

**UCLA**

**UCLA Electronic Theses and Dissertations**

**Title**

Aspekte der Paranoia in utopischer Literatur und Film

**Permalink**

<https://escholarship.org/uc/item/8x2273t7>

**Author**

Schuetze, Andre

**Publication Date**

2013

Peer reviewed|Thesis/dissertation

UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Los Angeles

Aspekte der Paranoia

in

utopischer Literatur und Film

A dissertation submitted in partial satisfaction of the  
requirements for the degree Doctor of Philosophy  
in Germanic Languages

by

Andre Schuetze

2013



## ABSTRACT OF THE DISSERTATION

Aspekte der Paranoia  
in  
utopischer Literatur und Film

by

Andre Schuetze

Doctor of Philosophy in Germanic Languages

University of California, Los Angeles, 2013

Professor Todd S. Presner, Chair

Zwischen der Paranoia und der Utopie existieren erstaunlich vielfältige Ähnlichkeiten. Bei der näheren Betrachtung des durch Freud berühmt gewordenen Paranoiabildes von Daniel Paul Schreber, wird auffallend, wie nahe dessen Selbsterklärungen des paranoiden Systems an die Utopie heranreichen. Dieser Zusammenhang von idealer Gesellschaft und krankhaftem Wahn steht in Mittelpunkt der Dissertation.

Die Verbindung Utopia und Paranoia ist dabei eine doppelte. Zunächst finden sich in der Utopie immer wieder Beschreibungen paranoider Erscheinungen, zum anderen wird hier auf eine strukturelle Gemeinsamkeit eingegangen, die das utopische System selbst als ein paranoides System etabliert.

Sind die Utopien einerseits als Vorbild für die anderen Gesellschaften gedacht, so erscheinen sie doch als äußerst verletzlich, als müssten sie mit schweren Abwehrmechanismen von der Umgebung abgetrennt werden. Der Fremde wird in dieser abgeschlossenen Welt zu einem riskanten Exotikum, das seinen guten Willen, das heißt die Anerkennung der utopischen Überlegenheit, erst beweisen muss.

Doch die fremde äußere Welt, scheinbar immer bereit, das Utopische zu bedrängen, ist nicht die einzige Gefahr. Jeder individualistische Wesenszug wird zur Gefahr, jede Abweichung muss erkannt und schon vor ihrem Wirken eliminiert werden. Neben den äußeren Feinden wird auch ein jeder Bewohner der Utopie zu einer potentiellen Gefahr. Die Angst wird dadurch allumfassend, alles und jeder wird zur Bedrohung, nicht nur der Fremde, auch der Utopier selbst.

Besonders deutlich wird dieser Aspekt in den Dystopien herausgestellt. Der äußere Gegner dient hier eher als Propagandamittel, die eigentliche Bedrohung bildet der Bürger des Staates selbst. Dystopischer Topos ist die nicht mehr funktionierende Selbstkontrolle eines Einzelnen im Staatsdienst, im Gefüge der Zukunftsgemeinschaft, und wie zur Bestätigung utopischer Bedenken setzt sich der Ungehorsam fort und wird zur Bedrohung für das utopische/dystopische System. Die Angst vor dem Fremden, vor dem Anderen, vor der äußeren Welt und die Angst vor dem Feind im Innern der Utopie, vor den eigenen Bürgern, sind strukturell bedingt in einer Gesellschaft, die auf solch hohe Ansprüche und solch starke Homogenität seiner Bewohner rekurriert.

Bei solchen Ansprüchen muss aber automatisch jede kleinste Friktion als feindlicher Akt begriffen werden. Die Vielfalt der Möglichkeiten wird als Einfluss gegen die Utopie gesehen, der ihre Idealität schwächt. Alles steht mit der utopischen

Gesellschaftsform im Zusammenhang. Paranoia kann aber genau als ein solcher Beziehungswahn, in dem alles miteinander verbunden ist, verstanden werden: Nichts ist ein Zufall mehr.

Hier findet sich der gemeinsame Punkt, der Paranoia und Utopia miteinander verbindet. Sowohl in Utopiabelreibungen als auch in Paranoiasystemen erscheint der Umgang mit Macht zentral. Utopia kann als eine Aufreihung von Machtfaktoren gelesen werden. Wie in der Dichotomie von Freund und Feind innerhalb der Paranoia wird die Welt in der Utopie aufgeteilt zwischen gut und schlecht. Dies wird zur Beschränkung, die dann im Weiteren eine Wahrnehmung generiert, die wie die Paranoia beständig die Realität missachtet.

Utopie ist ein fiktionales Spiel mit der Macht, ist die Ausgestaltung eines totalitären, alles umfassenden Machtmodells, das seinen absoluten Anspruch nur in seiner Entnatürlichung, in der Ausschaltung aller entgegenstehenden Momente ausleben kann. Genauso ist die Paranoia ein imaginiertes Spiel mit der Macht, das seinen Mehrwert aus der impliziten und bedeutsamen Stellung des kranken Selbst in diesem System erhält.

Daniel Paul Schreber beschreibt in seinen Memoiren eine hierarchische Ordnungsmacht, die nur durch ihn selbst, als alleiniger Gegenmacht, aus der festgefühten Position gestoßen werden kann. Der Kampf mit seinem Verfolger Gott wird in der Schreberschen Wahnwelt zu einer Metapher für die Macht schlechthin. Schreber selbst ist der eine große Pol in seiner Welt, alles andere wird dem feindlichen System zugeordnet, alles wird zu Macht und Gegenmacht und damit wird alles Fremde zur feindlichen Bedrohung, die so übermächtig erscheint, da sie von überall

hervorbrechen kann, weil Schreber schon längst umstellt und umzingelt ist. Je mehr Verschwörungen er entdeckt, je mehr er kontrolliert, je mehr er seinen Feind verfolgt, um so mächtiger wird er schließlich selbst. Hier hat Schreber die Utopie erreicht, die totale Machtanhäufung, die vollkommene Kontrolle.

Die Bestimmung des Lebens der utopischen Individuen läuft nicht darauf hinaus, mit der Utopie eine bessere Welt zu schaffen, sondern kulminiert in ein Experiment der Machtmöglichkeiten. Der Utopist schafft ein Land der Paranoia, ein Land, das ewig währt, ein Land, das aber gleichzeitig auch vollkommen leblos ist. Die Utopie verlässt so ihren eigenen Anspruch des guten, gemeinschaftlichen, gerechten Lebens und wird zu einer literarischen und gern befolgten Versuchsanordnung der Machtverwirklichung, der Machtausweitung und der Machtverewigung.

Es geht in dieser Arbeit nicht um eine Gleichschließung von Utopie und Paranoia, sondern um eine Erklärungsmöglichkeit dieser Ähnlichkeiten, die gleichzeitig auch zu einem Verständnis der weiter bestehenden Faszinationskraft Utopias beitragen kann.

The dissertation of Andre Schuetze is approved.

Kathleen L. Komar

Efrain Kristal

John A. McCumber

Todd S. Presner, Committee Chair

University of California, Los Angeles

2013



# Inhaltsverzeichnis

Einleitung 1

1. Das Ideal 9

1.1 Kategorisierungen der Utopie 9

1.2 Raum und Zeit 20

1.3. Barrieren zur Utopie 30

1.4 Zwischen Paradies und Askese 38

1.5 Vereinfachung als Gegenbild 42

1.6 Utopischer Film 63

2. Die Grenze 78

2.1 Kontrolle und Selbstbeschränkung 78

2.2 Dynamik des Fortschritts 89

2.3 Friktion als Feind 97

2.4 Formen gegen die Natur 108

2.5 Abstraktion durch Architektur 115

2.6 Glas als utopisches Symbol 142

2.7 Transparenz und Panoptikum 160

3. Die Angst 174

3.1 Simulation und Verallgemeinerung 174

3.2 Negative Utopien 184

3.3 Verschwörung und Geheimnis 189

3.4 Utopist Schreiber 199

3.5 Utopie als Machtwissen 225

Schluss 235

Literaturverzeichnis 246

## Acknowledgements

I would like to thank my committee chair, Dr. Todd Presner, for all of his feedback, advice and guidance with this project. I also offer my sincere gratitude to the other members of my committee, Dr. Kathleen Komar, Dr. Efrain Kristal and Dr. John McCumber, who so kindly and graciously offered me their valuable insight and suggestions. In addition, Dr. Wolfgang Nehring, Dr. Hans Wagener and Dr. Michael Heim all contributed a great deal to my dissertation and I am deeply grateful to them.

I would also like to thank my parents for their continued support and encouragement. Thank you also to Antje and Steffen for your friendship throughout the years.

I offer my thanks to Thierry and Katharina LeDuc for their invitation to Los Angeles and their invaluable assistance, which helped me to enter the Germanic Languages program at UCLA.

I especially thank Kye Terrasi for all that she has contributed to this project and to my life.

## VITA

1999-00	Erasmus Program German Literature, Università degli Studi „La Sapienza,“ Rome, Italy
2005	Magister, neuere deutsche Literatur Humboldt Universität zu Berlin Berlin, Germany
2008-13	Teaching Assistant Department of Germanic Languages University of California, Los Angeles
2013-14	Lecturer Department of German and Russian, Pomona College

## PUBLICATIONS AND PRESENTATIONS

Hans Castorp auf der Umlaufbahn: Über die Personenkonstellation in Thomas Manns *Der Zauberberg*. *Weimarer Beiträge* 54.3 (2008).

Die Kunst ohne Aura. Bourdieus Habitus­theorie und Benjamins Aufsatz *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. *New German Review* 23 (2008).

Der gläserne Raum. Paul Scheerbarts Utopie einer Glasarchitektur. *Seminar. A Journal of Germanic Studies* (2012).

Absenz der Wirklichkeit: Theater als Simulation in *Publikumsbeschimpfung* und *Ist es eine Komödie? Ist es eine Tragödie?* at the Pacific Ancient and Modern Language Association, Chaminade University, Honolulu, Hawaii, November 2010.

Panel moderator and creator of *From Ideal City to Cyberspace: Architecture and Urban Space in Utopian/Dystopian Literature and Film* at the Pacific Ancient and Modern Language Association, Chaminade University, Honolulu, Hawaii, November 2010.

Der urbane Blick. Betrachtungen zum Film *Jahrgang '45* at the Rocky Mountain Modern Language Association, Scottsdale, Arizona, October 2011.

Urbanes Sehen. Flaneur und Großstadt in Jürgen Böttchers *Jahrgang '45* at the Pacific Ancient and Modern Language Association, Seattle University, Seattle, Washington,

October 2012.

Schlaraffenland Berlin – Das Feld der Kunst in Heinrich Manns *Im Schlaraffenland*.  
*Ein Roman unter feinen Leuten* at the Rocky Mountain Modern Language Association,  
Vancouver, Washington, October 2013.

Stadt des Vergessens und der Erinnerung – Das Los Angeles Bild in Christa Wolfs  
*Stadt der Engel* at the Pacific Ancient and Modern Language Association, San Diego,  
California, November 2013.

## Einleitung

„Was immer ihnen auch verweigert wurde, sei es aus blankem Haß oder dadurch, daß man ihre Stimmen ganz einfach überhörte, ihnen Fallstricke legte oder sie ganz einfach nur nicht beachtete - dieser Rückzug gehörte ihnen allein, es war ihr eigener, privater Rückzug, der nicht an die große Glocke kam. Da sie sich unmöglich in ein Vakuum zurückgezogen haben (wie sollte so was auch möglich sein?), mußte es eine von der gewöhnlichen streng getrennte, schweigende Welt geben, die keiner vermuten würde.“<sup>1</sup>

Der Sultan war erbost. Ein namenloser Krüppel musste sich nun auf Anordnung des mächtigen indischen Sultans Muhammad Tughlak auf den Tod vorbereiten. Die Hauptstadt seines Reiches, so hatte der Sultan befohlen, sollte von allen Bewohnern verlassen werden, niemand durfte zurückbleiben. Zwei Menschen jedoch, ein Blinder und der Krüppel, wurden von den Wachen Tughlaks aufgefunden und der Blinde daraufhin sofort mit Pferden zu Tode geschleift. Auf den Krüppel aber wartete nun ein besonderer Tod. Da er die Stadt nicht verlassen hatte, sollte er auf eine grausame Weise aus dieser Stadt hinaus befördert werden und dabei sterben. Auf ein Katapult geschnallt würde er fliegen, er würde seinen ersten und einzigen Flug erleben, als lebendes Geschoss ein perfides Zeichen der Macht und des Wahns eines Herrschers über Leben und Tod.

Daraufhin verließen auch die letzten der noch versteckten Einwohner die Stadt. Der Befehl war nun vollstreckt, das riesige Delhi lag dunkel und totenstill vor den

---

<sup>1</sup> Pynchon: Versteigerung von No. 49, S. 137.

Augen des Sultans. Da sprach Muhammad Tughlak: „Jetzt ist mein Herz ruhig und mein Zorn beschwichtigt“.<sup>2</sup>

Heinrich von Kleist hatte 1810 in seinen *Berliner Abendblättern* eine weit andere, friedvollere Vision vom Fliegen. Große Geschütze sollten in Kugeln Briefe und Pakete in die Welt schießen und somit einen schnellen Transport ermöglichen.<sup>3</sup> Eine Idee, die in Jules Vernes Mondrakete, die wie eine Kanonenkugel durch den Weltraum geschossen werden sollte, wieder auftauchte, doch erst viel später und technisch wesentlich modifiziert umgesetzt wurde.

Im Zweiten Weltkrieg war die letzte technische Errungenschaft der Deutschen die sogenannte Vergeltungswaffe V2, eine Rakete, die mit Überschallgeschwindigkeit die Atmosphäre der Erdkugel verließ, um erst in hunderten Kilometern Entfernung zu explodieren. Eine friedliche Nutzung, wie sie von Kleist intendiert war und auch von zahlreichen Raketentechnikern angedacht wurde, war unter den Bedingungen einer versteckten Kriegsvorbereitung und erst recht mit dem Beginn des Krieges eine reine Illusion.

Thomas Pynchon benutzt die Raketenwaffe V2 in seinem Roman *Gravity's Rainbow* als immer wiederkehrendes Grundmotiv zwischen der Begeisterung an dieser einmaligen und neuen Technologie und dem Schrecken vor der abgründigen Gewalt, die mit der kriegerischen Nutzung der Rakete einhergeht. „Die Rakete, nun reine Ballistik, ist höher gestiegen. Doch unsichtbar jetzt. [...] Das Geschöß muß jetzt hundert Kilometer hoch stehen, den höchsten Punkt seiner Flugbahn erreicht haben ... und

---

<sup>2</sup> Canetti: *Masse und Macht*, S. 480.

<sup>3</sup> Vgl. Asendorf: *Super Constellation*, S. 248.

jetzt, jetzt beginnt es zu fallen ... *jetzt* ...“<sup>4</sup> Die V2 ist nicht zu sehen und auch nicht zu hören, denn sie fliegt schneller als der Schall. Der Tod kann dadurch ganz plötzlich kommen, auch weit entfernt von der Front, niemand weiß, ob es ihn trifft oder einen anderen. Der Tod wird vollkommen unvorhersehbar, überall und jederzeit möglich.<sup>5</sup>

Daneben aber gibt es bei Pynchon die Faszination des Technoiden, die Schönheit der Rakete, die reine Physik ihrer Bewegung, die utopische Komponente von Klarheit und Funktionalität. „Virtuos operiert Pynchon hier mit einem Grundmuster deutscher Ideologie, dem Kampf zwischen einer erst noch zu erzeugenden höheren Kultur und zu vernachlässigenden zivilisatorischen Grundwerten, der es eben auch möglich macht, um des einen Ziels wegen, hier der Schöpfung der Rakete als modernem Symbol der Transgression, den Preis sonstiger Zerstörung zu zahlen.“<sup>6</sup>

Ein Erzählstrang in *Gravity's Rainbow* folgt dem sogenannten Weißkommando, das mit dem Start der V2 beauftragt ist. Das Weißkommando erscheint merkwürdig unreal, fernab von den eigentlichen Kampflinien, inmitten von apokalyptischen Landschaften, immer auf der Suche nach einer neuen Abschussbasis, um irgendwo weit hinter den Fronten den Tod zu bringen. Kaum verwunderlich, dass sich der Kommandant Weißmann, mit solch metaphysischer Macht betraut, Zielen widmet, die

---

<sup>4</sup> Pynchon: *Enden der Parabel (Gravity's Rainbow)*, S. 15.

<sup>5</sup> Dieses Motiv findet sich auch in Christian Krachts dystopischen Roman *Ich werde hier sein im Sonnenschein und Schatten* wieder, wo die Geschosse ebenfalls aus dem faschistischen Deutschland kommen, allerdings auf die sozialistische Schweiz zielen. Der fast hundertjährige Krieg hat die Menschen an die permanente Gewalt und Bedrohung gewöhnt, der plötzliche und überraschende Tod wird zur Normalität: „Ein pfeifendes Sausen kam von Norden über den Himmel. Wir duckten uns nicht, ich ging neben Favre. Sie sagte 'Warten Sie hier', lief vielleicht dreissig Schritte vor mir die Strasse hinauf und drehte sich zu mir um. Sie hob die Augenbrauen, die Granate schlug ein, und sie war fort.“ (Kracht: *Sonnenschein*, S. 46.)

