

Eine Weltkarte, in der das Land Utopia nicht verzeichnet ist, verdient keinen Blick, denn sie lässt die eine Küste aus, wo die Menschheit ewig landen wird. Und wenn die Menschheit da angelangt ist, hält sie Umschau nach einem besseren Land. Und richtet ihre Segel dahin. Der Fortschritt ist die Verwirklichung von Utopien.« (Oscar Wilde)²

I. Begriff und Kritik der Utopie

Dies ist eine sympathische, und, wie ich zeigen möchte, auch philosophisch ergiebige Auffassung von Utopie, die in deutlichem Kontrast zum Gewalttätigen, Normierenden, Rationalistischen des früh-neuzeitlichen Utopismus steht. Oscar Wilde ist ein Sympathisant der Utopie, aber will die Gegenwart und ihre Bewohner nicht für einen Zukunftsentwurf instrumentalisieren.

Nach dem Ende des sogenannten realen Sozialismus in Gestalt der Sowjetunion und ihrer Satellitenstaaten schien vielen Intellektuellen das Ende der Geschichte nahe zu sein. Alles sollte sich nun in den Mainstream einer befriedeten, westlichen Zivilisation einfügen, die ihre Konflikte als ökonomische Interessengegensätze begreift, für die es keine kulturellen Differenzen, keinen Konflikt der Lebensformen und Weltanschauungen gibt, in der sich alles zum Spiel der Marktkräfte formt – eine globale Gesellschaft der Produzenten und Konsumenten, die sich gelegentlich in Wahlen eine Regierung geben, die die Freiheit der Produzenten und Konsumenten fördert und in der langen Frist alle nationalen, kulturellen und regionalen Gegensätze in der umgreifenden Welt des Konsums und der eifrigen Mehrung des Kapitals erstickt. Das Ende der Geschichte sei gekommen und damit das Ende aller Utopie. Und umgekehrt: Ende der Utopie heißt, die Menschheit ist angekommen, wie Hegel meinte im preußischen Staat, in dem die Geschichte sich erfüllt, und, wie der amerikanische Politologe Yoshihiro Francis Fukuyama meinte, es sei die Globalisierung der USA, die die Geschichte zum Abschluss bringt, weil ein vollkommenerer Zustand nicht denkbar sei. Das *Movens* der Geschichte sei versiegt, weil die Utopie zur Realität geworden ist.

Das ist ein immer wiederkehrendes Motiv utopischen Denkens: Die Geschichte treibt voran, solange es Unvollkommenheiten gibt, und kommt zum Stillstand, wenn alles gut und harmonisch, *kalos kai agathos*, ist. In der *kalo-kagathia* kommt alles zur Ruhe, die einzelne, schön gewordene Stelle des alten Philosophen und die auf Erkenntnis gegründete Stadt, die die Schweinestadt der bloßen, nimmersatten Bedürfnisbefriedigung überwunden hat. Es

Julian Nida-Rümelin

Utopisches Denken

Kritik und Verteidigung¹

ist eine schöne Ironie, dass die Utopie des späten Zwanzigsten Jahrhunderts bei Fukuyama in etwa die Dystopie Platons wurde; das, was Platon als menschenunwürdig durch philosophische Erkenntnis und eine darauf gegründete Ordnung überwinden wollte, wird bei Fukuyama zur Signatur des neuen utopiefreien Zeitalters.

Die utopischen Entwürfe speisen sich aus der Vorstellung, dass menschlicher Fortschritt möglich und machbar ist und dass die Geschichte eine Entwicklungstendenz hat. Ein, jedenfalls auf den ersten Blick, nicht-utopischer Denker wie Kant hat diese Vorstellung in einer eigenen Schrift ausgeführt, eine kosmopolitische Perspektive, wohin sich die Weltgeschichte entwickeln würde oder sollte³: zu einem *Foedus pacificum*, einem Friedensbund, der die Republiken, gegründet auf Öffentlichkeit und Menschenwürde, in einen dauerhaften weltbürgerlichen Frieden führen würde. Das heißt: Paradox zugespitzt könnte man sagen, Ende der Geschichte aus der Sicht dieser liberalen – oder vielleicht eher libertären – Denker heißt Verwirklichung einer Utopie, nämlich der Utopie der über Marktverhältnisse, ökonomischen Austausch, globale Wirtschaft, repräsentative Demokratie befriedeten Weltgesellschaft. Daher »Ende der Geschichte«. Was soll sich da noch groß entwickeln? Das hat sich jetzt durchgesetzt. Und was sollte es da noch große historische Veränderungen geben? Was übrig bleibt, ist ein bisschen Sozialtechnologie, die vielleicht nötig ist, um das zu steuern, und Rahmenbedingungen für effizientes globales Wirtschaften.

