

Salomon, David

Der Geist der Dystopie

Bünger, Carsten [Red.]; Czejkowska, Agnieszka [Red.]; Lohmann, Ingrid [Red.]; Steffens, Gerd [Red.]:
Zukunft - Stand jetzt. Weinheim ; Basel : Beltz Juventa 2022, S. 16-31. - (Jahrbuch für Pädagogik; 2021)



Quellenangabe/ Reference:

Salomon, David: Der Geist der Dystopie - In: Bünger, Carsten [Red.]; Czejkowska, Agnieszka [Red.]; Lohmann, Ingrid [Red.]; Steffens, Gerd [Red.]: Zukunft - Stand jetzt. Weinheim ; Basel : Beltz Juventa 2022, S. 16-31 - URN: urn:nbn:de:0111-pedocs-305579 - DOI: 10.25656/01:30557

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-pedocs-305579>

<https://doi.org/10.25656/01:30557>

in Kooperation mit / in cooperation with:

BELTZ JUVENTA

<http://www.juventa.de>

Nutzungsbedingungen

Dieses Dokument steht unter folgender Creative Commons-Lizenz: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de> - Sie dürfen das Werk bzw. den Inhalt unter folgenden Bedingungen vervielfältigen, verbreiten und öffentlich zugänglich machen: Sie müssen den Namen des Autors/Rechteinhabers in der von ihm festgelegten Weise nennen. Dieses Werk bzw. dieser Inhalt darf nicht für kommerzielle Zwecke verwendet werden und es darf nicht bearbeitet, abgewandelt oder in anderer Weise verändert werden.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use

This document is published under following Creative Commons-License: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.en> - You may copy, distribute and transmit, adapt or exhibit the work in the public as long as you attribute the work in the manner specified by the author or licensor. You are not allowed to make commercial use of the work or its contents. You are not allowed to alter, transform, or change this work in any other way.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.



Kontakt / Contact:

peDOCS
DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation
Informationszentrum (IZ) Bildung
E-Mail: pedocs@dipf.de
Internet: www.pedocs.de

Carsten Bünger | Agnieszka Czejkowska |
Ingrid Lohmann | Gerd Steffens (Red.)

Jahrbuch für Pädagogik 2021

Zukunft – Stand jetzt

Carsten Bünger | Agnieszka Czejkowska | Ingrid Lohmann |
Gerd Steffens (Red.)
Jahrbuch für Pädagogik 2021

Jahrbuch für Pädagogik

Begründet von Kurt Beutler – Ulla Bracht – Hans-Jochen Gamm –
Klaus Himmelstein – Wolfgang Keim – Gernot Koneffke – Karl-Christoph
Lingelbach – Gerd Radde – Ulrich Wiegmann – Hasko Zimmer

Herausgegeben von

Carsten Büniger | Charlotte Chadderton | Agnieszka Czejkowska |
Martin Dust | Andreas Eis | Christian Grabau | Andrea Liesner |
Ingrid Lohmann | David Salomon | Susanne Spieker | Jürgen-Matthias
Springer | Gerd Steffens | Anke Wischmann

Seit seiner ersten Ausgabe 1992 greift das Jahrbuch für Pädagogik gesellschaftliche Entwicklungen und Problemlagen auf und stellt sie in eine doppelte Beziehung zur pädagogischen Diskussion: Zum einen wird gefragt, welche Konsequenzen die jeweils im Schwerpunktthema beleuchteten Entwicklungen für Erziehung und Bildung sowie im Hinblick auf die Möglichkeiten und Grenzen pädagogischer Konzeptionen haben. Dabei ist die Perspektive leitend, dass sich pädagogische Verhältnisse weder außerhalb gesellschaftlicher Bedingungen begreifen noch einfach aus ihnen ableiten lassen. Zum anderen sind gesellschaftliche Entwicklungen nicht erst auf der Ebene ihrer pädagogischen Effekte mehrdeutig und widersprüchlich. Vielmehr stellen sie in materieller, kultureller, politischer, sozialstruktureller oder technologischer Hinsicht komplexe Herausforderungen dar, die es zu analysieren gilt. Gesellschaftsdiagnostische Bestimmungen sind dabei nicht nur stets vorläufig, sondern auch in die Auseinandersetzungen um die angemessene Einordnung und Bewertung einbezogen. In diesem Sinne zielt das Jahrbuch für Pädagogik darauf ab, entlang kontroverser Positionen Räume der Kritik und Neufassung zu eröffnen.

Carsten Bünger | Agnieszka Czejkowska |
Ingrid Lohmann | Gerd Steffens (Red.)

Jahrbuch für Pädagogik 2021

Zukunft – Stand jetzt

BELTZ JUVENTA

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Der Text dieser Publikation wird unter der Lizenz **Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0)** veröffentlicht. Den vollständigen Lizenztext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.de>. Verwertung, die den Rahmen der **CC BY-NC-ND 4.0 Lizenz** überschreitet, ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für die Bearbeitung und Übersetzungen des Werkes. Die in diesem Werk enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Quellenangabe/ Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



Dieses Buch ist erhältlich als:
ISBN 978-3-7799-6865-8 Print
ISBN 978-3-7799-6866-5 E-Book (PDF)

1. Auflage 2022

© 2022 Beltz Juventa
in der Verlagsgruppe Beltz · Weinheim Basel
Werderstraße 10, 69469 Weinheim
Einige Rechte vorbehalten

Herstellung: Myriam Frericks
Satz: Datagrafix, Berlin
Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe, Bad Langensalza
Beltz Grafische Betriebe ist ein klimaneutrales Unternehmen (ID 15985-2104-100)
Printed in Germany

Weitere Informationen zu unseren Autor_innen und Titeln finden Sie unter: www.beltz.de

Inhaltsverzeichnis

Editorial: Zukunft – Stand jetzt <i>Carsten Büniger, Agnieszka Czejkowska, Ingrid Lohmann, Gerd Steffens</i>	9
I. Zukunftsbilder und ihr Wandel	15
Der Geist der Dystopie <i>David Salomon</i>	16
Welche Rolle spielt Zukunft im Kapitalismus? <i>Rainer Rilling</i>	32
Rausschmeißer. Zwei Szenen, vier Desillusionierungen und ein paar Fragen <i>Ludwig A. Pongratz</i>	39
Neue Bahnen. Anlaufversuche einer pädagogischen Zeitschrift im Fin de Siècle <i>Ingrid Lohmann</i>	51
Zurück in die Zukunft. Erziehungswissenschaftliche Theoriereflexion angesichts der Problematisierung von Zukunft in den 1990er Jahren <i>Melanie Schmidt, Daniel Wrana</i>	68
II. Gesellschaftspolitische Zukunftsbezüge zwischen Öffnung und Schließung	83
Das Schwinden des Zukunftshorizonts – Nachdenken über real-dystopische Perspektiven und das Offenhalten möglicher Zukünfte <i>Barbara Platzer</i>	84
Utopien und sozial-ökologische Transformation – Ein Essay <i>Dieter Segert</i>	96
Gegenwart und Zukunft unternehmerischer Nachhaltigkeitspolitik – Ein persönlicher Rückblick <i>Johannes Merck</i>	106
Zukunftsvignetten: Diversität – Digitalisierung – Disruption <i>Clemens Knobloch</i>	117
Resilienz und Digitalisierung <i>Katharina Dutz, Niko Paech</i>	129