<sup>6</sup> Asendorf: *Super Constellation*, S. 251.

auch noch in zeitlicher Ferne liegen: „Ist der Kreislauf nun beendet und ein neuer bereit, zu beginnen? Wird unser neuer Rand der Welt, unser neues Todeskönigreich, der Mond sein? Ich träume von einer großen, gläsernen Kugel, hohl und sehr hoch und sehr weit entfernt ... die Kolonisten haben gelernt, ohne Luft auszukommen, Vakuum herrscht innen und außen [...] Die Handvoll Männer im Inneren der Kolonie wirkt vereist, fast durchscheinend, nicht lebendiger als Erinnerungen, unberührbar ...“<sup>7</sup> Ein Traum, der die utopische Idealität auf Kälte und Tod reduziert. Gottfried, der abhängige Handlanger und Lustknabe von Weißmann wird für dieses Ideal sterben. Als Erster wird er die Schwerkraft der Erde überwinden, als Erster das Dunkel des Alls sehen. In einer umgebauten V2, einem riesigen sadistischen Beglückungsapparat des Hauptmann Weißmann, wird Gottfried angeschnallt. Er würde fliegen, er würde seinen ersten und einzigen Flug erleben, als lebendes Geschoss ein perfides Zeichen der Macht und des Wahns eines Herrschers über Leben und Tod.

Die Figuren des Sultans Tughlak und Weißmanns ähneln sich trotz ihres zeitlichen und technischen Abstands. Die Utopie der starren Räume hat sich in ihnen als ein Ideal ausgeprägt. Die einst so lebendige Stadt Delhi liegt ausgestorben da, wie die neue Glaswelt im Weltraum leer und vereist wirkt. Den Utopien wird immer wieder nachgesagt, letztendlich genau solche toten Lebenswelten zu beschreiben, eine perfekt inszenierte Umgebung, die zum Wohl des Menschen eingerichtet wurde und dabei den Menschen vergessen hat. „Alle Ideale zeigen diesen Hang zur Erstarrung, wenn nicht gar Abtötung des Lebens. Daher könnte es für die menschliche Gesellschaft nichts

---

<sup>7</sup> Pynchon: Enden der Parabel (Gravity's Rainbow), S. 1133.



Schlimmeres geben als die Erreichung ihrer Ideale.“<sup>8</sup> Es scheint, als wäre in den Utopien die Dystopie bereits tief eingeschrieben.

Aufgabe in dieser Arbeit soll es sein, diese enge Verbindung der Utopie mit dystopischen Qualitäten aufzuzeigen. Schwerpunkt ist dabei die Untersuchung von Kontrolle und Überwachung in Utopien. Utopische Texte weisen eine nahezu paranoide Angst vor dem Fremden, vor dem Äußeren auf, die mit dem Wunsch der Verewigung der utopischen Idee einhergehen. Diese Verewigung aber ist die Erstarrung in der Idealität, die den klassischen Utopien immer wieder vorgeworfen wird. Utopien müssen sich, um als positive Gegenbilder fungieren zu können, von der schlechten Realität abgrenzen. Dies geschieht einerseits durch den Raum, durch die Ansiedlung der Utopie auf einer fernen Insel etwa, oder durch die Zeit, wenn beispielsweise eine zukünftige Gesellschaft beschrieben wird.<sup>9</sup>

Doch soll gezeigt werden, dass nicht hier die Grundunterscheidung der Utopien zu finden ist, sondern vielmehr in der inhaltlichen Disposition zwischen Askese und Paradies, zwischen einem Denken der Vereinfachung und dem der Wunscherfüllung. Gerade in diesem Denken findet sich aber auch gleichzeitig der Grund der

---

<sup>8</sup> Mumford: Utopie, Stadt und Maschine, S. 32.

<sup>9</sup> Vgl. zum Beispiel Monika Schmitz-Emans: „Die Entfernung zwischen Festland und Insel steht metaphorisch für den Unterschied zwischen Normal- und Ausnahmezustand oder zwischen Vertrautem und Unvertrautem.“ (Schmitz-Emans: Suche nach einer möglichen Welt, S. 202).

Gilles Deleuze hat diese Rolle des Unvertrauten einer Insel speziell herausgestrichen: „That England is populated will always come as a surprise; humans can live on an island only by forgetting what an island represents. Islands are either from before or for after humankind. [...] Dreaming of islands – whether with joy or in fear, it doesn't matter – is dreaming of pulling away, of being already separate, far from any continent, of being lost and alone – or it is dreaming of starting from scratch, recreating, beginning anew.“ (Deleuze: Desert Islands, S. 9f.). Deleuze beschreibt hier gleichzeitig, warum die Insel so eng mit utopischen Werten verbunden ist. In diesem Sinne wird auch die Zeitutopie zu einer Inselutopie, da die Zeitdifferenz hier die ganz ähnliche Funktion des Nichtnormalen übernimmt.

Unwahrscheinlichkeit utopischer Realisationsmöglichkeiten, da die Voraussetzungen in den neuen Menschen nur mit einer Vielzahl der Beschränkung und Fremdbestimmung, bei gleichzeitiger Kontrolle und Überwachung, möglich scheinen. Die Angst vor dem Feind, der diese subtile Struktur der Utopie zerstören könnte, liegt hier ebenso begründet. Die Utopie wird zu einer Abstraktionsleistung, die ihre Beständigkeit mit Hilfe der Abgrenzung zur Natur sichern möchte.

Im Weiteren soll gezeigt werden, dass auch die Fortschrittsutopien seit dem 19. Jahrhundert, die gerade in Abgrenzung zu den klassischen Utopien entstanden sind, sich letztlich nicht von diesem Topos trennen können, sondern im Gegenteil durch ihren futurischen Absolutheitsanspruch das Problem sogar noch verschärfen. Zwar weicht die Statik und Unveränderlichkeit der klassischen Utopien zunächst einem Bild der Dynamik und Entwicklung, doch lassen sich die Strukturen, die die Beständigkeit der Utopien sichern sollen, auch hier wiederfinden. Im Zusammenhang mit der Apparatur des Panoptikums soll dazu aufgezeigt werden, wie sich die Überwachungsqualitäten gerade auch in den moderneren Utopien wiederfinden lassen.

Die übertriebene Angst Utopias vor der Zerstörung und Vernichtung lässt sich mit den Beschreibungen der Paranoia vergleichen.<sup>10</sup> Im letzten Kapitel soll daher anhand der stark beachteten Aufzeichnungen des an Paranoia erkrankten Daniel Paul Schrebers die große Similarität beider Textarten näher untersucht und ein Hauptgrund

---

<sup>10</sup> Paranoia soll hier nicht in einem klinischen Sinne verwendet werden, da ungeachtet der Bekanntheit ihrer Symptome, die Krankheit als solche in der heutigen Medizin nicht mehr diagnostiziert wird. Jonathan Bach fügt hinzu: „There is no apparently effective clinical therapy for paranoia, either through drugs or conventional therapy. In this way, the definition of paranoia begins to mimic its symptoms: it is recognizable as a stigma or residual category while seemingly resistant to being captured clinically or treated adequately. In clinical as in political cases, the difficulty lies in distinguishing unproblematically between reasonable concerns and pathological fantasy.“ (Bach: Power, Secrecy, Paranoia, S. 288).

dieser engen Verbindung aufgezeigt werden.

Um der Fülle der Thematik in dieser Arbeit gerecht werden zu können, soll hier weiterhin hauptsächlich auf die Texte der westlichen Tradition zurückgegriffen werden. Der Komplex der Utopieliteratur wird noch immer als ein hauptsächlich westliches Phänomen angesehen. Krishan Kumar befindet etwa *brutally brief*: „There is no tradition of utopia and utopian thought outside the Western world. Other varieties of the ideal society or the perfect condition of humanity are to be found in abundance in non-Western societies, usually embedded in religious cosmologies. But nowhere in these societies do we find the practice of writing utopias, of criticizing them, of developing and transforming their themes and exploring new possibilities within them.“<sup>11</sup> Neben dieser Position gibt es aber heutzutage auch zunehmend Versuche, den Utopiebegriff anderer Kulturen nicht so abgeschlossen und inkomparabel zu sehen und sich diesen anderen Traditionen gegenüber zu öffnen und “to reframe western definitions of utopia in order to take into account the parallel existence of utopianism in other cultural traditions.”<sup>12</sup> Gerade aus einer solchen Herangehensweise mag auch ein thematischer Wechsel in den Utopien möglich werden, der eine notwendige neue Sicht und neue Überlegungen in den Diskurs einbringen kann. Gerade die Utopie hat sich immer wieder den Einflüssen fremder Kulturen aufgeschlossen gezeigt, so dass eine Aufnahme außerwestlicher Texte ebenfalls überfällig scheint.

Im Mittelpunkt der Arbeit stehen klassische utopische Texte, angefangen bei Platon und Morus, über Bacon, Andreae, Campanella bis hin zu Condorcet, Fourier,

---

<sup>11</sup> Kumar: Utopianism, S. 33.

<sup>12</sup> Dutton / Tower Sargent: Utopias from other cultural traditions, S. 3.

Mercier und Scheerbart als Vertreter der Fortschrittsutopien, Ballod, Weitling und Bebel als sozialistische Utopien, schließlich Texte von Skinner, Callenbach oder auch Michel Houellebecq und Christian Kracht für moderne Utopien. Neben diesen originär utopischen Beschreibungen sollen aber auch einige andere Texte analysiert werden, in denen sich utopische Ideen wiederfinden lassen, etwa bei Grimmelshausen und Thoreau oder in Thomas Bernhards *Korrektur* und W. G. Sebalds *Austerlitz*.

## 1. Das Ideal

„Der Mensch tritt hervor, wie er sich wirksam möchte, und daß er sich meist erst so möchte, ermöglicht zugleich, daß ihm andere einreden können, wie er sich möchte.“<sup>13</sup>

### 1.1 Kategorisierungen der Utopie

Das Utopische ist der Versuch, eine dauerhafte Beglückungsgemeinschaft für den Menschen zu finden oder zu erfinden. Die Suche der Utopie liegt also in einem überindividualistischen, gesellschaftlichen Bereich mit einer Betonung der zeitlichen Komponente, die eine Sicherheit vor stetigem Wechsel geben sollte. Diese Suche erwies sich im Verlauf der Geschichte zunehmend und gerade im Zusammenhang mit ihren Verwirklichungsbestrebungen als ein Experiment der Überwachung und Unterdrückung.

Unter heutiger Betrachtungsweise gleichen die meisten Utopien weniger einer idealen Gesellschaft als einem übergroßen Bestrafungssystem.<sup>14</sup> Statt des positiven Strebens der Utopie für Gerechtigkeit erkennt man heute in ihnen hauptsächlich das statische Gebilde der Fremdbestimmung.<sup>15</sup> „Der utopische Rationalismus ist ein

---

<sup>13</sup> Bloch: Prinzip Hoffnung, S. 1090.

<sup>14</sup> Vgl. zur Geschichte dieser negativen Sicht auf die Utopie etwa das Kapitel *Pejorisation und Politisierung des Utopie-Begriffs* in Meyer: Die antiutopische Tradition, S. 157ff.

<sup>15</sup> Melvin J. Lasky verwundert sich beispielsweise über die einseitig scheinende Verbindung von Utopia und Autorität: „The rigidity of almost all utopias, their authoritarianism and paternal perfectionism, are almost incomprehensible, seen against the whole record of the human imagination. Where life and literature have been usually so various, could there never have been a less inflexible dream of freedom and man’s destiny?“ Etwas später im Text gibt Lasky eine mögliche Antwort auf diese Frage: “the utopians rarely went on to conceive of a free, differentiated man

selbstzerstörerischer Rationalismus. Wie wohlwollend seine Ziele auch immer sein mögen, er bringt kein Glück hervor, sondern lediglich das wohlbekanntes Unglück, zu einem Leben unter einer tyrannischen Herrschaft verdammt zu sein.“<sup>16</sup> Bereits früh gab es unter dem Eindruck dieser Kritikpunkte das Gefühl, dass die Zeit der Utopien vorbei ist, beispielsweise bei I.F. Clarke: „The times have changed. The grand designs for the ideal state have largely vanished from literature, because we have achieved once dreamed-of levels of existence, because during the last 50 years the peoples of our planet have experienced all the varieties of millennial optimism-totalitarian dictatorships, communist oligarchies, and free-enterprise capitalism. It seems that we are living in a post-utopian age. The sign of our time is a profound doubt about mankind’s ability to live up to the ideals it professes. We have, in fact, returned to the point where it all began – to the Greeks; for there is today a marked aversion to *Gnosis* – the theories of the ideologues – and a general movement towards Praxis, which is the rational application of knowledge to selected ends.“<sup>17</sup> Einen allgemeinen Zweifel über die Verwirklichungsmöglichkeiten menschlicher Träume anzunehmen, erscheint allerdings selbst ebenfalls utopisch, zumal Clarke sogar noch die rationale, zielorientierte Wissensanwendung aus aufklärerischen Zeiten hinzufügt. Die Geschichte der Menschheit wäre einer Utopie wahrscheinlich näher, wenn schlechte

---

because in an elemental sense they felt men were too devilishly, wastefully, pointlessly free. They hardly hoped for diversity, for differentness among men in society, because their deepest longing was for the miracle of a coherence which could give a measure of purpose, dignity, and meaning to the empty randomness that marked and marred the life they were criticizing.” (Lasky: *Utopia and Revolution*, S. 10).

<sup>16</sup> Popper: *Vermutungen und Widerlegungen*, S. 523, das hier erwähnte Kapitel *Utopie und Gewalt* wurde auch als selbständiger Text veröffentlicht.

<sup>17</sup> Clarke: *Utility of Utopia*, S. 398f.

Erfahrungen dauerhaft zu solchen Erkenntnissen führen würden. Das Problem scheint eher ein althergebrachtes zu sein, nämlich dass eine Utopie allgemeinen Anspruch erhebt, aber nur für eine Minderheit wirklich ansprechend sein kann. In diesem Sinne gibt es wohl auch keinen Utopieverlust, sondern eine Vielzahl von Utopien, die allerdings für die Mehrheit nicht als solche erscheinen.

In den aktuellen politischen Debatte spielen Utopien zumindest unter diesem Begriff keine Rolle, wobei allerdings oft übersehen wird, dass utopischer Gehalt auch in den sich selbst als pragmatisch gebenden Ideologien gefunden werden können.<sup>18</sup> Ruth Levitas stellt zum Beispiel stellvertretend fest: “What is produced in contemporary political discourse, however is an anti-utopian utopianism, a self-hating or at least self-denying utopianism, in which the claim to pragmatism serves to repress its utopian character.”<sup>19</sup>

Doch woher kommt dieser Wechsel in der Betrachtung der Utopien, so dass sogar von einem Ende der Utopie gesprochen wird?<sup>20</sup> Gerade mit dem politischen

---

<sup>18</sup> Selbstverständlich gibt es aber auch immer den Appell an die Kraft der Utopie, an die Möglichkeiten und Notwendigkeiten des Wandels. Doch alle diese Anrufungen müssen doch immer die geschichtlichen Vereinnahmungen Utopias in Rechnung stellen. Eine rein positive Verwendung des Wortes Utopie scheint nicht mehr möglich. Vgl. etwa Susan Buck-Morss: “There is no reason to believe that those utopian hopes caused history to go wrong, and every reason, based on evidence of the abuses of power that propelled history forward, to believe the opposite.” (Buck-Morss; *Dreamworld and Catastrophe*, S. 68).

<sup>19</sup> Levitas: *Looking for the blue*, S. 298.

<sup>20</sup> Vgl. Krishan Kumars: *End of Utopias*.

Allerdings meint dieses Ende der Utopien oft nur ein Ende von uns angenehmen Utopien, denn im politischen Feld gibt es durchaus zahlreiche Utopien, wie etwa der islamistische Fundamentalismus, der in sich durchaus festgefügte Utopievorstellungen hat, aber als solches kaum besprochen wird.

Zygmunt Bauman sieht das Problem der Utopie daher auch in ihrem Gegensatz zu den Bedürfnissen der heutigen globalen Elite: „It is not for their limitations but for their ambitions that the utopias of yore stand condemned in the new global elite *Weltanschauung* and life philosophy. Their two most crucial attributes – territoriality and finality – disqualify past utopias and bar in advance all future attempts to re-enter the line of thinking such utopias followed.“ (Bauman: *Utopia with no topos*, S. 20).