Im Rückblick, mit der Distanz von nicht sehr vielen Jahren, welthistorisch betrachtet, hat sich das als eine grandiose Täuschung, vielleicht sogar Selbsttäuschung erwiesen. Vom Ende der Geschichte kann überhaupt keine Rede sein. Wir sind gerade Zeitzeugen des Aufkommens einer zweiten großen Supermacht – nämlich China –, die ganz anders kulturell, sozial, politisch, institutionell verfasst ist als die USA, die Leitmacht des Westens. Im Fernen Osten entsteht ein neues Modell, ein nicht unproblematisches Modell von Politik, Staat, Wirtschaft und Gesellschaft. Der kleine Tigerstaat Singapur hat über Jahrzehnte vorexerziert, dass Marktwirtschaft **3**

1 Vgl. *Die Gegenwart der Utopie. Zeitkritik und Denkwende*, hrsg. v. J. Nida-Rümelin und K. Kufeld, Freiburg/München 2011, S. 26-53 (ausführlichere Fassung dieses Textes mit Diskussion).

2 Oscar Wilde, *Der Sozialismus und die Seele des Menschen*, Zürich 1970, S. 35.

3 Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (1795), hrsg. v. R. Malter, Stuttgart 1987.

Editorial

Gleich zwei große Kompositionen widmeten sich in jüngster Zeit einer der menscheitswürdigsten Ideen: der Utopie. Einer Vision menschlichen Zusammenlebens, die durch den politischen Zusammenbruch des Sozialismus Ende der 1980 Jahre aus dem Denken getilgt zu sein schien: José M. Sanchez-Verdú mit seinem szenisch-installativen Musiktheater *ATLAS – Inseln der Utopie* (s. i. d. Heft S. 15 ff.), uraufgeführt im Juli 2013 in Hannover, und Dieter Schnebel mit seinem musikalischen Kammertheater *Utopien* (siehe S. 10 ff.), dessen Uraufführung im Mai dieses Jahres in München stattfindet. War es Zufall oder ist es »die Spitze eines Eisberges«, dass ein junger, spanischer Komponist und einer der Protagonisten der westeuropäischen Avantgarde – unabhängig voneinander – die gleiche Idee hatten? Positionen war dies Anlass genug, die Aufmerksamkeit darauf zu lenken und zu schauen, ob es, auch über das musikalische Terrain hinaus, ein neues Nachdenken zu diesem Thema gibt.

Die größte Überraschung war bei Recherchen im philosophischen Umfeld, dass der Diskurs um die Notwendigkeit eines utopischen Denkens längst in vollem Gange ist. »Die Zeit scheint reif, wieder über Utopien nachzudenken«, konstatierten 2011 die beiden Herausgeber des Tagungsbandes *Die Gegenwart der Utopie*, von denen wir den Philosophen Julian Nida-Rümelin für den grundlegenden Eröffnungsbeitrag dieses Heftes gewinnen konnten. Eine zweite richtungweisende Tagung mit interdisziplinären Perspektiven gab es bereits 2005 und 2006 in der Schweiz unter dem Thema *Utopie heute. Zur aktuellen Bedeutung, Funktion und Kritik utopischen Denkens und Vorstellens*. Der diese Tagung einleitende Politologe Richard Saage beschließt den Themenkomplex unseres Heftes mit Überlegungen zu *Herausforderungen des 21. Jahrhunderts*. So unterschiedliche Komponisten wie Hermann Keller, Giorgio Netti, Georg Katzer, Klaus Lang oder Johannes S. Siermanns hatten wir um Gedanken zu solchen Herausforderungen gebeten, mit dem erstaunlichen Ergebnis, wie eng Utopie und (auch kompositorische) Realität zusammengedacht werden.

