritisiert, bekräftigt strukturell im zeitlichen Vorgriff auf eine bessere Zukunft, die ihrerseits in ihrer Positivität noch besser werden soll, einen Fortschrittsoptimismus, der das Subjekt als geschichtsbildende Macht begreift. Doch gerade da er die Zeit als Medium des Fortschritts ästhetisch produktiv macht, überrascht es, dass er nicht die technischen Möglichkeiten seiner Zeit weitergedacht hat. Seine Utopie ist zwar der Struktur nach kinetisch und zukunftsbezogen, sie stellt so das erste Modell eines Genres dar, aus dem sich die Science Fiction entwickelt hat, doch sie bleibt in ihrem inhaltlichen Entwurf zum Teil noch hinter den Denkmöglichkeiten der Zeit zurück.³⁴⁵

Mercier leitete einen Paradigmenwechsel im utopischen Diskurs ein, indem er den Insel-Topos als Ort der utopischen Gegenwelt durch die Zukunft des Jahres 2440 ersetzt, also das ideale Gemeinwesen vom Raum in die Zeit verlegt. Dadurch entzieht sich das utopischen Gemeinwesen bereits in der Fiktion, vor allem durch das zusätzliche Medium des Traumes, der objektivierbaren Überprüfbarkeit. Es ist nicht mehr als Insel in einer imaginierten Geografie lokalisierbar, die den klassischen neuzeitlichen Utopien eine realistische Konnotation verleiht. Die Imagination gibt sich vielmehr als Teil der Subjektivität des Ich-Erzählers zu erkennen. Eine weitere Neuerung folgt aus dem Paradigmenwechsel. In Anlehnung an Platon war die Renaissance-Utopie als ein statisches Ideal konzipiert, das – in sich vollkommen – außerhalb der Geschichte steht und dadurch gegenüber grundlegenden Veränderungen immunisiert ist. Mercier ersetzt

³⁴⁴ Vgl. Saage 2002: S. 185f.

³⁴⁵ Vgl. Gnüg 1999: S. 126.

die statische Perfektion der Utopie durch eine entwicklungsdynamische Vervollkommnungsfähigkeit.³⁴⁶

³⁴⁶ Vgl. Saage 2002: S. 194.

3.4. Moderne

„Zur Zeit der Renaissance erhielt der utopische Gedanke starken Anstoß durch die neuen philosophischen Ideen, die Geburt der Nationalstaaten und die Entdeckung der Neuen Welt. Zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts flößten Ereignisse von ähnlich großer Bedeutung ihm neues Leben ein: dies waren unter anderem die Nachwirkungen der französischen Revolution, die rapide Entwicklung der Industrie und die Ausarbeitung sozialistischer Systeme. [...] Die industrielle Revolution hatte neue Horizonte eröffnet, und vielen schien es, als böte sie eine Lösung für Armut und Ungleichheit.“³⁴⁷

Im Europa des frühen 19. Jahrhunderts wuchs mit der beginnenden Industrialisierung das Elend der Massen und es zeigte sich besonders im wirtschaftlich fortgeschrittenen England der Preis, den die industrielle Warenproduktion forderte: sie verdrängte das Handwerk, machte die selbstständigen Produzenten, die Weber, die Spinner usw. durch die Anwendung des mechanischen Webstuhls und der Spinnmaschine überflüssig.³⁴⁸

„Die frühen Fabriken“ schreibt Ernst Bloch „waren dasselbe wie Galeeren; ein verhungertes, schlafloses, verzweifelter Proletariat wurde an Maschinen gekettet. Der Unternehmerprofit kannte weder Schonung noch Pausen, achtzehn Stunden und darüber dauerte die tägliche Arbeit, ein Schmutzwerk ohnegleichen. Niemals war ein so großer Teil Menschen so unglücklich wie in England um die Wende des achtzehnten Jahrhunderts.“³⁴⁹

Hans Freyer schreibt: *„Das 19. Jahrhundert hat aus dem Bestand seiner Ideen und seiner realen Bewegungen dem utopischen Denken wesentlich zwei Antriebe zugeführt. Der erste ist der Wille zur Technik, der unbeirrbarer Glaube an ihre Segnungen und die Gewißheit, daß sie alle Wünsche des menschlichen Herzens in Bälde erfüllen werde. [...] Maschinen hat es auch früher gegeben. Aber daß die Maschine zum Prinzip der gewerblichen Arbeit schlechthin wird, daß sie*

³⁴⁷ Berneri 1982: S. 192f.

³⁴⁸ Vgl. Gnüg 1999: S. 134.

³⁴⁹ Bloch 2004: S. 647.

komplizierte Arbeitsvorgänge vom Rohstoff bis zum eingewickelten und abgezählten Fertigprodukt in sich vereinigt und dabei die Leistung des Menschen an Schnelligkeit, Kraft und Präzision um das Vielfache übertrifft, daß sie in die Landwirtschaft, ins Handwerk, in die Hauswirtschaft eindringt, – das ist 19. Jahrhundert. [...] Seine Erfindungen sind nicht mehr Zufall und Glück, sondern planmäßige, mit den Waffen der Wissenschaft errungene Siege über die Natur.“³⁵⁰

Marie Louise Berneri merkt an, das Wort „utopisch“ verlor im neunzehnten Jahrhundert „seine ursprüngliche Bedeutung und wurde das Gegenteil von wissenschaftlich; utopisch wurde fast zu einem Schimpfwort, mit dem selbstherrliche wissenschaftliche Sozialisten ihre Widersacher gern bedachten. Dank dieser marxistischen Richter hat der Katalog der Utopien des neunzehnten Jahrhunderts ein solch ungeheures Ausmaß angenommen.“³⁵¹

„In Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft gab Friedrich Engels dem Wort utopisch eine marxistische Definition, die weitgehend übernommen wurde. Während Utopien bis dahin als imaginäre ideale Gemeinwesen betrachtet werden, deren Verwirklichung unmöglich oder schwierig war, gab Engels ihnen eine viel umfassendere Bedeutung und schloß alle Gesellschaftsmodelle, die nicht die Teilung der Gesellschaft in Klassen, die Unvermeidlichkeit des Klassenkampfes und der sozialen Revolution berücksichtigten, mit ein. Er zählte Saint-Simon, Fourier und Owen zu den Utopisten, denn allen dreien ist gemeinsam, daß sie nicht als Vertreter der Interessen des inzwischen historisch erzeugten Proletariats auftreten. Wie die Aufklärer, wollen sie nicht zunächst eine bestimmte Klasse, sondern sogleich die ganze Menschheit befreien.“³⁵²

³⁵⁰ Freyer 2000: S. 147f.

³⁵¹ Berneri 1982: S. 191.

³⁵² Berneri 1982: S. 191.

Mehr noch als den Bedeutungswandel des Wortes „Utopie“ machte das von Morus geprägte ursprüngliche utopische Muster im 19. Jahrhundert eine Metamorphose durch, indem es auf die historische Herausforderung der industriellen Technisierung und die mit ihr verbundene „neue soziale Frage“ reagierte.³⁵³ Staatsutopien wie der Roman Merciers oder Schnabels erschienen seit dem Ende des 18. Jahrhunderts kaum noch; vor allem für die deutsche Literatur wurden der Bildungsroman und der Briefroman prägend. Dies sind Genres, in denen sich das Individuum zu artikulieren vermag. Am Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts gewann für die Autoren ein bestimmter Aspekt der Subjektivität an Interesse: das Subjekt in seiner Innerlichkeit, in seinem Bewusstseins- und Erlebnishorizont. Gerade weil das Subjekt in der Individualität seines Begehrens nicht mehr mit einem abstrakten Vernunftsubjekt identisch ist, wird es sich seiner inneren Zwienatur bewusst. Selbstverwirklichung scheint ihm nicht ein geordnetes Staatsganzes zu gestatten, sie scheint eher möglich in den Nischen, die die Staatsordnung übersehen hat. Die Gesellschaftssatire aus der Sicht des repräsentativen Vernunftsubjekts weicht einer Gesellschaftskritik, die vom leidenden, wünschenden Individualsubjekt geführt wird. Nicht im Staatsroman, sondern im Künstler-, Bildungs- und Entwicklungsroman, Genres, die sich als Gattungsmuster am Ende des 18. Jahrhunderts herausbilden, manifestiert sich das neue Subjektivitätsbewusstsein der Intellektuellen, die in der sich entwickelnden bürgerlichen Gesellschaft mit Arbeitsteilung und Bürokratisierung des Lebens eher den Feind der Individualität sehen. Auch wenn die Industrialisierung noch in den Anfängen begriffen ist, so empfinden die Sturm-und-Drang-Intellektuellen die zunehmende Technisierung der Lebensverhältnisse mit ihrer arbeitsteiligen Produktionsweise als fremd und abgespalten von sinnlicher Erfahrungsmöglichkeit.³⁵⁴ Literarische Sozialutopien des späten 19. Jahrhunderts hatten hingegen vor allem die Möglichkeit einer Bewältigung gesellschaftlicher Probleme durch Technisierung und organisatorischer Perfektionierung zum Thema.³⁵⁵

³⁵³ Vgl. Saage 2000: S. 205.

³⁵⁴ Vgl. Gnüg 1999: S. 127-132.

³⁵⁵ Vgl. Mertens 2001: S. 21.

Das utopische Denken des frühen 20. Jahrhunderts geht von einem Stand der wissenschaftlich-technischen Entwicklung aus, den das 19. Jahrhundert nicht kannte. Dampfmaschine und Elektrizität, die Symbole der Industriellen Revolution, werden ersetzt durch atomar betriebene Raumschiffe und einen Entwicklungsstand der Physik, dem es gelingt, den Zugang zu unterschiedlichen dreidimensionalen Welten zu eröffnen. Zugleich wird Bacons Programm, die Naturbeherrschung bis zu den Grenzen des Möglichen voranzutreiben, eingelöst. In den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts bewirkt eine Radikalisierung utopischer Positionen einen dialektischen Umschlag, der zugleich das Ende der klassischen Utopietradition einleitet. Die reine Positivität, die als Summe aller konstruktiven Bestrebungen der Menschheit ausgegeben wurde, begann sich in ihr Gegenteil zu verkehren. Die „schwarzen“ Utopien, die Dystopien, warnen vor einer „machbaren“ Zukunft, in der die Humanität des Menschen nicht verwirklicht, sondern zerstört wird.³⁵⁶

„Die Hauptrichtung in der Literatur zwischen den beiden Weltkriegen war äußerster Skeptizismus bezüglich der Möglichkeiten des Staates, die Gesellschaft zu transformieren. Das Entstehen neuer Regierungssysteme, offen kommunistisch oder verwaschen sozialistisch, jedoch immer totalitär und stets bereit, das Individuum den Interessen des Staates zu opfern, zwang die Intellektuellen, entweder eine Haltung vollständiger Unterwerfung unter den Staat anzunehmen und somit kaum mehr zu sein als bezahlte Propagandisten oder trotzig die Rechte des Individuums zu behaupten. Es fand auch eine Abwendung vom Glauben an die Unvermeidlichkeit des Fortschritts statt. Für die meisten Schriftsteller des neunzehnten Jahrhunderts führten wissenschaftliche Entdeckungen und industrielle Entwicklung automatisch zu größerem Glück der Menschheit, doch moderne Generationen sehen sowohl die Vorteile als auch die Gefahren, die der Fortschritt mit sich bringen kann. Die Maschinen erscheinen nicht mehr als die Befreier der Menschheit, indem sie, wie Oscar Wilde es erträumte, die Sklaven der Menschen würden; eher erscheinen sie als die Herren über die Menschen.

³⁵⁶ Vgl. Saage 2000: S. 398ff.

*Der moderne Arbeiter erkennt sich in Charlie Chaplin wieder, der verzweifelt gegen die Höllenmaschinerie der Modernen Zeiten ankämpft.*³⁵⁷

Die schwarzen Utopien können als immanente Kritik gegen die gesamten Tradition der Staatsutopie seit Platon und Morus gelesen werden, indem sie deren Gefahrenpotential aufdecken. Sind die klassischen Staatsutopien zu sehr einem dogmatisch erstarrten monistischen Vernunftbegriff verhaftet, so verdichten sich die Strukturen dieser instrumentell verkürzten Vernunft in utopischen Konstrukten Samjatsins, Boyes, Huxleys und Orwells zu einem menschenverachtenden Schreckensszenario. Das Paradigma des utopischen Denkens, dass das Ganze vor dem Einzelnen Priorität habe, wird zum Signum der Zerstörung des Ich. In Samjatsins „Wir“ werden Ansätze einer Wiedererinnerung an das, was das autonome Individuum einst war, mit dem Messer des Gehirnochirurgen ausgelöscht. In Huxleys „Brave New World“ sorgen genetische Manipulation, behavioristische Konditionierung und gezielter Drogenkonsum für die tendenzielle Auslöschung der Individualität. Wurden Wissenschaft und Technik von den utopischen Denkern einst als Bedingung der Möglichkeit menschlicher Emanzipation hochgehalten, so dienen sie in Dystopien zu deren endgültiger Vernichtung. Die menschliche Arbeit, die einst aufgehen sollte in schöpferischer Tätigkeit Einzelner, wird degradiert zum bloßen Anhängsel der Maschine. Menschliche Bedürfnisse müssen entweder in dumpfem Konsumrausch verkommen, oder werden unter Einsatz von Gewalt künstlich erzeugtem Mangel angepasst. Die Einlösung der Menschheitshoffnung, der die klassische Utopietradition Ausdruck verlieh, schlägt um ins genaue Gegenteil³⁵⁸, wie George Orwell es im Jahre 1948 in seinem Roman „1984“ formulierte:

³⁵⁷ Berneri 1982: S. 279.

³⁵⁸ Vgl. Saage 2000: S. 400.

„It is the exact opposite of the stupid hedonistic Utopias that the old reformers imagined. A world of fear and treachery and torment, a world of trampling and being trampled upon, a world which will grow not less but MORE merciless as it refines itself. Progress in our world will be progress towards more pain. The old civilizations claimed that they were founded on love or justice. Ours is founded upon hatred. In our world there will be no emotions except fear, rage, triumph, and self-abasement. [...] If you want a picture of the future, imagine a boot stamping on a human face – for ever.“³⁵⁹

³⁵⁹ Orwell 2004: S. 333f.

3.4.1. Étienne Cabet: Voyage et aventures de Lord William Carisdall en Icarie, traduit de l'Anglais de Francis Adams par Théodore Dufruit

„Reise nach Ikarien“ (1840)

Étienne Cabet (1788-1856) utopischer Roman *„Le voyage en Icarie“* steht marxistischen Vorstellungen nahe. Wie Marx würdigt Cabet kritisch die Sozialutopien seiner Vorgänger und hebt sich zugleich vom theokratischen Ansatz Saint-Simons und dem noch kapitalistisch geprägten Modell Fouriers ab. Anders als Owen und Fourier erkennt Cabet das revolutionäre Potential das in neuen technischen Erfindungen liegt. Er projiziert auch keine kleinen Gesellschaftsgemeinden, sondern eine durchorganisierte Industriegesellschaft, in der ausschließlich der Staat für Produktion und Verteilung zuständig ist und systematisch die Technologie zur Verbesserung des Lebensstandards fördert.³⁶⁰

*„Die Ikarier sind der unerschütterlichen Überzeugung kein wahres, kein wirkliches Glück könne bestehen ohne Gleichheit und ohne Vergesellschaftung, und so ist es denn dahin gekommen, daß sie eine Gesellschaft auf der Grundlage der völligen Gleichheit ausgebildet haben. Alle sind so zu sagen assoziiert, sind Bürger, sind gleich an Rechten und Pflichten. Alle teilen sich gleichmäßig in die Lasten und in die Vorteile der Assoziation; alle formieren nur eine einzige Familie, deren Mitglieder durch das Band der Bruderschaft verknüpft sind. Sie sind ein einiges Brudervolk, und jedes ihrer Gesetze zweckt auf die Gleichheit, in allen Fällen, wo sie nicht materiell unmöglich ist.“*³⁶¹

Das Genre des Reiseberichts bildet nur die formale Einkleidung seines detailliert gezeichneten sozialistischen Gesellschaftsentwurfs, in dem Privateigentum und Geldverkehr abgeschafft sind und keinerlei Standesunterschiede mehr bestehen. Insofern erinnert Ikarien an das Utopia des Thomas Morus, auf den sich der ikarische Philosoph in seiner Argumentation für die Gütergemeinschaft beruft. Doch zwischen Utopia und Ikarien liegen mehr als drei Jahrhunderte, also die Weiterentwicklung der Wissenschaften, die Entstehung der bürgerlichen

³⁶⁰ Vgl. Gnüg 1999: S. 136.