Umsturz in den osteuropäischen Staaten wurde das nun offensichtliche Scheitern des Kommunismus mit einem zwangsläufigen Scheitern aller Utopien gleichgesetzt. „Noch bevor 1989 die Mauer fiel, trug die Utopie schon einen Trauerflor; doch danach kam es noch schlimmer. Denn nun häuften sich die Nachrufe der Renegaten und Konservativen auf Marxismus und Utopie, die sie endgültig auf den Schutthaufen der Geschichte werfen wollten.“<sup>21</sup>

Die negative Sicht auf die Utopien darf allerdings nicht als eine neue Erscheinung angesehen werden, denn Utopien wurden schon von jeher kritisiert.<sup>22</sup> Auffällig ist aber, dass es anfänglich weniger um die dystopischen Qualitäten der Utopien ging, als vielmehr um offensichtlich unrealistische Voraussetzungen, die in die Lernfähigkeit des Menschen, in seine dauerhafte Friedfertigkeit oder in seine mögliche Abkehr von der Lasterhaftigkeit usw. gesetzt wurden.<sup>23</sup> Wenn also plötzlich die Unterdrückungsmechanismen der Utopien stärker in den Mittelpunkt ihrer Rezeption rücken, kann dies nur mit den modernen Rahmenbedingungen, dem zunehmenden Individualisierungsprozess, der sich abkehrt von kollektiven Sozialmodellen,

---

<sup>21</sup> Berghahn: Ende des utopischen Zeitalters, S. 282.

<sup>22</sup> Kritik findet sich vor allem in den satirischen Beschreibungen von Utopien, die in der Regel Übertreibungen unter Benutzung schlaraffischer Topoi sind. In Joseph Halls *Mundus alter et idem* wird etwa kontrolliert, ob die Bewohner auch wirklich in Übermengen essen: „Wie viel ein jeder gessen / das sol der Tischgesell wöchentlich beym Richter angeben: daß / wann er nicht gnugsam gessen / die Strafe / so er verdienet / außstehe.“ Hall: *Mundus alter et idem*, S. 39.

Krishan Kumar sieht deshalb auch eine Traditionslinie von der Antiutopie zur antiken Satire: „The anti-utopia, it is reasonable to claim, derives from the negative, mocking aspect of the ancient form of satire. With the arrival of More's *Utopia* and the tradition inaugurated by it, this critical satirical genre had fresh material to work on.“ (Kumar: *Western Utopian Tradition*, S. 71). Dagegen sieht Fredric Jameson die Utopie des Morus selbst als eine Form der Satire, als eine Inversion des realen Englands seiner Zeit (vgl. Jameson: *Morus*, S.441f.).

<sup>23</sup> So bei David Hume: „Alle Pläne für Regierungen, die von großen Besserungen in den Umgangsformen der Menschheit ausgehen, sind eindeutig phantastisch. Platos ‚Republik‘ und die ‚Utopia‘ des Sir Thomas Moore sind von dieser Art.“ Hume: *Idee einer vollkommenen Republik*, S. 340f. (Vgl. hier auch Mandevilles *Bienenfabel*).



verstanden werden. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint nun das Dystopische innerhalb der Utopien mit unverstellter Wucht. Obwohl sie als Wünsche einer allgemeinen Verbesserung des Lebens für die Menschen zu begreifen sind, hat sich alles, was den Utopien als Fortschritt eingeschrieben war, nur allzu schnell umgekehrt in eine menschenunwürdige, totalitäre Bestimmung des individuellen Daseins, in einen automatisierten Ablauf des Lebens, in eine unveränderbare Wiederholung des immer Gleichen. „The dreams of utopia have for the most part been realized, but in an entirely different spirit from the one in which they had been conceived; what was perfection for utopia is for us a flaw; its chimeras are our disasters.“<sup>24</sup>

Das ungebrochene Interesse an Utopien muss diese negativen Aspekte beachten und versuchen, sie konstruktiv aufzunehmen.<sup>25</sup> Die Utopie muss zwischen dem schmalen Grat der nötigen Veränderung einer jeden Gesellschaft und den Grenzen der Menschlichkeit, der Natürlichkeit wandeln, an denen keine ideale Gemeinschaft mehr zu errichten ist. Sobald die Idealität der Ausgangspunkt ist, wird die Un-Idealität zur Bedrohung der Utopie, wird die Realität zum Gegner Utopias mit all seinen Folgen für den utopischen Menschen.

Wenn nun aber Utopien selbst schon totalitäre und tyrannische Gesellschaftsmodelle sein sollen, was wird dann mit negativen Utopien, Anti-Utopien

---

<sup>24</sup> Cioran: Mechanism of Utopia, S. 86.

<sup>25</sup> So sieht auch Ruth Levitas eine Möglichkeit als auch Notwendigkeit in der utopischen Weiterentwicklung, wie etwa in den ökologischen Modellen, in der bewussten Aufnahme utopischer Kritiken im bewussten Gegensatz zu einer antiutopischen Politik: “The dominant political culture is anti-utopian. However, political utopianism can be rescued from its anti-utopian critics. The necessity of 'looking for the green', a viable mode of living within ecological limits, requires a utopian approach, but only in so far as utopia is understood as a method rather than a goal, and accompanied by the recognition of provisionality, responsibility and necessary failure.” (Levitas: Looking for the blue, S. 290).

und den eigentlichen Dystopien bezeichnet, oder beschreiben sie alle im Endeffekt sogar das Gleiche?<sup>26</sup> Gibt es nicht doch Unterscheidungen? Die Vielzahl der Utopien und ihre thematische und gestalterische Vielfalt erschweren jede genaue Untersuchung, da nahezu jeder Topos einer Utopie mit einem Gegenteil belegt werden könnte.<sup>27</sup> Zudem werden im Sprachgebrauch durchaus unterschiedliche Bestimmungen unter den Sammelbegriff Utopie gefasst.<sup>28</sup> Schon das Klosterwesen des Mittelalters hatte ganz real den Versuch unternommen, eine Idealgemeinschaft zu bilden, noch bevor von einer eigentlichen Utopieschreibung gesprochen werden konnte.<sup>29</sup>

Daneben werden dann aber auch die nahezu märchenhaften Schlaraffenlanderzählungen, diese Paradiese der Faulheit und des Wohllbens, zum Beispiel häufig mit den idealen Gemeinschaftsbeschreibungen der Utopie in Verbindung gebracht. Das angestrebte utopische Leben in der Gemeinschaft wird hier gleichgesetzt mit einem Leben, das ohne Sorgen vor sich hin läuft und den Akteuren die Freiheit zum Genuss lässt. Während Utopien versuchen, das Leben durch gerechte

---

<sup>26</sup> Vgl. etwa Terry Eagleton: „The only real otherness would be that which we could not articulate at all. All utopia is thus at the same time dystopia, since it cannot help reminding us of how we are bound fast by history in the very act of trying to set us free from that bondage.“ (Eagleton: *Utopia and its opposites*, S. 31).

<sup>27</sup> Die große Ähnlichkeit der klassischen Utopien beruht vor allem darauf, dass sich fast jeder Utopist mit seinen Texten auf Platons *Staat* oder/und auf Morus' *Utopia* bezog.

<sup>28</sup> „Ideal-society types also clearly overlap one another. Paradise is fused with the Golden Age; Cockayne is a reproach to Arcadia while it borrows heavily from the Golden Age and Paradise; the millenium is Paradise restored; the ideal city draws upon the myths of ancient Golden Age civilizations. The religious connotations of many of these terms also point to their interconnection within overarching religious cosmologies.“ (Kumar: *Utopianism*, S. 17).

<sup>29</sup> Vgl. Ferdinand Seibt: „Folgte doch alles regulierte Mönchtum im Abendland dem Versuch, eine ideale Lebensordnung zu verwirklichen, die mit einer sonst nirgendwo auch nur angestrebten Ausführlichkeit der Lebensvorschriften für Gebäudeanlage, Wirtschaftsweise und Tagesablauf eine andere, in vieler Hinsicht auch tatsächlich eine 'Gegenwelt' bedeutete.“ (Seibt: *Utopie im Mittelalter*, S. 563).

Verteilung für alle lebenswerter zu machen, ist ihr Modell doch wie gezeigt werden soll, weit von einem Genussleben entfernt. Eine Unterscheidung zwischen den Utopien ist notwendig, um sie von den Schlaraffenlandmodellen abgrenzen zu können, wie sie etwa in Goethes *Erster Epistel* auftaucht, in der ein Sänger von seiner Reise in das Land Utopia berichtet, das sich als ein Land erweist, in dem nicht nur alles umsonst ist, sondern die Bezahlung von Waren und Diensten sogar als eine Beleidigung des Anderen verstanden wird.<sup>30</sup>

Offensichtlich lassen sich Utopien nicht leicht nur einseitig und ausschließlich erklären, sonst wäre auch die weiter anhaltende Beschäftigung mit ihnen unverständlich.<sup>31</sup> Der Blick in die Forschungsliteratur zeigt schnell, dass eine rein pejorative Definition des Utopischen zu kurz greift. Gerade die Diversität fördert Rezeption und Interpretation. Arnhelm Neusüss unterscheidet in seinem Standardwerk *Utopie* drei Begriffsverwendungen: Zum Ersten, den literarischen Ansatz der Roman-Utopien, dann die Utopie als geisteswissenschaftlichen Begriff und schließlich die intentionale Verwendung der Utopie. Während sich die beiden ersten Verwendungen

---

<sup>30</sup> Vgl. Goethe: Erste Epistel, S. 215ff.

<sup>31</sup> Krishan Kumar sieht etwa neben der Ökologie als eines der letzten aktiven Utopiebeschreibungsfelder nur noch den Feminismus, der allerdings auch zunehmend stärker mit den Bildern der Dystopie arbeitet, was für die literarische Utopie zumindest einen "lack of confidence in its capacity to be effective" implizieren könnte. (Kumar: *Ends of Utopia*, S. 550).

In Korrespondenz zu Jameson sieht Kumar einen offensichtlichen Verfall des literarischen Utopiegenres, denn trotz gegenteiliger Bemerkungen fände Jameson außer mit Kim Stanley Robinson keine wirklich wichtigen zeitgenössischen Vertreter. (Vgl. Kumar: *Ends of Utopia*, S. 551) Utopias Cousin, die Dystopie, allerdings, so Kumar, "continues to flourish" (Kumar: *Ends of Utopia*, S. 555).

Eine kleine Hoffnung sieht Kumar allerdings in "glocalized utopias", Lebensmodellen, die bei permanenter Wahrnehmung einer globalen Verantwortung vor allem lokal handeln. "What these show are designs for a better world in full consciousness of the failures of the past and the need to heed those lessons. What they also show is that the scaling down of ambition, the move to the local in the light of the global, needs not less but more imagination, more thought." (Kumar: *Ends of Utopia*, S. 563).

kaum voneinander trennen lassen, erkennt Neusüss in der dritten Form einen enthistorisierten Begriff, der weniger hermetisch definiert wird, und die Analyse der Utopien pointieren soll.

Raymond Ruyer sieht dagegen das Wesentliche der Utopie abseits von Intentionen oder Beschreibungen in ihrer Methode: „Die utopische Methode gehört ihrer Natur gemäß zum Bereich der Theorie und der Spekulation. Aber anders als die Theorie im herkömmlichen Sinne sucht sie nicht die Kenntnis dessen, was ist, vielmehr ist sie eine Übung oder ein Spiel mit den möglichen Erweiterungen der Realität.“<sup>32</sup> Ruyer versucht die Vielseitigkeit der Utopie zu bündeln, indem er ihren Kernpunkt hervorholt, verhindert aber gleichzeitig eine kritische Untersuchung, wenn er auf die utopischen Intentionen als einem wesentlichen Unterscheidungspunkt verzichtet.

Fred L. Polak betont die Zusammengehörigkeit von Utopie als dem Anderen und der geistigen Struktur, dessen Produkt sie ist. Die Utopie stellt ein Gegenbild dar, das potentiell revolutionär ist, da es eine komplette Umkehrung der zeitgenössischen Gesellschaft beinhaltet.<sup>33</sup>

Ähnlich sieht Roland Barthes die Aufgabe der Utopie in der Bereitstellung eines Sinnes: „Angesichts der Gegenwart, meiner Gegenwart, ist die Utopie ein zweiter Term, der es erlaubt, den Auslöser des Zeichens funktionieren zu lassen: der Diskurs über das Wirkliche wird möglich, ich trete aus der Aphasie heraus, in die mich die Verwirrung

---

<sup>32</sup> Ruyer: Utopische Methode, S. 339.

Später spricht Ruyer allerdings wieder etwas einengend von der Notwendigkeit einer „Miniaturwelt“, um von einer Utopie sprechen zu können, denn: „Utopie bezieht sich stets auf eine Gesamtstruktur der Welt, wenigstens auf die Totalität einer humanen und sozialen Welt.“ Ruyer: Utopische Methode, S. 357.

<sup>33</sup> Vgl. Polak: Wandel und bleibende Aufgabe, S. 362f.

von all dem stürzt, was in mir nicht zurechtkommt, in dieser meiner Welt.“<sup>34</sup>

Auch Rolf Jucker legt Wert auf das Bedürfnis nach Utopien und sieht in ihnen „Handlungskonzepte, realistische Modelle und praktische Ideen, die *tatsächlich* in die Wirklichkeit eingehen“ sollen, ohne dies über Schlagworte hinaus spezifizieren zu können.<sup>35</sup>

Die Utopien sind in erster Linie eine literarische Kritik am Bestehenden. Sie stellen einerseits den Ist-Zustand einer Gesellschaft dar, mit seiner Menge an Unzulänglichkeiten, und andererseits verbildlichen sie gleichzeitig einen normativen Soll-Zustandes, der gewünscht wird.<sup>36</sup> Walter Benjamin spricht von den Wunschbildern, die versuchen, „die Unfertigkeit des gesellschaftlichen Produkts“ und die „Mängel der gesellschaftlichen Produktionsordnung“ aufzuheben.<sup>37</sup> Dabei geht es um ein Streben gegen das Veraltete, das vor allem schon das *Jüngstvergangene* sei. „Diese Tendenzen weisen die Bildphantasie, die von dem Neuen ihren Anstoß erhielt, an das Urvergangene zurück. In dem Traum, in dem jeder Epoche die ihr folgende in Bildern vor Augen tritt, erscheint die letztere vermählt mit Elementen der Urgeschichte, das heißt einer klassenlosen Gesellschaft.“<sup>38</sup>

Die erstrebte Gleichheit, die Klassenlosigkeit lässt sich in den Utopien aber auf vielfältige Arten erreichen. Eine wichtige Unterscheidung dieser utopischen Vorstellungswelten geht auf Andreas Voigt zurück, der zwischen archaischen und

---

<sup>34</sup> Barthes: Über mich selbst, S. 82.

<sup>35</sup> Vgl. Jucker: Zur Kritik der real existierenden Utopie des Status quo, S. 58.

<sup>36</sup> Vgl. dazu etwa Horkheimer: Utopie, S. 186.

<sup>37</sup> Vgl. Benjamin: Passagen, S. 46f.

<sup>38</sup> Benjamin: Passagen, S. 47.

anarchistischen Utopien unterschieden hat. „Der eine [archistische] Ansatz geht von der Annahme aus, daß das Reich der Natur ein Chaos ist, das in seiner ungebändigten Elementargewalt die Menschen in ihrer Existenz bedroht. Erst dadurch, daß die einzelnen ihre physischen und geistigen Kräfte zu einem Kollektiv bündeln, besteht die Chance, der Natur eine künstliche Umwelt abzurufen, die nicht nur ein Überleben, sondern auch ein ‚gutes Leben‘ ermöglicht. Diese Konzentration aller Kräfte im Kampf gegen die äußeren Naturgewalten macht Herrschaft zu einer nicht hintergehbaren Tatsache. Der andere [anarchistische] Ansatz argumentiert umgekehrt: Alle Probleme werden gelöst, wenn man sich für ein Leben nicht gegen, sondern mit der Natur entscheidet. Selbst Teil der Natur, sorgt diese für das Menschengeschlecht dann, wenn es sich ihr ohne prometheischen Trotz überläßt und ihrer Weisheit vertraut.“<sup>39</sup>

Bernhard Kytzler sieht die Wurzeln der Utopie in der Antike verortet, allerdings nicht allein im altbekannten *Staat* Platons. Dabei differenziert er die zahlreichen utopischen Bilder der Antike in die deskriptiven und die konstruktiven Texte: „Die konstruktiven Texte haben Utopie zum zentralen Thema, die deskriptiven sind meist nur Marginalien in einem größeren, anders orientierten Zusammenhang. Die konstruktiven Utopien entwerfen einen Plan oder ein Bild, um ein bestimmt gefaßtes Modell menschlicher Glückseligkeit zu verwirklichen; die deskriptiven begnügen sich damit, einen Einzelzug aus dem weiten Arsenal menschlichen Wunschdenkens auszumalen: ihre Grundhaltung ist nicht konstruktiv, sondern illusionär und evasiv.“<sup>40</sup> Diese Unterscheidung wird die Geschichte der Utopieschreibung begleiten.

---

<sup>39</sup> Saage: Utopische Profile I, S. 25.

<sup>40</sup> Kytzler: Utopisches Denken und Handeln, S. 52f.