In der Musik waren es bisher vor allem Festivals, die den Utopiegedanken erneut artikulierten, ob bei *Zukunftsmusik* 2011 in Stuttgart, *Utopie 100* 2011 in Dresden (S. 41f.) oder *Heimat Utopie* 2013 in Hannover. Wir möchten mit diesem Heft aktuelle musikalisch-ästhetische Positionen vergegenwärtigen – mit Projekten in Afrika auch vor dem Hintergrund von Globalisierung – und den ästhetischen Diskurs über Utopie in der neuen Musik anregen. Zwei Texte (Ulrich Mosch, Gisela Nauck) machen – aus unterschiedlicher Perspektive – auf Zusammenhänge zwischen Avantgarde, Fortschrittsdenken und Utopie aufmerksam. Einen Gegenpol dazu bildet die audio-visuelle Arbeit *KREDIT. Von der Erwartbarkeit zukünftiger Gegenwarten* von Hannes Seidl und Daniel Kötter (S. 48f.). Sie artikuliert die desillusionierte Notwendigkeit eines a-utopischen Denkens und fordert gerade damit ein künstlerisch-ästhetisches Weiterdenken heraus. (Gisela Nauck)

ohne Demokratie erfolgreich sein kann und dass sich das sogar mit dem Ausbau eines Sozialstaats verbinden lässt. Wir sind mitten in einem historischen Umbruch. Das, was die liberalen Beerdigungsunternehmen der Utopie meinten, zu Grabe getragen zu haben, kommt und drängt wieder hoch, zum Beispiel kulturelle Identität, die Gefährdung des Eigenen durch eine globale Entwicklung, in der man sich nicht wiederfindet und die entsprechenden Widerstände, vor allem im Augenblick in der muslimischen Welt. Aber wir übersehen andere Konfliktherde, die von vergleichbarer Tiefe sind, etwa den des hinduistischen Kulturkreises. Diese Widerstände sind massiv und ich bin ganz sicher, dass die Vorstellung, dass nun alles vorbei ist und sich die liberale Demokratie mit globalem Kapitalismus endgültig durchgesetzt hat, so nicht stimmt.

Utopie markiert, könnte man sagen, ein politisches Schlachtfeld, und das macht die wissenschaftliche Befassung schwierig. Je nach dem, welche Paradigmen man im Auge hat, entstehen ganz unterschiedliche Beurtei-

lungen utopischen Denkens. Das Spektrum ist so breit, dass man gewissermaßen so gut wie alles darin finden kann. Man könnte sagen, vor dem Hintergrund einer geteilten Metaphysik der Geschichte, wonach die Geschichte voranschreitet, es einen Fortschritt gibt, der im historischen Prozess angelegt sei, scheiden sich am Begriff der Utopie Konservative von Progressiven, Konservative, die utopisches Denken ablehnen, Progressive, die utopisches Denken für wichtig halten. Aber wir werden gleich sehen, die Dinge sind weit komplizierter, als es diese Bemerkung nahe legt.

Drei Phasen: Antike, Renaissance, Frühsozialismus

Wenn von Utopie die Rede ist, kommt man nicht umhin, mit Platon zu beginnen. Es gibt konservative Platon-Verehrer, die sich viel Mühe geben zu zeigen, mit mehr oder weniger Erfolg, dass Platon kein utopischer Denker sei, dass das eine falsche Lektüre der *Politeia* sei.⁴ Wenn dann hinzugefügt wird, dass es deswegen die falsche Lektüre ist, weil das ja nie

4 Siehe z. B. Rüdiger Bubner, *Polis und Staat. Grundlinien der Politischen Philosophie*, Frankfurt am Main 2002, 54 ff.



Videostill aus dem Dokumentarfilm *Utopia in Four Movements* von Sam Green, der am 22. November 2010 in Amsterdam Premiere hatte.

gedacht war als eine Blaupause für einen konkreten Staat, dann kommen die anderen mit dem Einwand: »Aber Sizilien, das politische Abenteuer Platons als Berater eines Diktators, das unrühmlich endete.« Die großen Utopisten der Renaissance entwickeln ihre Vorstellung in Romanform und distanzieren sich zum Teil selbst von bestimmten Elementen, das heißt, die Frage, wie weit das als Blaupause für die konkrete Staatskonstruktion gedacht ist, ist nicht wirklich ausschlaggebend dafür, ob etwas als utopisches Denken zählt, oder nicht.

Platon stützt seine gesamte philosophische Argumentation auf den Übergang von Meinungen (*doxai*), die wir haben, die aber nicht wohlbegründet sind, zur *episteme*, zu einem wissenschaftlichen, wohlbegründeten Wissen. Ohne dieses erkenntnistheoretische Element ist das Ganze nicht verständlich. Platon gibt sich viel Mühe, deutlich zu machen, dass wir nicht einfach vor dem Hintergrund der Überzeugungen, die wir haben, dann am Ende zur Erkenntnis kommen, sondern dass wir die Überzeugungen, die wir haben, hinter uns lassen müssen, um zur Erkenntnis zu kommen. Das ist der entscheidende Unterschied zu seinem vorübergehenden Schüler, dem vierzig Jahre jüngeren Aristoteles, soweit man ihn als Schüler bezeichnen kann. Die schroffe, geradezu unfaire Absetzung von Aristoteles gegenüber der Ideenlehre Platons markiert diesen Konflikt zwischen diesen beiden großen Denkern der griechischen Klassik.