³⁶¹ Cabet 1919: S. 5.

Gesellschaft mit ihrer arbeitsteiligen Produktionsweise, die industrielle Produktion und die Entstehung eines Industrieproletariats. Ikariens sozialistischer Gleichheits- und Gerechtigkeitsstaat unterscheidet sich erheblich vom agrarisch handwerklich strukturierten Utopia, das zwar einen Fortschritt der Erkenntnis, nicht aber eine entscheidende Veränderung der Produktionsweise, eine Entlastung der menschlichen physischen Arbeitskraft durch höher entwickelte Technologie anstrebt.³⁶²

In einem qualitativ höheren Maße als bei Mercier spielt bei Cabet die Zeit in ihrer Zukunftsdimension eine entscheidende Rolle, nämlich als technologische Fortschrittsmöglichkeit, die die menschliche Arbeit immer mehr erleichtern kann. Anders als Utopia und das Paris des Jahres 2440, die ihren Bürgern eine ausreichende, doch bescheidene Existenz sichern, bietet der ikarische Staat seinen Bewohnern einen hohen Lebensstandard, eine funktionale und ästhetische Wohnqualität.

Cabet setzt auf die industrielle Revolution, baut seinen Zukunftsstaat auf einer hoch organisierten Industrie auf. Sozialistische Planwirtschaft mit einem Industrie-Komitee, das Zahl und Art der zu produzierenden Güter pro Jahr festlegt, reguliert das komplexe ökonomische System und schließt Überproduktion, Absatzkrisen u.ä. aus. Dennoch weist Ikarien jede Assoziation an Industriestädte mit wachsender Umweltverschmutzung oder monotonen Wohnsiedlungen ab, sondern bietet das Bild schöner Landschaft und geschmackvoller Städtearchitektur.³⁶³

Das Prinzip der Großfabrikation, die Zerlegung des Arbeitsprozesses in Teilbereiche, die Erleichterung der Arbeit durch maschinelle Rationalisierung, die Integration der Teilbereiche durch ein mechanisches Transportsystem gilt für die gesamte Güterproduktion. Auch das Verteilersystem ist in Ikarien organisiert: ein dichtes Netz von Pferdegespannen mit auf Schienen gleitenden Wagen ermöglicht eine rasche Beförderung der Güter; dieser Gütertransport findet zu der Zeit statt,

³⁶² Vgl. Gnüg 1999: S. 137f.

³⁶³ Vgl. Gnüg 1999: S. 139.

in der alle Ikarier arbeiten, von morgens um sechs bis mittags um eins. So behindert der Gütertransport nicht den Personenverkehr.³⁶⁴

Diese bis ins Detail organisierte Planwirtschaft Ikariens, in der Präzision, Arbeits- und Zeitökonomie wichtig sind, lässt eine bloß zweckrationale, monotone Lebensweise, eine Uniformierung der Kleidung, Wohnkolonien, Abfütterungskantinen u.ä. erwarten; gegen diese Erwartung malt Cabet immer wieder die Vielfalt der ikarischen Kultur, ihre prachtvollen öffentlichen Gebäude, die Schönheit ihrer vielen Parkanlagen, die luxuriöse, geschmackvolle Einrichtung der öffentlichen Speisesäle, die reizvollen Häuserfassaden mit ihren Blumenbalkonen aus.³⁶⁵

Das geschilderte Ikarien hat, dank entwickelter Technologie und Planung, den Zustand der bloßen Notwendigkeit weit hinter sich gelassen. Einerseits führen die Ikarier ein Leben im Gleichtakt.³⁶⁶

„Des Dienstes ewig gleichgestellte Uhr“, so Bloch, „wurde in keiner anderen Utopie mit so wenig Überdruß totalisiert, mit so viel Vergötzung der Exaktheit.“³⁶⁷

Andererseits findet man in keiner der vorhergehenden Staatsutopien und auch in keiner der nachfolgenden, die auf Gemeinbesitz, technologischem Fortschritt, auf nicht nur formaler Rechtsgleichheit aufbauen, eine solche Akzentuierung ästhetischer Mannigfaltigkeit, einer über das Bequeme hinausgehenden luxuriösen Lebensweise für alle. Zwar kann nicht jeder frei nach Laune ins Theater gehen oder ausreiten, doch alle haben ein Theaterabonnement, allen stehen mehrmals im Monat Reitpferde zur Verfügung.³⁶⁸

³⁶⁴ Vgl. Gnüg 1999: S. 143.

³⁶⁵ Vgl. Gnüg 1999: S. 143.

³⁶⁶ Vgl. Gnüg 1999: S. 144.

³⁶⁷ Bloch 2004: S. 655.

³⁶⁸ Vgl. Gnüg 1999: S. 144f.

Wie in vielen utopischen Romanen wird dem Handwerk ein wichtiger Platz eingeräumt. Im Sinne der industriellen Fortschrittsidee haben jedoch die staatlichen Großmanufakturen die kleinen Handwerksbetriebe abgelöst. Auf die mögliche Monotonie dieser arbeitsteiligen Produktionsweise, auf die Entfremdung des Produzenten von seinem Produkt, von dem er immer nur ein und dasselbe Teil herstellt, auf diese Probleme geht Cabet in seiner Begeisterung für eine sozialistisch durchorganisierte Industriegesellschaft nicht ein. Er hebt immer wieder das Rationelle, Entlastende der maschinell strukturierten Arbeit hervor und rühmt die Sauberkeit der modernen ikarischen Produktionsweisen. Die Gefährdung des ökologischen Gleichgewichts durch fortschreitende Industrialisierung liegt nicht in seinem Blickfeld. Andererseits malt er Ikaria als wahre Augenweide einer gesunden und reizvollen Gartenstadtarchitektur aus, als „grüne“ Musterstadt, die ihre Sauberkeit, ihre hygienische und sinnensfreundliche Lebensqualität gerade der technologischen Planwirtschaft verdankt. Das heißt, Cabet erhofft sich gerade vom technologischen Fortschritt die Beseitigung der katastrophalen hygienischen Missstände vor allem in den Städten seiner Zeit. So sorgen Kanalisation, zentrale Müllabfuhr und die periphere Lage der Manufakturen für ein sauberes und gesundes Stadtleben in Ikaria.³⁶⁹

Cabets Utopieentwurf übte zu seiner Zeit eine immense Wirkung aus und veranlasste einige tausend Menschen, eine kleinikarische Kolonie am Missouri zu gründen. Doch was als groß angelegter Arbeiterstaat mit hoher Technologie und Planung entworfen war, scheiterte als kleine Siedlung in einer kapitalistischen Umgebung.³⁷⁰

³⁶⁹ Vgl. Gnüg 1999: S. 145.

³⁷⁰ Vgl. Gnüg 1999: S. 151.

3.4.2. H.G. Wells: When the Sleeper Wakes

„Wenn der Schläfer erwacht“ (1899)

Zwar hat *Herbert George Wells* (1866-1946) mit seinem Roman „*A Modern Utopia*“ (1905) eine positive Utopie geschrieben, doch wohl bewusst siedelt er sie auf einem fernen Stern an und scheint dadurch eher sein nostalgisches Bewusstsein auszudrücken, da die von ihm entworfene ideale Gesellschaft auf Basis eines sozialistischen Wirtschaftssystems mehr Wunschtraum als konkrete Utopie ist. Seine anderen utopischen Romane tragen alle eine sehr skeptische Signatur und lassen nichts von einem ungebrochenen technologischen Zukunftsoptimismus spüren. Wells Roman „*When the Sleeper Wakes*“ (1899) huldigt keineswegs einem technologischen Fortschrittsoptimismus. Wells weist zwar auf die prinzipiellen Möglichkeiten einer durch Technologie weiter entwickelten Zivilisation hin, zeigt aber zugleich den Missbrauch, den ein machtgieriger Staatsapparat aus einer fortgeschrittenen Technologie zu ziehen imstande ist.³⁷¹

Wie bei Mercier versinkt auch bei Wells der Held Graham in einen tiefen Schlaf, aus dem er nach mehr als zwei Jahrhunderten erwacht. Zwei Erbschaften, die ihm zu Beginn seines Trancezustandes zufielen und die eine Treuhandgesellschaft gewinnbringend für ihn angelegt hatten, haben ihn im Verlauf der Zeit zum „Herrn der Welt“ gemacht. Grahams Erwachen fällt gerade in die Zeit sozialer, politischer Unruhen. Der regierende „Oberste Rat“, dem das Erwachen des Schläfers nicht opportun ist, sucht alle Informationen von ihm fernzuhalten. Ostrog, der Führer der Revolutionsbewegung, der die ausgebeuteten Arbeitermassen auf seiner Seite hat, versucht den Schläfer, auf den sich die ganze Hoffnung des Volkes richtet, für seine Sache zu gewinnen. Als der Oberste Rat sich für den Tod des Schläfers entschieden hat, retten Männer der Ostrog-Partei ihn aus seinem komfortablen Gefängnis im Regierungsgebäude. Während der

³⁷¹ Vgl. Gnüg 1999: S. 163-166.

abenteuerlichen Flucht bricht ein Bürgerkrieg aus, in dem tausende ihr Leben lassen. Nach erbittertem Kampf siegt die Ostrog-Partei.³⁷²

Der Schläfer aus dem 19. Jahrhundert, zum Herrn einer modernen technisierten Welt geworden, sieht zunächst die faszinierenden Errungenschaften dieser Moderne: verschiedene Flugmaschinen, ein technisierter Straßenverkehr mit mechanisch betriebenen Bahnen, Fernsehapparate, Radios, Nähmaschinen, die in Minutenschnelle Kleidung nach Maß produzieren und vieles mehr. Ostrog hat Weisung gegeben, dem Schläfer nur die Lichtseiten dieser modernen Welt vorzuführen; im Übrigen hat er sich für den „Herrn der Welt“ eine repräsentative Drohnenexistenz vorgestellt und gedenkt ihn als Aushängeschild seiner Machtpolitik zu benutzen. Graham, von der schönen Helen, die der Sache des Volkes verpflichtet ist, an seine politische Aufgabe erinnert, durchschaut allmählich, dass Ostrog nie in Erwägung gezogen hat, die miserable Lage der Arbeiterklasse zu verändern. Sein Verrat wird offenkundig, als bekannt wird, dass er afrikanische Truppen, als Inkarnation brutaler Gewalt und Symbol einer sich rächenden Natur, zur Niederwerfung von Arbeiterunruhen nach London beordert hat.³⁷³

Graham hat inzwischen die Schattenseiten der modernen technischen Welt kennen gelernt: hohlwangige, ausgemergelte Arbeiter in monotonen blauen Arbeitsuniformen, die von einer orange gekleideten Arbeitspolizei streng bewacht werden. *„Auf ihre Muskelkraft kam es nicht mehr an, sie waren im Laufe der industriellen Revolution gleichsam Diener und Beiwerk der Maschine geworden.“*³⁷⁴ Die Fabriken liegen alle unter Tage, bilden eine eigene Elendswelt unter der Tageswelt der „Windmaschinen“, die den mechanisierten Straßenverkehr regulieren. Die Arbeiter verdienen kaum das Existenzminimum, und das Geld ist das alles bestimmende Prinzip in der modernen Welt, das sämtliche ethischen Werte verdrängt hat. Auch die glänzende Fassade der Privilegiertenwelt verbirgt für den Schläfer mit seinen ethischen Idealen nur ein trostloses Leben. Es gibt dort gut eingerichtete öffentliche Speisehäuser, Tanzsäle,

³⁷² Vgl. Gnüg 1999: S. 166.

³⁷³ Vgl. Gnüg 1999: S. 167.

³⁷⁴ Wells 1980: S. 121.

Spielcasinos und Freudenhäuser. Auch die Kinderbetreuung ist staatlich organisiert. Graham ist jedoch beim Anblick der „Baby-Glashäuser“, die ihn „an die Zellen eines Viktorianischen Gefängnisses erinnern“, entsetzt.³⁷⁵

*„Komplizierte Apparate registrierten die geringste Abweichung von der vorgeschriebenen Temperatur und der Luftfeuchtigkeit und setzten eine Alarmglocke im weit entfernten Zentralamt in Gang. [...] Der Arzt zeigte ihm auch die modernen Ammen aus Kunststoff mit beweglichen Armen, Schultern und Brüsten von erstaunlich naturgetreuer Modellierung.“*³⁷⁶

Die Frauen sind emanzipiert, verdienen ihr eigenes Geld, aber jeder Familiensinn scheint in der modernen Konsumgesellschaft zu fehlen. Grahams Führer erklärt ihm:³⁷⁷ *„Im Mittelstand gilt es als schick, ein Kind zu haben, allerdings nur eines. Bei den Arbeitern ist das anders. Sie sind sehr stolz auf ihre Kinder und besuchen die Säuglinge im Glashaus des öfteren.“*³⁷⁸

Auch das jugendliche Aussehen der modernen Menschen, über das sich Graham verwundert, hat seine Gründe.³⁷⁹

*„Sie sind jung. Es gibt in ihrer Klasse in den Industriestädten wenig alte Leute. [...] Das Leben der alten Leute ist nicht mehr so angenehm, wie es früher einmal war, es sei denn, sie haben Geld genug, um sich Liebe und Hilfsbereitschaft zu kaufen. Aber wir haben eine Einrichtung, die wir Euthanasie nennen. [...] Die Gesellschaft für Euthanasie macht ihre Sache gut, es stirbt sich angenehm.“*³⁸⁰

Natürlich ist auch das „angenehme Sterben“ mit Aufenthalt in einer „Freudenstadt“ eine sehr teure Angelegenheit. Grahams Skeptik äußert sich nach seiner Erkundung der modernen Welt:³⁸¹ *„War eine Welt noch in Ordnung, in der Kinder der perfekt funktionierenden Maschinerie einer Bewahranstalt anvertraut waren, eine Welt, in der Vater und Mutter von der Arbeit in ein Wohnsilo*

³⁷⁵ Vgl. Gnüg 1999: S. 167f.

³⁷⁶ Wells 1980: S. 114f.

³⁷⁷ Vgl. Gnüg 1999: S. 168.

³⁷⁸ Wells 1980: S. 115.

³⁷⁹ Vgl. Gnüg 1999: S. 168.

³⁸⁰ Wells 1980: S. 118.

³⁸¹ Vgl. Gnüg 1999: S. 168.

heimkehrten, das kein Zuhause war – eine Welt, in der man die Alten abschob, sobald kein Nutzen mehr aus ihnen zu ziehen war! Welchen Gebrauch machte die >neue Klasse< von dem Reichtum, der ihr offenbar mühelos zugefallen war?“³⁸²

Vieles in Wells' moderner Welt erinnert bereits an Huxleys Negativvision, nur dass hier die Menschen noch nicht durch Genmanipulation für ihre Kaste gezüchtet werden. Doch ein seelenloses Konsumdenken, das mit dem Leiden auch Mitgefühl und Liebe in den oberen Schichten weitgehend abgeschafft hat, kennzeichnet schon Wells neue Welt. Der Schluss seiner Zeitutopie bleibt offen³⁸³: Graham kämpft gegen Ostrog und seine afrikanischen Truppen, schießt die Masse ihrer Geschwader ab und endet mit einem „*Sturz ins Bodenlose*“³⁸⁴.