Eine andere Differenzierung trifft Frank E. Manuel. Er unterteilt die Geschichte der Utopie chronologisch in die „Utopien der stillen Glückseligkeit“ von Morus bis zur französischen Revolution, in die „dynamischen sozialistischen und historisch-deterministischen Utopien“ des 19. Jahrhunderts und schließlich in die „psychologischen und philosophischen Utopien“ des 20. Jahrhunderts.<sup>41</sup>

Manuel kann diese Chronologisierung der Utopie nur aufrechterhalten, wenn er die utopischen Texte bereits im Vorhinein thematisch auswählt und sie seiner Definition entsprechend einteilt, da viele Formen der Utopieschreibung herausfallen. Trotzdem zeigt seine Linie die historische Entwicklung der Utopie, die vor allem noch durch die wichtige Differenz von Raum- und Zeitutopien zu ergänzen wäre, denn am Ende des 18. Jahrhunderts und noch stärker im 19. Jahrhundert wandelt sich der utopische Diskurs in eine Beschreibung nicht mehr der fernen fremden Orte, sondern in die von zukünftigen Welten.

---

<sup>41</sup> Vgl. Manuel: Zur psychologischen Geschichte der Utopien, S. 83.

## 1.2 Raum und Zeit

Louis-Sébastien Merciers 1771 erschienener Roman *Das Jahr 2440* wird heute als erste wichtige Zeitutopie verstanden.<sup>42</sup> Im Gegensatz zur Raumutopie beschreibt die Zeitutopie keinen fremden, entfernten Ort mit einer idealen Gesellschaftsordnung, sondern siedelt diese in einer anderen Zeitepoche an.<sup>43</sup> Anders als in den klassischen Utopien gibt es in diesem Roman keine direkte Gegenüberstellung der schlechten Jetztwelt und der positiven Zukunftswelt. Der Protagonist schläft einfach im Paris des 18. Jahrhunderts ein und erwacht hunderte Jahre später in der gleichen Stadt, die doch nicht mehr die gleiche ist. Erst zehn Jahre später wird Mercier mit seinem *Tableau de Paris* eine genaue Beschreibung seiner Heimatstadt im 18. Jahrhundert liefern, die als das fehlende Vergleichsstück zur Utopie gelesen werden kann, mit dem expliziten Reichtum einerseits, dem überteuerten Leben, den vielen, unnützen Sachen – und daneben dann die Armut und der Schmutz, die ekelerregenden Latrinen, das ewige Halbdunkel, die verpestete Luft, die Überbevölkerung.

Wie viel anders sieht sein Paris des Jahres 2440 aus! „Tatsächlich geht es Mercier nicht mehr darum, dem historischen Paris lediglich eine Stadt-Utopie zu implementieren: Paris wird in seinem Roman selbst zur utopischen Stadt.“<sup>44</sup> Keine

---

<sup>42</sup> Dabei wird in der Regel übergangen, dass schon Platons *Staat*, er spricht von einem „Musterstaat der Zukunft“ (Platon: *Staat*, S.446, [605a]), in diesem Sinne eine Zeitutopie ist, wenn auch unter Auslassung der fiktiven Tatsächlichkeit, die Mercier seinem Gemeinwesen für das Jahr 2440 zugesteht.

<sup>43</sup> Zygmunt Bauman verweist aber darauf, dass die Utopiebeschreibung auch weiterhin an den *topos* gebunden ist: „However imagined, visions of a different and better life portrayed in the descriptions of utopias were always territorially defined: associated with and confined to a clearly defined territory.“ (Bauman: *Utopias with no topos*, S. 12).

<sup>44</sup> Saage: *Utopische Profile II*, S. 185.



Insel, kein abgeschlossenes, geschütztes Gebiet ist zum Utopia geworden, sondern der eigene Lebensraum wurde zum Ort der Entwicklung, zum Ort des glückseligen Lebens.

Damit hatte scheinbar eine neue Komponente die utopische Literatur erfasst.<sup>45</sup> Die Utopie als Bild ist kein Exotikum mehr, das mit Abenteuer- und Seefahrergeschichten zusammen gelesen werden kann, sondern sie erscheint nun durch die räumliche Nähe auch in die Nachbarschaft der Leser gerückt. „Mercier zeigt nicht, wie das kommende Paris sein soll, sondern wie es sein wird. Die Wünschbarkeiten werden als Ist-Aussagen präsentiert.“<sup>46</sup> Der lange Zeitraum relativiert zumindest noch bei Mercier diese Aussage, trotzdem begann mit ihm in der utopischen Literatur eine Entwicklung in diese Richtung der möglichen Veränderbarkeit. Doch hat Mercier trotz der Ist-Aussage eine Schranke aufgetan, die noch viel abweisender ist, als alle noch so entfernten Räume, denn die Raumutopie versprach die Lösbarkeit der Probleme in der Jetztzeit, da ja schon hier eine solche ideale Gesellschaft existieren konnte, mit der Zeitutopie schien diese Hoffnung sich aber mit Zukunft abfinden zu müssen. Gerade das Ist wird nun in unerreichbare Ferne gerückt.

Die Ferne der Raumutopie aber schien literarisch überholt, nachdem alle Landschaften der Erde bereits entdeckt waren. „Die räumlichen Angebote, die Utopie auf der einmal erkannten Endlichkeit unserer Erdoberfläche anzusiedeln, waren erschöpft.“<sup>47</sup> Alexander Moszkowski versucht noch 1922 in seinen *Inseln der Weisheit*

---

<sup>45</sup> Vgl. dagegen Jörgensen, der diese übliche Klassifikation für nicht haltbar ansieht. Jörgensen: Utopisches Potential in der Bibel, S. 375ff.

<sup>46</sup> Koselleck: Verzeitlichung der Utopie, S. 4.

<sup>47</sup> Koselleck: Verzeitlichung der Utopie, S. 3.

den Versuch, utopische Inseln an einem Platz auf dem Planeten zu verorten. „Gewiss, auf den Festländern ist nicht mehr viel zu holen“, stimmt der Protagonist seines satirischen Utopieromans zu, um hinzuzufügen: „Dagegen bin ich der Meinung, dass die Ozeane noch sehr viel unerschlossene Geheimnisse bergen. Man kann dies mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit sogar beweisen.“<sup>48</sup> Er verweist auf Otto von Kotzebue, der in einer bereits vollkommen erforscht geglaubten Welt mit seiner Südseereise noch fast vierhundert neue Inseln entdecken konnte. Mit rein statistischer Methode untersucht er Verteilung und Dichte der Inselmassen der Erde und vergleicht sie mit bisherigen Entdeckungsreisen, um tatsächlich auf eine Anomalie zu stoßen. „Ich fand auf den ozeanischen Karten ein weites Gebiet, das mir wie vom Schicksal zur weiteren Durchforschung vorherbestimmt erscheint; insofern es von allen bisherigen Seefahrern sehr vernachlässigt wurde, während die Figuration darauf hinweist, dass hier noch ganze Gruppen nie gesehener Inseln sich unter der monotonen Tünche des kartographischen Blau verstecken.“<sup>49</sup> Die Hoffnung wird hier ausgedrückt, dass die Entdeckung der Welt vielleicht doch noch unvollständig sei, dass es doch noch eine zumindest theoretische Chance für den idealen Ort geben könnte. Die hier aufgebaute Hoffnung wird allerdings später um so stärker wieder zurückgenommen, denn was hier auf den antipodischen Inseln der Weisheit praktiziert wird, ist nichts anderes als jeweils ein ins Extreme erhöhtes Denkmodell, das durch diese Steigerung ins Absurde zurückfällt und dadurch die Möglichkeit der Utopie letztlich vollkommen negiert. Für Moszkowski gibt es offensichtlich eine Parallele zwischen dem Raum, der keinen Platz

---

<sup>48</sup> Moszkowski: Inseln der Weisheit, S. 11.

<sup>49</sup> Moszkowski: Inseln der Weisheit, S. 12.

mehr lässt für eine Utopie, selbst wenn es theoretisch noch immer möglich wäre ein kleines Eiland mit idealen Menschen zu finden, und menschlichen Denkmodellen, die zwar auch die Hoffnung des Ideals zumindest theoretisch in sich tragen, aber sobald sie auf ihrem Grundsatz beharren, den Raum der Utopie eliminieren.

Andere Schriftsteller des 19. und 20. Jahrhunderts wollten sich mit dieser negativen Sicht auf Utopia nicht begnügen. Doch wenn sie sich nicht der immer unwahrscheinlicher werdenden Möglichkeit einer versteckten Insel anvertrauen und gleichzeitig trotz allem noch Raumutopien schreiben wollten, mussten sie den Radius der Entdeckungen ausweiten und dafür nun auf besonders exotische oder extraterrestrische Orte zurückgreifen, wie etwa auf den Südpol in Knigges *Traum des Herrn Brick*. Auch auf die zahllosen Mond- und Marsmenschengesellschaften kann hier verwiesen werden oder auf die Hohlwelten im Inneren der Erde, wie sie immer wieder auftauchen von Holbergs *Nils Klim*, über Casanovas *Eduard und Elisabeth* bis hin zu Arno Schmidts Schattenwelt in *Tina* oder Dixons *Terra Concava* „Hunderte von Meilen unter der äußeren Oberfläche“ in Thomas Pynchons *Mason und Dixon*.<sup>50</sup>

Noch in so späten Jahren wie 1933, gibt es Versuche die Möglichkeiten der Hohlwelttheorie zu untermauern. Martin Carrier befasst sich etwa mit Johannes Langs in diesem Jahr erschienen Werk *Das neue Weltbild*, das mit einer spezifischen Metrik, die gesamte Welt als eine Hohlwelt darstellen möchte. In Langs Modell sind alle Längen relativ und abhängig von der Nähe zum gedachten Mittelpunkt, mit entsprechenden Konsequenzen, sollte man sich diesem Mittelpunkt nähern. „Auch Geschwindigkeiten werden umso kleiner, je mehr man sich dem Zentrum nähert. Das

---

<sup>50</sup> Vgl. Pynchon: *Mason und Dixon*, S. 978.

gilt für alle Geschwindigkeiten in gleichem Maße und erstreckt sich insbesondere auch auf die Lichtgeschwindigkeit. Diese abweichenden metrischen Verhältnisse haben auch zur Folge, dass kräftefreie Bewegungen von Körpern und Bahnen von Lichtstrahlen gekrümmt verlaufen.“<sup>51</sup>

Aus diesem Grund kann der Betrachter auch nicht die andere Weltseite gegenüber sehen, sondern nur den Horizont. „Es ist also die Geometrie der Hohlwelt (und nicht etwa der Dunst in der Weltmitte wie ursprünglich angenommen), die uns den Durchblick verwehrt. Auch die Entstehung von Tag und Nacht ist auf die Krümmlichkeit der Lichtausbreitung zurückzuführen und bedarf nicht der Annahme einer nur halbseitig leuchtenden Sonne.“<sup>52</sup>

Für Lang war es vor allem die metaphorische Schönheit dieses Weltmodells, das ihm erhabener schien, auch wenn die Empirie niemals seine Argumentation unterstützen konnte.<sup>53</sup>

Trotz all dieser Raumutopien ist ein Wandel zur Zeitutopie eindeutig zu verzeichnen. Die Hohlwelttheorie spielt kaum noch eine Rolle, sowenig wie der Nord- oder Südpol noch das Gelände für ideale Gesellschaften abgibt. Das unendliche Feld der extraterrestrischen Räume wird dagegen hauptsächlich im Science Fiction Genre behandelt und damit ebenfalls zu einer Zeitutopie gemacht.

Doch der Wandel in der Utopieschreibung durch Merciers erste Zeitreise ist für die Utopie nicht so sehr neu, wie es den Anschein hat, neu ist nur die Richtung der

---

<sup>51</sup> Carrier: Raum-Zeit, S. 132.

<sup>52</sup> Carrier: Raum-Zeit, S. 133.

<sup>53</sup> Vgl. Carrier: Raum-Zeit, S. 134.

Reise, die Zukunft. 2440 ist eine Zeitutopie, doch schon Platons Atlantis/Athen-Beschreibung war eine Zeitutopie, unter dem umgekehrten Kennzeichen der Vergangenheit. Platon beschreibt eine historisierende Utopie über die *Alten*, über eine Gesellschaft, die noch nicht verkommen und verloren war wie die zeitgenössische, über eine Zeit, die die Nachteile heutigen Lebens - und darum geht es allen Utopisten - noch nicht aufwies und damit als Gegenmodell dienen konnte.

Der Vorteil solcher Utopien liegt in der Macht des Faktischen. Sie sind keine Visionen irgendwelcher Zukünftereien, auch keine abseitigen Inseln, Planeten oder Hohlwelten, deren Lage oder deren Zugang niemand kennt, sondern Gesellschaftsformen, die als historisch beschrieben werden und mit ihrer vergangenen Existenz die Möglichkeit eines utopischen Lebens bestätigen. „Platon fingierte, es habe die erwünschte Zukunft schon einmal gegeben; auch wenn das altverdiente Vorbild später vergessen worden sei, könne an seiner Realitätsmächtigkeit somit kein Zweifel bestehen: utopische Vergangenheit.“<sup>54</sup>

Die Insistenz auf die Veränderung, die den Zeitutopien zugesprochen wird, trifft noch viel mehr auf die historisierenden Utopien zu, da das Utopische als bereits gewesen beschrieben wird und der Weg zur Utopie schon allein mit der Rückbesinnung möglich scheint. So dient auch nicht die Raumutopie Atlantis, die vergangen und versunken ist, als Vorbild, sondern vielmehr das alte Athen, als dessen Nachfahren sich die Zeitgenossen Platons verstehen konnten und das mit seinem asketischen Lebensmodell den utopischen Vorstellungen Platons eher entsprach. „PLATON stellt das Herrschaftssystem der Insel Atlantis der Polisstruktur Athens gegenüber, die ihm

---

<sup>54</sup> Brentjes: Atlantis, S. 37.

als die bessere gilt.“<sup>55</sup> Damit ist natürlich nicht gesagt, dass Platons historisiertes Athen, es soll neuntausend Jahre zuvor existiert haben, einen höheren Wahrheitsgehalt beanspruchen kann als eine Zukunftsutopie. Doch in seinen Intentionen mahnt es die Athener, sich ihrer eigenen Wurzeln, den Quellen einer guten Gesellschaft und eines starken Athens, zu besinnen. Dieser Rückruf auf die Tugenden der *Alten* findet sich immer wieder in der antiken Literatur. Das Bild der Geschichte wird zum Vorbild der jüngeren Generationen.

Später wird die Antike selbst eine solche positive, utopische Kraft entfalten, sie selbst wird als die Zeit der *Alten* gesehen werden, und Sparta mit seinen strengen Verordnungen, die Polis von Athen mit seiner Bürgerschaft, die Tugend der römischen Republik und selbst das augusteische Zeitalter bilden nun in ihrer Historizität eine Vorbildfunktion aus, gerade auch in der deutschen Literatur, wie etwa das alte Griechenland in Hölderlins *Hyperion*. um nur kurz das wohl bekannteste Beispiel zu nennen.<sup>56</sup>

Wieland hat, während die Utopisten sich in der Regel auf Platon stützten, die Figur des von Platon sehr verschiedenen Aristippos von Kyrene benutzt, um seine Vorstellungen utopischer Staatsmodelle im antikisierenden Gewand zu beschreiben.<sup>57</sup>

---

<sup>55</sup> Glaser: Utopische Inseln, S. 9.

<sup>56</sup> Hubertus Günther stellt ähnlich fest, dass beispielsweise für die italienische Renaissance der Rückblick auf die Welt der Antike zu einem „science fiction in the past“ wurde. Vgl. Günther: Society in Filarete's *Libro architetonico*, S. 56.

<sup>57</sup> Wieland selbst benutzt den Topos der historischen Utopie: „Wie glücklich wären die Athener, wenn sie, seit Solon den Grund zu ihrem ehemaligen Wohlstand legte, sich so wie die Milesier zu mäßigen gewußt hätten“ (Wieland: Aristipp, S. 350).

Zugleich kritisiert Wieland die platonische Staatsutopie: „Der Irrtum liegt darin, daß er die Bürger als organische Teile eines politischen Ganzen, d.i. als ebensoviele Gliedmaßen Eines Leibes betrachtet, welche nur durch ihre Einfügung in denselben leben und bestehen, keinen Zweck für sich selbst haben, sondern bloß zu einem gewissen besondern Dienst, den sie dem Ganzen leisten,

Schon die Gestaltung des Romans ist ein Gegenentwurf zu Platon und erlaubt einen wahrhaften Diskurs, ohne die Gesprächspartner zu bloßen Stichwortgebern für Sokrates zu machen.<sup>58</sup> Die Gestaltung der Antike erlaubt so die Etablierung einer Vernunftsgesellschaft, die eine direkte Kritik der zeitgenössischen Welt Wielands bildete. Anders als in klassischen Utopien stellt die Vielfalt der antiken Welt bei Wieland zudem eine Folie verschiedenster Lebensmodelle dar: „Die Figuren erhalten dadurch alternative Wahlmöglichkeiten: die Identifikation mit der einen Stadt ist kulturell ebenso gestattet wie die Haltung des Kosmopolitismus. [...] Daß alternative Möglichkeiten zur Verfügung stehen, ist Voraussetzung dafür, daß alternative Normen sinnvoll diskutiert werden können. Die vorgegebene Normierung bürgerlicher Lebensgänge in der absolutistischen Gesellschaft dürfte auch unter diesem Aspekt die griechische Antike als utopischen Gegenentwurf erscheinen lassen.“<sup>59</sup>

Auch Wilhelm Heineses *Ardinghello*, im Renaissance-Italien angesiedelt, ernennt die Griechen und Römer zum Vorbild: „O Griechenland und Rom, wie glücklich macht ihr unsere Phantasie und elend unser wirklich Leben“.<sup>60</sup> Auf seinen glückseligen Inseln wird eine Gemeinschaft errichtet, die das Bild der *Alten* hervorhebt und schließlich zu

---

da sind.“ (Wieland: Aristipp, S. 736).