III. Zukunftsbezüge einer Pädagogik der Gegenwart	145
Desirable Futures? Zum emanzipatorischen Potential von Gegenwarts- und Zukunftsbezügen in der Sexualpädagogik <i>Marion Thuswald</i>	146
Gesellschaftspolitische Transformationsprozesse, Utopien und Phantasie in der politischen Bildung <i>Julia Lingenfelder, Bettina Lösch</i>	158
(Politische) Bildung als Verhinderung: Zu den Verkürzungen eines präventiven Zukunftsbezugs <i>Marlon Barbehön, Alexander Wohnig</i>	170
Die Überwindung der funktionalistischen Verengung des Nachhaltigkeitsprinzips als Weiterentwicklung der Berufsbildung <i>Thilo J. Ketschau, Christian Steib</i>	182
Bildung und Zukunft – Figurationen von (Un)Sicherheiten im Kontext von (Aus)Bildung und Corona <i>Anke Wischmann</i>	195
IV. Situierete Zukünfte – Generationenerfahrungen und Aufbrüche	211
Wie viel Zukunft ist in unserer Vergangenheit? – Vision, Science and Fiction <i>Friedemann Derschmidt</i>	212
1 + 1 = Futur Drei. Über die bildungsphilosophische Kraft von Konstellationen und Doppeltem Erleben <i>Nushin Hosseini-Eckhardt</i>	227
Atopische politische Bildungen nach der Zukunft <i>Werner Friedrichs</i>	239
Our Common Future Today: Umwelt- und Nachhaltigkeitsorientierungen von Jugendlichen in der Pfalz <i>Barbara Pusch, Christopher Horne</i>	251
Zukunft war gestern – Zur Legitimität der Pädagogik in Zeiten der sozial-ökologischen Krise <i>Helge Kminek, Anne-Katrin Holfelder, Mandy Singer-Brodowski</i>	265
„Sie müssen die Welt auf eine neue Weise betrachten!“ – Eine von ‚Tenet‘ inspirierte Reflexion über die Zeitlichkeit pädagogischer Zukunft <i>Melanie Schmidt, Malte Ebner von Eschenbach, Stephanie Freide</i>	277

Historisches Stichwort	289
Zur Zukunft der Kritik <i>Ruth Sonderegger</i>	290
Jahresrückblick	295
Zeitenwende? – Blicke auf Corona-Diskurse um die Jahreswende 2020/2021 <i>Gerd Steffens</i>	296
Rezensionen	309
Eicker, Jonas/Eis, Andreas/Holfelder, Anne-Kathrin/Jacobs, Sebastian/ Yume, Sophie/Konzeptwerk Neue Ökonomie (Hrsg.): Bildung Macht Zukunft. Lernen für die sozial-ökologische Transformation? Frankfurt a. M.: Wochenschau Verlag 2020 <i>Paul Vehse</i>	310
Felix Trautmann: Das Imaginäre der Demokratie. Politische Befreiung und das Rätsel der freiwilligen Knechtschaft. Konstanz: Konstanz University Press 2020 <i>Martina Lütke-Harmann</i>	315
Ulrich Bröckling: Postheroische Helden. Ein Zeitbild. Berlin: Suhrkamp 2020 <i>Agnieszka Czejkowska</i>	319
Gesine Bade, Nicholas Henkel, Bernd Reef (Hrsg.): Politische Bildung: vielfältig – kontrovers – global. Festschrift für Bernd Overwien. Frankfurt am Main: Wochenschau Verlag 2020 <i>Ralph Blasche</i>	324
Klaus Dörre, Christine Schickert (Hrsg.): Neosozialismus. Solidarität, Demokratie und Ökologie vs. Kapitalismus. München: oekom 2019 Ulrich Brand: Post-Wachstum und gegen-Hegemonie. Klimastreiks und Alternativen zur imperialen Lebensweise. Hamburg: VSA 2020 <i>Gerd Steffens</i>	326
Über die Autorinnen und Autoren	332

Der Geist der Dystopie

David Salomon

Zusammenfassung: Das Genre dystopischer Darstellungen boomt seit Jahren. Von der Zombieapokalypse über pessimistische Science Fiction, in der sich „die Technik“ dem Menschen gegenüber verselbständigt, bis hin zu Zukunftsszenarien, in denen – teils unter Rückgriff auf historisch bereits Gewesenes – unterschiedliche Varianten kommenden Schreckens imaginiert werden, haben sich inzwischen zahlreiche Subgenres ausgebildet, die als Roman für Erwachsene oder Jugendbuch, als Spielfilm oder Serie in allen Segmenten der Kulturindustrie omnipräsent sind. Der Erfolg dystopischer Entwürfe korreliert mit einer gesellschaftlichen Wirklichkeit, die selbst zunehmend dystopische Züge trägt. Traditionellerweise wurden Dystopien auch als Kritik utopischer Entwürfe gelesen. Möglicherweise sind aber gerade sie auch Rückzugsorte für kritisch-utopisches Denken. In kritischer Auseinandersetzung mit Richard Saage und Ágnes Heller fragt der vorliegende Beitrag nach dem Potential dystopischer Literatur für gesellschaftliche Lernprozesse im Horizont der „dritten anthropologischen Revolution“.

Abstract: The genre of dystopian literature has been booming for years. From the zombie apocalypse to pessimistic science fiction, in which „technology“ becomes independent towards humans, to future scenarios in which – partly using historically existing horrors – different variants of coming horrors are imagined, numerous subgenres have now developed, which are almost omnipresent as a novel for adults or as a youth book, as a feature film or series in all segments of cultural industry. The success of dystopian designs correlates with a social reality that itself bears increasingly dystopian features. Traditionally, dystopias have always been read as a critique of utopian designs. But they may also be retreats for critical utopian thinking. In a critical examination of Richard Saage and Ágnes Heller, this article asks about the potential of dystopian literature for social learning processes in the horizon of the „third anthropological revolution“.

Keywords: Dystopie, Utopie, Anthropologische Revolution, Kritik

Utopie und Dystopie

Der Utopieforscher Richard Saage beginnt sein mehrbändiges Werk „Utopische Profile“ mit einer Vergewisserung über „Methodologische Grundlagen“, an deren Beginn er eine fehlende Eingrenzung des Utopiebegriffs problematisiert: „Das

Dilemma der Utopieforschung in den deutschsprachigen Ländern besteht darin, daß sie sich bis auf den heutigen Tag nicht hinreichend ihres Gegenstandes vergewissert hat.“ (Saage 2001, S. 7). Das Abgrenzungsproblem sieht er vor allem im „ungeklärte[n] Verhältnis zwischen Chiliasmus und Utopie“. Die tendenzielle Identifikation¹ dieser beiden Konzepte habe seit Landauers „Die Revolution“ – und nach ihm verstärkt durch die Arbeiten Blochs und Mannheims – die deutsche Debatte maßgeblich bestimmt (ebd., S. 7 f.).² In der Folge dieser Identifikationen diagnostiziert Saage einen „inflationären Gebrauch des Utopiebegriffs“ (ebd.), durch den

„das rationalistische Konstrukt des Thomas Morus – jedenfalls auf terminologischer Ebene – in ein recht willkürliches Verhältnis zu den Chiliasmen der frühen amerikanischen Siedler ebenso geriet wie zu den analogen Visionen der süd-amerikanischen Stämme der Guarini ‚auf der Suche nach dem verlorenen Paradies‘“ (ebd., S. 8).³

Im Gegensatz hierzu fordert Saage eine enge Begriffsbestimmung⁴. Seine Utopieforschung untersucht *Texte*, die ein bestimmtes Verhältnis von Zeitkritik und Gesellschaftsentwurf realisieren. So betont er, „daß Utopie und Sozialkritik als eine untrennbare Einheit verstanden werden: Es ist gerade die Stringenz der Analyse

-
- 1 Saage spricht – genauer – von der „Ansicht [...], daß sich utopisches und chiliastisches Denken *inhaltlich* überschneiden“, die später durch die „Auffassung“ ergänzt wurde, „beide Ansätze seien auch *funktional* identisch.“ (Saage 2001, S. 7)
 - 2 Mit Blochs frühem Werk „Geist der Utopie“ (vgl. Bloch 1977) kokettiert der Titel des vorliegenden Aufsatzes, ohne dass es in seinem Rahmen möglich wäre, die Frage nach einer systematischen Berechtigung für solche Koketterie zu erörtern. Eine eingehendere Untersuchung des für jede ernsthafte Beschäftigung mit dem Utopischen unverzichtbaren Werks Blochs muss hier unterbleiben. Gleiches gilt für die bedeutende Schrift Mannheims, in deren Horizont dem Begriff der Utopie immerhin nichts geringeres zugesprochen wird, als sich in den Ideen der großen normativen Bezugssysteme des Chiliasmus, der „liberal-humanitären“ Strömung, dem Konservatismus und Sozialismus/Kommunismus als seinen „vier Gestalten“ zu verkörpern (Mannheim 2015 S. 169 ff.).
 - 3 Das Binnenzitat entstammt Mircea Eliades Arbeit *Paradis et Utopie*, dt. *Vom Sinn der Utopie*.
 - 4 Utopie, zitiert Saage Norbert Elias, sei 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.“ (zit. n. Saage 2001, S. 9) Im Unterschied etwa zu Robert von Mohl, der im 19. Jahrhundert den Begriff „Staatsroman“ prägte, betone Elias in dieser Definition nicht nur das Moment einer Idealisierung, sondern gerade auch die *kritische* Rückbindung an den gesellschaftlichen Zustand, dem die Utopie entstamme (vgl. ebd.)