Wells will in seiner Utopie die Welt keineswegs dadurch in Ordnung bringen, dass er Technik und Industrie abschafft, er macht jedoch deutlich, dass eine weiterentwickelte Technologie, die sich von ethischen Werten abkoppelt, nur eine Perfektionierung der Ausbeutung, eine Enthumanisierung des Lebens hervorbringt.³⁸⁵

³⁸² Wells 1980: S. 123.

³⁸³ Vgl. Gnüg 1999: S. 169.

³⁸⁴ Wells 1980: S. 141.

³⁸⁵ Vgl. Gnüg 1999: S. 169.

3.4.3. Charlotte Perkins Gilman: Herland (1915)

Charlotte Perkins Gilman (1860-1935) veröffentlichte 1915 ihren utopischen Roman „Herland“, der sich von allen von Männern verfassten Utopien in einem wesentlichen Punkt abhebt: Die Gesellschaft in Herland ist eine reine Frauengesellschaft. Sie siedelt ihre Utopie nicht in einer fernen Zukunft an, sondern bedient sich in alter utopischer Tradition des Inselmotivs – in Form eines fernen, schwer zugänglichen Hochplateaus, das durch eine Bergkette von der Außenwelt abgeschottet ist. Sie wählt bewusst nicht die Zeitutopie, die seit dem Ende des 18. Jahrhunderts mit Merciers „Das Jahr 2440“ im Zuge eines neuen geschichtlichen Denkens den utopischen Roman bestimmt, sondern sie zieht die Ortsutopie vor. Da sie der zeitgenössischen patriarchalischen Gesellschaft eine matriarchalische gegenüberstellen will, bedarf es der Gleichzeitigkeit.³⁸⁶

Herland, das auf eine Geschichte von zweitausend Jahren zurückblickt, hat sich erst nach und nach zu einem Musterstaat gebildet, d.h. das Geschichtsbewusstsein drückt sich innerhalb der ausgestalteten Utopie selbst aus und nicht im zeitlichen Vorgriff auf eine bessere, ferne Zukunft. Die Bewohnerinnen entstammen ursprünglich einem polygamen Volk indoeuropäischer Abstammung, das nach Kriegen und einem Sklavenaufstand nur noch aus einer Gruppe junger Frauen und Mädchen bestand, die sich ihre Freiheit gegen die Eroberungspläne männlicher Sklaven erkämpften.³⁸⁷

„Und so erhoben sich die jungen Frauen, anstatt sich zu unterwerfen, und brachten aus reiner Verzweiflung ihre brutalen Unterdrücker um. [...] In diesem wunderschönen, hochgelegenen Gartenland war buchstäblich niemand übriggeblieben als eine Gruppe hysterischer Mädchen und ein paar ältere Sklavenfrauen. Das war vor ungefähr zweitausend Jahren. Zuerst erlebten sie eine Phase völliger Verzweiflung. Die Berge erhoben sich zwischen ihnen und der Hoffnung, aus dem Land herauszukommen. Es gab keinen Weg, der geradeaus, hinauf oder hinunter geführt hätte – sie waren einfach gezwungen, dort zu bleiben. Einige waren für Selbstmord, die Mehrheit aber nicht. Insgesamt

³⁸⁶ Vgl. Gnüg 1999: S. 175.

³⁸⁷ Vgl. Gnüg 1999: S. 175.

entschieden sie sich für das Weiterleben. [...] Also machten sie sich an die Arbeit, begruben die Toten, pflügten und säten und es kümmerte sich eine um die andere.“³⁸⁸

Sie begannen die Gesellschaft von Herland zu entwickeln. Prämisse dieses Erzählplots, der das Gedankenspiel einer weiblichen Gesellschaft vorführt: die Möglichkeit, ohne männliches Zutun schwanger zu werden. Nach einer gewissen Zeit ereignete sich dieses Wunder, und seither bringen sie durch Parthenogenese Kinder, ausschließlich Mädchen, zur Welt.³⁸⁹ Schon in Platons Politeia bestimmten Zuchtinteressen das staatlich gelenkte Sexualleben der Wächter. In Herland geht es weniger listenreich, aber ebenso zuchtorientiert zu.³⁹⁰ „Aber es sind jetzt [...] sechshundert Jahre vergangen, seit es bei uns zum letztenmal das gab, was ihr <Kriminelle> nennt. Es war damals natürlich unsere wichtigste Aufgabe, diese Charakterschwächen durch Fortpflanzungskontrolle und Erziehung so weit zu korrigieren, wie es eben möglich war. [...] Wenn ein solches Mädchen, das negative Charaktereigenschaften aufwies, noch die Fähigkeit hatte, soziale Verpflichtung anzuerkennen, dann haben wir sie im Namen dieser sozialen Verpflichtung gebeten, den Wunsch nach Mutterschaft zu unterdrücken. Einige der Schlimmsten waren glücklicherweise unfähig, sich fortzupflanzen.“³⁹¹ Wie bei Platon oder in späteren Dystopien ist die Familie abgeschafft, die Kinder wachsen in der Gemeinschaft auf. Gilman plädiert gegen die Vorstellung einer rein physischen Mutterschaft für die Mütterlichkeit als höchste Kunst der Erziehung. Sie vertritt ein Konzept einer matriarchalischen Gesellschaft, in der nicht automatisch die biologische Mutter die Alleinerziehende ist, in der sich alle als Mütter verstehen und insofern die Mutterschaft nie zur Last werden kann.³⁹²

³⁸⁸ Perkins Gilman 1983: S. 79f.

³⁸⁹ Vgl. Gnüg 1999: S. 176.

³⁹⁰ Vgl. Gnüg 1999: S. 176f.

³⁹¹ Perkins Gilman 1983: S. 113.

³⁹² Vgl. Gnüg 1999: S. 177f.

Der Rollendualismus der Geschlechter bildet die Essenz dieser Utopie. Dass die Gruppe der drei Reisenden, die in das vom Rest der Welt abgeschlossene Herland gelangen, ausschließlich aus Männern besteht, betont den geschlechtlichen Aspekt: Allein Männer sehen sich dem Frauenland konfrontiert.³⁹³

Wie das Utopia von Morus oder Cabets Ikarien erweist sich auch Gilmans Herland als Musterbeispiel sinnreicher Gesellschaftsplanung: die Besucher bewundern die Gartenkultur, die schöne Architektur und die schlichte und geschmackvolle Kleidung.

In ihren erstaunten Kommentaren wie „*Eine Menge Paläste, aber wo sind die Häuser?*“ oder „*Es gibt überhaupt keinen Schmutz [...] keinen Rauch [...] und keinerlei Lärm.*“³⁹⁴ spiegelt sich in negativer Dialektik die Kritik an den Missständen des eigenen Landes – ganz im Stil des Genres. Doch der feministische Aspekt äußert sich in ungläubigen Vermutungen der Besucher, etwa, dass doch Männer in Herland sein müssten, da Frauen all diese hervorragenden Einrichtungen nicht geschaffen haben könnten. In diesen Zweifeln sind sich zunächst alle drei einig, trotz unterschiedlicher Mentalität bringen alle drei die üblichen Weiblichkeitsklischees mit, sei es die Frau als zartes Wesen, das es zu beschützen gilt, oder als Sexualobjekt. In jedem Fall wird die Frau von Seiten der Besucher im Hinblick auf praktische Intelligenz, Logik, Kraft als nicht mit den Männern gleichgestellt betrachtet. Und folgerichtig müsse es viele Domänen geben, die den Männern vorbehalten bleiben. Trotz gewisser irritierender Beobachtungen rücken die Besucher nicht so schnell von ihren Weiblichkeitsbildern ab, und sie erfahren nun in Herland eine sanfte Umerziehung.³⁹⁵

³⁹³ Vgl. Gnüg 1999: S. 178.

³⁹⁴ Perkins Gilman 1983: S. 33f.

³⁹⁵ Vgl. Gnüg 1999: S. 178f.

Die Herland-Bewohnerinnen können mit der Institution Ehe, mit den Vorstellungen von Zweisamkeit, Familie, Privatheit und wechselseitigem Besitz nichts anfangen. Nur aus Freundlichkeit stimmen sie einer Ehezeremonie zu. Da sie ohne Geschlechterpolarität aufgewachsen sind, stehen sie auch den erotisch-sexuellen Wünschen ihrer heterosexuellen Partner verständnislos gegenüber. Liebe im Sinne erotischer Anziehung, Leidenschaft und sexueller Gefühle sind ihnen fremd. Liebe ist ihnen gleichbedeutend mit Freundschaft.³⁹⁶

Gilman kritisiert die Weiblichkeitsklischees, die sich durch den Rollendualismus der Geschlechter herausgebildet hat. Der geläuterte Ich-Erzähler äußert die Überzeugung:³⁹⁷ „daß dieser »feminine Charme«, den wir so schön finden, in Wirklichkeit gar nicht feminin ist, sondern nur die männlichen Wunschvorstellungen widerspiegelt – von den Frauen entwickelt, um uns zu gefallen, weil sie gezwungen werden, uns zu gefallen – und in gar keiner Weise grundsätzlich zur weiblichen Natur gehört.“³⁹⁸

Der männlichen Projektion von Weiblichkeit entspricht der männliche Entwurf von echter Männlichkeit, beides Verkürzungen menschlicher Entfaltungsmöglichkeiten. Gilman lässt den Erzähler erkennen:³⁹⁹ „Bei uns werden die Frauen so unterschiedlich wie möglich und so weiblich wie möglich erzogen. Wir Männer haben unsere eigene Welt, in der nur Männer sind. Unsere Super-Männlichkeit ermüdet uns, und wir wenden uns liebend gerne der Super-Weiblichkeit zu.“⁴⁰⁰

Die Autorin führt in ihrem Herland eine Gesellschaft schwesterlicher Fürsorge vor, in der die Frauen die Fülle ihrer jeweiligen Anlagen entwickeln können, in der Konkurrenzkampf, Militarismus und Ausbeutung abgeschafft sind. Sie kritisiert männlichen Sexismus, die Verniedlichung der Frau zum schutzbedürftigen reizenden Geschöpf. Es gibt in Herland weder das schutzbedürftige verzärtelte Weiblein, noch die verhärmte, sich abrackernde Frau.

³⁹⁶ Vgl. Gnüg 1999: S. 179f.

³⁹⁷ Vgl. Gnüg 1999: S. 180.

³⁹⁸ Perkins Gilman 1983: S. 84.

³⁹⁹ Vgl. Gnüg 1999: S. 181.

⁴⁰⁰ Perkins Gilman 1983: S. 169.

3.4.4. Jewgenij Samjatin: мы

„Wir“ (1920)

Der Roman „мы“ des russischen Autors *Jewgenij Samjatin* (1884-1937) ist einer der ersten, in der eine perfekt durchorganisierte Gesellschaftsmaschinerie als Horrervision entworfen wird. Samjatin, der zunächst ganz auf der Seite der Revolution stand, schrieb seinen systemkritischen Roman aus der Überzeugung heraus, dass auch die vollzogene Revolution nicht Telos der Geschichte sein könne, der Antagonismus von Entropie und Energie immer wieder neue Revolutionen hervorbringen würde.⁴⁰¹

Der Protagonist D-503 in der zukünftigen Gesellschaft, die von der Arbeit bis zur Liebesbeziehung streng nach mathematischen Gesetzen geordnet und in der der Bürger eine uniformierte Nummer ist, ist Mathematiker und Konstrukteur des „Integral“, einer Rakete. In vierzig Tagebucheinträgen hält er seine Geschichte, die psychologische Wandlung einer Nummer zum Individuum mit einer Seele, also zum individuellen Bewusstsein, fest. Mit Pathos zitiert D-503 in seiner ersten Eintragung den Aufruf der Staatszeitung an alle „Nummern“:⁴⁰²

„Es naht die große historische Stunde, da sich der Integral sich in den Weltraum aufschwingen wird. Vor einem Jahrtausend haben eure heroischen Vorfahren diesen Planeten dem Einzigen Staat untertan gemacht. Ihr seid es, deren gläserner, elektrischer, feuerspeiender Integral die unendliche Gleichung des Alls integrieren wird. Eure Aufgabe ist es, jene unbekannten Wesen, die auf anderen Planeten – vielleicht noch in dem unzivilisierten Zustand der Freiheit – leben, unter das segensreiche Joch der Vernunft zu beugen. Sollten sie nicht begreifen, daß wir ihnen ein mathematisch-fehlerfreies Glück bringen, haben wir die Pflicht, sie zu einem glücklichen Leben zu zwingen. Doch bevor wir zu den Waffen greifen, wollen wir es mit dem Wort versuchen. Im Namen des Wohltäters wird sämtlichen Nummern des Einzigen Staates bekanntgegeben: Jeder, der sich dazu befähigt glaubt, ist verpflichtet, Traktate, Poeme, Manifeste, Oden und andere die

⁴⁰¹ Vgl. Gnüg 1999: S. 182.

⁴⁰² Vgl. Gnüg 1999: S. 182.

Schönheit und erhabene Größe des Einzigen Staates preisende Werke zu verfassen.“⁴⁰³

Zu ebendiesem Zweck verfasst D-503 seine Eintragungen, die im Verlauf der Handlung immer weniger mit den zunächst gepriesenen Gesetzen des Einzigen Staates – der Inkarnation totalitärer Ordnung – übereinstimmen. Sowohl Aldous Huxley, Karin Boye, als auch George Orwell sind Samjatin in seiner Methode gefolgt, in einer personalen Erzählperspektive den Prozess des zunächst angepassten, überzeugten Staatsmenschen zum kritischen Individuum zu veranschaulichen. Die Entwicklung vom Handlungs- zum Bewusstseinsroman hat auch den utopischen Staatsroman beeinflusst; das zeigt sich schon in Ansätzen in den positiven Utopien des späten 19. Jahrhunderts.⁴⁰⁴

In Samjatins Vernunftsstaat, der die Freiheit zum Wohle der Menschen abgeschafft hat, herrschen absolut chronometrische Ordnung, Uniformierung und Verplanung menschlicher Lebensformen, die mit dem „unzivilisierten Zustand der Freiheit“ sowohl das Individuum als auch alles Private ausgemerzt haben. Die Nummern wohnen in stets kontrollierbaren gläsernen Wohnungen, gehen in derselben Minuten zur Arbeit und zu Bett. Wer sich nach der vorgeschriebenen Zeit noch auf der Straße aufhält, begeht ein schweres Delikt. Auch sexuelle Bedürfnisse werden durch die Bürokratie geregelt:⁴⁰⁵

„Vor rund 300 Jahren trat unsere Lex sexualis in Kraft. Jede Nummer hat ein Recht auf eine beliebige Nummer als Geschlechtspartner. [...] In den Laboratorien des Amtes für sexuelle Fragen wird man sorgfältig untersucht, der Gehalt an Geschlechtshormonen wird genau bestimmt, und dann erhält jeder eine seinen Bedürfnissen entsprechende Tabelle der Geschlechtstage und die Anweisung, sich an diesen Tagen der Nummer Soundso zu bedienen.“⁴⁰⁶

⁴⁰³ Samjatin 2003: S. 5.

⁴⁰⁴ Vgl. Gnüg 1999: S. 183.

⁴⁰⁵ Vgl. Gnüg 1999: S. 183.

⁴⁰⁶ Samjatin 2003: S. 24f.