<sup>58</sup> Vgl. Horst Thomé: „Platon konstruiert demnach die Gesprächssituationen so, daß der platonische Sokrates keine Schwierigkeiten hat, auch abstruse Konzeptionen erfolgreich zu behaupten. [...] Mit Ausnahme von Aristipps Briefen über die *Politeia* wahrt der Roman die Symmetrie der Gesprächschancen und ist damit ein gelungener Gegenentwurf zu den mißlungenen Gesprächen Platons.“ (Thomé: Utopische Diskurse, S. 507).

<sup>59</sup> Thomé: Utopische Diskurse, S. 518.

Diese Darstellung idealer Diskurse kommt allerdings mit einem Preis, wie Horst Thomé feststellt: „Erst die Ausklammerung der praktischen politischen Konsequenzen erlaubt die Fiktion des zwangsfreien Diskurses, in dem alles zum Gegenstand der Rede gemacht werden kann. Die Ergebnisse dieses Redens bedürften aber der Überprüfung an der Praxis des Handelns.“ (Thomé: Utopische Diskurse, S. 521).

<sup>60</sup> Heine: *Ardinghello*, S. 317.

einer Utopie des eigenständigen und selbstbewussten Renaissancemenschen wird.<sup>61</sup>

Die historisierenden Utopien können in Verbindung mit den futurischen Beschreibungen klar von den Gesellschaftsmodellen unterschieden werden, die sich im zeitlichen Rahmen des Autors, aber an fernen und fremden Orten ansiedeln. Von beiden Seiten begrenzen die Zeitutopien die Raumutopien.

Dieser Unterschied ist so offensichtlich, dass er häufig als entscheidende Differenz und Markierung der Utopien bezeichnet wird. Doch Utopien besitzen Merkmale, die sich nicht allein auf die temporale Dimension beschränken lassen, denn als Gesellschaftssystem müssen sie ein soziales Zusammenleben entwickelt oder bewahrt haben, das sie von dem unsrigen fundamental unterscheiden lässt. Nur exotischen Inseln, versteckten Orten oder aber vergangenen und zukünftigen Zeiten wird eine solche Möglichkeit zugesprochen; entscheidend ist die Fremdheit von den eigenen Lebenserfahrungen, die Abgegrenztheit zur eigenen Lebensform, neben der sich in den Erwartungen der Menschen offensichtlich kein anderes Modell dauerhaft etablieren könnte. Dem in den utopischen Texten negatierten, realen Leben mit all seinen scheinbaren Ausartungen wird eine starke Verführungskraft zugesprochen, die ihm über die Infiltration der utopischen Menschen die Zerstörung auch der besten aller Welten ermöglichen würde.

Utopien leiden unter dem Paradoxon, dem Menschen einerseits die Möglichkeit einer guten, gerechten Gesellschaftsform zuzusprechen, ihn andererseits als das Wesen

---

<sup>61</sup> So heißt es bei Heinse: „Das alte Athen unter dem Perikles schien wieder aufzuleben“ (Heinse: Ardinghello, S. 349), und später: „Darauf richteten wir unsere Staatsverfassung ein nach Rom und Griechenland und studierten fleißig dabei die Republik des Lykurg, des Plato, die Politik des Aristoteles und den Fürsten des Machiavell, um uns vor diesem zu bewahren.“ (Heinse: Ardinghello, S. 352).



zu beschreiben, das all die Verderbnisse der modernen Welt geschaffen hat. Selbst der Mensch im unverdorbenen Naturzustand befindet sich all zu schnell in Gefahr, der Unkultur zu verfallen.

Der Ich-Erzähler in Knigges *Traum des Herrn Brick*, eigentlich ein Auszug aus dem Roman *Geschichte Peter Clausens*, erlebt die wahre Utopie mit ihrer Bedürfnislosigkeit und Glückseligkeit kurzfristig auf der Insel Tahiti. Doch er ist zu sehr Europäer, zu sehr schon zivilisiert, als dass er mit diesem Zustand dauerhaft zufrieden wäre, schon bald fängt er an, „mehr zu wünschen“. <sup>62</sup> Als Konsequenz verlässt er selbst wieder die Insel, denn er macht sich den Vorwurf, „daß ich im Begriff wäre, ein ruhiges Völkchen durch meine armselige Kultur um Glück und Frieden zu bringen“. <sup>63</sup> Um das utopische Gemeinwesen bestehen lassen zu können, muss der utopische Mensch also entweder fern aller Kontaktmöglichkeiten zur schlechten Zivilisation gehalten werden oder aber als zweite Möglichkeit sein Leben strengstens kontrollieren und bevormunden lassen, wie es in den klassischen Utopien der Fall ist.

Die Ferne der Zeiten, die Weite der Meere sind aber noch kein hinreichender Grund für das Bestehen einer Utopie, auch Utopia muss auf eine Geschichte verweisen können, wenngleich ihre Beschreibung in den utopischen Texten von den Autoren manchmal unterlassen wird. Jede Utopie muss zeigen können, wie es, zu ihrer Zeit, an ihrem Ort, gelungen ist, mit diesen nun einmal realen Menschen einen Utopos zu schaffen. In der Regel greifen Autoren dabei auf fiktionale Erleichterungen zurück.

---

<sup>62</sup> Vgl. Knigge: *Traum des Herrn Brick*, S. 52.

<sup>63</sup> Vgl. Knigge: *Traum des Herrn Brick*, S. 53.

Vgl. auch Jörn Garber: „Die Südsee wird zum Nicht-Ort der Hoffnung, zum Traum Utopias, der nur solange besteht, wie die Zivilisation ihn unberührt läßt.“ Garber: *Von der urbanistischen Großutopie zur naturalen Kleinutopie*, S. 24.

Fiktionale Erleichterungen sind etwa schon die vereinsamte Lage im Raum oder in der Zeit, die Widerstände mit dem Umfeld literarisch minimieren können, aber auch das zumeist sehr günstige Klima.

### 1.3 Barrieren zur Utopie

Historisierende Utopien müssen zumeist ohne solche gestalterischen fiktionalen Erleichterungen auskommen, gehen dafür aber von einem Menschen in einem sehr unbestimmten aber positiven Naturzustand aus. Doch wenn eine vergangene Gesellschaft als Vorbild dienen soll, wenn es früher besser gewesen sein soll als heute, dann muss auf dem Weg zu uns etwas mit dieser Gesellschaft passiert sein, das die Utopie entwerten ließ in jene Gemeinschaft, die heute unsere utopiebedürftige Welt darstellt. Damit sind diese Utopien nicht nur zeitlich von uns abgetrennt - sie sind es vor allem durch eine Entfremdung, die als Dekadenzbarriere begriffen werden kann. Zwischen uns hat sich eine Schwelle aufgebaut, die das gute, natürliche, utopische Leben vom schlechten, dekadenten, ungerechten Leben trennt.<sup>64</sup>

Wie aber sieht es mit den Utopien der Zukunft aus? Für sie steht das Problem der sozialen Entwicklung in der futurischen Richtung. Es muss einen Entwicklungssprung hin zur Utopie gegeben haben, in dem auf irgend eine Art die

---

<sup>64</sup> Vgl. hier zum Beispiel Montaigne, der die Südseevölker mit der verkommenen, dekadenten Lebensform der Europäer vergleicht: „Jene Völker scheinen mir somit in dem Sinne barbarisch, daß sie vom menschlichen Geist kaum zurechtgestutzt wurden, sondern ihrer ursprünglichen Einfalt noch sehr nahe sind. Nach wie vor gehorchen sie den Gesetzen der Natur, denen die Verderbnis durch die unseren weitgehend erspart blieb.“ (Montaigne: Über die Menschenfresser, S. 111).

Diversifikation des Menschen erklärbar vonstatten ging. Ein Großteil der Utopieliteratur übergeht diesen Punkt des Wechsels und verzichtet auf eine nachvollziehbare Darstellung, wie aus dem Menschen der Jetztzeit mit all seinen Nachteilen und Ambitionen zum Schlechten plötzlich ein guter, geruhsamer, glücklicher und bescheidener Mensch werden konnte. Mit dieser Nichterklärung driften viele utopische Texte leicht in die Phantastik ab. Gerade in der Science-Fiction-Literatur mit ihrer thematischen Fixierung auf technische Errungenschaften spielt die mentale Veränderung des Menschen kaum eine Rolle.<sup>65</sup>

Auch die sogenannten Staatsromane beschreiben neue Gesellschaftssysteme, die oft eine weitreichende Transformation des Bestehenden implizieren würden und diese dabei nur still voraussetzen, ohne sich zu diesen Veränderungen zu bekennen. Das Schweigen der Utopisten ist ein Verschweigen bitterster Wahrheiten: Idealordnungen mögen noch so ideal sein, sie beruhen auf fundamentalen Veränderungen, die schwerlich durch die Einsicht in das Bessere zu erreichen wären, zumal eine solche Einsicht schon einen besseren, einen utopischen Menschen verlangen würde. So bedingt das Erreichen Utopias wieder fiktionale Erleichterungen, diesmal auf dem historischen Weg zur gerechten Staatsordnung.

Schon die Idealordnung von Morus ist über diese Fiktion des aufgeklärten und guten Fürsten entstanden.<sup>66</sup> Der mythische König Utopos hat den gerechten Staat

---

<sup>65</sup> Vgl. etwa Walter Benjamin, der Paul Scheerbart und Jules Verne miteinander vergleicht und feststellt, dass bei Verne „in den tollsten Vehikeln doch immer nur kleine französische oder englische Rentner im Weltraum herumsausen“. (Benjamin: Erfahrung und Armut, S. 216).

<sup>66</sup> Auch Platon spricht von der Möglichkeit des guten Fürsten: „Doch ein einziger wäre imstande, wenn er einen Staat hätte, der ihm gehorcht, all das Unglaubliche zu verwirklichen.“ (Platon: Staat, S. 313, [502b]).

begründet sowie das „Land zur Insel gemacht“, er hat Utopia in einem wortwörtlichen Abnabelungsprozess von der übrigen Welt getrennt und damit seinen idealen Staat vor den Entwicklungslinien aller anderen Gesellschaften bewahrt.<sup>67</sup>

Immer wieder taucht der gerechte Fürst in der utopischen Literatur auf. Das utopische Gemeinwesen basiert auf dem Wirken dieses gerechten Ahnherrn, der die ideale Ordnung zuerst begründete und den Abfall von dieser Ordnung geschickt zu umgehen wusste. Selbst in den späteren Utopien des Sozialismus findet sich dieser Topos, etwa wenn Wilhelm Weitling, der die Monarchien, die Diktatur, auch die *republikanische Wahlmehrheit* für seine Idealgemeinschaft ablehnt, hinzufügt: „Für die Übergangsperiode jedoch ist die Diktatur notwendig, um die neue Organisation einzurichten“.<sup>68</sup>

Die Suche nach dieser Führungspersönlichkeit nimmt dabei messianische Züge an: „Ein neuer Messias wird kommen, um die Lehre des ersten zu verwirklichen. Er wird den morschen Bau der alten gesellschaftlichen Ordnung zertrümmern, die Tränenquellen in das Meer der Vergessenheit leiten und die Erde in ein Paradies verwandeln.“<sup>69</sup> Dass die Figur des gerechten Fürsten nicht auf Utopien beschränkt war, zeigen vielleicht die politischen Hoffnungen eines Cicero oder Machiavelli, die durch ihn die Republiken wieder eingesetzt sehen wollten.

Eine weitere Entwicklungsoption bilden Gruppenutopien, die aufgrund ihrer

---

<sup>67</sup> Vgl. Morus: *Utopia*, S. 59.

<sup>68</sup> Weitling: *Garantien der Harmonie*, S. 136.

<sup>69</sup> Weitling: *Garantien der Harmonie*, S. 281.

Diese Züge der messianischen Erlösungssuche finden sich vor allem auch in Blochs *Geist der Utopie* wieder.

inhärenten Überlegenheit als Nucleus eines utopischen Prozesses wirken sollten. Winstanley sah die Schaffung der Utopie zunächst als Aufgabe des Staates an, daneben aber glaubte er an die natürliche Überlegenheit seines Utopiemodells, auf dass sich nach und nach die Bevölkerung davon überzeugen lassen würde.<sup>70</sup>

P.M.'s *Bolo' bolo*, dessen kleinräumige *bolos* sich nach und nach über die Welt verteilen und eine Vielzahl utopischer Lebensformen ermöglichen sollten, oder Skinners *Walden II*, dessen psychologisch betreute Großkommune schon die ersten Ableger gebildet hatte, die sich bald über ganz Amerika ausbreiten sollten, können hier als Beispiel dienen. Bei all diesen Lösungen handelt es sich um Übersprungsversuche in eine utopische Welt, ohne die Probleme der Verwirklichung wahrhaftig zu lösen; Utopia dient hier als ein Vorbild, das durch seine aktive Gestaltung die Umsetzung von selbst provozieren kann.

Daneben hat es aber nie an fundamentalen Lösungen des utopischen Verwirklichungsprojektes gefehlt. So wie die guten Gesellschaftsformen der Vergangenheit durch eine Dekadenzbarriere von der Wirklichkeit des Rezipienten abgetrennt sind, so unterbrechen diese radikalen Vorschläge den historischen Entwicklungsfluss der Menschheit durch eine adäquate Apokalypsebarriere. „Die Apokalypse meint den Untergang, und zwar den totalen und endgültigen, den Untergang der Menschheit, das Ende der Welt. Die Vision des Weltuntergangs gehörte seit jeher zu den zentralen Vorstellungen der Apokalypse, aber nicht immer hatte es damit sein Bewenden. Für die Offenbarung des Johannes, die der Tradition apokalyptischen Denkens den wichtigsten Anstoß gab, war der Weltuntergang nur eine

---

<sup>70</sup> Vgl. Saage: Utopische Profile I, S. 178.

Durchgangsphase - allerdings eine notwendige - zu einer ‚neuen Erde‘, einem ‚neuen Jerusalem‘. [...] Die alte, unvollkommene und verdorbene Welt muß zerstört werden, damit eine neue, vollkommene aufgerichtet werden kann.“<sup>71</sup> In diesem Sinne meint Apokalypse hier nicht die Vernichtung der gesamten Welt, den Weltuntergang, sondern die Zerstörung der alten, festgefühten Strukturen und Werte, die das zeitgenössische, vor-utopische Leben determinieren und eine ideale Zukunft scheinbar behindern.

Schon Müntzer hatte den Weg zur neuen Lebensform als einen kämpferischen beschrieben, wie aus seiner Fürstenpredigt hervorgeht: „Drumb lasset die Ubelteter nit lenger leben, die uns von Gott abwenden, Deut.13 (6), dann ein gottloser Mensch hat kein Recht zu leben, wo er die Frumen vorhindert.“<sup>72</sup> Die kommunistische Idee berief sich trotz dieser religiösen Motive nicht ohne Grund auf Müntzer, da die Idee der revolutionären Notwendigkeit hier einen Vorläufer fand.

William Morris, der dagegen eine recht sympathische, sozialistische Handwerkeridylle beschrieben hat, geht ebenfalls in einem Kapitel auf die Form der Machtergreifung ein, die als ein heftiger Bürgerkrieg und eine blutige Revolution vonstatten gingen, in denen es schien, „als ob das Ende der Welt gekommen sei“ und „als hätte sich die Erde geöffnet und die Hölle wäre leibhaftig über uns gekommen“.<sup>73</sup>

---

<sup>71</sup> Vondung: Apokalypse in Deutschland, S. 11.

Klaus Vondung spricht allerdings von einem Ende dieser Erneuerungs- und Erlösungsvisionen in heutiger Zeit, angesichts der unzähligen Möglichkeiten, die Welt nun wirklich und dauerhaft zu zerstören und damit auf ewig unbewohnbar zu machen. Gerade für Deutschland erkennt Vondung aber eine reiche Tradition und tiefe Neigung zu der Apokalypse, da sie „immer noch an den Zusammenhang von Untergang und Erneuerung denken läßt; vielleicht ist die ‚Endzeithysterie‘ bei uns deshalb so extrem, weil sie in Korrelation zu der ebenfalls extremen apokalyptischen und typisch deutschen Sehnsucht nach Erlösung steht und diese Sehnsucht mit sich führt, sei es eingestanden oder unterschwellig.“ (Vondung, Apokalypse in Deutschland, S. 13).