der Fehlentwicklungen der Herkunftsgesellschaft, die den realistischen Kern des utopischen Konstrukts einer möglichen Gegenwelt ausmacht.“ (Ebd., S. 9)⁵

Utopien und Dystopien (als Subgenre) beziehen sich somit zuvörderst auf den Raum und die Zeit ihrer „Herkunftsgesellschaft“, auch wenn sie eine Phantasiewelt kreieren, die sich dieser „Wirklichkeit“ entgegensetzt.⁶ Zunächst – nicht zufällig im Zeitalter der großen Entdeckungsreisen (Krauss 1964, S. 10 f.) – wurden diese (idealisierten) „Gegenwelten“ an entfernten Gestaden angesiedelt: so die durch Irrfahrten zufällig gefundenen Inseln „Utopia“ (Morus 2003) und „Neu-Atlantis“ (Bacon 1982) oder die „Sonnenstadt“ (*città del sole*), die irgendwo im Wald auf Tabrobana (Ceylon) liegen soll (Campanella 2008, S. 5; vgl. auch den Kommentar S. 69). Später kam *die Zukunft* als weitere Projektionsfläche hinzu⁷ – von jener, aus der ein optimistischer Edward Bellamy (1888) aus dem Jahr 2.000 zurückblicken zu können hoffte, bis hin zu den kommenden Schreckenszeiten, die etwa Jewgeni Samjatin (1920), Aldous Huxley (1932), George Orwell (1948) oder Ray Bradbury (1953) zeichneten.⁸ Auch wenn es durchaus Beispiele für räumliche Dystopien gibt – etwa H. G. Wells’ zuerst 1896 erschienener Roman „Die Insel des Dr. Moreau“ (Wells 2016) – wurde insbesondere die Zukunft zur Heimstatt des Dystopischen. Gerade dies trug – neben einer Häufung entsprechender Darstellungen im 20. Jahrhundert – zum Ruf dystopischer Literatur bei, Ausweis eines tiefgreifenden historischen Pessimismus zu sein.⁹ Dystopien erscheinen demgemäß als Anti-Utopien, als Genre, das sich nicht allein kritisch auf die „Herkunftsgesellschaft“ bezieht, dem es entstammt, sondern zugleich

-
- 5 Saage (2001) nennt als von Utopien zu unterscheidende Textsorten Märchen und „bloß subjektive Traumassoziationen“ (S. 10), aber auch Formen „sozialwissenschaftlicher Prognostik“ (S. 11) und „Science Fiction“ (S. 13) sowie Naturzustandskonstruktionen und Vertragsdenken (S. 10). Explizit betont er zudem ein normatives Kriterium in der Bindung klassischer Utopien an die Tradition des humanistischen Denkens seit der Renaissance, das die Übertragung des Begriffs auf faschistische Zukunftsbilder kategorisch ablehnt (S. 11 f.). Freilich stehen Saages enger Begrifflichkeit auch in neuerer Literatur Perspektiven gegenüber, die von einem weiter gefassten Utopiebegriff ausgehen. So wendet sich etwa Alexander Neupert-Doppler gegen eine Fokussierung allein auf „literarische Utopien“ und fordert, neben Siedlungsutopien auch im weiteren Sinn utopische Denkfiktionen in der Utopieforschung stärker zu berücksichtigen (vgl. Neupert-Doppler 2015; Neupert-Doppler 2018).
- 6 Das heuristisch-ästhetische Mittel, das hier zum Einsatz kommt, hat Ähnlichkeit mit jenem kritischen Darstellungsprinzip, das Bertolt Brecht „Verfremdungseffekt“ nennt (vgl. Salomon 2018, S. 14).
- 7 Dass „die Zukunft“ keine Konstante des menschlichen Bewusstseins ist, sondern ein spezifisch neuzeitliches, wenn nicht *modernes* Konzept, wurde insbesondere von Hölscher (2016) herausgearbeitet. Zum Verhältnis von Raum- und Zeitutopie vgl. Krauss 1964, S. 18 ff.; Saage 1990, S. 17 f.
- 8 Vgl. Bellamy 1980; Samjatin 1991; Huxley 2021; Orwell 1993; Bradbury 2002.
- 9 Auf das fortschrittskritische Moment im Dystopischen verweist auch Saage, der heraushebt, dass „bei Samjatin bereits das Korrelat der Zeitutopie, das Fortschrittsdenken, negativ akzentuiert wird“ (Saage 1991, S. 291).

auf die Tradition utopischer Gegenentwürfe: „Das neue der schwarzen Utopien Samjatins, Huxleys und Orwells besteht darin, daß in ihnen der Gegenstand der Sozialkritik ausgewechselt wird: An die Stelle der Ausbeutungsmechanismen der realen Gesellschaft treten die des utopischen Gemeinwesens selbst.“ (Saage 1991, S. 270)

Sind Dystopien somit Ausdruck einer Abkehr von *jeder* Form utopischen Denkens? „Wollten Samjatin, Huxley und Orwell mit ihren schwarzen Utopien [...] den Abgesang auf die emanzipatorische Vernunft der Aufklärung anstimmen?“ (Ebd., S. 289) Wenn – mit Bloch – der „Geist der Utopie“ mit Emanzipation und Revolution assoziiert ist,¹⁰ ist der „Geist der Dystopie“ dann notwendigerweise verbunden mit Reaktion und Konterrevolution?

Zur politisch-ästhetischen Funktion des Dystopischen

Pauschale Antworten auf diese Fragen scheinen wenig fruchtbar. Zurecht betont Saage, dass sich bei Samjatin, Huxley und Orwell durchaus „Hinweise [...] auf die Selbstdestruktion des enthumanisierten Systems“ finden ließen: „Allerdings ist der Optimismus der negativen Utopien nur noch, wie Erich Fromm es ausdrückte, ‚eine verzweifelte Hoffnung.‘“ (Ebd., S. 294) Auch wenn Saage hier im Gestus der Generalisierung spricht und den Abschnitt, dem die vorangehenden Zitate entstammen, mit dem Titel „Der Geltungsanspruch der schwarzen Utopien“ (ebd., S. 289) überschreibt, scheint es sinnvoll, seine Ausführungen als Aussagen über die von ihm selbst in diesem Kontext herangezogenen Beispiele zu lesen. Samjatins „Wir“ und Orwells „1984“ sind bekanntlich klassische Beispiele der Verarbeitung der russischen Revolution und, was Orwell betrifft, ihres Abgleitens in das Herrschaftsmodell der Stalinära. Es handelt sich hier also um eine *konkrete* Bezugnahme auf ein *bestimmtes* Epochenereignis – zudem auf ein Ereignis, mit dem beide Autoren, wenn auch in unterschiedlicher Weise (Samjatin: direkt; Orwell: aus der Ferne), verbunden waren. Die Hoffnung, die nur mehr als „verzweifelte“ möglich scheint, ist hier die *eigene* Hoffnung. Kritisiert wird nicht ein abstraktes „Utopisches“, sondern eine konkrete historische Revolution, die – was keineswegs selbstverständlich ist – als ins Dystopische umschlagende „Utopie“ interpretiert wird.