Samjatins Machthaber wissen, wie Huxleys, um die Explosivkraft unterdrückter Sexualität, schließen sexuelle Befriedigung in ihre Planungsstrategie mit ein, entsublimieren aber menschliche Sexualität in ihren erotisch-emotionalen Möglichkeiten zu einem hormonellen hygienischen Vorgang, der individuellen psychisch-physischen Bindungen gerade gegensteuert. Schon Platon schaffte in seinem Staat die Familie ab und propagierte wechselnde Sexualverhältnisse unter staatlichem Reglement zur Kinderzucht, da emotionale Bindungen dazu führen können, dass der Bürger sein Privatinteresse über das Staatswohl setzen könnte.⁴⁰⁷

Samjatins Protagonist lernt die kritisch-intellektuelle I-330 kennen, eine Frau von kühnem sinnlichem Temperament und kühler Oberfläche. I-330 gehört der Opposition der „Wilden“ an, die sich anachronistische Freiheitsideale bewahrt haben und im Untergrund den Widerstand gegen den „Wohltäter“, den diktatorischen Machthaber, organisieren. Für den Konstrukteur des Integral, dessen Denknormen sich in einer durchgehend mathematisch-physikalischen Metaphorik ausdrücken, hat I-330 etwas Rätselhaftes an sich und somit etwas irritierend Unangenehmes. Was er für Abneigung hält, ist nur die instinktive Abneigung des Ordnungsrationalisten gegen die Faszination freier Emotionalität. D-503 gerät wider Willen in den Sog dieser rätselhaften I-330 und sympathisiert schließlich mit der Oppositionsbewegung der Wilden, die sich jenseits der „grünen Mauer“, die den Einheitsstaat gegen die Wildnis abriegelt, organisiert haben. Mit der „barbarischen“ Freiheit ist auch die Natur in diesem Einheitsstaat fast völlig abgeschafft, symptomatisch dafür die künstliche Einheitsnahrung, das Fehlen von Gärten und Parks, geschweige denn dass es im Staat des Wohltäters natürliche Wald- oder Seenlandschaften gäbe. Individualität, Originalität und Fantasie werden als archaisch verpönt.⁴⁰⁸

⁴⁰⁷ Vgl. Gnüg 1999: S. 184.

⁴⁰⁸ Vgl. Gnüg 1999: S. 184f.

Über die Pflichterfüllung wachen die „Beschützer“ – die Polizeiorgane des Staates – jeder Bürger ist verpflichtet, ihnen jede Abweichung oder Verfehlung zu melden, andernfalls macht er sich selbst schuldig und wird bei einem zum Gottesdienst hochstilisierten Festakt durch die „Maschine des Wohltäters“, einem riesigen elektrischen Stuhl, getötet und „aufgelöst“.⁴⁰⁹

*„Da zerschmolz er vor unseren Augen, zerfloß, löste sich mit erschreckender Schnelligkeit auf. Nichts blieb von ihm als eine kleine Pfütze chemisch reinen Wassers, das noch eben rot im Herzen pulsierte ... All das war höchst einfach, jedem von uns vertraut. Es war nichts weiter als die Dissoziation der Materie, die Spaltung der Atome des menschlichen Körpers. Dennoch war es jedesmal ein Wunder, ein Zeichen der übermenschlichen Macht des Wohltäters.“*⁴¹⁰

Das Beschützersystem, erleichtert durch die Transparenz der Wohnungen und den Gleichtakt aller sozialen Abläufe, wird durch Denunziantentum und Selbstanklage noch perfektioniert. Am Tag der Wiederwahl des Wohltäters, die als formaler Festakt mit totalitärem Staatspomp uniformer Massenaufmärsche gefeiert wird, erhebt sich die Opposition. Sie bemächtigt sich mit Hilfe des Konstrukteurs D-503 des Integral, doch der Aufstand wird durch Verrat zunichte gemacht. Danach verfügt der Wohltäter zum Glücke aller, die noch unter dem krankhaften Besitz einer Seele leiden, die den barbarischen Zustand der Freiheit wollen, dass ihnen der „Splitter der Phantasie“ gezogen werde. Auch D-503 wird verhaftet und muss sich der Operation unterziehen. Danach spürt er *„eine große Leere und Erleichterung. Nein, keine Leere, es ist nur nichts mehr da, was mich am Lächeln hindert.“*⁴¹¹ Und emotionslos beobachtend wohnt er der Folterung von I-330 bei, die kein Wort verrät.⁴¹²

⁴⁰⁹ Vgl. Gnüg 1999: S. 185.

⁴¹⁰ Samjatin 2003: S. 49.

⁴¹¹ Samjatin 2003: S. 211.

⁴¹² Vgl. Gnüg 1999: S. 185f.

In der hoffnungsvollen Schlussparole „*Die Vernunft muß siegen!*“, auch wenn es „*leider auch eine bedeutende Zahl von Nummern, die die Vernunft verraten haben*“⁴¹³ gibt, drückt sich umgekehrt die Hoffnung Samjatins aus, dass die technokratische Vernunft nie die Fantasie und Freiheit des Menschen unterdrücken kann.⁴¹⁴

„*Samjatins Satire ist von einer Heftigkeit und Verbitterung, die man in Huxleys Schöne neue Welt nicht findet und die vermuten läßt, daß sie mehr als eine akademische Antizipation war. Die Rolle der Polizei, die Folter- und Hinrichtungsmethoden, die bedrückende Atmosphäre offizieller und halb-offizieller Informanten werden offensichtlich auf der Grundlage genauester Kenntnis beschrieben. Obwohl das Buch mit dem vollständigen Sieg des Einzigen Staates endet, der die Vorstellungskraft aller seiner Bürger zerstören kann, zeigt der Rückgriff auf dieses äußerste Mittel die Schwäche des Totalitarismus. Tausend Jahre Propaganda haben es nicht geschafft, die Menschen in Maschinen zu verwandeln; um das zu erreichen, ist eine Gehirnoperation notwendig.*“⁴¹⁵

⁴¹³ Samjatin 2003: S. 212.

⁴¹⁴ Vgl. Gnüg 1999: S. 186.

⁴¹⁵ Berneri 1982: S. 283.

4. Behaviorismus

Angeregt durch die Rezeption der Arbeit des russischen Physiologen Iwan Pawlow (1849-1936), der in seinen Experimenten zum „bedingten Reflex“⁴¹⁶ den Begriff der Konditionierung geprägt hat, veröffentlichte der Psychologe John B. Watson (1878-1958) seine programmatischen Schriften „*Psychology as the Behaviorist Views It*“ (1913), „*Psychology from the Standpoint of a Behaviorist*“ (1919) und „*Behaviorism*“ (1925) und schuf so die Grundlagen zur psychologischen Schule des Behaviorismus, die nahezu fünfzig Jahre lang die amerikanische Psychologie dominierte. Er postulierte, dass die bisher in der Psychologie vorherrschende Methode der Introspektion – Selbstberichte über Empfindungen, bildhafte Eindrücke und Gefühle – wegen ihres Mangels an Objektivität kein akzeptables Vorgehen zur Untersuchung von Verhalten sei:⁴¹⁷ „*'States of consciousness,' like the so-called phenomena spiritualism, are not objectively verifiable and for that reason can never become data for science.*“⁴¹⁸

Watson definierte zudem die Ziele der Psychologie: „*Its theoretical goal is the prediction and control of behavior. Introspection forms no essential part of its methods, nor is the scientific value of its data dependent on the readiness with which they lend themselves to interpretation in terms of consciousness.*“⁴¹⁹

B.F. Skinner (1904-1990) griff die Ansätze Watsons auf und erweiterte sie zur Position des „radikalen Behaviorismus“. Er ging davon aus, dass die Evolution jede biologische Art mit einem Repertoire von Verhaltensweisen ausrustet und dass jedes Verhalten, das über dieses Repertoire hinausgeht, als Ergebnis einfacher Formen des Lernens verstanden werden kann. Nach Skinner verursachen geistige Ereignisse im Innern des Menschen, wie Denken oder

⁴¹⁶ Pawlow bot in seinen Experimenten Hunden Futter an, worauf sie mit verstärktem Speichelfluss, einem natürlichen Reflex, reagierten. Wurde der unbedingte Stimulus des Futters mit einem neutralen Stimulus, einem Glockenton, kombiniert, so zeigte sich nach mehrmaligem Wiederholen auf den Glockenton allein verstärkter Speichelfluss – als konditionierte Reaktion.

⁴¹⁷ Vgl. Zimbardo 2004: S. 244.

⁴¹⁸ Watson 1919: S. 1.

⁴¹⁹ Watson 1913: S. 158.

Vorstellen, nicht das Verhalten, sondern sind Beispiele für Verhalten, das durch Stimuli in der Umwelt hervorgerufen wird.⁴²⁰

In seinen Schriften befasst er sich nicht nur mit lernpsychologischen Problemen, sondern widmet sich auch philosophischen und sozialpolitischen Fragen. In seinem Buch „*Beyond freedom and dignity*“ (1972) wendet er sich gegen die „vorwissenschaftliche Vorstellung“ des autonomen Menschen und fordert dessen Abschaffung und die Kontrolle des Menschen durch wissenschaftliche Verhaltenstechnologie.

*„Der 'autonome Mensch' ist ein Mittel, dessen wir uns bei der Erklärung jener Dinge bedienen, die wir nicht anders erklären können. Er ist ein Produkt unserer Unwissenheit, und während unser Wissen wächst, löst sich die Substanz, aus der er gemacht ist, immer mehr in Nichts auf. Die Wissenschaft entmenschlicht den Menschen nicht, sie 'dehomunkulisiert' ihn, und es bleibt ihr nichts anderes übrig, wenn sie der Abschaffung der menschlichen Spezies vorbeugen will: Wir können froh sein, wenn wir uns von diesem Menschen im Menschen befreit haben. Nur wenn wir ihn seiner Rechte entsetzen, können wir uns den echten Ursachen menschlichen Verhaltens zuwenden. Und nur dann können wir vom Abgeleiteten zum Beobachteten gelangen, vom Wunderbaren zum Natürlichen, vom Unzulänglichen zum Beeinflußbaren.“*⁴²¹

Skinner hat seine Vorstellungen von einer nach behavioristischen Kriterien organisierten Gesellschaft in seinem 1948 verfassten utopischen Roman „*Walden Two*“ dargestellt, wo er durch Anwendung von verhaltenspsychologischen Grundsätzen eine humane Form des Zusammenlebens entstehen lässt, in der die Menschen ihr Glück finden.

⁴²⁰ Vgl. Zimbardo 2004: S. 245.

⁴²¹ Skinner 1984: S. 205.

5. Aldous Huxley: Brave New World

„Schöne Neue Welt“ (1932)

In der satirischen Zukunftsvision einer „*Schönen Neuen Welt*“ stellt *Aldous Huxley* (1894-1963), wie zuvor Samjatin, sein Misstrauen gegen einen mächtigen Staatsapparat dar. Er entwirft in seiner Dystopie das Bild einer sterilen Welt im „7. Jahrhundert nach Ford“ – dem amerikanischen Erfinder und Unternehmer – in der Geschichte, Kultur, Passionen im doppelten Sinn abgeschafft sind.⁴²²

5.1. Gattungsgeschichtliche Einordnung

Der Roman kann als Antwort auf H.G. Wells Utopie „*Men Like Gods*“ (1922) gelesen werden. Der Erste Weltkrieg, die Depression der Nachkriegsjahre und die Beobachtungen, die Huxley auf einer Reise 1925 durch die Vereinigten Staaten gesammelt hatte, ließen ihn am Fortschrittsoptimismus Well'scher Prägung zweifeln. Waren es in der literarischen Utopietradition des 19. Jahrhundert die Topoi der Wissenschaft und Technologie, die im Rahmen der Industrialisierung die Lebensverhältnisse verbessern und Elend lindern sollten, und hatten Autoren wie William Morris und H.G. Wells enthusiastisch das Erreichte durch imaginative Entwürfe vom Erreichbaren zu überbieten versucht, auch um die Fantasie ihrer Zeitgenossen durch utopische Bilder zum Mithandeln anzuregen, so dominiert bei Huxley die Frage, wie viel an menschenwürdigem Dasein durch die Technologie vernichtet werden würde. Bereits der Romantitel, William Shakespeares Theaterstück „*The Tempest*“ (1611) entnommen, verweist auf eine Ironisierung des allzu blinden Stolzes auf die Perfektion der Technik. Zwar verlegt Huxley seinen Zukunftsstaat in das Jahr 632 „nach Ford“, der Albtraum einer künftigen neuen Welt ist jedoch ein grotesk verzerrtes Bild der Gegenwart. Gegenwärtige Tendenzen werden in einen fiktiven Raum hinein verlängert, in dem die gesamte Menschheit existiert – mit Ausnahme der Bewohner einer Indianerreservation in Neu-Mexiko.⁴²³

⁴²² Vgl. Gnüg 1999: S. 187ff.

⁴²³ Vgl. Erzgräber 1980: S. 134f.

Huxley zeigt einige Ausschnitte aus seiner Zukunftsvision und schildert aufschlussreiche Episoden aus dem Leben einiger seiner Bewohner. Auch wenn die Struktur einer zukünftigen Gesellschaft in ihren wesentlichen Aspekten erfasst wird, bleibt Huxley – bei aller Anlehnung an epische Techniken – die Darbietung eines universalen Weltbildes schuldig. Er bedient sich der Gattung der Satire, wenn er aus dem Leben der gegenwärtigen Gesellschaft Strömungen herausgreift und in literarischer Verfremdung und Verformung zu einem möglichen zukünftigen Gesellschaftszustand zusammensetzt, der die Reflexion mit in sich trägt und so kultur- und sozialkritisch wirkt. Die Dimension seiner Zukunftswelt verkürzt er so weit, wie sie für seinen polemisch-satirischen Zweck brauchbar ist.⁴²⁴

Wenn er in seinem Vorwort zur Neuauflage von 1949 darauf hinweist: „*Die Schöne neue Welt enthält keine Anspielung auf die Kernspaltung. [...] Die Entfesselung der Atomkraft bedeutet wohl eine große Revolution in der Menschheitsgeschichte, [...] falls wir nicht selber einander zu Stäubchen zersprengen und so der Geschichte ein Ende machen*“⁴²⁵, verdeutlicht das, dass er vor dem Zweiten Weltkrieg und vor Hiroshima die atomare Selbstvernichtung der Menschheit noch nicht in Erwägung zog.⁴²⁶ In dieser Vorrede setzt er sich selbst kritisch mit seinem Werk auseinander und bringt die Satire der 1930er zugleich auf den Stand des öffentlichen Bewusstseins der 1940er-Jahre. In seinem Band „*Brave New World Revisted*“ bemüht er sich im Jahr 1958 um eine essayistische Analyse und Darstellung der gesellschaftlichen und weltpolitischen Situationen nach dem Zweiten Weltkrieg. 1962 schließt er sein literarisches Werk mit der positiven Utopie „*Island*“ ab und zeigt dadurch, dass er mit „*Brave New World*“ keine in sich ruhende, ausgewogene Darbietung einer zukünftigen Welt geboten hat, sondern eine satirische Momentaufnahme.⁴²⁷

⁴²⁴ Vgl. Erzgräber 1980: S. 134f.

⁴²⁵ Huxley 2003: S. 12f.

⁴²⁶ Vgl. Gnüg 1999: S. 188.

⁴²⁷ Vgl. Erzgräber 1980: S. 135.