<sup>72</sup> Müntzer: Fürstenpredigt, S. 71.

<sup>73</sup> Vgl. Morris: Kunde von Nirgendwo, S. 146 und S. 147.

In Werfels *Stern der Ungeborenen* hatte eine plötzliche astronomische Übersprungsreaktion, die nicht näher erklärt oder beschrieben wird, nicht nur eine räumliche Transformation großer Teile der Erde zur Folge, sondern auch die der Menschen, was auf die apokalyptische Dimension des Geschehens hindeutet. In Ernst Jüngers Werken zählt die apokalyptische Zerstörung immer wieder als Urgrund der Neuerschaffung, die Katastrophe ist für ihn die Bedingung für eine Höherentwicklung.<sup>74</sup> So heißt es in seinem utopischen Roman *Heliopolis*: „Das Gute kann nicht durch Einsicht allein gewonnen werden - es will durch Schmerz und Irrtum, durch Schuld und Opfer erobert sein“.<sup>75</sup>

In Oskar Maria Grafs schon im Titel programmatischen *Erben des Untergangs* hat ein wahrhaft apokalyptischer Weltkrieg die Menschheit in einem bisher unbekanntem Ausmaße dezimiert und zerstört, alte staatlichen Strukturen gleichzeitig restlos aufgelöst, die überlebenden Völker als Nomaden durchmischt. Schließlich werden die Menschen in einer letzten Verzweiflung zu der durchaus gewaltsam eingeforderten Erkenntnis gebracht, den utopischen Idealen einer neuen Weltregierung aus Mitgliedern der ehemaligen *Vereinten Nationen*, die günstigerweise auf die Kräfte der übrig gebliebenen Armeen zurückgreifen kann, zu folgen. „Der triebhafte Vitalismus der Nomaden verhindert gewiß die totale Vernichtung der Menschheit, garantiert jedoch nicht die Erschaffung einer besseren, friedlichen Welt. Dazu braucht es eine ordnende Macht, die Graf in einer neuartigen Weltregierung

---

<sup>74</sup> Vgl. Segeberg: *Wir irren vorwärts*, S. 59f.

<sup>75</sup> Jünger: *Heliopolis*, S. 339.

sieht.“<sup>76</sup> Nach dem Weltkrieg bringen ausgerechnet die Soldaten die Utopie auf Grafs zerstörte Erde.<sup>77</sup> „Etwas Entscheidendes geschah: Zum Boden, der seit jeher allen Anfang birgt, hatten die Geretteten zurückgefunden! Und Heimat war auf einmal die ganze Welt!“<sup>78</sup>

Das Auf und Ab solcher Apokalypsen über die Jahrhunderte hinweg beschreibt Alfred Döblin in *Berge, Meere und Giganten*. Hier bildet sich keine dauerhafte Utopie mehr heraus, jeder Weiterentwicklung wohnt der Keim der Zerstörung inne. „Wie früher Epidemien die Menschen verheerten, Städte ausrotteten, so jetzt das ruckweise Anwogen neuer Erfindungen.“<sup>79</sup>

Satirisiert findet sich die postapokalyptische Utopie in Arno Schmidts *Gelehrtenrepublik*: „Europa lag zerstrahlt. Hier der große Streifen. / Der Papst umgesiedelt nach Nueva Roma. [...] Jerusalem weg (ein Ägypter, hatte es geheißten . . . . Worauf natürlich ein Israeli unverzüglich nach Mekka gepilgert war : Hadschi ! )“.<sup>80</sup> Der Atomkrieg, der im Text um 1990 stattgefunden haben soll, hat weite Teile der Welt vollkommen zerstört, Amerika ist durch eine atomar verstrahlte Zone, in der als Mutationen jetzt Zentauren und menschliche Spinnenwesen leben, geteilt. Leidliches Produkt des Überlegens und Verhandeln nach dem Krieg ist eine offensichtlich nur scheinbare Vernichtung der restlichen Atomwaffen und der Bau einer künstlichen Insel, die als neutrale Zone die besten Künstler und Wissenschaftler

---

<sup>76</sup> Bousch: Synthesen der Zukunft, S. 99.

<sup>77</sup> Oskar Maria Grafs Erfahrungen und Hoffnungen in den Revolutionswirren nach dem ersten Weltkrieg mögen hier eine wichtige Rolle gespielt haben.

<sup>78</sup> Graf: Erben des Untergangs, S. 41.

<sup>79</sup> Döblin: *Berge, Meere und Giganten*, S. 68.

<sup>80</sup> Schmidt: *Gelehrtenrepublik*, S. 21f.



der Welt vereinen und ihnen hier mit allen Mitteln die besten Arbeitsmöglichkeiten schaffen soll. Natürlich gehen bei Arno Schmidt die Auseinandersetzungen in diesem utopischen Paradies weiter.<sup>81</sup> Selbst die Apokalypse lässt bei ihm keine Utopie mehr entstehen. Einzig in *Schwarze Spiegel* wird die postapokalyptische Welt in eine Utopie verwandelt, allerdings in eine solitäre Utopie, denn der Protagonist ist der (zumindest anfänglich) einzige Überlebende des kriegerischen Wahnsinns. Nach dem Modell von Thoreaus *Walden* schafft er sich eine menschenfreie Idylle in einer nun wieder beruhigten Natur.

Weltrevolutionen wie bei Morris, interstellare Verschiebungen der irdischen Entwicklung wie bei Werfel, Kriege wie bei Graf schaffen in den zukunftsutopischen Texten die notwendigen und grundlegenden Voraussetzungen zu der anvisierten Neugestaltung der Menschheit.<sup>82</sup> Die Apokalypse schafft die Erklärung für die Transformation des Menschen, die nötig ist, um die idealisierten Zustände zu erreichen. Belehrt oder vollkommen verändert regieren die Menschen nun ein leeres, neues Feld; die Trennung der Utopie von der Welt im Raum wird hier verwandelt in eine Trennung von der Welt durch eine zukünftige Historie. Die Geschichte beginnt noch einmal von vorne, diesmal aber in gerechter Art und Weise.

---

<sup>81</sup> Noch pessimistischer die Monderzählungen des Protagonisten in *KAFF auch MARE CRISIUM*, denn hier geht der kalte Krieg zwischen den wenigen noch überlebenden Menschen, die sich auf den Mond retten konnten, trotz bitterer Armut und einer vollständig zerstörten Welt wieder von vorne los.

<sup>82</sup> Vgl. hier auch die Utopien von H.G. Wells, etwa *The Shape of Things to Come*. Dazu notierte J.C. Garret: „Wells hatte eine [...] blühende Phantasie, und es bereitete ihm Freude, die greulichen Details von Armageddon ausführlich darzulegen. Nachdem er die Welt in seinen imaginären Vernichtungskriegen so stark entstellte, daß sie nicht wiederzuerkennen war, ging er mit gleichem Genuß daran zu beschreiben, wie unser arg mitgenommener Planet wieder aufgeräumt und neu geordnet wird.“ (Garret: *Dilemmata in Utopien*, S. 248f).

## 1.4 Zwischen Paradies und Askese

Die apokalyptische Dimension, die als Notwendigkeit begriffen wird, um eine ideale Gesellschaftsform zu erreichen, erinnert nicht zu Unrecht an eschatologische und chiliastische Ideen. Wie schon der Kampf Winstanleys oder Thomas Müntzers um die gerechte Gemeinschaft zeigte, haben Utopien viel mit den Vorstellungen der Religion gemein. „Doch während die Vorstellung vom irdischen Paradies absolute Seligkeit an einem beglückenden Ort als Fernziel im Blick behält und danach sucht, macht die Utopie einen Schritt weiter, oder - wenn man will - sie hält vorher inne und entwirft zwar utopische, aber doch scheinbar erreichbare Nahziele, indem sie das utopische Telos, den Urtraum, in Gesellschaftstheorien und -modelle transformiert. Der Mythos wird zur erhofften, aber auch planbaren und machbaren Zukunft.“<sup>83</sup> Utopien jedoch als säkularisierten Gottesstaat zu sehen, greift zu kurz. Trotzdem verweisen Eschatologie und Chiasmus auf grundlegende Homologien zu utopischen Texten, denn egal ob die Idealvorstellungen des menschlichen Zusammenlebens in der Vergangenheit, der Gegenwart oder der Zukunft spielen, sobald sie auf eine verändernde Kraft hinarbeiten, liegt ihr Impetus, wie in den religiösen Vorstellungen, generell in der Zukunft.

Eine Vergangenheitsutopie gilt als Anregung für zukünftige Gestaltungen genauso wie eine Raumutopie. Damit wird die große Unterscheidung zwischen den Zeitutopien und den Raumutopien peripher – sie ist wichtig in der Inhaltsbeschreibung, aber kein wirklich struktureller Unterschied.

In den religiösen utopischen Vorstellungen, die immer an eine zeitliche

---

<sup>83</sup> Börner: Auf der Suche nach dem irdischen Paradies, S. 88.

Bestimmung gebunden sind, lassen sich zwei Hauptrichtungen ausmachen: Zum einen finden sich die glückseligen Bilder, die das verlorene Paradies, den Garten Eden beschreiben oder wieder heraufbeschwören und zum anderen die substantiellen Erwartungen, die im wahren Erkennen Gottes ihr Paradies zu finden hoffen. Bei jenen sehen wir ein überbordendes freudiges Leben in einer friedvollen Natur, bei diesen einen gedanklichen, eher abstrakten Prozess, der schließlich zur vollsten und wahrsten Glückseligkeit führen soll, wie sie Dantes Paradiesbesucher zu spüren bekommt, als er die göttliche Lichterfülle erschaut:

„A quella luce cotal si diventa,  
che volgersi da lei per altro aspetto  
è impossibil che mai si consenta;  
però che `l ben, ch'è del volere obietto,  
tutto s'accoglie in lei, e fuor di quella  
è deffetivo ciò ch'è lì perfetto.“<sup>84</sup>

Die Zweiteilung religiöser Glücksfindungen lässt sich auf die Kategorisierung der Utopien übertragen. Neben der chronologischen Ordnung in historische und futurische Utopie, sowie Utopien der Jetztzeit, besteht eine grundlegende Unterscheidung in der Thematik: Zum Ersten gibt es eine utopische Orientierung an den paradiesischen Bildern. In wiederum chronologischer Reihenfolge finden wir hier die Geschichte des biblischen Paradieses oder auch den Mythos vom Goldenen Zeitalter unter der

---

<sup>84</sup> Dante: Divina Commedia, S. 458. (Übersetzung aus der DTV-Ausgabe München 1996: „Von diesem Lichte wird man so unsäglich / Daß, danach je zu andrer Sicht zu kommen, / Ist zuzustimmen einem ganz unmöglich. / Das Gut, das Wollen sich zum Ziel genommen, / Vereint sich ganz in ihm, und mangelhaft / Ist außerhalb, was dort ist ganz vollkommen.“).

Herrschaft des Kronos.<sup>85</sup> Dann finden sich diese Bilder sehr zahlreich in den Gegenwartsutopien, den Raumutopien wieder, weniger in der Vielzahl fiktionaler Erleichterungen, die nahezu paradiesische Wirkungen entfalten können, als vielmehr in exotischen Beschreibungen von Schlaraffenländern und Cuccagnas, in den abenteuerlichen Berichten von Orientfahrten, Eldoradosuchen oder den Alexanderromanen mit einem paradiesischen Indien, schließlich selbst in einer Vielzahl von märchenhaften Tahiti-Träumen. Sie sind Raumutopien, unterscheiden sich aber durch zahlreiche Züge der Märchenhaftigkeit von den eigentlichen Utopien.

Wie schwer diese Unterscheidung wird, macht Bacons *Nova Atlantis* deutlich: Seine Insel Bensalem irgendwo im Indischen Ozean liegt nicht nur außerhalb der Welt, auch außerhalb der Zeit. Eine Vielzahl wissenschaftlicher und technischer Errungenschaften, wie die Bildung neuer künstlicher Metalle, die Entwicklung einzigartiger Pflanzendünger und Treibstoffe, Maschinen, die „die Winde auffangen, vervielfältigen und verstärken“ oder ein Paradieswasser, „durch bestimmte Vorkehrungen außerordentlich heilkräftig und wirksam zu Gesundheit und Langlebigkeit gemacht“, schaffen ein Utopia, das im Endeffekt nur mit den paradiesbildlichen Idealvorstellungen zu vergleichen ist.<sup>86</sup> Nicht zu Unrecht wird Bacons *Nova Atlantis* deshalb auch der Wert der ersten Science Fiction-Erzählung zugesprochen.<sup>87</sup>

Die Wissenschafts- oder Technikutopien beschreiben ein Zukunftsmodell, das

---

<sup>85</sup> Krishan Kumar verweist auf eine Reihe von nichtwestlichen Texten, die in die Kategorie des Goldenen Zeitalters fallen. Vgl. Kumar: *Utopianism*, S. 4f.

<sup>86</sup> Vgl. Bacon: *Neu-Atlantis*, S. 205ff.

<sup>87</sup> Vgl. etwa bei Glaser: *Utopische Inseln*, S. 60.

sich über einen Fortschrittsprozess den paradiesischen Zuständen des Schlaraffenlandes annähern möchte. Die paradiesischen Zukunftsutopien sind angefüllt mit Maschinen und Möglichkeiten, die weit außerhalb der Zeit des Utopisten lagen. Auch wenn dann vieles und noch viel mehr später in der Wirklichkeit entwickelt wurde, sind die technischen Beschreibungen nur dem Wunschdenken des Autors zu verdanken, um eine faszinierende und glückselige Gesellschaft der materiellen Vielfalt zu zeigen. Diese Realitätsfremdheit versieht die Verne'schen Mondraketen und Unterseeboote heute nur mehr mit dem leicht lächerlichen Charme der Nostalgie, da sie nur minimaler Bestandteil unserer heutigen Welt sind und dadurch ein Zeichen werden, wie im Science Fiction die Komplexität der Gesellschaft nicht einmal andeutungsweise zur Geltung kommen kann.

Als eine zweite Form utopischer Literatur finden wir aber eine Beschreibungsart, die weit entfernt ist von all dieser überbordenden Vielfalt und Sorglosigkeit technischer oder natürlicher Paradiese. Hier liegt der tiefe Bruch im utopischen Denken, denn der Grundgedanke dieser Versionen liegt gerade nicht in einer äußerlichen Versorgungsmentalität, sondern in einem grundlegend zu verändernden Dasein des Menschen, in einer wesentlichen und wirksamen Transformation seiner Anschauungen und Lebensprinzipien hin zu einer Beschränkung auf die sogenannten wahren Werte, hin zu einem Erkennen des wirklich Wichtigen in der menschlichen Existenz; ein Denken, das eng mit den entsprechenden religiösen Vorstellungen korreliert.<sup>88</sup>

---

<sup>88</sup> In Hans Henny Jahnn's Verfassung für Ugrino heißt es etwa: „Wir wenden uns an jedweden, der nicht dumpf ist, nicht anmaßend ohne Überlegenheit und Potenz, an Schaffende und Dienende; wir verlangen ein Wissen und Können von den einen, die Inbrunst eines Gefühls, Notwendigkeit einer Erlösung, eine Demut von den anderen. Wie nichts so tief verdammen wir den unberechtigten Ehrgeiz, den Trieb ins Negative, ins Nur-Materielle.“ (Jahnn: Verfassung und Satzungen, S. 55).

Diesem Utopiedenken inhärent ist ein ausgeprägtes Gerechtigkeitsbewusstsein, (das allerdings für unsere heutigen Vorstellungen nicht immer gerecht sein muss), aus dem auch die Betonung der Gleichheit, der solidarischen Gemeinschaftlichkeit und die beinahe als *protestantische Ethik* zu bezeichnende Arbeitsmoral entspringen. Im Gegensatz zu den paradiesischen Utopien kann diese Form utopischen Denkens als asketisches Modell beschrieben werden, das nicht im materiellen Mehr, sondern im gedanklichen Weniger die Lösung der sozialen Probleme sieht.

### 1.5 Vereinfachung als Gegenbild

Die große Einförmigkeit der Utopien entspringt dem Wunsch nach Homogenität. Daher die Monotonie der utopischen Städte, die das architektonische Abbild der Similarität ihrer Bewohner darstellt. Die äußerliche Gleichheit wirkt sich bis in die Lebensgestaltung aus, vor allem weil die Arbeitspflicht zu einem unzertrennlichen Bestandteil des utopischen Daseins wird und damit strukturierend auf die Tagesplanung sämtlicher Utopier einwirkt. In Skinners *Walden II* werden sogar die Besucher von dieser Arbeitspflicht nicht ausgenommen, da sie auch als Gast die utopischen Ressourcen verbrauchen.<sup>89</sup> Die Allgemeinheit der Arbeit, verbunden mit der generellen Anspruchslosigkeit gegenüber unnötigen Dingen, also den Luxusgütern, sowie eine Organisation der Verteilung, die einen Großteil des Handels überflüssig macht, und schließlich die Begrenzung des Dienstleistungsangebots verhelfen den

---

<sup>89</sup> Vgl. Skinner: *Futurum II (Walden II)*, S. 64.