Das heißt, das utopische Denken an seinem Ursprung setzt eine erkenntnistheoretische Position voraus, nämlich die, dass es einen besonderen Weg der Erkenntnis gäbe, dieser Weg ist nur einigen wenigen wirklich zugänglich, auch wenn alle den Versuch unternehmen dürfen und sogar sollen, diesen Weg zu gehen. Nicht eine Ständegesellschaft, wie es manchmal in schiefen Übersetzungen erscheint, nicht

von Geburt sind diese drei Stände, sondern das ist eine Bildungsordnung, eine im Bildungssystem vorgenommene Zuordnung zu drei unterschiedlichen Funktionen in der Polis.

Das entscheidende Merkmal der Wissenschaftler – so sollte man Philosophen eigentlich besser übersetzen –, die dann eine wissenschaftlich geleitete Politik verantworten sollen, ist, dass sie die besondere Fähigkeit haben, sich von den *doxai* zu lösen, von den bloßen Meinungen, um zu einer wahren Erkenntnis vorzustoßen. Und diese wahre Erkenntnis wiederum hat eine intuitionistische Form. Das heißt, sie kommt nicht versehentlich zustande, es ist keine Fehlübersetzung, wenn es dann im Deutschen heißt, es gehe um die »Schau des Guten«, um einen unmittelbaren Zugang zu einer tieferen Wahrheit, die allerdings eine lange bildungsbiografische Vorgeschichte hat.

Das zweite Element, das damit eng verbunden ist, ist das der Objektivität. Das heißt, diese Erkenntnis vermittelt dann etwas absolut Objektives, das die große Mehrzahl nicht erfassen kann und das man dieser großen Mehrheit auch nicht als Erkenntnis vermitteln kann, sondern lediglich in der schwächeren Form, der *sophrosyne*. Das heißt, diese große Mehrheit sieht ein, dass sie selber diese Fähigkeit nicht hat und überträgt die Entscheidungskompetenz gerne denjenigen, die diese Fähigkeiten haben. Und auf der Basis dieser erkannten oder geschauten Idee des Guten und der normativen Ordnung, die damit zusammenhängt, entwickelt sich diese »Utopie«, diese Idealstaatskonzeption, die Platon in der *Politeia* entwickelt und die Popper⁵ als eine geschlossene Gesellschaft der offenen, veränderlichen, dem Argument und der Kritik zugänglichen offenen Gesellschaft des Liberalismus entgegengestellt hat.

Utopie ist, historisch gesehen, ein Krisen- und Umbruchsphänomen. Sie tritt auf in 5

5 Karl Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Stuttgart 1992.

Phasen des gesellschaftlichen und politischen Umbruchs und sie reagiert auf diese Phase des Umbruchs, indem sie mit Gesellschaftsentwürfen antwortet, die Orientierung geben können oder sollen und die, besonders deutlich im Renaissance-Humanismus, ein genuin menschliches Leben ermöglichen sollen, also das Unmenschliche, das man beobachtet, aus dieser gesellschaftlichen Ordnung entfernen will. Von daher gibt es einen engen Zusammenhang zwischen humanistischem Denken und utopischem Denken, und in seinem Ausgangspunkt geht es um die Vision einer genuin menschlichen Gesellschaft.

Mein Lieblingshumanist der Renaissance, genauer gesagt der italienischen Frührenaissance, ist Petrarca. Er äußert seine humanistischen Visionen in schönen Prosa- und Lyriktexten, wo es um Liebe und ähnliches geht und die Behauptung des Menschlichen gegen eine als inhuman empfundene, brutale Welt der Macht- und Kraftmenschen. Da der Renaissance-Humanismus gerade in einer Zeit entsteht, in der auch das Modell des durchsetzungsstarken, nur an seinen eigenen Interessen orientierten, ich sag mal »Übermenschen«, aufkommt, kommen beide in Konflikt und in ein interessantes Spannungsverhältnis zueinander. Und die Antwort der Humanisten ist seit »mitis et amabilis«: Lest die Texte, dann beruhigt euch das, das nimmt die Gewaltneigung aus den, vor allem männlichen, Köpfen und ihr könnt dann menschlicher miteinander umgehen.