5.2. Ziele des Zukunftsstaates

Bereits am Anfang des Romans ist erkennbar, dass bei Huxley die Tendenz zu beschreiben und die Tendenz zu deuten ineinander greifen. Der Haupteingang des „*Central London Hatchery and Conditioning Centre*“, in dem die „neuen Menschen“ entstehen, ist beschildert mit dem Motto des zukünftigen „*World State*“: „*Community, Identity, Stability*“⁴²⁸. Die Analogie zur Trias der Französischen Revolution – *Liberté, Egalité, Fraternité* – drängt sich auf. Die abgründige Ironie des Wahlspruchs wird im Verlauf des Textes deutlich: „*Community*“ bezeichnet eine durch naturwissenschaftliche und psychologische Mittel künstlich erzeugte Gemeinschaft von Bürgern. Ihre Identität ergibt sich aus der Übereinstimmung mit den Normen des Staates, es ist keine personale Identität, die durch Auseinandersetzung mit anderen Menschen und der Umwelt gewonnen würde. Die Stabilität bezieht sich auf das gesamte gesellschaftliche System, basierend auf der Aufgliederung in fünf Klassen oder Kasten, die mit griechischen Buchstaben von Alpha bis Epsilon bezeichnet sind. Jede Änderung des Bestehenden ist suspekt. Geht man von den Zielsetzungen der Französischen Revolution aus, so stellt sich der Zukunftsstaat als Perversion der geistigen Antriebskräfte dieser geschichtlichen Bewegung dar. Anstelle der Freiheit sind staatlich gelenkte Reaktionsweisen der einzelnen Klassen getreten, das Prinzip der Gleichheit ist mit dem Kastensystem aufgehoben und wird mit dem Ideal der Brüderlichkeit dadurch ins Groteske verzerrt, dass es möglich ist, dutzende vollständig indifferente Menschen zu erzeugen, die zu gleichartigen Arbeitsprozessen herangezogen werden können. Jegliche Solidarität im Zusammenleben der Menschen, das im persönlichen Entscheidungsspielraum der Einzelnen ihren Ursprung hat, ist getilgt.⁴²⁹

⁴²⁸ Huxley 1994: S. 1.

⁴²⁹ Vgl. Erzgräber 1980: S. 136.

Wenn Huxley daraufhin bei der Beschreibung des großen Saales im Erdgeschoss des Central London Hatchery and Conditioning Centre bemerkt „*Wintriness responded to wintriness. [...] The light was frozen, dead, a ghost.*“⁴³⁰, dann bereitet diese Symbolik auf eine Welt vor, in der das Leben, die physische und die psychische Entfaltung des Menschen, erstarrt ist.⁴³¹

5.3. Die künstliche Erzeugung des Menschen

Leben entsteht in der Neuen Welt nicht mehr durch die Begegnung der Geschlechter; Menschen werden nicht mehr geboren, sie werden künstlich erzeugt. Die Bezeichnung „Menschenmaterial“ wird in dieser Welt im buchstäblichen Sinne verstanden.⁴³²

Jede Abteilung des Instituts, des Central London Hatchery and Conditioning Centre, ist mit einer Phase in der künstlichen Erzeugung des Menschen befasst. Der „Brut- und Normdirektor“ („Director of Hatcheries and Conditioning“) führt eine Studentengruppe in den Befruchtungsraum („Fertilizing Room“), wo wöchentlich neue Ovarien angeliefert, abgetrennte und ausgereifte Eier in einer Nährlösung aufbewahrt, auf Entartungen untersucht und schließlich zur Befruchtung in eine Flüssigkeit mit Spermatozoen getaucht werden.⁴³³

Die Menschen werden in Flaschen, den verschiedenen Bedürfnissen der Gesellschaft entsprechend, als Alphas, Betas, Gammas, Deltas und Epsilons, also als Serientypen entwickelt. Während die Alphas und Betas, die für intellektuelle Funktionen im Staat vorgesehen sind, jeweils einem befruchteten Ei entstammen, werden die übrigen Typen dem „Bokanovsky’s Process“ unterzogen. Voller Begeisterung erläutert der Direktor des Instituts seinen wissbegierigen Studenten:⁴³⁴ „*Bokanovskification consists of a series of arrests of development. We check the normal growth and paradoxically enough, the egg responds by*

⁴³⁰ Huxley 1994: S. 1.

⁴³¹ Vgl. Erzgräber 1980: S. 137.

⁴³² Vgl. Erzgräber 1980: S. 137.

⁴³³ Vgl. Erzgräber 1980: S. 137.

⁴³⁴ Vgl. Gnüg 1999: S. 189.

building. [...] Bokanovsky's Process is one of the major instruments of social stability.“⁴³⁵

Durch Röntgenstrahlen und Kälteeinwirkung wird der Entwicklungsgang eines Eis unterbrochen und eine Knospung eingeleitet, wodurch aus einem Ei nahezu hundert Menschen entstehen können.⁴³⁶ „*Ninety-six seemed to be the limit; seventy-two a good average. [...] And in exceptional cases we can make one ovary yield us over fifteen thousand adult individuals.*“⁴³⁷

Im Abfüllraum („Bottling Room“) werden die befruchteten Eier aus Reagenzgläsern in Flaschen umgefüllt, sodann durchlaufen sie die Abteilung für Soziale Vorherbestimmung („Social Predestination Room“) und verbringen die nächsten 267 Tage auf Regalen, bis die Embryos – auf einer Bauchfellunterlage gewachsen, von Blutsurrogat ernährt, je nach künftiger Bestimmung ausreichend oder verringert mit Sauerstoff versorgt und bereits im pränatalen Zustand soweit wie möglich normiert und konditioniert – im Entkorkungszimmer („Decanting Room“) das Licht der Welt erblicken.⁴³⁸

Die letztlich psychische Vernichtung des Individuums geschieht hier durch die Möglichkeit der Wissenschaften, den Menschen schon als Embryo, im Zuge einer weiterentwickelten Gentechnologie, zu indoktrinieren. Was bei Samjatin noch durch Schulung staatlich verordneter Gedankenberieselung in Permanenz wirkt, nämlich die Zerstörung der Individualität durch die Reduktion des Menschen zur Nummer, geschieht bei Huxley durch die Produktion von Menschen wie Waren, wobei unvorhergesehener Mehrverbrauch sofort gedeckt werden kann. Die embryonale Genbehandlung wird nach der Geburt fortgeführt durch die Konditionierung von Säuglingen und Kleinkindern.⁴³⁹

⁴³⁵ Huxley 1994: S. 4f.

⁴³⁶ Vgl. Erzgräber 1980: S. 137.

⁴³⁷ Huxley 1994: S. 5f.

⁴³⁸ Vgl. Erzgräber 1980: S. 137f.

⁴³⁹ Vgl. Gnüg 1999: S. 188f.

5.4. Konditionierung und Hypnopädie

Huxley verwertet bei der Beschreibung der künstlichen Erzeugung von Menschen Erkenntnisse der Physik, der Chemie und der Biologie und parodiert sie zugleich. Analog greift er bei der Erziehung der künstlich produzierten Lebewesen auf Resultate der Psychologie und Physiologie zurück. Er verwendet insbesondere die Lehren Iwan Pawlows, der als Physiologe die Lehre von den bedingten Reflexen aufgestellt hatte und in der Konditionierung dieser Reflexe die Grundlage aller seelischen Vorgänge sah. Damit schuf Pawlow die theoretischen Voraussetzungen, an die die Lerntheorie des amerikanischen Behaviorismus anknüpfte.⁴⁴⁰

Von Huxleys intensiver Beschäftigung mit Behaviorismus und Physiologie zeugen in seiner negativen Utopie die Namen der Figuren „Helmholtz Watson“, „Mr Foster“ und „Bernard Marx“, in Anlehnung an den Psychologen John B. Watson und die Physiologen Sir Michael Foster (1836-1907), Claude Bernard (1813-1878) und Hermann von Helmholtz (1821-1894).⁴⁴¹

Um die absurden Übersteigerungen der Erziehungslehre im Zukunftsstaat zu karikieren, schließt Huxley als weitere Station auf dem Weg des Direktors und der Studenten die Beschreibung der Kinderbewahranstalten („Infant Nurseries“) und der Neo-Pawlowschen Normungssäle („Neo-Pavlovian Conditioning Rooms“) an.⁴⁴²

Die Neopawlowsche Reflexbehandlung, die Delta-Säuglingen durch Elektroschocks lebenslangen Hass, in Form von unausrottbaren Reflexen, auf Blumen und Bilderbücher einprägt – Affinität zu Schönheiten der Natur und Büchern fördern nicht den Konsum – verstärkt die Uniformierung und unterdrückt auch den letzten Rest an Individuation.⁴⁴³

⁴⁴⁰ Vgl. Erzgräber 1980: S. 139.

⁴⁴¹ Vgl. Erzgräber 1980: S. 163.

⁴⁴² Vgl. Erzgräber 1980: S. 139.

⁴⁴³ Vgl. Gnüg 1999: S. 189f.

„The nurses [...] hurried out of the room and returned in a minute or two, each pushing a kind of tall dumb-waiter laden, on all its four wire-netted shelves, with eight-month-old babies, all exactly alike (a Bokanovsky Group, it was evident) and all (since their caste was Delta) dressed in khaki. [...] The babies at once fell silent, then began to crawl towards those clusters of sleek colours, those shapes so gay and brilliant on the white pages. As they approached, the sun came out of a momentary eclipse behind a cloud. The roses flamed up as though with a sudden passion from within; a new and profound significance seemed to suffuse the shining pages of the books. From the ranks of the crawling babies came little squeals of excitement, gurgles and twitterings of pleasure. [...] Small hands reached out uncertainly, touched, grasped, unpetalling the transfigured roses, crumpling the illuminated pages of the books. [...] The Head Nurse, who was standing by a switchboard at the other end of the room, pressed down a little lever. There was a violent explosion. Shriller and ever shriller, a siren shrieked. Alarm bells maddeningly sounded. The children started, screamed; their faces were distorted with terror.“⁴⁴⁴

Da diese postnatale Reflexnormung noch nicht für ausreichend erachtet wird, werden den Kindern durch hypnopädische Dauerbehandlung im Schlaf ihrem Serientypus entsprechende Slogans eingetrichtert, ihnen vor allem ihr Serienlos jeweils als das angenehmste vorgeführt, ihr Kastenbewusstsein, der Stolz auf die eigene Kaste und die unabänderliche Abneigung gegen die Angehörigen anderer Kasten geformt. So sind sie vollends konditioniert für ihre Funktion im Staat.⁴⁴⁵

„'And that,' put in the Director sententiously, 'that ist the secret of happiness and virtue – liking what you've got to do. All conditioning aims at that: making people like their unescapable social destiny.'“⁴⁴⁶

⁴⁴⁴ Huxley 1994: S. 16f.

⁴⁴⁵ Vgl. Gnüg 1999: S. 189f.

⁴⁴⁶ Huxley 1994: S. 13.

Glück, Tugend und Liebe sind ethische Begriffe, die in einer Welt völliger Normierung des Menschen keine Heimat mehr haben. Im Lande Fords ist zwar das materielle Glück gesichert, Krankheit, Alter, Unzufriedenheit und Leidenschaften sind beseitigt, aber auch jede Menschlichkeit, Liebe, Freude und Mitleid. Natürlich kann es keine Unzufriedenheiten geben, da jede Menschengestalt schon vor ihrer „Entkorkung“ aus der Flasche auf ihre zukünftige Funktion in der Gesellschaft hin indoktriniert wurde. Aber es gibt auch keine Freiheit mehr, keine menschliche Würde; der „Splitter Phantasie“ braucht hier nicht wegoperiert zu werden, die biologische und psychologische Manipulation hat jedes individuelle Denken und Fühlen bereits ausgeschaltet.⁴⁴⁷

5.5. Nonkonformismus in der Schönen Neuen Welt

„Doch auch das erstaunliche System der Konditionierung funktioniert nicht immer reibungslos, und es gibt ein paar Leute, die mit der Gesellschaft unzufrieden sind, hier und da ein Individuum, das mehr es selbst sein möchte.“⁴⁴⁸

Huxleys Roman ist keine bloße Beschreibung einer manipulierten Welt, die wie manche positive Welt in ihrer Konfliktlosigkeit langweilig wäre. Sein Protagonist, Bernard Marx, ein Alpha mit zuviel kritischer Intelligenz, der nur Gamma-Körpergröße besitzt, fühlt sich als Außenseiter in dieser genormten Welt, vermag auch die regelmäßigen „Eintrachtsandachten“ nicht zu genießen, obwohl Gemeinschaftlichkeit neben Einheitlichkeit und Beständigkeit zu den Wahlsprüchen des Weltstaates gehören.⁴⁴⁹ Den Alphas wird ein gewisser Freiheitsspielraum zugebilligt, wodurch aber, wenn auch in Grenzen, die Voraussetzung geschaffen ist, dass sie nicht immer und nicht in allen Lebensbereichen mit den Normen der Neuen Welt konform gehen.⁴⁵⁰

⁴⁴⁷ Vgl. Gnüg 1999: S. 190.

⁴⁴⁸ Berneri 1982: S. 284.

⁴⁴⁹ Vgl. Gnüg 1999: S. 190.

⁴⁵⁰ Vgl. Erzgräber 1980: S. 146.

„They say somebody made a mistake when he was still in the bottle – thought he was a Gamma and put alcohol into his blood-surrogate. That’s why he’s so stunted.“⁴⁵¹ Dieses Gerücht erzählt eine Kollegin Lenina, in die sich Bernard, gegen alle Vorschrift, verliebt hat. Denn wie bei Samjatin sind Liebe und emotionale Bindungen überhaupt verpönt. Man macht sich im Fordstaat verdächtig, wenn man nicht nach spätestens vier Wochen den Partner tauscht oder zumindest zwischendurch mit anderen schläft. Bernard, und darin zeigt sich seine fehlerhafte Normierung, leidet darunter, dass die anderen Lenina, wie es eigentlich vorgeschrieben ist, nur als angenehmes Sexualobjekt sehen. Er selbst zeigt alle Symptome einer „archaischen Verliebtheit“, empfindet auch nach seiner ersten gemeinsamen Nacht mit Lenina Traurigkeit und Enttäuschung, da alles nach Routine verlief und sich Lenina selbst nur als Objekt zu betrachten scheint.⁴⁵²

Dieselbe schmerzliche Erfahrung macht der „Wilde“ namens John, den Bernard aus einem Reservat in die zivilisierte Welt mitgebracht hat. Dieser Wilde, das Kind einer einstigen Beta, die gegen die Vorschrift schwanger geworden war und durch einen unglücklichen Zufall im Reservat verblieb, empfindet allmählich mehr und mehr Abscheu vor dieser hygienischen, entsublimierten Zivilisation, die die Liebe durch Sexkonsum ersetzt und wo jeder Heroismus, der sich im Kampf, in der Selbstüberwindung oder Verzicht zeigt, überflüssig ist. Gegen Missmut, Ärger, Enttäuschung und Langeweile gibt es „Soma“, eine Droge, die vergessen lässt und zufrieden macht⁴⁵³ – „*Euphoric, narcotic, pleasantly hallucinant.*“⁴⁵⁴

„A gramme in time saves nine.“⁴⁵⁵ – „A gramme is always better than a damn.“⁴⁵⁶ – „One cubic centimetre cures ten gloomy sentiments.“ sind drei der vielen Schlafschulweisheiten, mit denen die Fordstaatler, nächtlich hunderte Male wiederholt, jahrelang berieselt werden.

⁴⁵¹ Huxley 1994: S. 41.

⁴⁵² Vgl. Gnüg 1999: S. 191.

⁴⁵³ Vgl. Gnüg 1999: S. 191f.

⁴⁵⁴ Huxley 1994: S. 48.

⁴⁵⁵ Huxley 1994: S. 80.

⁴⁵⁶ Huxley 1994: S. 80.

*„One hundred repetitions three nights a week for four years, thought Bernard Marx, who was a specialist on hypnopedia. Sixty-two thousand four hundred repetitions make one truth.“*⁴⁵⁷

Eine andere, *„Everyone belongs to everyone else“*⁴⁵⁸, trichtert den Menschen ein, dass jeder der Gesellschaft gehört und raubt ihnen so das Individualitätsbewusstsein.