Trotz vieler Parallelen¹¹ unterscheidet sich schon Huxleys „Brave New World“ von diesen unmittelbar auf den Verlauf der Oktoberrevolution bezogenen Arbeiten wesentlich. Etwas verkürzt gesagt: Wo Samjatin und Orwell den Bolschewismus ins Zentrum ihrer Utopiekritik stellen, greift Huxleys Kritik auf den um 1930 als

10 Siehe hierzu etwa den „Absicht (1918, 1923)“ überschriebenen Auftakt zu Blochs „Geist der Utopie“ (1977, S. 11–13).

11 Siehe hierzu Saage 1991, 264 ff.

„Fordismus“ bezeichneten Gesamtkomplex aus „Amerikanismus“, (italienischer) Faschismus, Kemalismus und russischer Bolschewismus (insbesondere dort, wo er modernisierungsdiktatorische Züge aufweist) werden in der „schönen neuen Welt“ als Elemente einer dystopischen Gesamttendenz betrachtet,¹² in der das *Human Engineering* so weit getrieben wird, dass die technisch durchgeplante Gesellschaft sich passgenau jenes Menschenmaterial produziert, das die arbeits teiligen Aufgaben für das Ganze erfüllen kann – und dabei „glücklich“ ist! Der von Huxley beschriebene Totalzugriff auf alle Lebensbereiche ist nicht an ein einzelnes historisches Ereignis oder an ein bestimmtes politisches System gebunden: Vielmehr kehrt er eine dem „fordistischen“ Modernisierungsprozess *im Ganzen* inhärente Gefahr heraus (vgl. auch Saage 1991, S. 273) – wobei betont sei, dass Planungspathos hier nicht notwendig mit Sozialismus assoziiert ist. So führt Saage aus:

„Huxleys Hinweis auf die ‚allmächtige Exekutive und ihre Manager‘ deutet darauf hin, daß riesige Wirtschaftskonzerne im internationalen Maßstab mit dem Herrschaftsapparat eines Weltstaates so verschmolzen sind, daß die Unterscheidung zwischen ‚privater‘ und ‚staatlicher‘ Verfügung über die Produktionsmittel hinfällig erscheint. Wir haben es im Grunde mit einer Form der Ökonomie zu tun, die sich der Dichotomie: ‚marktwirtschaftlicher Kapitalismus gegen sozialistische Planwirtschaft‘ nicht mehr fügt.“ (Ebd., S. 273)

Freilich lässt sich durchaus auch betonen, dass die Arbeiten Samjatins, Orwells und Huxleys (man könnte die Liste mit Bradbury ergänzen) ebenfalls zahlreiche Parallelen aufweisen: So sind die hier beschriebenen Zukunftswelten konsequent antiindividualistisch,¹³ bedienen sich allerlei Methoden der Manipulation bzw. „Gehirnwäsche“ (Heller 2016, S. 78) und gehen von einer „Deformation des wissenschaftlich-technischen Fortschritts und der menschlichen Arbeit“ (Saage 1991, S. 272) aus.

Im Kontext des „Katastrophenzeitalters“, als das Eric Hobsbawm (2002, S. 35) die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts klassifiziert, entstand somit eine dystopische

12 Bekanntlich haben die Figuren in Huxleys Roman Namen wie Lenina, Benita, Henry und Mustapha (vgl. Huxley 2021). Man kann daher durchaus ein Fragezeichen hinter Saages Feststellung machen, Samjatin und Orwell reagierten auf den östlichen, Huxley auf den westlichen „Totalitarismus“ der Zeit (Saage 1991, S. 295). Wie Saage selbst in seiner detaillierteren Behandlung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen den genannten Autoren herausstellt, scheint Huxleys Totalitarismusdiagnose systemübergreifend und nahezu global.

13 Vgl. Saage 1991, S. 272 ff.; siehe auch Heller 2016, S. 78: „Gemeinschaft. Gemeinschaft. Gemeinschaft. Andere sagen einem, was zu tun ist, was man denken soll, wie man sich benimmt. Man strebt nicht nach dem eigenen Glück, das tun andere für einen. [...] Einsamkeit ist kriminell, ‚Zusammensein‘ ist großartig.“

Literatur, deren immanenter *Antiutopismus* zugleich Kritik des hergebrachten Fortschrittsoptimismus – in seinen liberalen wie seinen sozialistischen Ausprägungen – war. Es mag paradox erscheinen: Doch die marxistische *Utopiekritik* hat die Idee einer (gebrochenen oder ungebrochenen) Traditionslinie zwischen klassischer Utopie und Sozialismus eher gestärkt und *vermittelt* als blockiert, geht doch die Totsagung des Utopischen in Friedrich Engels' 1880 zunächst in französischer Sprache erschienener, seit 1882 jedoch auch in deutscher Sprache weitverbreiteter Schrift „Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft“ (MEW 19, S. 189–228) einher mit der Errichtung eines die alten Utopisten als „Vorläufer“ ehrenden Grabmonuments, das später von Kautsky (1888) noch einmal erneuert wurde. Der Antritt des utopischen Erbes trug sicherlich zu dem Aberwitz bei, dass Kritiker des modernen Sozialismus meinten (und meinen), mit Spitzen gegen Morus letztlich Marx treffen zu können¹⁴.

Und tatsächlich gibt es in klassischen Utopien allerlei Beklemmendes aufzuspüren. Schon in der „Utopia“ des Thomas Morus lassen sich neben nahezu sozialrevolutionären Vorstellungen – etwa dem allgemeinen Sechsstundentag, der zugleich ausreicht, ein Mehrprodukt zu erzeugen (Morus 2003, S. 69) – zahlreiche Elemente eines vormodernen Traditionalismus aufspüren. Bezogen auf die Familienstruktur etwa heißt es: „Der Älteste [...] steht an der Spitze des Familienverbandes. Die Frauen sind ihren Männern, die Kinder den Eltern und so überhaupt die Jüngeren den Älteren untertan.“ (Ebd., S. 74) Neben diesem patriarchalen Familienbild (Leser/Schwarz 2016, S. 2¹⁵; Heller 2016, S. 32), das unvermittelt neben sonst „gleichen Rechten und Pflichten“ von Männern und Frauen (Heller 2016, S. 16) steht, mag den heutigen Leser insbesondere irritieren, dass in der „idealen Gesellschaft“ Utopias Sklaven existieren, deren Aufgabe etwa darin besteht, das Fleisch von „außerhalb“ geschlachteten Tieren „gereinigt [...] in die Stadt“ zu tragen: denn die Utopier „dulden [...] nicht, daß sich ihre Bürger an das Zerfleischen von Tieren gewöhnen, weil sie glauben, daß diese Gewöhnung das Mitleid, diese menschlichste aller unserer natürlichen Empfindungen, allmählich abstumpfen müsse“ (Morus 2003, S. 75)¹⁶. Auch auf die Einheitstracht

14 Es fällt in der Tat auf, dass diese unterstellte Verbindung in den Debatten weit stärker betont wird als die im Grunde weit näher liegende Frage nach der Rolle von Morus für die Herausbildung des modernen politischen Katholizismus.

15 Leser und Schwarz (2016, S. 2) beziehen sich explizit auf die auch hier angegebene Stelle, zitieren jedoch eine andere Ausgabe.

16 Zur Rekrutierung dieses Personals führt Morus aus: „Zu Sklaven machen sie nicht die Kriegsgefangenen – außer wenn der Krieg von ihnen selber geführt ist –, auch nicht die Nachkommen von Sklaven und überhaupt nicht jemand, den sie bei anderen Völkern als Sklaven kaufen könnten, sondern entweder solche, die bei ihnen selbst wegen eines Verbrechens der Sklaverei verfallen sind, oder solche, die in auswärtigen Städten wegen irgendeiner Untat zum Tode verurteilt sind; letztere Klasse ist bei weitem zahlreicher.“ (Morus 2003, S. 105)

der Utopier (ebd., S. 66 f.) wird oft verwiesen, wenn es um „totalitäre“ oder „kollektivistische“ Phantasien in klassischen Utopien geht (so etwa Leser/Schwarz 2016, S. 2; auch Heller 2016, S. 31). Gerade dieses Moment von „Gleichschaltung“ (Leser/Schwarz 2016, S. 2) wurde immer wieder aufgegriffen – jüngst in unverkennbar utopiekritischer Tradition bei der Schilderung des 13. Distrikts in Suzanne Collins (2014) Jugendbuchtrilogie „Die Tribute von Panem“.

Es ist freilich ein allgemeiner Topos der Utopiekritik, dass das utopisch Gezeichnete nicht so wünschenswert sei, wie der Utopist behauptete. Anders als bei Alpträumen, deren Schrecken an Macht verlieren, sobald jemand das Licht anknipst, verliere die utopische Träumerei bei genauerer Betrachtung ihren Glorienschein. Dann öffnen sich ihre zunächst verborgenen Abgründe – so wie in H. G. Wells’ „Zeitmaschine“, wenn die rosa-rötlichen, „porzellanhaft hübschen“, lustigen, vegetarischen, dummen und glücklichen *Eloi* in ihrer kindlichen Unbeschwertheit kaum mehr beneidenswert erscheinen, sobald der Zeitreisende bemerkt, dass sie eigentlich nur das Büffet für ganz andere Kreaturen sind, die tief im Erdreich lebenden *Morloks*, die nur dann und wann an die Oberfläche kommen, um sich neues Futter zu holen (Wells 2017). Utopien, so die These, sind dystopisch!