Ich will eine dritte Phase herausgreifen, auch das eine Phase des gigantischen Umbruchs, der Frühsozialismus im 19. Jahrhundert. Wenn man den Wirtschaftshistorikern glauben darf, ist es ja so, dass es seit der Antike gegen alle verbreitete Vorstellung im Grunde keine Aufwärtsentwicklung des Lebensstandards gegeben hat, eher ein Auf und Ab, und dass es auch nicht zutreffend ist, dass

Hochkulturen einen höheren Lebensstandard gehabt hätten als Nichthochkulturen. Das ändert sich Anfang des 19. Jahrhunderts. Ab 1820 kommt eine unglaubliche ökonomische Dynamik in Gang mit großen Verwerfungen, mit Verelendung, Landflucht, Städteagglomerationen, und als eine der Reaktionen kann man den Frühsozialismus und die utopischen Entwürfe des Frühsozialismus sehen, bis hin zu konkreten städtebaulichen Konzeptionen, die dann über viele Umwege in die Stadtplanung hineinwirken. Man könnte sagen, der Frühsozialismus ist gewissermaßen der Antipode zum brutalen Gestaltungsanspruch der »unsichtbaren Hand« kapitalistischer Entwicklung. Kapitalismus, in der Idee marktorientiert, ökonomieorientiert, an individuellen Interessen orientiert, der keine zentrale Steuerung braucht, weil er als Prozess der unsichtbaren Hand sich entwickelt. Und die frühsozialistischen Utopien sind der Gegenentwurf dazu, eigentlich die Behauptung einer Idee der Aufklärung: Wir bestimmen unsere Lebensbedingungen selbst gegen den Prozess der unsichtbaren Hand des Kapitalismus des 19. Jahrhunderts.

Und charakteristischerweise tritt eine neue Hochphase des utopischen Denkens in einer zweiten Situation des grundlegenden Umbruchs auf, nämlich in den 1960er und 70er Jahren mit der neuen Linken, mit den neuen sozialen Bewegungen.

Kritik utopischen Denkens

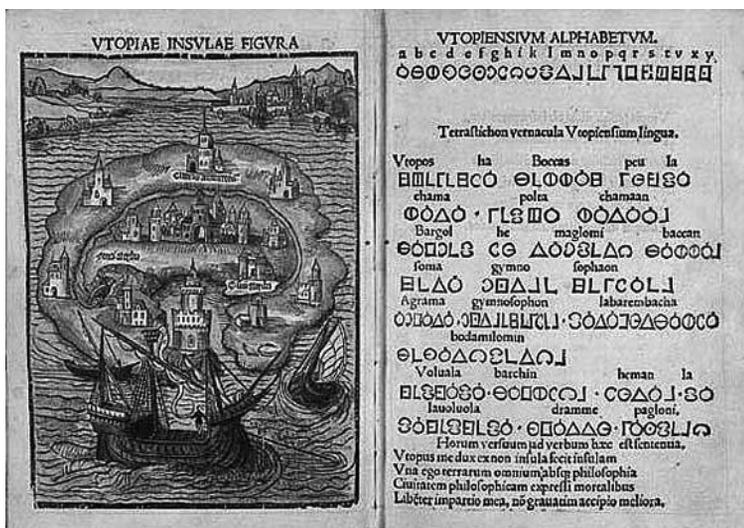
Eine machtvolle Kritik utopischen Denkens ist marxistisch geprägt: Marx versucht,⁶ die utopischen Entwürfe der Frühsozialisten in eine strenge Wissenschaft, einen wissenschaftlichen Sozialismus zu überführen, der alles Normative, alles Ethische, alles Utopische abstreifen kann, weil er ja objektiv und überprüfbar bestimmte Gesetzmäßigkeiten beschreibt und in dieser Beschreibung letztlich alle Normativität aufhebt.

Es gibt eine zweite Form der Kritik der Utopie, man könnte sie den »reformistischen Antiutopismus« nennen. Er spielte und spielt in der Geschichte der Sozialdemokratie, der Arbeiterbewegung generell, eine wichtige Rolle. Das kam zunächst vor allem aus der Gewerkschaftsbewegung, nämlich die Vorstellung: Wir verlieren unsere politischen Gestaltungsmöglichkeiten, wenn wir uns nicht auf das jeweils konkret Machbare beschränken. Dieser utopische Überschwang muss zurückgeführt, marginalisiert oder ganz aufgegeben werden, um konkrete Politik möglich zu machen.

Die dritte Form der Utopiekritik besagt im Kern: Wir haben eine allen anderen Formen

6 Julian Nida-Rümelin, *Karl Marx – Ethischer Humanist und politischer Antihumanist?* Vortrag zum 125. Todestag von Karl Marx, 11. März 2008, Ernst-Bloch-Zentrum. (Aufzeichnung des Offenen Kanals Ludwigshafen).