Der Wilde flieht aus der schönen neuen Welt in die Einsamkeit und begeht schließlich Selbstmord. Bernard und sein Freund Helmholtz, ein Alpha plus und Schriftsteller, der die hypnopädischen Sprüche, die Drehbücher für die nach gleichem Muster gestrickten Filme des „Fühlkinos“ verfasst, jedoch nach wirklicher Poesie sucht, werden wegen staatsgefährdendem Individualismus auf die Falkland-Inseln verschickt. Bernard, den Huxley als komplexen Charakter mit Schwächen, Angeberei und Feigheit, kritischem Bewusstsein und Anbiederei konzipiert, gerät außer sich über die Zwangsverschickung; und der „Resident Controller for Western Europe“, ein ehemaliger zu wissensdurstiger Physiker namens Mustapha Mond, eine Mischung aus Zyniker und weisem Pragmatiker, kommentiert gegenüber Helmholtz Bernards Verzweiflungsausbruch:⁴⁵⁹

*„If he had the smallest sense, he'd understand that his punishment is really a reward. He's being sent to an island. That's to say, he's being sent to a place where he'll meet the most interesting set of men and women to be found anywhere in the world. All the people who aren't satisfied with orthodoxy, who've got independent ideas of their own.“*⁴⁶⁰

Mond bekennt gegenüber dem Wilden, der Shakespeare liebt, freimütig den Preis, den die schöne neue Welt gekostet hat: Kunst, Wissenschaft, Religion sind hier überflüssig. Die Kunst fände in dieser radikal biologisch und psychologisch normierten Welt, die den Gegensatz von individueller Neigung und staatlich verordneter Pflicht wegmanipuliert hat, kein Sujet mehr. Die Geschichte von

⁴⁵⁷ Huxley 1994: S. 42.

⁴⁵⁸ Huxley 1994: S. 41.

⁴⁵⁹ Vgl. Gnüg 1999: S. 192.

⁴⁶⁰ Huxley 1994: S. 207.

„Romeo und Julia“ würde hier auch in moderner Version unverständlich bleiben, genauso wie das Schicksal von „König Lear“ oder „Othello“; sie wären nicht förderlich für die Staatsziele, da Shakespeare in seinen Stücken eine höchst instabile Welt darstellt. Die vielen Erfindungen, die eine Verkürzung der Arbeitszeit ermöglichen würden, sind gesellschaftlich untragbar, da die Betas, Gammas usw. mit der verlängerten Freizeit nichts anzufangen wüssten. Nur der Soma-Verbrauch würde steigen, wie ein früheres Experiment gezeigt hätte.⁴⁶¹ Eine paradoxe Folge dieses Zwiespalts: Die Naturwissenschaften werden einerseits bejaht, weil erst aufgrund ihrer Erkenntnisse Aufbau und Erhalt des Weltstaates ermöglicht wurde, andererseits wird wissenschaftliche Forschung eingeschränkt und teilweise verboten, weil dadurch die erreichte Stabilität in Frage gestellt oder zerstört werden könnte.⁴⁶²

*„We can't allow science to undo its own good work. That's why we so carefully limit the scope of its researches. [...] We don't allow it to deal with any but the most immediate problems of the moment. All other enquiries are most sedulously discouraged.“*⁴⁶³

An die Stelle der Ideale „*truth and beauty*“ sind die pragmatischen Ziele „*comfort and happiness*“⁴⁶⁴ getreten. Sah eine humanistisch-idealistische Bildungslehre in der Beschäftigung mit künstlerischen Werken und in der wissenschaftlich-kritischen Schulung des Intellekts eine notwendige Voraussetzung zur Entfaltung kreativer Möglichkeiten des Menschen, so erschöpfen sich die Möglichkeiten der „neuen“ Menschen in der Übereinstimmung mit den vorgegebenen Normen der „Brave New World“. Zum Glück zählt physisches und psychisches Wohlbefinden, das mit der Droge Soma und geschickter psychischer Beeinflussung durch Fühlfilme („*feelies*“) und Duftorgeln („*scent organs*“) zu erreichen ist.⁴⁶⁵

⁴⁶¹ Vgl. Gnüg 1999: S. 192f.

⁴⁶² Vgl. Erzgräber 1980: S. 144.

⁴⁶³ Huxley 1994: S. 208.

⁴⁶⁴ Huxley 1994: S. 208.

⁴⁶⁵ Vgl. Erzgräber 1980: S. 144.

Im Gegensatz zu Samjatin und Orwells Machthabern gebraucht der Führer des Fordstaates wenig Gewalt, um Systemkritiker oder Individualisten zu disziplinieren und unter Kontrolle zu haben. Physische Gewalt und Folter gibt es in dieser perfekt konditionierten Gesellschaft nicht. Es genügt Soma für die Massen und das Exil für die wenigen kritischen Intellektuellen.⁴⁶⁶

Huxleys satirisch karikierte Zivilisation perfekter Konditionierung, die sowohl Natur als auch Geist, das Gegensatzpaar idealistischer Versöhnungsutopie, von sich ausschließt, stellt einen Zustand absoluter Verdinglichung dar. Der künstlich erzeugte, biologisch und psychologisch genormte Mensch Alpha oder Epsilon, an dem Huxley die reale gesellschaftliche Normierung des Bewusstseins entlarvt, wird mit seiner Funktion im Staat ident. Da er durch seine Normierung auch die Vorstellung eines anderen Lebens für sich verlernt hat, vermag er auch nicht an seiner Selbstentfremdung, an seiner Funktionalität zu leiden. Das gilt sowohl für den privilegierten Alpha, der sich mit den Schulweisheiten seiner Oberschicht identifiziert, als auch für die Deltas und Epsilons, die ihre Reduktion auf Arbeitsmaschinen im Staate Ford nicht zu durchschauen vermögen. Die Klassengegensätze sind in dieser Zukunftsgesellschaft biologisch naturalisiert. Huxley führt seine Kritik am totalitären Weltstaat im Namen eines Individuums, der undialektisch das Individuum nur als das schlechthin Andere zur Gesellschaft begreift.⁴⁶⁷

⁴⁶⁶ Vgl. Gnüg 1999: S. 193.

⁴⁶⁷ Vgl. Gnüg 1999: S. 193.

5.6. Adornos Kritik an Huxleys Individualismus

Theodor W. Adorno erhob in seinem Essay *„Der entzauberte Traum. Zu Aldous Huxleys «Brave New World»“* im Jahr 1951 den Vorwurf, Huxley nähme die Zusammenhänge zwischen dem Individualismus, für den er eintritt, und dem Totalitarismus, den er in der Konstruktion der *„Brave New World“* verurteilt, nicht wahr. *„Unreflektierter Individualismus behauptet sich, als wäre nicht das Grauen, auf das der Roman hinstarrt, selber die Ausgeburt der individualistischen Gesellschaft. Aus dem historischen Prozeß wird die einzelmenschliche Spontaneität eliminiert, dafür aber der Begriff des Individuums von der Geschichte abgespalten, selber zu einem Stück philosopha perennis gemacht. Individuation, ein wesentlich Gesellschaftliches, wird nochmals zur unabänderlichen Natur.“*⁴⁶⁸

*„Das Vergängliche als das Nichtige, Geschichte als Unheilsgeschichte wird den Invarianten kontrastiert, der philosophia perennis, dem ewigen Sonnenschein des Ideenhimmels. Demgemäß rücken Äußerlichkeit und Innerlichkeit in primitive Antithese: den Menschen wird das Übel, von der künstlichen Zeugung bis zur galoppierenden Vergreisung, bloß angetan, die Kategorie des Einzelnen aber erscheint in unbefragter Würde.“*⁴⁶⁹

Adorno wirft Huxley außerdem vor: *„Die krude Alternative von objektivem Sinn und subjektivem Glück, die These der Ausschließlichkeit, ist der philosophische Grund für das reaktionäre Fazit des Romans. Man habe sich zu entscheiden zwischen der Barbarei des Glücks und Kultur als dem objektiv höheren Zustand, der Unglück in sich einbegreift.“*⁴⁷⁰

⁴⁶⁸ Adorno 1951: S. 94.

⁴⁶⁹ Adorno 1951: S. 93.

⁴⁷⁰ Adorno 1951: S. 90f.

„Weil die Veränderung der Menschen nicht kalkuliert werden kann und der vorgreifenden Imagination sich entzieht, wird sie ersetzt durch die Karikatur der Menschen von heute, nach dem uralten und vernutzten Verfahren der «Satire». Die Fiktion der Zukunft verbeugt sich vor der Allmacht des Gegenwärtigen: was noch nicht war, wird komisch durch den minderen Effekt, daß es bloß dem gleicht, was ohnehin ist. [...] Die Groteske, die das Gegenwärtige durch Konfrontation mit seiner eigenen Verlängerung in die Zukunft ereilt, hat dieselben Lacher auf ihrer Seite wie naturgetreue Darstellungen mit vergrößerten Köpfen. Der pathetische Begriff des ewigen Menschen bescheidet sich zum menschenunwürdigen des Normalen von gestern, heute und morgen. Nicht das kontemplative Moment als solches, das der Roman mit aller Philosophie und Darstellung teilt, ist ihm vorzuwerfen, sondern daß er nicht selber in die Reflexion das Moment einer Praxis hineinnimmt, welche das verruchte Kontinuum sprengte.“⁴⁷¹

Schließlich setzt er dem Fazit von Huxleys Werk seine eigenen Postulate entgegen: *„Die Menschheit hat nicht zwischen totalitärem Weltstaat und Individualismus zu wählen. Ist die große historische Perspektive überhaupt mehr als die Fata morgana des verfügenden Blicks, so geht sie auf die Frage, ob die Gesellschaft schließlich sich selbst bestimmen oder die tellurische Katastrophe herbeiführen wird.“⁴⁷²*

⁴⁷¹ Adorno 1951: S. 96.

⁴⁷² Adorno 1951: S. 96.

6. B.F. Skinner: *Walden Two*

„Futurum Zwei. Die Vision einer aggressionsfreien Gesellschaft.“ (1948)

Burrhus Frederic Skinner (1904-1990) merkt in seinem 1948 veröffentlichten utopischen Roman „*Walden Two*“ gleich zu Anfang an, dass für ihn die Desorientierung der Heimkehrer aus dem Zweiten Weltkrieg, deren entfremdende Erfahrungen an der Front und ihre Suche nach alternativen Lebensweisen der Anlass war, sein Werk zu verfassen. Hier zeigt sich ein Wesensmerkmal der Utopie als Gegenentwurf zur gesellschaftlichen Wirklichkeit aus akuter Unzufriedenheit heraus. Ferner berichtet er von persönlichen Motiven, aufgrund derer er sein behavioristisches Erziehungsprogramm gestaltet hat: Er erwähnt den Kampf seiner Frau gegen die sie einengende Haushaltsverpflichtung, spielt auf negative Erfahrungen an, die die Familie während des ersten Schuljahres seiner Tochter machte und berichtet von der Versetzung an eine andere Universität, wo ihm große Verantwortung aufgebürdet wurde. Diese drei Probleme werden als nicht nur persönliche, sondern auch allgemein gesellschaftliche, im Roman thematisiert und innerhalb der utopischen Gemeinschaft gelöst: durch die Aufhebung der Arbeits- und Rollenverteilung zwischen Mann und Frau, durch eine wissenschaftlich fundierte Kindererziehung und durch die Befreiung des Forschers von sterilen akademischen Aufgaben.⁴⁷³ Ein weiterer Impuls mag gewesen sein, dass Skinner von Kritikern Determinismus vorgeworfen wurde – es galt, seine behavioristischen Ansätze der Verhaltenskontrolle zu verteidigen und zu popularisieren.⁴⁷⁴

⁴⁷³ Vgl. Schwarz 1986: S. 218.

⁴⁷⁴ Vgl. Saage 2003: S. 166.

6.1. Die Robinsonade als Vorbild

Der Titel „Walden Two“ geht zurück auf die 1854 erschienene Robinsonade „Walden or, Life in the Woods“ des amerikanischen Schriftstellers Henry David Thoreau (1817-1862). Darin schildert der Autor, wie er – gewissermaßen in der Tradition der Subjekttheorie des amerikanischen Individualismus – am einsamen Waldensee unweit der Stadt Concord, Massachusetts, ein Blockhaus errichtet und zwei Jahre in dieser Einsiedelei lebt.

Skinner stellt am Ende seines Romans eine direkte Verbindung zu Thoreaus „Walden“ her: *„Einem plötzlichen Impuls folgend, zog ich das Taschenbuch Walden heraus und schlug die letzte Seite auf. Ich hatte den letzten Absatz eigentlich immer für einen Schönheitsfehler gehalten. Sein Mystizismus, seine Obskurität stimmten nicht mit dem übrigen Buch überein, und waren im Grunde unthoreauisch. Aber jetzt wußte ich plötzlich, daß ich jedes Wort richtig erfassen würde, und im Gehen las ich den Text in fieberhafter Erregung nach: »Ich sage nicht, daß Hinz und Kunz alles verstehen werden; aber so ist es mit diesem Morgen bestellt, daß das bloße Verrinnen der Zeit noch lange nicht die Morgendämmerung herbeiführt. Das Licht, das unsere Augen blendet, bedeutet uns Dunkelheit. Nur jener Tag bricht an, für den wir wach sind. Der Tag aber dauert länger als die Dämmerung. Die Sonne ist nur ein Morgenstern.«“*⁴⁷⁵

Skinner schließt mit seiner gemeinwirtschaftlichen „Insel“ innerhalb der Vereinigten Staaten an die Tradition des utopischen Denkens an, in dem er auf der Machbarkeit einer gesellschaftlichen Umwelt, die den Menschen ein gutes Leben ermöglicht, insistiert. Es zeigen sich außerdem der seit Platon für utopische Entwürfe typische Antiindividualismus und eine Skepsis gegenüber der Demokratie, die nach Skinner besser durch eine wissenschaftliche Methode ersetzt werden sollte, um gute Lebensbedingungen für die Menschheit zu sichern.⁴⁷⁶

⁴⁷⁵ Skinner 1972: S. 277.

⁴⁷⁶ Vgl. Saage 2003: S. 163.

6.2. Rahmenhandlung

Die Handlung des Romans zeugt von der Suche zweier junger Menschen, namens Rogers und Jamnik, nach einer sinnvollen Lebensform. Keiner von ihnen hatte vor dem Krieg seinen Platz im sozialen Gefüge gefunden und da sie verschiedenen Gesellschaftsschichten zugehören, hätten sie sich ohne die Kriegskameradschaft wohl nie kennen gelernt. Mit Hilfe des Universitätsprofessors Dr. Burris, einem Psychologen, gelingt es, den Verbleib eines ihnen früher bekannten utopischen Denkers namens Frazier aufzudecken. Schwarz merkt an: *„Daß es sich bei Burris wie bei seinem Über-Ich Frazier um Selbstprojektionen des Verfassers handelt, geht mit großer Wahrscheinlichkeit aus Skinners Vornamen hervor.“* Es stellt sich heraus, dass Frazier seine Träume wahr gemacht und ein utopisches Gemeinwesen gegründet hat, zu dessen Besichtigung er nun einlädt. Eine Gruppe von sechs Personen, bestehend aus den beiden Heimkehrern, deren Verlobten namens Barbara und Mary, sowie Burris und dessen Kollegen Augustin Castle, ein Philosophiedozent, macht sich auf den Weg.⁴⁷⁷ Der akademische Kollege wird stilisiert zum idealistischen Gegner des Behaviorismus, indem er unbelehrbar an den von Skinner verworfenen Begriffen Freiheit und Würde festhält.⁴⁷⁸

*„Der Weg ist kurz. Kein Schiffbruch, keine einsame Insel, schon gar keine Weltraumrakete sind vonnöten, um die Utopie in Szene zu setzen. Eine kurze Bahnstrecke, gefolgt von einer noch kürzeren Busfahrt, genügt vollauf, um die Besucher zur Kommune zu bringen, nicht einmal die Grenze des (unbestimmt bleibenden) Bundesstaates braucht überschritten zu werden. [...] Die im Bereich der Ausführbarkeit liegenden Möglichkeiten, die geographische Einbezogenheit der Gemeinschaft in die zeitgenössische Wirklichkeit soll durch diese überaus konventionelle Annäherungsmethode signalisiert werden.“*⁴⁷⁹

⁴⁷⁷ Vgl. Schwarz 1986: S. 219.

⁴⁷⁸ Vgl. Saage 2003: S. 167.

⁴⁷⁹ Vgl. Schwarz 1986: S. 219.