Der Verweis auf Wells deutet jedoch bereits auch die Grenze einer Verallgemeinerung der These vom für das Dystopische konstitutiven Anti-Utopismus an – insbesondere zeigt sich, wie verkürzt die Vorstellung ist, Dystopien speisten sich (notwendig) aus einer Gegnerschaft zu *sozialistischen Gleichheitskonzepten*. Abgesehen von allen Zweifeln daran, dass eine solche Charakterisierung auf Autoren wie Samjatin oder Orwell zutrifft, ist es bei Wells – der sich andernorts durchaus auch *utopisch* betätigte¹⁷ – gerade nicht die *Gleichheit*, die den dystopischen Zustand herbeiführt, sondern die perpetuierte Ungleichheit zwischen den Klassen, die sich in einem (naturwissenschaftlich vielfach widerlegten) Gedankenspiel während einer langen Evolutionsgeschichte biologisch verfestigt und unterschiedliche Menschenarten hervorbringt: die *Eloi* als Erben der Bourgeoisie, die *Morloks* als Nachkommen des Proletariats.¹⁸ Auch „Die Insel

17 Zu Wells’ „New Utopia“ siehe ausführlich Saage (2003, S. 23 ff.)

18 Vgl. die Anmerkungen hierzu in Wells 2017, S. 156) Wells dialektisch-satirischer Spürsinn treibt hier zudem eine Beobachtung auf die Spitze, die sich auch bei so unterschiedlichen Autoren wie Marx und Tocqueville findet. So heißt es im Kommunistischen Manifest: „Der Arbeiter wird zum Pauper, und der Pauperismus entwickelt sich noch rascher als Bevölkerung und Reichtum. Es tritt hiermit offen hervor, daß die Bourgeoisie unfähig ist, noch länger die herrschende Klasse der Gesellschaft zu bleiben und die Lebensbesingungen ihrer Klasse der Gesellschaft als regelndes Gesetz aufzuzwingen. Sie ist unfähig zu herrschen, weil sie unfähig ist, ihrem Sklaven die Existenz selbst innerhalb seiner Sklaverei zu sichern, weil sie gezwungen ist, ihn in eine Lage herabsinken zu lassen, wo sie ihn ernähren muss, statt von ihm ernährt zu werden. Die Gesellschaft kann nicht mehr unter ihr leben, d. h. ihr Leben ist nicht mehr verträglich mit der Gesellschaft.“ (MEW Bd. 4, S. 473) In Tocquevilles „Denkschrift über den Pauperismus“ heißt es bloß lapidar: „Die Reichen werden zu bloßen Wirten der Armen erniedrigt.“ (Tocqueville 2006, S. 79)

des Dr. Moreau“ ist nur schwerlich als Polemik gegen den Gleichheitsgedanken traditioneller Utopien zu lesen. Wells recurriert zwar mit dem Inselmotiv auf das klassisch *utopische* Darstellungsprinzip der *räumlichen* Verfremdung und problematisiert einen Fortschrittsoptimismus, der technischer Machbarkeit selbst bereits ethische Qualitäten zuerkennen will, gleichwohl karikiert er auch hier nicht die Idee der sozialen Emanzipation, sondern die Hybris einer Naturbeherrschung, die aus Tieren Menschen machen will.¹⁹

Wenn man diese dystopischen Erzählungen Wells' in die Betrachtung einbezieht, wird deutlich, dass Saages These, Samjatins 1920 geschriebener Roman „Wir“ sei „die erste wirklich klassische negative Utopie“ (Saage 1991, S. 265), auch dann nicht überzeugend ist, wenn man seiner begrifflichen Eingrenzung folgend mit Paradiesvorstellungen auch Höllenbilder ausklammert. Wie Utopien können auch Dystopien den Stoff für ihre Sozialkritik aus unterschiedlichen gesellschaftlichen Missständen schöpfen und müssen, auch wenn sie ideologiekritisch angelegt sind und sich gegen einen hypertrophen Fortschrittsglauben richten, keineswegs als Dekonstruktionen von Utopien, Emanzipationsansprüchen und Gleichheitsforderungen gelesen werden. Die ästhetischen Genres „Dystopie“ und „Utopie“ scheinen so gesehen weniger stark aufeinander bezogen, als es den Anschein hat: Dystopien *können* durchaus Parodien utopischer Entwürfe sein. Allerdings können sie beunruhigende Tendenzen ihrer Gegenwart auch *unmittelbar* – ohne Umweg über scheiternde Gleichheitsutopien – thematisieren. So beschreibt etwa Dave Eggers (2016) in seinem literarisch leider enttäuschenden Roman „Der Circle“ die Innenwelt eines auf das Leben total zugreifenden Digitalkonzerns; konstruieren auf unterschiedliche Weise Jugendbücher – wie die bereits erwähnten „Tribute von Panem“ und Poznanskis Trilogie „Die Verratenen“, „Die Verschworenen“, „Die Vernichteten“ (Poznanski 2014, 2015, 2016) oder Filme und Fernsehserien wie „Elysium“, „Tripalium“ und jüngst, leider trotz eines fulminanten Cliffhangers bereits nach der ersten Staffel abgesetzt, „Incorporated“ – Welten, in denen Exklusion, globale Arbeitsteilung oder (wie in Tripalium und Incorporated) die politische und soziale Macht von Großkonzernen in dystopischen Settings verdichtet werden. Die Liste ließe sich fortsetzen.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Dystopie als ästhetisches Genre (sei es in Literatur, Film oder sonstigen Künsten) zumindest vier Funktionen erfüllen kann: Dystopien können *erstens* Ausdruck einer allgemeinen Ablehnung

19 Eine besondere Aktualität bekommt dieser Roman durch die weitverzweigten und weitverworrenen Diskurse um „Speziesismus“ und „Tierrechte“. Hier pflegt man eine tiefe Feindschaft gegen den natürlichen Aspekt der menschlichen Existenz, letztlich auch gegen die Natürlichkeit der Tiere und überhaupt gegen die Natur. (Muss man Löwen eigentlich zum Schutz der Zebras als Serienkiller einsperren? Welches Gericht ist zuständig? Wo finden sie einen Anwalt? Und wer zahlt ihre Rechtsschutzversicherung?) Diese Leute sind schon sehr nahe beim unglücklichen Dr. Moreau, der – auf seiner Insel sitzend und nicht einmal gänzlich erfolglos – versucht, durch Vivesektionen Tiere in Menschen umzuschneiden.

der Idee sein, die Welt ließe sich zum Besseren verändern, Manifestationen einer gänzlich fatalistischen Perspektive auf geschichtliche Wandlungsprozesse. Sie können *zweitens* Ausdruck der *Enttäuschung* „utopischer“ Hoffnungen sein oder satirisch überspitzte Bloßstellungen der als absurd empfundenen „utopischen“ Hoffnungen anderer. Solche Werke zehren nicht zuletzt von einer Konkretion, die sie mitunter in die Nähe von Schlüsselromanen bringt. Dystopien können jedoch *drittens* auch Defizite ihrer Gegenwart thematisieren. Sie selbst erscheinen dann nicht als *Utopiekritik*, sondern als *Sozialkritik*. Von Utopien unterscheiden sie sich dann nicht durch ihren Optimismus oder Pessimismus, sondern durch die Wahl einer anderen ästhetischen Strategie.