Titelblatt der Erstausgabe von Thomas Morus *Utopia*, hrsg. v. Thierry Martin, Louvain 1516, mit einem Bild der Insel Utopia und einem fiktiven Alphabet seiner Bewohner.



zwischenmenschlicher Interaktion überlegene Gestalt, und das ist die Marktökonomie, die bedarf keiner Gestaltung. Diese Marktökonomie gestaltet sich gewissermaßen selbst, nämlich nach immanenten Gesetzmäßigkeiten, als ein Prozess der unsichtbaren Hand, und alles, was mit humanen Kriterien eingreift, schwächt die Effizienz dieses ökonomischen und möglichst globalen Marktes. Das ist die libertäre, eigentlich anarchistische Kritik utopischen Denkens.

Und schließlich, bewusst an letzte Stelle gestellt, obwohl das historisch die Begleitmusik utopischen Denkens von Anfang an ist, der »konservative Antiutopismus«, der sich zum Teil äußert im Entwurf von Dystopien, also von abschreckenden Entwürfen, wie eine Gesellschaft sich im schlimmsten Fall entwickeln könnte, wenn man die gegenwärtigen Tendenzen fortsetzt oder die Utopisten und Progressiven machen ließe⁷. Der konservative Antiutopismus ist kritisch gegenüber allen Gestaltungsansprüchen des Politischen und Sozialen und unterstellt typischerweise utopischem Denken die Vergewaltigung der Menschennatur. Er folgt stärker naturrechtlichen Traditionen oder prangert generell den Verlust von Identität durch eine allzu rasche Veränderung an, und das kann dann am Ende einen hochreligiös theologisch-philosophischen Anspruch annehmen wie etwa bei Eric Voegelin, der das utopische Denken generell als eine Form des Gnostizismus begreift, also in eine Tradition stellt, nach der das versprochene Paradies auf der Erde realisiert werden soll, sozusagen ein Relikt einer christlichen sektiererischen Bewegung aus der Antike, das nachwirkt und dann die großen politischen Religionen prägt.⁸

II. Eine philosophische Verteidigung der Utopie

Normativität meint das Sollen. Bei normativen Fragen wägen wir ab, welche Praxis ist richtig, welcher Charakter ist gut, welche Institution ist gerecht. Es gibt drei Formen von normativen Fragen. Normativität führt noch nicht zwingend zum utopischen Denken. Normativität kann, um einen etwas problematischen, aber in der Debatte beliebten Terminus aufzugreifen, rein affirmativ sein. Also etwa in der Gestalt von Erwartungen, die wir an Menschen in bestimmten Rollen stellen: Wir in unserer Kultur werden beschrieben und Abweichungen davon werden kritisiert. Da gibt es ein interessantes Phänomen: Was im Lateinischen *officium* heißt, hieß im Griechischen *kathekon*. Vieles spricht dafür, dass diese zwei Termini etwas ziemlich Verschiedenes meinen. Bei Cicero hat das *officium*, etwa in der langen Schrift an

seinen missratenen Sohn, die Form der Maßregelung: Du verhältst dich nicht anständig, solltest dich anders verhalten, während für die Griechen im *kathekon* der objektive Geltungsanspruch im Mittelpunkt steht.

Die Stoiker waren in dieser Hinsicht weniger kommunitaristisch als universalistisch orientiert, während die römischen Übertragungen stoizistischen Denkens einen kommunitaristischen Zug bekommen. Etwas grundlegender gesagt: Die eine Gestalt von Normativität ist immer bezogen auf eine in der Antike, auch im Mittelalter, auch in der frühen Neuzeit noch (bis vielleicht zu Thomas Hobbes) angenommene Ordnung der Natur, eine kosmische Ordnung, in die sich das, was der Mensch im Einzelnen zu tun hat, zu was er verpflichtet ist, einbetten muss. Ein kosmologischer Rahmen, in dem Normativität sich entfaltet.

Gegenüberstellen möchte ich dem ein anderes Verständnis von Normativität. Dieses Verständnis ist handlungstheoretisch. Ich als Individuum trage für die konkrete Praxis eine Verantwortung und muss nach bestimmten Kriterien begründen, warum diese Handlung richtig ist oder falsch. Die verschiedenen Konzeptionen von Normativität unterscheiden sich fundamental in der Frage, welche Rolle dabei etablierte Institutionen spielen. Umso geringer die Rolle etablierter Institutionen ist, umso stärker der utopische Gehalt. Umso mehr das Institutionelle zurücktritt, umso deutlicher wird, dass wir einen Maßstab haben, nach dem wir die gegebenen Verhältnisse beurteilen, und wenn dieser Maßstab zur Kritik führt, dann muss dieser gegebene Zustand verändert werden.