Durch die Einführung einer ganzen Gruppe von Reisenden verschiedenen Alters, Geschlechts und prädisponierter Vorstellungen lockert Skinner die Erzählstrategie auf, wobei die vier jungen Leute im Hintergrund bleiben, während Frazier die Rolle eines passionierten Verteidigers des kommunalen Experiments einnimmt, Castle die seines Herausforderers und Widersprechers, und Burris – der Ich-Erzähler – diejenige eines Moderators, der zwischen den Standpunkten vermittelt. Die Besucher hegen eine ständig präsente Skepsis gegenüber den enthusiastischen Behauptungen Fraziers, die sich immer wieder als zutreffend erweisen.⁴⁸⁰

Die Gruppe wird in alle Teile der Kommune geführt. Eine gewisse Spannung entsteht dadurch, dass sich jeder der Gäste entscheiden muss, wie er zu „Walden Two“ steht, ob er sich der Kommune anschließen würde bzw. aus welchen Gründen er sich ihr entziehen will. Die Hälfte der Besucher tritt dem Gemeinwesen bei, Jamnik und seine Verlobte noch vor Ende des Besuchs, der Erzähler etwas später. Die dem Beitritt vorangehenden Aufnahmeformalitäten dienen zur Illustration, wie sich Skinner diesen Vorgang vorstellt. Die anderen Gruppenmitglieder weigern sich beizutreten, aus durchwegs „schlechten“ Gründen: Rogers verzichtet Barbara zuliebe, die aus bürgerlicher Bequemlichkeit ihre privilegierte gesellschaftliche Stellung nicht aufgeben will, während Castle in seiner „obsoleten“ Weltanschauung verharret. Die überraschende Wendung am Ende des Romans enthüllt, dass die Niederschrift der Erlebnisse durch Burris im Auftrag des Nachrichtendienstes der Kommune geschah, um der Welt über die Fortschritte des Experiments Bericht zu erstatten.⁴⁸¹

Die architektonischen Grundzüge der kommunalen Organisation von „Walden Two“, in dem das Postulat des Gemeinbesitzes gilt, beinhalten landwirtschaftliche Bauten und einfache, aber komfortable Wohnheime – beides von Architekten entworfen. Es erfolgt ein kontinuierlicher Ausbau der Gebäude. Die Mahlzeiten werden gemeinsam zubereitet und verzehrt. Ärzte und Pflegerinnen stehen dem Gesundheitswesen vor. Die stilvolle Kleidung wird selbst angefertigt. Alle Einwohner, auch die in leitenden Positionen und größere Kinder, arbeiten mit. Der

⁴⁸⁰ Vgl. Schwarz 1986: S. 220.

⁴⁸¹ Vgl. Schwarz 1986: S. 221.

Vierstundentag wurde eingeführt und die Arbeit wird je nach Unannehmlichkeit mithilfe eines Punktesystems bewertet. Die Führung des Gemeinwesens obliegt einem rotierenden Aufsichtsrat von „Planern“, die jeden Tätigkeitsbereich wiederum einem Experten unterstellen. In der Freizeit herrscht ein reges kulturelles Leben mit Angebot an Musik, Theateraufführungen und Lektüre. Die Bewohner malen, treiben Sport oder ruhen sich aus. Das Leben in Partnerschaften wird monogam dargestellt und es wird zum frühzeitigen Heiraten ermutigt. Kinder werden von ihren Eltern getrennt und nach wissenschaftlichen Methoden erzogen. Von Zeit zu Zeit zieht eine Gruppe aus und gründet eine Tochtergesellschaft – so soll in ferner Zukunft das ganze Land für diese kommunale Lebensform gewonnen werden. Es herrschen Wohlstand, Eintracht und Heiterkeit; gehässige Empfindungen oder gar üble Nachrede und Zwist sind entweder verboten oder verschwunden.⁴⁸²

6.3. Das Prinzip der Verstärkung

Skinner fundierte seine Lerntheorie unter psychologischen und pädagogischen Gesichtspunkten in den Büchern „*The Behavior of Organisms*“ (1938) und „*Science and Human Behavior*“ (1953) und postuliert, der Schlüssel zum Verständnis und zur Formung des Verhaltens beim Menschen sei nicht das Pawlowsche Modell der reaktiven Konditionierung, sondern der Vorgang der operativen Konditionierung. Dabei geht Skinner nicht davon aus, dass Verhaltensäußerung immer durch einen bestimmten Reiz hervorgerufen werden muss, sondern dass umgekehrt jedes geäußerte Verhalten dadurch habituiert werden kann, dass es verstärkt wird. Jede Verstärkung („Reinforcement“) bewirkt, sofern sie eine positive ist, die Tendenz zur Wiederholung der vorausgegangenen Verhaltensform. Negative Verstärkung („Negative Reinforcement“) hat hingegen ein Löschen der Verhaltensform zur Folge. Durch systematische und kontrollierte Abgabe von positiven und negativen Verstärkern, so Skinner, gelingt es, alle

⁴⁸² Vgl. Schwarz 1986: S. 221f.

organisch möglichen Verhaltensformen, Einstellungen und Fertigkeiten aufzubauen und gegebenenfalls wieder abzubauen, zu extinguieren.⁴⁸³

*„Das radikal Neue tritt deutlich hervor im Kontrast zu älteren Auffassungen vom Lehren und Lernen. Lehren wurde und wird immer noch verstanden als eine Beeinflussung des Geistes des Lernenden – sei es, daß man ihn mit Wissen voll stopft, seine Vorstellungen verändert oder seine allgemeinen Fähigkeiten übt. Nun ist aber die eigentliche Funktion des Lehrens darin zu sehen, daß das Verhalten des Lernenden verändert wird. Die Verhaltenspsychologie deckt in der experimentellen Analyse jene Vorgänge auf, durch welche sich das Verhalten ändert, und das Programmierte Lernen seinerseits ermöglicht es, solche Vorgänge, die das Verhalten ändern, zu bewirken. Das Programm sorgt dafür, daß der Lernende in einer bestimmten Weise reagiert und anschließend dafür verstärkt wird. Da die Folge dieser einzelnen Stadien sorgfältig aufgebaut ist, gelingt dem Schüler sehr schnell der Aufbau jenes komplexen Endverhaltens, welches das Ziel der jeweiligen pädagogischen Bemühungen ist.“*⁴⁸⁴

6.4. Die Anwendung der Verhaltenspsychologie

Auf welche behavioristischen Paradigmen sich das Gemeinschaftsleben in Walden Two stützt, wird symbolisch durch die Beschreibung der Schafhaltung überhöht. Da nichts in der Kommune ungenutzt bleiben darf, wird der Rasen nicht gemäht, sondern von Schafen abgefressen.

„Wir haben unser Problem durch einen transportablen elektrisch geladenen Zaun gelöst, der dazu dient, eine Schafherde wie einen riesigen Rasenmäher über den Rasen zu treiben, dabei aber das größte Stück der Fläche immer frei zu lassen. Nachts werden die Schafe über den Bach in den Stall gebracht. Wir fanden aber bald heraus, daß die Schafe von selber in der Einfriedung bleiben, so daß wir diese nicht unter Strom zu setzen brauchen. Statt dessen haben wir dann einen Strick benutzt, den man leichter verlegen kann. [...] Das Merkwürdige ist – das wird Sie interessieren, Burris –, daß die meisten Schafe noch nie von dem

⁴⁸³ Correll 1972: S. 10ff.

⁴⁸⁴ Skinner 1967: S. 13f.

geladenen Draht einen Schlag bekommen haben. Die meisten sind erst geboren, als wir ihn schon entfernt hatten. Trotzdem ist es bei unseren Schafen Tradition geworden, niemals einem Strick zu nahe zu kommen. Die Lämmer übernehmen das von den Alten, deren Autorität nie in Frage gestellt wird.“⁴⁸⁵

Generationen von Schafen werden so – dank des Modelllernens und des Nachahmungstriebes – gewaltlos manipuliert. Das Unverständnis der aus der Außenwelt kommenden Individualisten formiert sich sogleich in Einwänden: „Und eines Tages würde der skeptische Schafskopf seine Nase doch mal an den Strick halten, wobei dann nichts passiert [...] und die gesamte Schafsweisheit wäre bis auf die Grundfesten erschüttert.“⁴⁸⁶ Frazier erwidert: „Ich hätte Ihnen sagen sollen [...], daß kein geringer Teil der Tradition und ihrer Macht auf dem Wächter beruht, den Sie dort unten sehen.“ – dabei deutet er auf einen Schäferhund – „Wir nennen ihn Bischof.“⁴⁸⁷

Durch das Beispiel der Schafe wird deutlich, dass durch zweckdienliche Gestaltung der Umwelt das Verhalten der darin lebenden Individuen, auch das der Menschen, konditioniert wird. Dies geschieht freiwillig, aber im Hintergrund wacht für den Notfall eine weitere Instanz. Das Ziel bleibt, durch Konditionierung das Verhalten in die gewünschte Richtung zu lenken, wobei die Belohnung vor der Bestrafung dominieren soll. Alle weiteren im Roman vorkommenden Kontrollsituationen sind Variationen dieses Themas.⁴⁸⁸

Auf dem Gebiet der Kindererziehung soll der Grundstein für die Zukunft gelegt werden. Zunächst werden die Kinder von den Eltern getrennt, zwar nicht mit dogmatischer Radikalität, aber ausreichend, um den Einfluss der Kommune über den der Familie zu stellen. Deshalb werden bereits die Säuglinge in die Obhut einer Pflegeanstalt übergeben.⁴⁸⁹

⁴⁸⁵ Skinner 1972: S. 26f.

⁴⁸⁶ Skinner 1972: S. 27.

⁴⁸⁷ Skinner 1972: S. 27.

⁴⁸⁸ Vgl. Schwarz 1986: S. 227.

⁴⁸⁹ Vgl. Schwarz 1986: S. 227.

„Sie öffnete eine Tür, und wir sahen ein Zimmer, in dem an drei Wänden offenbar bewegliche Boxen standen, jede mit einem großen Fenster versehen. Dahinter sah man Babys verschiedenen Alters. Keines trug mehr als eine Windel, und Bettzeug sah man nirgends. In einer der Zellen lag ein winziges rötliches Neugeborenes schlafend auf dem Bauch. Einige größere Babys waren wach und beschäftigt mit Spielsachen. Daneben drückte ein Kleines seine Nase am Fensterglas platt und lachte uns an. Castle meinte, es sähe wie ein Aquarium aus.“⁴⁹⁰

Die Analogie zu Huxleys Kinderbewahranstalten und zu den „Baby-Glashäusern“ in Wells „When the Sleeper Wakes“ drängt sich auf, auch wenn der Gastgeber in Skinners Utopie versichert, den Säuglingen würde es an nichts fehlen. Die seit den 1960ern entwickelte Bindungstheorie hat Skinners Ansätze zur Abschottung und Abhärtung von Kleinkindern bei gleichzeitiger Entfremdung von einzelnen, wichtigen Bezugspersonen den Boden entzogen.

Frazier erklärt seinen Gästen: *„Wenn ein Baby dann aus dem Kleinkinderzimmer herauskommt [...] kennt es weder Ängste noch Eingeengtsein oder Aufregung. Es schreit nicht, außer wenn es krank ist, was selten vorkommt, und nimmt an allem lebhaft Anteil. [...] Wir können ihm einen Spielraum für widerborstige Empfindungen schaffen, indem wir gradweise Widerstände einführen, sobald das Kind kräftig genug ist, sich mit ihnen auseinanderzusetzen. [...] Wir schaffen allmählich Belästigungen, gemäß der Fähigkeit der Babys, mit ihnen fertigzuwerden. Es ist ein ähnlicher Prozeß wie die Impfung.“⁴⁹¹*

Dem Kind soll auf Dauer nicht die Berührung mit gewissen Härten der Existenz erspart bleiben. Eine Pflegerin ergänzt: *„Ich könnte mir vorstellen, daß Sie Wert darauf legen würden, Ihren Freunden zu erklären, wieviel Arbeit wir sparen. Da die Luft gefiltert wird, baden wir die Kleinen nur einmal in der Woche, und ihre Augen und Näschen brauchen wir nie zu putzen. Bettenmachen fällt naturgemäß*

⁴⁹⁰ Skinner 1972: S. 89.

⁴⁹¹ Skinner 1972: S. 91f.

weg. Ansteckungen sind leicht zu verhüten. Die Zellen sind schalldicht, die Kleinen schlafen gut und stören sich gegenseitig nicht.“⁴⁹²

Auf den Einwand von Castle hin, ob es den Kindern nicht an Mutterliebe und Zärtlichkeit fehle, kontert Frazier: „Wir verabreichen das alles freigiebig dosiert. Aber wir beschränken es nicht auf die Mütter. Wir kümmern uns ebenso um Vaterliebe, um Liebe von jedermann, Liebe der Gemeinschaft, wenn Sie wollen.“⁴⁹³

Die Besuchergruppe wird weitergeführt zur Pflegeanstalt der älteren Kinder: „Die Quartiere für die Ein- bis Dreijährigen bestanden aus mehreren Spielzimmern mit Liliput-Möbeln, einer Kindertoilette und einem Anzieh- und Schrankzimmer. Mehrere kleine Schlafkojen waren nach dem gleichen Prinzip wie die Zellen der Babys eingerichtet. Temperatur und Feuchtigkeit wurden unter Kontrolle gehalten, so daß weder Kleidung noch Bettzeug nötig war. Die Kojen waren zweistöckig und hatten Matratzen aus Plastik, wie wir sie zuvor gesehen hatten. Die Kinder schliefen, abgesehen von den Windeln, nackt. Es waren mehr Betten da als benötigt wurden, um die Kinder je nach Entwicklungsstadium, Ansteckungsgefahr, Beaufsichtigung oder Erziehungszwecken gruppieren zu können.“⁴⁹⁴

Im Alter von drei bis vier Jahren werden die Kinder zur Selbstbeherrschung angehalten: „Wir geben jedem Kind eine Lutschstange, die mit Puderzucker bestreut ist, so daß man ihr eine Berührung der Zunge ansieht. Wir sagen dem Kind, es könne das Ding später essen, aber nur, wenn es nicht schon dran geleckert hat. [...] Vor allem werden die Kinder ja genötigt, während sie auf die Lutschstange starren, ihr eigenes Verhalten zu bedenken. Das hilft ihnen, die Notwendigkeit einer Selbstbeherrschung zu erkennen. Dann wird die Süßigkeit weggelegt und das Kind veranlaßt, einen Gewinn an Behagen oder ein Nachlassen der Spannung zu bemerken. Darauf folgt eine Ablenkung etwa in Form eines fesselnden Spiels. Später wird das Kind dann wieder an die

⁴⁹² Skinner 1972: S. 91.

⁴⁹³ Skinner 1972: S. 92.

⁴⁹⁴ Skinner 1972: S. 93.