Anthropologische Revolution(en)

Ágnes Hellers Essay „Von der Utopie zur Dystopie“, der 2016 anlässlich des 500. Jahrestags der Utopia des Thomas Morus erschien, ist ein klassischer Abgesang auf die Sozialutopie. Mehr als ein Vierteljahrhundert nach dem Zusammenbruch des realexistierenden Sozialismus unterstreicht Heller noch einmal die seinerzeit weit verbreitete These, mit ihm sei auch das Zeitalter der Utopien unwiderruflich beendet. Ganz in diesem Sinn deutet sie den derzeitigen Boom dystopischer Literatur als einen „Sieg des dystopischen Denkens“ (Heller 2016, S. 69) über das Utopische.²⁰ Gleichwohl finden sich in ihrem Text Begriffsbestimmungen, die die Differenz von Utopie und Dystopie auf einer grundsätzlicheren Ebene, nicht bloß zeithistorisch, fassen:

„Utopien sind Schöpfungen der Einbildungskraft verbunden mit bestimmten Ansichten einer Zeit und der Leidenschaft der Hoffnung. Dystopien sind Schöpfungen der Einbildungskraft in Verbindung mit bestimmten Ansichten einer Zeit und der Leidenschaft der Furcht.“ (Ebd., S. 17)

Auf dieser Ebene lässt sich begründen, warum dystopische und utopische Literatur sich keineswegs ausschließen und Dystopien keineswegs Gegenwürfe zum utopischen Denken sein müssen: Ohne Zweifel ist es möglich, sich zu fürchten, ohne die eigenen Hoffnungen oder die Hoffnungen anderer darum für unplausibel oder gefährlich zu halten.

Anders als Saage geht es Heller nicht darum, den Begriff der Utopie scharf von den antiken Vorstellungen des von Ovid kolportierten „Goldenen Zeitalters“ oder des „Paradieses“ zu unterscheiden. Vielmehr sieht sie in ihnen eine spezifische

20 Ich verzichte im Rahmen dieses Aufsatzes darauf, detaillierter auf Hellers totalitarismustheoretische Perspektive, die in ihrem Buch Erkenntnisse eher blockiert als fördert, einzugehen.

Form antiker *Wunschutopie*, die – überliefert durch „griechische und römische Geschichten auf der einen, biblische Geschichten auf der anderen Seite“ – ins „Hauptnarrativ der modernen europäischen Kultur“ eingegangen seien (ebd., S. 19). Zusammen mit jenen Darstellungen „einer gerechten Gesellschaft, vom gerechten Staat“ (ebd., S. 20), die Heller auch als „philosophisch konstruierte Utopien“ (ebd., S. 21) bezeichnet, bilden die „Utopien der Wünsche“ (ebd., S. 20) einen Erinnerungsfundus, aus dem das utopische Denken der Moderne schöpfen konnte. Auch Heller betont, dass die Moderne das Utopische zugleich tiefgehend transformierte.

Als zentraler Schlüssel dieser Transformationen erscheint Heller eine radikale Veränderung des Zeitbewusstseins. Im Bild eines verlorenen „goldenen Zeitalters“ spiegele sich ein „Geschichtsbild“ der griechisch-römischen Antike, das ohne „Fortschritt“ auskomme: „Die Geschichte verläuft entweder zyklisch oder ‚autobiographisch‘. Revolution bedeutet immer, dass man zum Anfang zurückkehrt.“ (Ebd., S. 20) Auch wenn die biblische Überlieferung in den prophetischen Erzählungen – sie verweist auf Jesaja 65, 20–25 – die Vision einer künftigen Wunschutopie und in Gestalt der Apokalypse schließlich auch kommenden Schrecken in die Dichtung einführe,²¹ erschließe sie damit keinen historisch neuen Horizont: „Die Wunschutopie ist nicht von dieser Welt, nicht nur in der Bibel.“ (Heller 2016, S. 24) Ein solcher Horizont – einschließlich der Idee einer gestaltbaren Zukunft – scheine erst in der Neuzeit auf. Heller deutet in diesem Sinn Bacons „Neu-Atlantis“ als „polemische“ Abkehr von Platon, dessen untergegangene Metropole „jetzt tief unter dem Meer liegt“: „Das neue Atlantis wird von Menschen gebaut, die über Wissenschaft und Technologie verfügen.“ Die entscheidende Innovation dieser Neufassung des antiken „Mythos“ liegt für Heller darin, „die erste zukunftsorientierte Utopie [...] entworfen“ zu haben: „Auf diese Weise kam die Idee des Fortschritts in die historische Einbildungskraft. ‚Neu‘ wird besser sein als ‚Alt‘. Diese moderne Ansicht wird bis ins 20. Jahrhundert vorherrschen.“ (Ebd., S. 33)²² Erst jetzt trat zur utopischen Erzählung (sei sie Wunschtraum oder Staatskonstrukt) das hinzu, was Heller als „utopisches Moment“ bezeichnet, das „weder [...] Wunschutopie noch [...] philosophische Konstruktion“ sei, sondern im Gegensatz zu beiden einen Augenblick bezeichne, in dem sich die Hoffnung handlungsorientierend verweltliche: Erst jetzt konnte utopisches Denken *Wirksamkeit* entfalten.

Es ist nicht nötig, allen Schritten der ideengeschichtlichen Rekonstruktion Hellers zu folgen. Die Geschichte utopischer Momente korreliert unverkennbar mit jenem „neuzeitlichen Revolutionsbegriff“ (Griewank 1992), der im Gegensatz

21 „Das zukünftige ‚Goldene Zeitalter‘ wird dichterisch in einer prophetischen Vision gezeigt (Vision und auch Apokalypse waren dichterische Genres).“ (Heller 2016, S. 23)

22 Wie immer man Bacons Innovation deuten mag, kam es – wie Saage betont – erst in der Mitte des 18. Jahrhunderts zum Übergang „[v]on der Raum- zur Zeitutopie“ (Saage 1990, S. 17).

zur antiken Idee einer Wiederherstellung mit der Vorstellung einer „Geburt“ von Neuem assoziiert ist (vgl. etwa Hartig 1979): „Das erste historisch bedeutende utopische Moment in unserer Geschichte war die amerikanische Revolution, das jüngste die Bewegung von 1968.“ (Heller 2016, S. 40) Explizit schreibt Heller: „Ich nenne das utopische Moment ‚Revolution‘“ (ebd., S. 35), unterscheidet jedoch politische „Revolutionen, die ‚ausbrechen‘“ von solchen die „stattfinden“ und die man mit Hans Jonas als „ontologische/technologische Revolutionen“ bezeichnen könne (ebd., S. 38). Hellers Begriff des utopischen Moments ist somit nicht auf revolutionäre Situationen oder *Ereignisse*²³ beschränkt, wie sich auch am Beispiel ihrer Aussagen über den Frühsozialismus zeigt:

„Tatsächlich sind nur wenige utopische Sozialisten Freunde von politischen Revolutionen. Ihr utopisches Moment resultiert aus der Idee einer langsam voranschreitenden sozialen Evolution oder aus der Idee eines Gründungsaktes.“ (Ebd., S. 47)²⁴

Entscheidend für Hellers Begriff des utopischen Moments ist nicht, ob es sich in „revolutionärer“ oder „evolutionärer“ Weise verwirklicht, sondern dass es das Utopische überhaupt als verwirklichbar erscheinen lässt: „Es besteht in der feste[n] Überzeugung der historischen Akteure, dass sie durch ihre Handlungen zur Schaffung einer besseren, neuen, freien Welt beitragen.“ (Heller 2016, S. 34) Die Welt scheint gestaltbar, Fortschritt möglich.²⁵

In diesem Horizont eines Gestaltbarkeits- und Verwirklichungsglaubens führt Heller den weitreichenden Begriff der „absoluten Utopie“ (ebd., S. 53) einer „anthropologischen Wende oder anthropologischen Revolution“ ein (ebd., S. 52). Auch wenn sie sich nicht explizit auf den Topos des „Neuen Menschen“ bezieht, so ist er wenigstens zwischen den Zeilen präsent: „Durch die anthropologische Revolution wird alles gut und die Welt der unsichtbaren Kirche wird auf Erden errichtet.“ (Ebd., S. 52 f.) Heller liest etwa Kants Konzeption eines „Ewigen Friedens“ (vgl. Kant 1796/2011) als Entwurf zu einer solchen absoluten Utopie (Heller 2016, 52), hebt jedoch hervor: „Kant weiß um den utopischen Charakter des Projekts. Ewiger Friede und seine Bedingung ist eine transzendente Idee, nicht empirisch (nicht real), vor allem wegen des Widerspruchs zwischen Moral und Politik.“ (Ebd., S. 38)

Eine dem entsprechende Differenzierung zwischen (regulativer) Idee und politischem Ziel spricht sie Marx hingegen eigenartigerweise ab. Es muss – auch angesichts der von Saage (1990, S. 20) als „Bilderverbot“ interpretierten

23 Gleichwohl weist Hellers Begriff des „utopischen Moments“ eine gewisse Ähnlichkeit zum Konzept des Ereignisses in der politischen Philosophie Alain Badiou (2011) auf.