Das ist übrigens ein Thema, das jetzt seit Jahrzehnten im Mittelpunkt einer großen Auseinandersetzung steht, vor allem in der angelsächsischen Philosophie, nämlich im Kommunitarismus und Liberalismus/Universalismus. Die Kommunitaristen betonen die konstitutive Rolle der Gemeinschaftszugehörigkeit, der realen Gemeinschaftszugehörigkeit für Normativität, während die Universalisten dagegen stellen, dass es hier Gemeinsamkeiten gibt, Kriterien, Beurteilungsmaßstäbe, möglicherweise eine gemeinsame Anthropologie, die die Gemeinschaftszugehörigkeit selbst jedenfalls nicht zu dem entscheidenden Merkmal, zum entscheidenden Kriterium angemessener Praxis macht.

Zweierlei Gestalt

Das rationalistische Projekt der Normativität gibt es dagegen in zweierlei Gestalt. Die eine sieht so aus: Wenn wir wissen wollen, was ist richtig, was ist falsch, was ist gerecht, was ist ungerecht, welches Leben, welcher Charakter 7

7 Vgl. Edmund Burke, *Über die Französische Revolution. Betrachtungen und Abhandlungen*, Berlin 1991.

8 Auf deutsch erschienen: Eric Voegelin, *Ordnung und Geschichte*, 10 Bde., hrsg. v. D. Herz und P. Opitz, München 2001-2005.

ist gut, dann bedürfen wir eines Prinzips, nach dem wir das beurteilen. Dieses Prinzip muss selbstevident sein, darf nicht selbst wieder begründungsdürftig sein und wir deduzieren die konkreten Normen aus diesem Prinzip. Das ist rationalistisches Denken.

Dieses rationalistische Denken ist in ganz unterschiedlichen Formen verfügbar, zum Beispiel in der des modernen Utilitarismus, der auch rationalistisch ist nach dem Prinzip: Die Nutzensumme, von wem auch immer, der Menschheit vielleicht oder aller empfindenden Lebewesen, soll maximiert werden. Und dann wird daraus abgeleitet, was ist richtig und falsch. Und damit entsteht eine fundamentale Kritik der gegebenen Verhältnisse, denn in der Regel erfüllen die tatsächlichen Situationen, die tatsächliche Praxis das nicht, sie maximieren nicht die Nutzensumme im Universum. Entsprechend, um ein Beispiel zu nehmen, ist Peter Singers fundamentale Kritik der Weltverhältnisse⁹, ein Utilitarist, der sagt, so kann es nicht sein, weil wir auf die Weise eben dieses Kriterium verfehlen. Deduktiv hinter allen rationalistischen Konzeptionen von Normativität steht ein kritisches und in der Konsequenz dann utopisches Potenzial. Denn wenn ich kritisiere, muss ich auch sagen, wie geht es anders. Und der nächste Schritt ist, das auszuformulieren, wie es anders geht.

Man kann aber versuchen, um diese Prinzipienorientierung herumzukommen, und das scheint mir die Faszination der utopischen Entwürfe zu sein. Wenn ich nicht mit Prinzipien beginne, sondern damit beginne, mir zu überlegen, wie sollte denn eine idealmenschliche Gesellschaft aussehen, dann muss ich nicht deduktiv aus Prinzipien ableiten, sondern ich muss zeigen, was kohärent ist, was in sich stimmig, was zueinander passt. Und mög-

licherweise sind Bildungsanstrengungen erforderlich, damit es wirklich passt. Das ist die zweite Form, in der rationalistisches Denken seinen Ausdruck findet: an Utopien orientiert.

Es gibt eine Form der Gesellschaftskritik, die durchaus pragmatisch inspiriert ist, die akzeptiert, dass es ein Ende allen Begründens in der geteilten Praxis und den geteilten Überzeugungen gibt, die wir nicht allesamt und gleichzeitig in Frage stellen können, weil wir dann nämlich uns selber das Fundament jedes Arguments wegziehen. Das ist ein relativ umfangreicher Bestand an gemeinsamen Erfahrungen, Überzeugungen, Werthaltungen, Regeln, die wir alle befolgen – ohne die könnten wir uns nicht austauschen über normative Fragen, was ist richtig, und was ist falsch, auch nicht über deskriptive Fragen, was ist der Fall, und was ist nicht der Fall. Wir können nicht aussteigen, sondern wir sind immer Teil dieser Praxis.