Lutschstange erinnert und zum Nachdenken über seine eigene Empfindung angeregt. Der Wert der Ablenkung liegt klar zutage. [...] Wird das Experiment nach einem Tag oder später wiederholt, laufen die Kinder unweigerlich mit ihrem Naschwerk an ihre Schubladen und tun genau das, was Mr. Castle tun würde. Ein hinreichender Beweis für das Gelingen unseres Trainings.“⁴⁹⁵

Im Rahmen eines „ethischen Trainings“ wird den Kindern auch der Neid ausgetrieben: *„Vergessen Sie nicht, daß wir ja auch das soziale Milieu in diesem Alter kontrollieren. Deshalb führen wir unser ethisches Training so früh durch. Nehmen Sie einmal diesen Fall: Eine Kinderschar kommt nach längerer Wanderung müde und hungrig zurück. Sie freuen sich auf ein Abendessen, stattdessen aber erwartet sie eine Lektion Selbstzucht: sie müssen fünf Minuten lang vor einer dampfenden Suppenschüssel stehenbleiben. [...] In einem späteren Stadium verbieten wir bei solchen Gelegenheiten alle gemeinsamen Unternehmungen. Kein Singen, kein Witzemachen – nur Stillschweigen. Jedes Kind wird auf seine eigenen Hilfsmittel verwiesen. Ein sehr wichtiger Schritt. [...] Wenn die Zeit zum Essen da ist, wird >Zahl oder Kopf< gelost. Eine Münze wird hochgeworfen, und wenn Kopf oben liegt, dürfen die mit >Kopf< ihre Suppe essen; die mit >Zahl< müssen weitere fünf Minuten stehen bleiben.“⁴⁹⁶*

Als Resultat der frühkindlichen Erziehungsmethoden postuliert Skinner eine von allen negativen Gefühlen gereingte, nicht-kompetitive Gesellschaft, deren Mitglieder gelernt haben, ohne Aggression auszukommen und in jeder Lebenssituation ihren Gleichmut zu bewahren, sowie freudig und innovativ ihrer Arbeit nachzugehen oder in der Freizeit künstlerische Produktivität zu entfalten.⁴⁹⁷

⁴⁹⁵ Skinner 1972: S. 99.

⁴⁹⁶ Skinner 1972: S. 100f.

⁴⁹⁷ Vgl. Schwarz 1986: S. 228.

6.5. Freiheit in Walden Two

Skinner thematisiert, durch die Persona Frazier, die Spannung zwischen Freiheit und Determination in seinem idealen Gemeinwesen: *„Unser Freund Castle regt sich über den Konflikt zwischen Diktatur und Freiheit auf. Merkt er denn nicht, daß er da nur die uralte Frage von Vorbestimmung und Willensfreiheit aufwirft? Alles, was geschieht, ist in einem Urplan enthalten, und doch scheint das Individuum in jedem Stadium frei, Entscheidungen zu treffen und Ergebnisse zu bestimmen. Das gleiche gilt von Futurum Zwei. Unsere Mitglieder tun praktisch immer das, was sie tun wollen, was sie sich >wählen< zu tun; aber wir sorgen dafür, daß sie genau das tun wollen, was für sie und die Gemeinschaft das Beste ist. Ihr Verhalten ist vorgeschrieben und doch sind sie frei.“*⁴⁹⁸

Die Authentizität des Individuums fällt der behavioristischen Steuerung zum Opfer, eine Tendenz, in der Kritiker eine Hinwendung zur Diktatur, wenn nicht sogar zum Totalitarismus gesehen haben: *„Skinner ist vielfach angegriffen worden. Eine gewissen Grobschlächtigkeit, Naivität und seelische Insensibilität, die geringe Achtung vor Kultur und Tradition, ja vor der individuellen Persönlichkeit sind ihm vorgeworfen worden. Mit seiner Verkündung totaler Planbarkeit und Machbarkeit des sozialen Zusammenlebens, seiner Schönfärberei oder Verschleierung ernster Probleme und seiner antidemokratischen Tendenz habe er die Greuel der vorherrschenden Technokratie unterstützt und zum Mißkredit beigetragen, unter dem die Utopie heute steht. Auf die wichtige Frage, wer denn die Führer bestimmen solle, wie sich die Eliten bilden würden, welche Garantien man gegen ihre Tyrannei habe, konnte er keine befriedigende Antwort geben. Deswegen hat man sein System beschuldigt, es führe zu Diktatur und letztlich zu Totalitarismus.“*⁴⁹⁹

Der kolumbianische Psychologe Rubén Ardila veröffentlichte 1979 seinen Roman „Walden tres“, worin er Skinners behavioristische Ansätze auf einen ganzen Staat in Mittelamerika ausweitete, wodurch die totalitären Tendenzen unübersehbar wurden.

⁴⁹⁸ Skinner 1972: S. 262.

⁴⁹⁹ Schwarz 1986: S. 230.

7. Schluss

Es lassen sich in der Geschichte der literarischen Utopietradition mehrere Topoi identifizieren, die über die Jahrhunderte gewirkt haben: Von Platon ausgehend war es das Postulat des Gemeineigentums, das sich durch die Utopiegeschichte zieht. Morus erschuf mit seiner Inselutopie gleichsam eine Vergleichsfolie, anhand derer die Themen, mit denen sich utopische Gemeinwesen seit der frühen Neuzeit auseinandersetzen, festgesetzt werden können. Totalitäre Tendenzen sind explizit bei Campanella festzustellen, sowie der Primat der Wissenschaft bei Bacon. Seit der Epoche der Aufklärung finden sich die idealen Gesellschaften oder deren Gegenbild auf anderen Planeten, der „Edle Wilde“ als individualistisches Gegenbild zur Zivilisation wurde zum Thema, genauso wie das Genre der Robinsonade Einzug in die Utopietradition hielt. Es folgte die Wende von der Ferne in die Zukunft durch die erste Zeitutopie und darauf ein schier unerschöpfliches Vertrauen in naturwissenschaftlich-technische Machbarkeit zur Zeit der Industrialisierung. Dieses Denken verkehrte sich in sein Gegenteil, erst durch Warnutopien wie bei Wells, kurz darauf durch die überzeichnete Darstellung totalitärer Implikationen in den schwarzen Utopien des 20. Jahrhunderts. Dystopische Ansätze sind auch in Skinners behavioristischem Utopieentwurf evident, wenn auch nicht von ihm gewollt: das Opfer der persönlichen Individualität gepaart mit dem Verlust der Freiheit im Sinne der Selbstbestimmung, bei Huxley hervorstechend dargestellt, hält auch in Skinners konfliktfreier Kommune Einzug. Der Vergleich der beiden utopischen Entwürfe zeigt außerdem eine wohl nicht intendierte Ähnlichkeit in den verhaltenspsychologisch angewandten Methoden. Das Ergebnis ist in beiden Fällen eine Tendenz zur Antiindividualität, wenn auch unter die Prämisse des „Glücks für alle“ – eine Stoßrichtung, die seit Anbeginn der Utopietradition eng mit dem Genre verknüpft ist.

8. Literatur

8.1. Primärliteratur

Bacon, Francis: Neu-Atlantis. In: Heinisch, Klaus (Hg.): Der utopische Staat. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1960. S. 171-215.

Bergerac, Cyrano de: Die Reise zum Mond. Frankfurt am Main/Leipzig: Insel Verlag, 2004.

Bougainville, Louis-Antoine De: Reise um die Welt, welche mit der Fregatte La Boudeuse und dem Fleutschiff L'Etoile in den Jahren 1766, 1767, 1768 und 1769 gemacht worden. Berlin: 1980.

Cabet, Etienne: Reise nach Ikarien. Auswahl. .Besonders die Erziehung und Gemeinschaft betreffend. Dokumente der Menschlichkeit. 20. Bd. München/ Wien/ Zürich: Dreiländerverlag, 1919.

Campanella, Tommaso: Sonnenstaat. In: Heinisch, Klaus (Hg.): Der utopische Staat. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1960. S. 111-169.

Huxley, Aldous: Brave New World. London: Flamingo, 1994.

Huxley, Aldous: Schöne neue Welt. Ein Roman der Zukunft. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2003.

Lahontan, Louis Armand de: Gespräche mit einem Wilden. Aus dem Französischen von Barbara Kohl. Frankfurt am Main, 1981.

Mercier, Louis-Sébastien: Das Jahr 2440. Ein Traum aller Träume. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1989.

Morus, Thomas: Utopia. In: Heinisch, Klaus (Hg.): Der utopische Staat. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1960. S. 7-110.

Perkins Gilman, Charlotte: Herland. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1983.

Platon: Politeia. In: Wolf, Ursula (Hg.): Platon. Sämtliche Werke. Band 2. Lysis, Symposion, Phaidon, Kleitophon, Politeia, Phaidros. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2004. S. 195-537.

Samjatin, Jewgenij: Wir. Köln: Verlag Kiepenheuer & Witsch, 2003.

Schnabel, Johann Gottfried: Die Insel Felsenburg. Wunderliche Fata einiger Seefahrer. Ausgabe in drei Bänden. Frankfurt am Main: Verlag Zweitausendeins, 1997.

Skinner, B. F.: Futurum Zwei. „Walden Two“. Die Vision einer aggressionsfreien Gesellschaft. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag, 1972.

Wells, H. G.: Wenn der Schläfer erwacht. München/ Zürich: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980.

8.2. Sekundärliteratur

Adorno, Theodor W.: Der entzauberte Traum. Zu Aldous Huxley «Brave New World». In: Die Neue Rundschau. 62. Jg. 1951. Zweites Heft. S. 74-96.

Berner, Marie Louise: Reise durch Utopia. Berlin: Karin Kramer Verlag, 1982.

Bloch, Ernst: Das Prinzip Hoffnung. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2004.

Correll, Werner: Vorwort. In: Skinner, B. F.: Futurum Zwei. „Walden Two“. Die Vision einer aggressionsfreien Gesellschaft. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag, 1972. S. 9-12.

Elias, Norbert: Thomas Morus' Staatskritik. In: Voßkamp, Wilhelm (Hg.): Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie. Bd. 2. Stuttgart: Suhrkamp Verlag, 1985. S. 101-150.

Erzgräber, Willi: Utopie und Anti-Utopie in der englischen Literatur. Morus. Morris. Wells. Huxley. Orwell. München: Wilhelm Fink Verlag, 1980.

Freyer, Hans: Die politische Insel. Eine Geschichte der Utopien von Platon bis zur Gegenwart. Wien/ Leipzig: Karolinger, 2000.

Funke, Hans-Günter: Zur Geschichte Utopias. In: Voßkamp, Wilhelm (Hg.): Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie. Bd. 2. Stuttgart: Suhrkamp Verlag, 1985. S. 299-319.

Funke, Hans-Günter: Die literarische Utopie der französischen Aufklärung zwischen archaischen (Vairasse, Fontenelle, Morelly) und anarchistischem Ansatz (Foigny, Fénelon, Lahontan). In: Saage, Richard/ Seng, Eva-Maria (Hg.): Von der Geometrie zur Naturalisierung. Tübingen, 1999. S. 8-27.

Funke, Hans-Günter: Reise nach Utopia. Studien zur Gattung Utopie in der französischen Literatur. Berlin, Hamburg, Münster: LIT-Verlag, 2005.

Gnüg, Hiltrud: Utopie und utopischer Roman. Stuttgart: Reclam Verlag, 1999.

Gustaffson, Lars: Leibniz' Universalsprache als Wissenschaftsutopie. In: Voßkamp, Wilhelm (Hg.): Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie. Bd. 2. Stuttgart: Suhrkamp Verlag, 1985. S. 266-278.

Kirchenheim, Artur von: Schlaraffia politica. Geschichte der Dichtungen vom besten Staate. Leipzig: 1892.

Kohl, Karl-Heinz: Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation. Frankfurt am Main, 1986.

Kumar, Krishan: Utopia and Anti-Utopia in Modern Times. Oxford/New York: Basil Blackwell, 1987.

Mertens, Christian: Zukunftsbilder. Utopische Visionen in Literatur und Film. Katalog zur 239. Wechselausstellung der Wiener Stadt- und Landesbibliothek. Wien: MA 9, 2001.

Nipperdey, Thomas: Die Funktion der Utopie im politischen Denken der Neuzeit. In: Archiv für Kulturgeschichte, Band 44, 1962. S. 357-378.

Nipperdey, Thomas: Reformation, Revolution, Utopie. Göttingen: 1957.

Orwell, George: 1984. Berlin: Ullstein Verlag, 2004.

Recker, Bettina: Johann Gottfried Schnabel: Die Insel Felsenburg (Wunderliche Fata einiger See-Fahrer). In: Interpretationen. Romane des 17. und 18. Jahrhunderts. Stuttgart: Reclam, 1996. S. 78-111.

Saage, Richard: Politische Utopien der Neuzeit. Bochum: Verlag Dr. Dieter Winkler, 2000.

Saage, Richard: Utopische Profile, Band I: Renaissance und Reformation. Münster: LIT Verlag, 2001.

Saage, Richard: Utopische Profile, Band II: Aufklärung und Absolutismus. Münster: LIT Verlag, 2002.

Saage, Richard: Utopische Profile, Band III: Industrielle Revolution und Technischer Staat im 19. Jahrhundert. Münster: LIT Verlag, 2002.

Saage, Richard: Utopische Profile, Band IV: Widersprüche und Synthesen des 20. Jahrhunderts. Münster: LIT Verlag, 2003.

Schmid Noerr, Gunzelin: Geschichte der Ethik. Leipzig: Reclam Verlag, 2006.

Schwarz, Egon: B.F. Skinner: Walden Two. In: Berghahn, Klaus L./ Seeber, Hans Ulrich: Literarische Utopien von Morus bis zur Gegenwart, 1986.

Seibt, Ferdinand: Utopica. Zukunftsvisionen aus der Vergangenheit. München: Orbis Verlag, 2001.

Skinner, B.F./ Correll, Werner: Denken und Lernen. Braunschweig: Georg Westermann Verlag, 1967.

Skinner: Jenseits von Freiheit und Würde. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag, 1984.

Voßkamp, Wilhelm: Thomas Morus' Utopia: Zur Konstitution eines gattungsgeschichtlichen Prototyps. In: Voßkamp, Wilhelm (Hg.): Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie. Bd. 2. Stuttgart: Suhrkamp Verlag, 1985. S. 183-196.

Voigt, Andreas: Die sozialen Utopien. Fünf Vorträge. Leipzig, 1906.

Watson, John B.: Psychology as the Behaviorist Views It. Psychological Review, Vol XX, No. 2. 1913.

Watson, John B.: Psychology from the Standpoint of a Behaviorist. Philadelphia: Lippincott, 1919

Wells, H. G.: A Modern Utopia. London: Penguin Books, 2005.

Zimbardo, Philip G./Gerrig, Richard J.: Psychologie. München: Pearson Studium, 2004.

9. Lebenslauf

Persönliche Daten

Name: Claudia Hacker

Eltern: Andrea Grubitsch und Manfred Hacker

Geburtsdatum und -ort: 24. Februar 1980, Brixlegg

Staatsbürgerschaft: Österreich

Ausbildung

1986-1990: vier Klassen Volksschule in Kramsach

1990-1995: fünf Klassen AHS im BRG Wörgl

1995-1999: vier Klassen AHS im BRG Vöcklabruck

Juni 1999: Abschluss mit Matura

1999-2000: Studium der Informatik an der TU Wien, zwei Semester

seit Oktober 2000: Studium der Philosophie und Publizistik an der
Universität Wien

2005 - 2008: Absolvierung des Universitätslehrganges

Psychotherapeutischen Propädeutikum an der Universität Wien,

Abschluss im März 2008

10. Zusammenfassung

In der vorliegenden Diplomarbeit wird anhand epochenspezifischer Ausprägungen der literarischen Utopietradition untersucht, welche gattungsimmanenten Merkmale sich stringent durch die Utopiegeschichte ziehen und wo sich jeweils originäre Ursprünge neuer Impulse finden lassen, die Einfluss auf die utopischen Tradition hatten – in dem Sinne, dass sie in späteren Epochen wieder aufgegriffen wurden. Hier dienen Platons „Politeia“ und Morus’ „Utopia“, sowie die neuzeitlichen utopischen Entwürfe Campanellas und Bacons als ausführlich dargestellte Vergleichsmuster. Anhand der beiden utopischen Romane „Brave New World“ von Aldous Huxley und „Walden Two“ von B.F. Skinner wird anschließend der Frage nachgegangen, in welchem Ausmaß sich in diesen dezidiert auf Verhaltensformung ausgerichteten Gemeinwesen behavioristische Paradigmen feststellen lassen. Darüber hinaus wird dargestellt, wie der „neue Mensch“ im Sinne des Utopieideals in den beiden exemplarischen Utopien durch verhaltenspsychologische Mittel geformt wird, welche Eigenschaften dadurch gefördert werden sollen und welche behavioristischen Techniken dazu eingesetzt werden.