Utopiern zu einer reichhaltigen Freizeit; Morus spricht von einem Sechs-Stunden-, Campanella sogar nur von einem Vier-Stunden-Arbeitstag.<sup>90</sup>

Es ist die große These der klassischen Utopien, dass durch gerechte Verteilung und allgemeine Arbeitspflicht nicht nur die amoralische Diskrepanz zwischen reich und arm verhindert werden, sondern vielmehr der großen Masse der Bevölkerung eine Anhebung ihres Lebensstandards versprochen werden könnte. Die asketische Utopie erscheint also nicht als Arbeitshölle, obwohl das Ethos der Arbeit immer fundamentale Bedeutung hat. Die utopische Wirtschaft verfolgt das substantielle Ziel der reinen Grundversorgung, um den utopischen Bewohnern ein menschenwürdiges Leben zu garantieren, das sich nicht in permanenter Produktion erschöpft.

Das asketische Bewusstsein setzt sich trotzdem auch in der Freizeit fort, denn nicht zum Müßiggang ist die Utopie geschaffen, da dieser als Grundlage aller Laster verstanden wird. In pietistischen Utopien, wie Sinolds *Land der Zufriedenheit*, die nicht nur asketisch, sondern auch stark religiös geprägt sind, wird die Freizeit in der Regel mit Gebeten verbracht: „Gedenket immerfort daran, daß ihr noch auf dieser Welt lebet, allwo der Teuffel herum gehet wie ein brüllender Löwe, und suchet, welchen er verschlinge“.<sup>91</sup> So werden auch bei geselligen Treffen der Insulaner hauptsächlich Themen wie „Gütigkeit, Barmhertzigkeit, Allmacht, Gerechtigkeit, Weisheit, samt andern allerheiligsten Eigenschafften GOTTes ...“ besprochen und selbst die Gastwirte, die gottselige und fromme Menschen sein müssen, werden dazu angehalten, ihre Gäste

---

<sup>90</sup> Vgl. Morus: *Utopia*, S. 67, und Campanella: *Sonnenstaat*, S. 136.

<sup>91</sup> Sinold: *Die glückseeligste Insul*, S. 224.

„mit erbaulichen Discursen zu unterhalten“.<sup>92</sup>

Doch auch gemäßigtere Utopien tendieren stark zu einer Regularisierung der Freizeit, wie etwa ein Blick nach Christianopolis zeigen könnte, wo in diesen freien Augenblicken, im Gegensatz zu der wirklichen Welt, immer große Ruhe herrscht: „Die meisten richten ihre Gedanken auf Gott oder befassen sich mit dem Nächsten, der auch sein Kreuz zu tragen hat, oder sie erbauen einander mit christlichen Gesprächen. Wie anders leben die weltlich Gesinnten! Ihre Arbeit ist nur der Welt gewidmet, ihr Feiern dem Satan, sie erschöpfen den Geist und lassen dem Fleisch freien Lauf. Sie arbeiten im Schmutz und erholen sich im Gestank!“<sup>93</sup>

Trotz aller Gleichförmigkeit, so wird argumentiert, konnten die klassischen Utopien aufgrund ihrer gemeinschaftlichen Güterversorgung eine große Anziehungskraft auf ärmere Schichten ausüben. So stellt etwa Richard Saage fest, dass zahlreiche Bevormundungen und Bedrückungen in der *Utopia* von Morus aufzufinden sind, betont aber anschließend: „Wer dieses Szenario vom Standpunkt eines freiheitlichen Individualismus kritisiert, sollte freilich bedenken, daß Utopias Angebot für die verelendeten Unterschichten des 16. Jahrhunderts nicht von vornherein unattraktiv war.“<sup>94</sup>

---

<sup>92</sup> Vgl. Sinold: Die glückseligste Insul, S. 204 und S. 121.

<sup>93</sup> Andreae: Christianopolis, S. 35.

<sup>94</sup> Saage: Utopische Profile I, S. 91.

Joachim Petzold meint zusätzlich: „Wem es gut geht, der bedarf der Utopien von einer besseren Welt nicht, wer in Not und Armut lebt, der orientiert sich sogar an Utopisten, die mit den Mitteln des Zwangs soziale Sicherheit und Gleichheit herbeiführen wollen. Allerdings: Selbst auf diese einfache Formel kann man die Problematik nicht immer reduzieren.“ (Petzold: Gedanken beim Lesen zweier Bücher, S. 43).

Allerdings ist es gerade Bestandteil meiner These, dass die Beschränkung auf das Materielle am Wesen der Utopie weit vorbei zielt. Die klassische Utopie war offensichtlich ein Element der Eliten



Doch erklärt diese Annahme wirklich das Phänomen Utopia? Beschränkt auf die reine Materialität kann ein schlaraffisches, paradiesisches Modell gewiss auf eine höhere Zustimmung rechnen.<sup>95</sup> Im Vergleich von Utopie und zeitgenössischem Leben wirken ökonomische Mißstände seit jeher besonders diskrepant und nicht umsonst führt Ernst Bloch die Sorge um das materielle Wohl als einen Hauptgrund utopischen Denkens an.<sup>96</sup> Die Freiheit von wirtschaftlichen Sorgen ist ein Grundtopos aller Utopien. Die Verwirklichungsansprüche der Utopien können dabei nicht als entscheidender Maßstab für den Erfolg zwischen den Utopiekategorien gewertet werden, denn so unwahrscheinlich eine friedvolle Natur, ein arbeitsfreies Leben, eine Welt des Überflusses sind, so müssen angesichts der Geschichte als ebenso unwahrscheinlich die staatsutopischen Pläne und Wünsche mit ihrer genauen Konstruktion der Lebenswelt und der vorherbestimmten Fixierung der menschlichen Beziehungen angesehen werden.<sup>97</sup> Die Frage, ob die Autoren von Utopien überhaupt

---

und wohl kaum zur Attraktion der ungebildeten Unterschicht gedacht.

<sup>95</sup> Vgl. Dieter Richter: „Natürlich ist das hedonistische Schlaraffia, vom Blickwinkel des aufgeklärten Realisten aus, von einer Verwirklichung weiter entfernt als die *fortschrittlichen* Staatsmodelle der intellektuellen Utopisten; dennoch bezeichnet es die Wünsche der kleinen Leute wahrscheinlich viel deutlicher als jene reformerischen Systementwürfe.“ (Richter: Schlaraffenland, S. 38f.).

<sup>96</sup> Vgl. in Abgrenzung zur Psychoanalyse die explizite Betonung des Selbsterhaltungstriebes in Bloch: Prinzip Hoffnung, S. 70f.

<sup>97</sup> Hans Jonas sieht in der Möglichkeit der Verwirklichung den entscheidenden Differenzierungspunkt in den Utopien, ohne ihnen doch das Verwirklichtwerden zuzugestehen: „Die eine ist ‚U-topia‘ im Wortsinne (Nirgendwo) und gehört ins Wolkenkuckucksheim des müßigen Gedankens; die andere, deren erstes großes Beispiel Platons ‚Staat‘ ist, ist auch noch ‚Utopie‘ in dem Sinne, daß - obwohl ihr Wirklichsein möglich wäre - ihr Wirklichwerden im verworrenen Fluß der menschlichen Affären ein solches Zusammentreffen von Glücksumständen erfordert, daß mit ihrem Eintreten nicht zu rechnen ist.“ (Jonas: Prinzip Verantwortung, S. 308).

Eine Unterscheidung zwischen asketischen und paradiesischen Bildern trifft Jonas nicht, da er utopisches Denken explizit mit der Forderung und dem Angebot des „Mehr“ verbindet und seinen Thesen entsprechend ein Ende der Utopien fordert: „Schon in dieser rein pragmatischen Rechnung wird es ein Gebot der Reife, einem teuren Jugendtraum - und das ist für die Menschheit die Utopie - zu entsagen.“ (Jonas: Prinzip Verantwortung, S. 288).

immer an eine Verwirklichung glaubten oder sie sogar nur wollten, ist außerdem nicht leicht zu entscheiden und letztendlich auch nicht wichtig. Immerhin ist das Schreiben einer Utopie nicht unbedingt nur mit dem Wunsch einer Konkretisierung zu vereinbaren, denn neben dem reinen Gedankenspiel kann selbst die Verzweiflung am menschlichen Wesen oder Leiden eine Rolle dabei spielen. Die Utopie wird dann eine ideale Welt im eigentlichen Sinne, eine Ideenwelt, die durch ihren Glanz die reale Welt nur noch mehr verdüstert.<sup>98</sup> Francis Bacon sieht beispielsweise in seiner Insel Bensalem ein Bild entworfen, das er selbst als zu perfekt ansieht: „Dieses Musterbild ist, wie ich zugebe, nach poetischer Gepflogenheit zu großartig und erhaben, als daß es in jeder Beziehung nachgeahmt werden könnte.“<sup>99</sup> Gerade diese Nachahmungsbestrebung bleibt eine problematische Frage in der Utopieforschung. Ruth Levitas versucht deshalb den Begriff der Utopie zu retten: “The definition of utopia as the expression of the desire for a better way of living is an analytic definition, rather than a descriptive one.”<sup>100</sup>

Auch wenn diese Bestimmung richtig ist und utopische Gedanken (wie von Ruth Levitas vorgeführt) in einer Vielfalt von kulturellen Praktiken analysiert werden können, so ist es doch gerade die Beschreibung Utopias, die den Texten über ihren analytischen Gehalt auch einen literarischen Wert verleiht. Der soziologische Wert klassischer Utopien wie die von Morus oder Campanella ist relativ leicht zu erkennen

---

<sup>98</sup> Vgl. hier zum Beispiel auch Monika Schmitz-Emans: „Literarische Utopien können sowohl agitatorisch als auch eskapistisch sein, können also sowohl erdacht sein als Ansporn und Aufruf zur Veränderung des Wirklichen nach Maßgabe des Möglichen, wie auch als Entwurf eines Refugiums der Einbildungskraft für Autoren und Leser, die unter dem Tatsächlichen – womöglich hilflos – leiden müssen.“ (Schmitz-Emans: Suche nach einer möglichen Welt, S. 197).

<sup>99</sup> Bacon: Neu-Atlantis, S. 175.

<sup>100</sup> Levitas: Looking for the blue, S. 291

und zu bewerten, aber gerade die Ausschmückung dieser Gedankenwelt macht sie auch heute noch lesenswert. Es hat immer schon Experimente von Verwirklichungsutopien gegeben, doch ist der Komplex der Beschreibungen idealer Gesellschaftsformen nicht nur als eine Anleitung für die Wirklichkeit zu verstehen, sondern muss ebenso in seiner Literalität untersucht werden.

Morus' *Utopia* etwa ist in zwei Büchern als Dialog gestaltet, in dem die literarische Figur Morus zahlreiche Vorbehalte gegen die vermeintlichen Ideallösungen hat.<sup>101</sup> Kritik in der Utopie und Vorbild der Utopie lieferten ursprünglich Anregungen und teilweise auch Lösungen für entscheidende Fragen des menschlichen Zusammenlebens, ohne die Verwirklichung des Idealstaates zu fordern.<sup>102</sup> „Erst im Miteinander *beider* Bücher und im Gegenüber *beider* Erzähler enthüllt *Mores Utopia* ihren wahren Sinn: ein Spiegel zu sein, in dem der Leser reflektierend erkennt, warum die politischen Verhältnisse in der Welt nicht zum besten stehen (durch unrechtes Tun, Faulheit, Verschwendung, maßlosen Eigennutz, übertriebenen Ehrgeiz, Geltungssucht...) und daß bereits die 'heidnischen' Kardinaltugenden (Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigung) hinreichen, in vielerlei Hinsicht idealere Zustände auf Erden zu schaffen.“<sup>103</sup> Die ideale Gemeinschaft ist nicht zu lösen von der

---

<sup>101</sup> Vgl. dabei auch die zahlreichen versteckten Ironisierungen bei Morus, angefangen vom Utopos als Nichtort, vom Fluß Anydrus, also wasserlos, bis hin zu Mentiranum (Lügenburg) oder Raphael Hythlodeus, der von Utopia erzählt mit einem Namen, der als jemand, der leeres Gerede spricht, übersetzt werden kann (Man beachte hier die Verbindung mit dem Vornamen Raphael, aus dem Hebräischen „Gott heilt“, womit sich noch eine weitere Konnotation des Namens aufschließt).

<sup>102</sup> Mit Verweis auf die Utopia von Morus ist für Goodwin und Taylor die Frage, ob es sich um „the good place“ oder „no place“ handelt entscheidend, denn damit fragt man implizit nach der Verwirklichungsmöglichkeit: „According to the answer given, utopianism signifies either the birth or the death of political optimism.“ (Goodwin und Taylor: *Politics of Utopia*, S. 3).

<sup>103</sup> Schulte-Herbrüggen: *Thomas Morus' Utopia*, S. 276.

schlechten zeitgenössischen des Utopisten.

Das utopische Vorbild hat seine Hauptaufgabe explizit in der Bereitstellung eines Gegenbildes zu der zeitgenössischen Gesellschaft, somit ist die Positionierung der Utopie, ob nun als Zeitphänomen oder an den unterschiedlichsten Orten, relativ nebensächlich, während die Beschreibung des Auswegs naheliegenderweise auch in der Kategorisierung der Utopien primäre Bedeutung haben sollte. Goodwin und Taylor sprechen allerdings auch von der Möglichkeit der Inversion, also von spiegelbildlichen Utopien, in denen die realen Umstände der Gesellschaft durch eine Umkehrung karikiert werden. „But the constructive possibilities of inversion are strictly limited because the mirror-image of an unsatisfactory world will not necessarily be any more satisfactory. Also, the inversion of a social institution does not lead to one specific alternative” the ‘opposite’ of privately owned land might be collective farms, or unowned wasteland. However, the subversive effect of inversion can at least provide the impetus for reconstructing the present, if not the blueprint.”<sup>104</sup>

Die Utopie zeichnet eine Gemeinschaft, die die Probleme der Menschheit lösen könnte, literarisiert in räumlicher oder zeitlicher Distanz. Der utopische Lösungsansatz ist das entscheidende Agens, das eine negative Sicht auf die zeitgenössische Gesellschaft des utopischen Autors beinhaltet und erst mit ihren Möglichkeiten der Veränderung Rückschlüsse erlaubt über die intendierten Anschauungen und Wünsche des Utopisten. Der erste Teil von Thomas Morus’ *Utopia* beginnt als Gegenüberstellung mit einer dezidierten Kritik an den Zuständen Englands jener Zeit, während das zweite Buch, als eigentliche Utopie, das positive Gegenbild liefert und die Kritik noch einmal

---

<sup>104</sup> Goodwin und Taylor: *Politics of Utopia*, S. 15.

verschärft, da aufgezeigt wird, wie leicht ein besseres System zu schaffen wäre.

Auch Merciers Utopie kann in Verbindung mit dem *Tableau de Paris* in dieser Zweiteilung von Kritik und besserer Lebensform gelesen werden.<sup>105</sup> Doch auch ohne implizite Benennung des Elends der Gegenwart gemahnen die Beschreibungen besserer Lebenswelten den Rezipienten von selbst an die Zustände seines Umfeldes. So kommen Wieland oder Heinse ohne Beschreibungen ihrer zeitgenössischen Welt aus, obwohl in ihren Utopiemodellen ebensolche Gegenbilder greifen.<sup>106</sup>

Viel einfacher in der Auflösung der gesellschaftlichen Probleme haben es die paradiesischen Utopiemodelle, in denen den Menschen die offenbaren Gründe der Klage genommen werden - ökonomische Unterschiede werden nivelliert zu einem allgemeinen Überfluss. Das bedeutet nicht, dass alle Menschen nun das Leben eines Königs oder Millionärs führen können, aber alle physischen Bedürfnisse des Körpers werden im ausreichenden und vor allem wohlfeilem Maße erfüllt. Entscheidender Unterschied zum asketisch-utopischen Denken ist das psychische Beharren der Gegenwart. Es gibt keine mentale Neuausrichtung des Menschen, keine Diversifikation

---

<sup>105</sup> Vgl. hier auch die Kritikpunkte im *Tableau*, die sich eng an den utopischen Topos anlehnen, etwa die Diskrepanzen zwischen arm und reich oder die Sinnlosigkeit der Moden: „Man kann sagen, daß im allgemeinen der Pariser notgedrungen mäßig lebt, sich aus Armut sehr schlecht ernährt und ständig am Essen spart, um für den Schneider oder die Hutmacherin etwas übrig zu haben. Auf der anderen Seite aber vergeuden dreißigtausend Reiche, womit zweihunderttausend Arme ernährt werden könnten.“ (Mercier: *Tableau de Paris*, S. 48).