Selbstbestimmung

Und damit spannt sich der Bogen jetzt wieder zurück zum Thema der Utopie. Individuelle und kollektive Selbstbestimmung findet statt in diesem größer gesteckten Rahmen des Gründe-Gebens und Gründe-Nehmens. Individuelle Selbstbestimmung ist nicht im luftleeren Raum, wir sind sozial eingebettete Wesen. Wir müssen in unserer Praxis halbwegs transparent sein für andere, um überhaupt kooperieren zu können. Vielleicht gibt es das Leben des totalen Einsiedlers irgendwo, aber das ist eher selten. Normale Menschen sind angewiesen auf Interaktion, auf Kooperation, auf Austausch. Meine individuelle Selbstbestimmung ist eingebettet in eine solche Praxis des Verständlichmachens – man muss ja nicht überall Zustimmung finden. Das stößt natürlich manchmal an

9 Siehe Peter Singer, *Praktische Ethik*, Stuttgart 1984; 2. überarb. Aufl. 1993; ders., *One World: The Ethics of Globalisation*, New Haven 2002.



Grenzen. Dieses Ziel der individuellen Selbstbestimmung hat eine Bildungsdimension. Das Leben zu strukturieren nach eigenen Vorstellungen, Verantwortung zu übernehmen für das eigene Leben setzt voraus, dass ich urteilsfähig bin und dass ich dem Urteil folgen kann, dass ich Entscheidungskraft entwickle, auch über die Neigungen des Augenblicks hinweg. Das ist vielleicht das Zentrum des humanistischen Bildungsideals.

Und mit dieser Idee der individuellen Selbstbestimmung korrespondiert eine Idee der kollektiven Selbstbestimmung. Als Gemeinschaft bestimmen wir die Regeln, nach denen wir nach unseren gemeinsamen humanen Vorstellungen leben wollen, selbst. Die sind nicht von der Natur vorgegeben, als müssten wir sie nur übernehmen. Sie können auch nicht an die Wissenschaft delegiert werden (hier die Kritik an der *Politeia* Platons), sondern es ist etwas, was in einem Prozess des Austausches, des öffentlichen Begründens sich entwickeln muss. Aber dieses öffentliche Begründen ist normativ. Das ist nicht lediglich

der Aufeinanderprall von Interessenstandpunkten, sondern kollektive Selbstbestimmung verlangt, dass wir Gründe austauschen und Gründe geleitet die Bedingungen gestalten, unter denen wir leben wollen. Und damit ist der Übergang zum utopischen Denken schon vorgezeichnet: Es geht im Kern um die Frage: Wie wollen wir leben? Wie wollen wir in einer Gemeinschaft leben, die wir selbst gestalten, für die wir selbst Verantwortung tragen, kollektiv und individuell?

Humanes Zusammenleben ist ohne Utopie nicht denkbar. Denn es geht um die Kriterien eines guten gemeinsamen Lebens, und diese Kriterien sind in aller Regel kritisch gegenüber den bestehenden Verhältnissen. Von Rousseau stammt die schöne Formulierung: »Die Republik ist eine sittliche Körperschaft.« Ja, in der Tat. Demokratie, oder kollektive Selbstbestimmung, ist ohne Individuen, die sich von ihrem eigenen Interessenstandpunkt so weit entfernen, dass sie über die Regeln des wünschenswerten Zusammenlebens entscheiden können, undenkbar. ■

KLANGKUNST / 29. MÄRZ – 4. MAI 2014

IM KLANGRAUM KREMS KAPITELSAAL, DI – SO, 11:00 – 17:00



Wie schon in seiner Installation „Reset 2011“ (Pittsburgh/USA) beschäftigt sich der isländische Künstler FINNBOGI PETURSSON auch in seiner neuesten, für den Kapitelsaal konzipierten Arbeit mit Bewusstseinszuständen am Übergang vom Tiefschlaf zum Wachwerden: Mit einer Frequenz von ca. 3Hz erwacht das Gehirn in einen neuen Tag. Schallwellen übertragen sich auf die Wasseroberfläche und unter Wasser, werden von den Wänden zurückgeworfen, überschneiden sich, erzeugen psychedelische Muster. Nach längerem Verweilen wird der Betrachter/Zuhörer in eine Art hypnotischen Zustand, eine Art Tagtraum versetzt.

KULTUR
NIEDERÖSTERREICH 

 KL A N G RAUM KREMS
MINORITENKIRCHE

Informationen unter WWW.KLANGRAUM.AT

Positionen achtundneunzig