24 Zum vieldiskutierten Verhältnis von Revolution und Evolution siehe Engelberg 2013.

25 „Die Idee des Fortschritts ist nicht nur eine Bedingung des utopischen Moments, sondern auch sein Fundament.“ (Heller 2016, S. 35)

Utopiekritik bei Marx und Engels – verwundern, dass Heller (mit Bezug auf die wenigen Stellen in den „Pariser Manuskripten“ und in der „Kritik des Gothaer Programms“, in denen er sich überhaupt zu einer Zukunftsgesellschaft äußert) bei Marx eine „Verbindung aller philosophischen Versuche, ein Utopia zu entwerfen, ein Art utopische Sythese“ ausmacht, die in die „absolute Utopie“ der „anthropologischen Wende“ übergehe (Heller 2016, S. 53). Es scheint hier doch, dass Heller Positionen und „Narrative“ auf Marx projiziert, die etwa im Horizont expressionistischer Emphasen intellektuelle Mode wurden und keineswegs auf sozialistische (bzw. anarchistische) Entwürfe beschränkt waren. Indem sich Heller dergestalt auf eine Marx zu Unrecht unterstellte Vorstellung von einer „absoluten Utopie“, die sich aktiv verwirklichen lasse, konzentriert, übersieht sie jene „anthropologische Revolution“, die in spezifischer Weise den Hintergrund aller Transformationen der Praxen und des Bewusstseins bildet, als deren Ausdruck nicht zuletzt auch moderne Utopien und Dystopien gelesen werden können. Diese Revolution freilich gehört – um Hellers oben zitierte Terminologie aufzunehmen – zu denen, die „stattfinden“, nicht zu denen, die „ausbrechen“. Ihre bisherige Dauer umfasst beinahe den gesamten Zeitraum, der für gewöhnlich (und vielleicht etwas unbeholfen) als „Neuzeit“ bezeichnet wird.

Im Begriff der „anthropologischen Revolution“ liegt – auch dann, wenn er nicht die Realisierung einer „Wunschutopie“ oder die Geburt des „neuen Menschen“ bezeichnet – die These einer grundsätzlichen Umwälzung aller das „menschliche Wesen“ bestimmenden gesellschaftlichen Verhältnisse²⁶ und, damit verbunden, eine grundlegende Transformation des menschlichen Selbstverhältnisses. Dass sich spätestens vermittelt durch die Industrielle(n) Revolution(en) seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Lebensverhältnisse des Menschen als Mensch (einschließlich der gesellschaftlichen Naturverhältnisse) tiefgreifend verändert haben, wurde freilich ebenso häufig herausgestellt, wie die Beobachtung, dass sich seit dem Ausgang des „Mittelalters“ neue Formen der Individuation, der politischen Artikulation und, wie oben bereits erwähnt, auch des Zeitbewusstseins vollzogen haben. Sucht man in der bisherigen Menschheitsgeschichte nach Perioden, in denen sich – auch hier nicht in einem raumzeitlichen Punkt verdichtet, sondern einen längeren Zeitraum übergreifend – vergleichbare Umwälzungen vollzogen haben, muss man mindestens bis zur sogenannten „Bronzezeit“ zurückgehen, in der wesentliche technische Innovationen (Metallurgie), neue Formen der Urbanität und nicht zuletzt das Aufkommen der Schriftsprachlichkeit die tiefgreifendste Transformation der menschlichen Verhältnisse seit

26 Erinnerung sei an Marx' berühmte Formulierung aus den Feuerbachthesen: „Feuerbach löst das religiöse Wesen in das *menschliche* Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.“ (MEW Bd. 3, S. 6)

der sogenannten „neolithischen Revolution“ (Childe 1941), in der die Menschen sesshaft und aus Jägern und Sammlern Bauern wurden, bewirkt haben.²⁷

Vor dem Hintergrund dieses tiefen Umbruchs wird deutlich, in welchem Maß Utopien und Dystopien als Reflexionsmedien der „Modernisierung“ fungieren. Die Erfahrungen, die sie verarbeiten, reichen von den „Entdeckungsreisen“ und den mit ihnen verbundenen Herrschaftsansprüchen und Sehnsüchten, über den Zusammenbruch der feudalen „Welt“ und den Verlust der alten Weltbilder bis zum Entstehen der großen Industrie und den Kämpfen um neue soziale und politische Ordnungen in den Revolutionen des 18., 19. und 20. Jahrhunderts. Diese Epoche der Verdichtung und „Beschleunigung“ (Rosa 2005) bot hinreichend Anlass für Hoffnung und für Furcht – auch vor den Katastrophen und Menschheitsverbrechen des 20. Jahrhunderts. Die von Heller im Horizont der titelgebenden These „Von der Utopie zur Dystopie“ aufgeworfene Frage, „Was können wir uns wünschen?“, erscheint gerade vor diesem Hintergrund der (nach der neolithischen und der bronzezeitlichen) *dritten anthropologischen Revolution* in ihrer ganzen Radikalität: Führt der unabgeschlossene Umwälzungsprozess in eine bessere Zukunft oder ins Nichts? Steht an seinem Ende ein neuer Modus menschheitlichen Lebens oder seine Zerstörung? Und welche Funktion kommt utopischer und dystopischer Literatur heute darin zu?

Ein dystopisches Zeitalter?

Der derzeitige Boom dystopischer Literatur könnte auch dann niemanden überraschen, wenn 2019/2020 keine weltweite Seuche ausgebrochen wäre. Die „Corona-Pandemie“ ist nur der (vorläufige) Höhepunkt in einer langen Kette von Krisen, mit deren Bewältigung und Bearbeitung gerade die einstigen „Weltmächte“ des sogenannten „demokratischen Westens“ heillos überfordert scheinen. Als in den neunziger Jahren über das „Ende der Utopien“ (Saage 1990) diskutiert wurde, geschah dies im Horizont des Zusammenbruchs staatssozialistischer Modelle, die sich – ob zu Recht oder zu Unrecht – als eine Systemalternative empfanden und auch von ihren Gegnern als solche gesehen wurden. Die „demokratische“ Welt feierte ihren Triumph, und Francis Fukuyamas übermäßig viel zitierter Buchtitel „Das Ende der Geschichte“ (1992) setzte nicht voraus, dass die Feuilletonisten etwas von Hegel oder Kojève verstanden, um darin einen Ausdruck ihres Selbstbewusstseins zu sehen: Der Liberalismus hatte gesiegt!

Wäre alles so gekommen, wie es die damals Jubelnden so vor sich hin träumten – einschließlich einer Friedensdividende nach dem Ende der

²⁷ Zu Neolithisierung und Bronzezeit vgl. die globalgeschichtlichen Überblicksdarstellungen von Zimmermann 2009 und Jockenhövel 2009, siehe auch Lambrecht et al. 1998.

Rüstungsspiralen usw. – wären (mit den Utopien) auch die Dystopien gestorben. Bekanntlich kam es anders:

„Das utopische Moment setzt den Glauben an sozialen und historischen Fortschritt voraus, die Möglichkeit der Perfektion – das dystopische Moment bringt den Verlust dieses Glaubens zum Ausdruck. Das ist etwas anderes als die Enttäuschung über die Ergebnisse einer Revolution (die verratene Revolution), denn die Träger des dystopischen Moments haben den Glauben an Revolutionen überhaupt verloren wie auch an den Fortschritt im Allgemeinen.“ (Heller 2016, S. 54)

Es ist auffallend, dass Heller ihre Aufzählung eines Aufblitzens (revolutionärer) utopischer Momente 1968 enden lässt. Die sogenannte „friedliche Revolution“ seit 1989 ist ihr in diesem Zusammenhang ebenso wenig eine Erwähnung wert wie die heute üblichen bunten Revolten in ehemaligen Sowjetrepubliken. Auch dem – im „Westen“ so getauften – „arabischen Frühling“, der sich zumindest in Tunesien und kurzzeitig in Ägypten tatsächlich zu einer politischen, wenn auch nicht zu einer sozialen Revolution auswuchs, spricht sie offensichtlich keine nennenswerte utopische Qualität zu. Man kann nur spekulieren, warum Heller diese „Ereignisse“ nicht weiter beachtet. Ein Grund aber könnte sein, dass all diese Aufstände, Revolten und „Revolutionen“ nicht über einen Überschuss verfügten, der über das hinauswies, was in anderen Teilen der Welt bereits ein alter Hut ist:

„Die absolute Utopie der anthropologischen Wende oder Revolution spiegelte die Vorstellung vom Goldenen Zeitalter wider. Ein Goldenes Zeitalter, das nicht hinter uns, sondern vor uns liegt, nicht in ferner Vergangenheit, aber in ferner Zukunft. Es ist die endgültige Einheit von Freiheit und Glück. / Heute meinen Dystopien, man solle keine Garantien, keine Sicherheit verlangen. [...] Es ist eine Utopie der Verantwortlichkeit als Zivilcourage.“ (Heller 2016, S. 94)

Ist dies das letzte Wort? Bleibt von der „utopischen“ Energie, das Bestehende zu transzendieren, letztlich „nur“ individuelle Haltung, „Zivilcourage“ als Widerständigkeit gegen eine im Ganzen fatale Tendenz? Im Kern wäre eine solche Pointe Entpolitisierung, Aufgabe des Anspruchs auf Allgemeingültigkeit. Heller selbst lässt in ihrer Darstellung jedoch eine Hintertür offen, wenn sie fortfährt: „Man kann die Verantwortung für soziale Vorstellungen übernehmen, wenn die Einbildungskraft auf Wahrscheinlichkeit und nicht nur auf Möglichkeit beruht und noch weniger auf Unmöglichkeit.“ (Ebd., S. 94) Fatalismus ist keineswegs die einzige Möglichkeit, den Herausforderungen der Zeit zu begegnen. Zurecht betont Heller: „Eines hatten die Träger des utopischen und des dystopischen Moments gemeinsam: ‚Sozialkritik‘ und ‚Kulturkritik‘.“ (Ebd., S. 55) Vielleicht sind gerade auch literarische (einschließlich der filmischen) Dystopien, die

Heller selbst lediglich als Ausdruck eines dystopischen Moments deutet, geeignet, durch die kritische Darstellung – und gegebenenfalls Überzeichnung – möglicher Schrecken, dazu beizutragen, dass ihr Eintreten weniger wahrscheinlich wird. Es ist nicht die Aufgabe von Kunst, Auswege aufzuzeigen. Es genügt, wenn sie zeigt, dass ein bestehender Zustand unerträglich ist.

Literaturverzeichnis

- Bacon, Francis (1982): *Neu-Atlantis*. Stuttgart: Reclam
- Badiou, Alain (2011): *Die kommunistische Hypothese*. Berlin: Merve.
- Bellamy, Edward (1980): *Ein Rückblick aus dem Jahre 2000*. Leipzig: Reclam.
- Bloch, Ernst (1977): *Geist der Utopie*. In: ders.: *Gesamtausgabe*, Bd. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bradbury, Ray (2002): *Fahrenheit 451*. Roman. 1. Aufl. Frankfurt am Main, Wien, Zürich: Buchergilde Gutenberg.
- Campanella, Tommaso (2008): *Die Sonnenstadt*. Hrsg. von Jürgen Ferner. Stuttgart: Reclam.
- Childe, Vere Gordon (1941): *Man makes himself*. London: spokesman.
- Collins, Suzanne (2014): *Die Tribute von Panem*. 3 Bände. Hamburg: Oetinger.
- Eggers, Dave (2016): *Der Circle*. Roman. Köln: KiWi.
- Engelberg, Ernst (2013): *Wie bewegt sich, was uns bewegt? Evolution und Revolution in der Weltgeschichte*. Hrsg. von Achim Engelberg. Stuttgart: Steiner.
- Fukuyama, Francis (1992): *The end of history and the last man*. New York: Free Press.
- Griewank, Karl (1992): *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Entwicklung*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.
- Hartig, I. A. (Hg.) (1979): *Geburt der bürgerlichen Gesellschaft: 1789*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heller, Ágnes (2016): *Von der Utopie zur Dystopie. Was können wir uns wünschen?* Hamburg, Wien: Edition Konturen.
- Hobsbawm, Eric (2002): *Das Zeitalter der Extreme – Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts*. München: dtv.
- Hölscher, Lucian (2016): *Die Entdeckung der Zukunft*. Göttingen: Wallstein.
- Huxley, Aldous (2021): *Schöne neue Welt. Ein Roman der Zukunft*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Jochenhövel, Albrecht (2009): *Bronzezeit – Eine Epoche zwischen Archäologie und Schriftlichkeit*. In: Walter Demel/Johannes Fried/Ernst-Dieter Hehl/Albrecht Jochenhövel/Gustav Adolf Lehmann/Helwig Schmidt-Glintzer/Hans-Ulrich Thamer (Hrsg.): *WBG-Weltgeschichte*. 6 Bände. Darmstadt: WBG, Bd. 1, S. 329–366.
- Kant, Immanuel (1796/2011): *Zum ewigen Frieden*. Hrsg. von Oliver Eberl/Peter Niesen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kautsky, Karl (1888): *Thomas More und seine Utopie. Mit einer historischen Einleitung*. Stuttgart: Dietz.
- Krauss, Werner (1964): *Überblick über die französischen Utopien von Cyrano de Bergerac bis zu Étienne Cabet*. In: Werner Krauss (Hrsg.): *Reise nach Utopia. Französische Utopien aus drei Jahrhunderten*. Berlin: Rütten & Loening, S. 5–59.
- Lambrecht, Lars; Tjaden, Karl Hermann; Tjaden-Steinhauer, Margarete (1998): *Gesellschaft von Olduvai bis Uruk. Soziologische Exkursionen*. Kassel: Jenior & Pressler.
- Mannheim, Karl (2015): *Ideologie und Utopie*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- MEW = Karl Marx/Friedrich Engels: *Werke*. Berlin: Dietz 1956 ff.
- Morus, Thomas (2003): *Utopia*. Hrsg. von Gerhard Ritter. Stuttgart: Reclam.
- Neupert-Doppler, Alexander (2015): *Utopie. Vom Roman zur Denkfigur*. Stuttgart: Schmetterling.
- Neupert-Doppler, Alexander (Hrsg.) (2018): *Konkrete Utopien. Unsere Alternativen zum Nationalismus*. Stuttgart: Schmetterling.
- Orwell, George (1993): *1984*. Roman. Frankfurt am Main, Berlin: Ullstein.
- Poznanski, Ursula (2014): *Die Verratenen*. Roman. Bindlach: Loewe.

- Poznanski, Ursula (2015): Die Verschworenen. Roman. Bindlach: Loewe.
- Poznanski, Ursula (2016): Die Vernichteten. Roman. Bindlach: Loewe.
- Rosa, Hartmut (2005): Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Saage, Richard (1990): Das Ende der politischen Utopie? Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Saage, Richard (1991): Politische Utopien der Neuzeit. Darmstadt: WBG.
- Saage, Richard (2001): Utopische Profile, Bd. 1: Renaissance und Reformation. Münster u. a.: Lit.
- Saage, Richard (2003): Utopische Profile, Bd. 4: Widersprüche und Synthesen des 20. Jahrhunderts. Münster u. a.: Lit.
- Salomon, David (2018): Das Utopische. In: Ingo Juchler (Hrsg.): Politische Ideen und politische Bildung. Wiesbaden: Wochenschau, S. 1–16.
- Samjatin, Jewgeni (1991): Wir. Roman. In: ders.: Ausgewählte Werke in vier Bänden, Bd. 3. Hrsg. von Karlheinz Kasper. Leipzig: Kiepenheuer.
- Tocqueville, Alexis de (2006): Denkschrift über den Pauperismus (1835). In: ders.: Kleine politische Schriften. Hrsg. von Harald Bluhm. Berlin: Akademie, S. 61–80.
- Wells, H. G. (2016): Die Insel des Dr. Moreau. Roman. München: dtv.
- Wells, H. G. (2017): Die Zeitmaschine. Roman. München: dtv.
- Zimmermann, Andreas (2009): Neolithisierung und frühe soziale Gefüge. In: Walter Demel/Johannes Fried/Ernst-Dieter Hehl/Albrecht Jockenhövel/Gustav Adolf Lehmann/Helwig Schmidt-Glintzer/Hans-Ulrich Thamer (Hrsg.): WBG-Weltgeschichte. 6 Bände. Darmstadt: WBG, Bd. 1, S. 95–127.