<sup>106</sup> Wilhelm Heinses utopische Inselrepublik in *Ardinghello* erscheint mit seiner kriegerischen Ausrichtung und seiner arkadischen Fülle zunächst sehr untypisch für eine Utopie, doch neben der republikanischen Gegenwelt und einer weitgehenden Gütergemeinschaft, zählt für Heinse die mentale Neuausrichtung an den Mustern der Antike und der Renaissance, die mit der Kraft zum Genuss, mit Verstand, Glück und Schönheit die Wurzeln der Gemeinschaft, der Liebe und der vollkommenen Freiheit des Menschen legte. Schon der Lebenslauf Ardinghellos beschreibt eine Gegenwelt zu der bürgerlichen Phillisterwelt. Entsprechend und entgegen utopischer Topoi, aber in Anlehnung an Platons *Staat*, legt Heinse keinen Wert auf die utopische Suche nach Verewigung, da sie ihm zu sehr der bürgerlichen Sehnsucht nach Ruhe gleicht: „Ruhe und Friede ist ein herrlicher Stand, zu genießen und sich zu sammeln, aber der Mensch, ohne gereizt zu werden, träge, versinkt dabei in Untätigkeit.“ (Heinse: *Ardinghello*, S. 357).

seiner Denkweisen, die schlüssig erklärt oder begründet werden. Das paradiesische Glück und die plötzliche Friedfertigkeit des Menschen fundiert allein in der ausreichenden Versorgung.<sup>107</sup>

Die zahlreichen Satirisierungen auf Utopien, wie etwa Halls *Mundus alter et idem* oder das deutsche *Lalebuch*, beziehen sich deshalb auch eher auf diese Utopieformen als auf die asketischen Beschreibungen.<sup>108</sup> Das schlaraffische *Immer mehr* als Glücksprinzip desavouiert sich durch seine Einseitigkeit. Die Anhäufung materieller Güter kann nicht als Modell der Suche nach einer glückseligen Gemeinschaft dienen, denn diese Ansammlung toter Dinge um den Menschen herum, diese beständige Hast nach Befriedigung, dieses hedonistische Streben, diese permanente Suche nach Distinktion, sie dienen im asketischen Utopiemodell selbst als das Problem.

Entwickelte Gesellschaften leiden aber nicht nur an der Ungleichheit, an der Jagd nach Reichtümern, entwickelte Gesellschaften sind geprägt vom sogenannten *Prozeß der Zivilisation*, der das alltägliche Leben in einem Konvolut der Regeln und Konventionen, der Gesetze und Reglementationen einbindet.<sup>109</sup> Die Kulturzwänge erstrecken sich zunehmend auf das gesamte soziale Leben und der Mensch auf der Suche nach immer neuen Befriedigungen wird ein Kunstprodukt.

---

<sup>107</sup> Deshalb zählen auch Tahiti-Utopien usw. durchaus zu den paradiesischen Utopien, obwohl sie in ihrer Genügsamkeit und Natürlichkeit auf den ersten Blick scheinbar den asketischen Formen zuzurechnen wären.

<sup>108</sup> Im *Lalebuch* führt die gute Gemeinschaft zur absoluten Umkehrung, während Hall sich direkt auf Morus' *Utopia* bezieht, wenn vom Land Moroniae, von lat. Morus = Narr, die Rede ist, doch im Grunde liefert er eine anti-schlaraffische Beschreibung, denn alles dreht sich hier um das Essen, bis hin zur Bestrafung, die etwa die Überfütterung vorsah.

<sup>109</sup> Vgl. hier etwa Freuds *Das Unbehagen in der Kultur*, Plessners *Grenzen der Gemeinschaft* und Elias' *Die Gesellschaft der Individuen*.

Die große utopische Gegenreaktion ist die Vereinfachung, die Askese. Zuvorderst geht es um materielle Beschränkungen, um den Ausschluss eines übertriebenen Luxus, um die Beschränkung auf das Notwendige und das Nützliche. Zugleich geht es aber auch um die Vereinfachung des gesellschaftlichen Lebens, um die Rückbesinnung auf die Natürlichkeit des Menschen und des Umgangs miteinander. Daher findet sich in vielen asketischen Utopien trotz und neben einer noch näher zu untersuchenden Naturfeindschaft immer wieder die Propagierung einer Rückkehr zur Natur und in die Natur. Anders als in den Bukolika, den Schäferdichtungen und Exotismen beschreiben diese Utopien ein Leben, das nicht paradiesisch ist und deshalb von Arbeit geprägt wird. Klosterleben und Eremitentum sind praktische, religiös indizierte Versuche, ein asketisch-utopisches Leben außerhalb der schlechten Wirklichkeit zu führen.

In der Utopieliteratur finden sich beide Versionen, der Rückzug aus dem Leben und die asketische Umgestaltung des Lebens. Platon selbst hält es nach bitteren Erfahrungen für angezeigt, eher für sich selbst nach den guten Grundsätzen zu leben, als trotz aller Widrigkeiten den ständigen und trotzigen Versuch zu übernehmen, Unüberzeugbare zu überzeugen. Dieser Rückzug des Einzelnen aus der verdorbenen Welt, aus der Welt der Ungerechtigkeit und der Welt der Dekadenz ist die bevorzugte und die am leichtesten umzusetzende Form des utopischen Denkens.

Eines der bekanntesten und lesenswertesten Beispiele ist Henry David Thoreaus *Walden oder Leben in den Wäldern*, eine Privatutopie, in der das Leben der Einfachheit praktisch vorgeführt wird. Thoreau beginnt seinen Text in klassischer Manier mit der Kritik an der bestehenden Welt, am Leben seiner Mitbürger, das in stupider Arbeit besteht, um nichtige Güter anzusammeln. Dem setzt er sein Leben der

Freiheit, aber auch der extremen Selbstbeschränkung entgegen: „Was Luxus und Bequemlichkeiten anbelangt, so haben die Weisesten immer ein einfacheres und ärmlicheres Leben geführt als die Armen. [...] Um ein Philosoph zu sein, ist es nicht genug, geistreiche Gedanken zu haben oder eine Schule zu gründen, sondern man muß die Weisheit so lieben, daß man nach ihr lebt, ein Leben der Einfachheit, der Unabhängigkeit, der Großmut und des Vertrauens. Man muß einige der Lebensrätsel nicht theoretisch, sondern praktisch lösen“.<sup>110</sup> So baut Thoreau ein Holzhaus im Wald, geht auf die Jagd, angelt und bestellt ein Bohnenfeld, das ihm Hauptnahrung und einen finanziellen Überschuss liefert, für das Wenige, was er weiterhin noch benötigt. Aus dieser Bedürfnislosigkeit entspringt für Thoreau ein genussvolles Leben des Friedens, der Muße und der Kontemplation.

Die namengebende Hauptfigur Simplicius Simplicissimus in Grimmelshausens Roman ist im Laufe seines Lebens Bauerntölpel und Hofpage, Opfer und Soldat im Dreißigjährigen Krieg, Freischärler und schließlich Eremit. Seine Einsiedelei aber beruht noch nicht auf tiefster Einsicht. Als Heiliger verehrt werden ihm alsbald Speisen im Überfluss gereicht, so dass er sich selbst: „beinahe einen Heuchler oder heiligen Schalk hätte nennen mögen“.<sup>111</sup> Doch verfolgt von seinem wendigen Schicksal wird Simplicius zu einem betrügerischen Pilgerreisenden bis er schließlich im Indischen Ozean Schiffbruch erleidet. Seine lebenslange und oft wirrige Suche nach einer guten Lebensform findet jetzt ihren Abschluss: Simplicius gerät auf eine Insel und nach dem Tod eines ebenfalls geretteten Schiffszimmermannes, der als situativ negative

---

<sup>110</sup> Thoreau: Walden, S. 26f.

<sup>111</sup> Grimmelshausen: Simplicissimus, S. 488.



Gegenfigur fungiert, beginnt er seine letzte Einsiedelei, die nun getragen wird von einem gottgefälligen Leben.

Obwohl die Insel in einer paradiesischen Form erscheint, in der es alles für den Schiffbrüchigen bis zum Überfluss gibt, entscheidet sich Simplicius zu einer asketischen Utopieverwirklichung: „... ich gab mir selbst alle Tag ein leibliche Arbeit auf, solche neben dem gewöhnlichen Gebet zu verrichten; denn gleichwie der Mensch zur Arbeit wie der Vogel zum Fliegen geboren ist, also verursacht hingegen der Müßiggang beides der Seelen und dem Leib ihre Krankheiten, und zuletzt, wenn mans am wenigsten wahrnimmt, das endlich Verderben...“<sup>112</sup>

Die ersten Berichte über die Südseeinseln haben viel zu einer paradiesischen Sichtweise über diese Länder beigetragen. Henry Nevilles *The Isle of Pines* kann als Beispiel einer Übernahme dieser schlaraffisch anmutenden Aussagen auf die Utopie gerechnet werden. Die fünf Überlebenden eines Schiffbruchs erfreuen sich in Polygamie eines harmonischen, arbeitsfreien Lebens. „Auch Krankheiten und schlechtes Wetter kennt die Insel nicht. Alle Kinder, die geboren werden, bleiben am Leben, und man muss sich nicht um sie kümmern. Sie werden nach dem Stillen einfach ins Gras gelegt und behelfen sich dann alleine weiter.“<sup>113</sup>

Horst Albert Glaser vergleicht die sogenannten Robinsonaden mit den klassischen Utopien und erkennt Unterschiede in der Komplexität, im Umgang mit dem Zufall und selbstverständlich in der literarischen Struktur, die einerseits von der

---

<sup>112</sup> Grimmelshausen: *Simplicissimus*, S. 585.

<sup>113</sup> Glaser: *Utopische Inseln*, S. 74.

Beschreibung, andererseits vom Erleben geprägt ist.<sup>114</sup> Doch wieder können wir vor allem den Bruch zwischen der arbeitsamen Eroberung einer Insel durch Robinson und dem lustvollen Genießen der Fülle und der Gesetzlosigkeit eines George Pine erkennen. „Man kann sagen, daß in Robinson die protestantische Ethik Gestalt angenommen hat, d.h. jene Überzeugung, für die das menschliche Leben aus Arbeit, Fleiß und Enthaltbarkeit zu bestehen habe. Ganz anders die Utopie der *Isle of Pines*: weder gibt es einen Zwang zur Arbeit, noch einen zu sexueller Enthaltbarkeit. Die Menschen leben wie in einem Schlaraffenland und beschäftigen sich allein mit ihrer Sexualität. Die Moral von NEVILLES Utopie ist eine ausgesprochen hedonistische, während DEFOE die asketische Moral des Protestantismus präsentiert.“<sup>115</sup>

Thoreaus Rückzug in die Wälder oder die asketische Beschränkung auf einsamen Inseln leiden allerdings an einem wesentlichen Kritikpunkt in der Kategorisierung von Utopien; denn handelt es sich hier nicht eher um private Lebensentwürfe, kann man hier wirklich von Utopien sprechen, die doch einen starken Impetus auf das soziale Zusammenleben haben? Beide Texte aber, die hier nur als Beispiele unter anderen dienen, verweisen trotz ihrer nur privatweltlichen Alternative auf einen breiteren gesellschaftlichen Anspruch, denn sie erfüllen eine Vorbildfunktion, wie sie auch in klassischen Utopien intendiert ist und hier mit ähnlichen Ergebnissen als Gemeinschaftsform beschrieben wird.

Für Simplicius, der eine Vielzahl von Lebensentwürfen kennengelernt hat, ist das arbeitsame und genügsame Dasein auch unter der Möglichkeit der Faulheit und

---

<sup>114</sup> Vgl. die Tabelle bei Glaser: Utopische Inseln, S. 13f.

<sup>115</sup> Glaser: Utopische Inseln, S. 102.

Prasserei, die ihm die Insel bieten würde, die Quintessenz seiner Lebenserkenntnis, also eine Selbstbeschränkung, die unabhängig von den äußeren Gegebenheiten ist. Den gleichen Anspruch vertritt auch Thoreau, hier erweitert unter der Zugabe einer konkreten Handlungsanweisung, denn er zeigt am eigenen Beispiel auf, wie mit den geringsten Mitteln ein gutes Leben geführt werden kann.

Modelle eines utopischen staatlichen Aufbaus finden sich dagegen weder bei Thoreau noch bei Grimmelshausen. Für sie haben sich die Staaten und Regierungen durch Kriege, hier der Dreißigjährige Krieg, dort der Krieg mit Mexiko, für den Aufbau einer gerechten Ordnung vollständig desavouiert. Das Ideal des menschlichen Zusammenlebens besteht in der Selbstbestimmung, die weitgehend ohne staatliche Strukturen auskommt. Damit verzichten sie auch auf alle literarischen Ausformungen einer sozialen Ordnung.

Johann Gottfried Schnabels *Insel Felsenburg* beschreibt eine Utopie, die ebenso auf staatliche Strukturen verzichtet und dennoch gemeinschaftlich ausgerichtet ist. Die Insel im Südatlantik wurde zunächst von einigen Schiffbrüchigen, unter anderem dem späteren Stammvater der Insel Albert Julius I., entdeckt und vermehrte ihre Einwohnerzahl ständig durch weitere Schiffbrüchige, durch die ersten Kinder und schließlich durch in das Land geholte Auserwählte, wie etwa der Erzählerfigur Eberhard Julius.

Die Namen verweisen schon darauf, dass die Ordnungskraft dieser utopischen Insel über familiäre Bindungen garantiert wird. Der *oikos* der einzelnen Haushalte mit einem festen patriarchalischen Zentrum bilden für Schnabel das Fundament seines utopischen Gemeinwesens. „Konsensstiftend sind nicht die Institutionen des starken

Staates, sondern die universellen Normen der Tugend und der Moral, die im Schoß der Familie gelebt und die offensiv gegen die Verderbtheit der europäischen Zivilisation ausgespielt werden.“<sup>116</sup> Das scharfe Gegenbild zu dieser idealen Gesellschaft liefern die Lebensberichte der einzelnen Felsenburger, die das gesamte Buch durchziehen: Die äußere Welt erscheint als eine Hölle von Gewalt, Krieg, Angst und Armut, die Insel indes als Hort der Ruhe, der Ordnung und des Friedens.

Spiegelbildlich zu den zuvor beschriebenen paradiesischen Idealvorstellungen von Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart gibt es auch für die asketischen Utopien eine chronologische Unterscheidungsmöglichkeit, eine Abgrenzung der Raumutopien zu den Vergangenheits- und Zukunftsbeschreibungen. Gerade die Rückschau auf die antike Welt, die sogenannten *Alten* ist in der Regel eine asketisch interpretierte historisierende Utopie. Als Zukunftsutopie unter asketischen Gesichtspunkten lässt sich Platons *Staat* verstehen, in der Moderne neben den ökologisch oder feministisch inspirierten Utopien etwa auch p.m.'s *Bolo' bolo*.<sup>117</sup> Ebenso zählt eine Majorität der Staatsromane in diese Kategorie, da ihr beschreibender Impetus auf einer zukünftigen Realisation basiert. Anders als literarische Utopien legen diese Texte Wert auf die Beschreibung des politischen und sozialen Systems bei gleichzeitiger Auslassung

---

<sup>116</sup> Saage: Utopische Profile II, S. 126.

Bei Fritz Brüggemann heißt es wegen dieses fehlenden staatlichen Gebildes in der Utopie Felsenburg schon 1914: „Deshalb können die Staatswissenschaftler auch nichts mit der ‚Insel Felsenburg‘ machen trotz dieses sozialen Moments; denn dieses beruht lediglich auf dem Verhalten der uns geschilderten Menschen, die aus der Zeit des Verfassers betrachtet, von einem ganz neuen sozialen Bewußtsein oder doch sozialen Gefühl getragen sind.“ (Brüggemann: Utopie und Robinsonade, S. 11).

<sup>117</sup> Ein interessantes Beispiel einer asketischen Zukunftsutopie ist auch Donnelly's Caesar's Column, in dem nach einer apokalyptischen Revolte die Geschichte der Welt noch einmal ihren Kreislauf von vorne beginnt, mit der Ausnahme einer kleinen abgeschlossenen Gruppe in einem abgelegenen Gebirgsmassiv in Afrika, die von der Geschichte tatsächlich gelernt hat und etwa nach dem Modell der Schweizer Republik ein arbeitsames, luxusfreies Leben führen will.

genaubbildlicher Szenen des utopischen Lebens. Unter der Vielzahl der Staatsromane seien hier nur Fichtes *Geschlossener Handelsstaat*, der auf Deutschlands Möglichkeiten verweist, oder David Humes *Idee einer vollkommenen Republik* erwähnt, die er im realen England angesiedelt wissen möchte, mit einem System von Bezirksrepräsentanten und Senatoren sowie einer recht interessanten „Versammlung der Bewerber“.<sup>118</sup>

Unter der Fülle der asketischen Gemeinschaftsvorstellungen sind zudem die meisten der klassischen Utopien zu finden, die als Raumutopien, d.h. Gegenwartsutopien gekennzeichnet sind. Hier stechen aber auch einige Beschreibungen hervor, die nicht als Utopie gelesen werden sollen, sondern als Wirklichkeitsbeschreibungen. Ihr utopisches Potential ist nicht sofort zu erkennen, da sie sich auf den ersten Blick nicht wesentlich von den klassischen Utopien unterscheiden, die sich ebenfalls oft den Anschein einer Darstellung einer wirklichen Welt gegeben haben. Diese Utopiemodelle korrelieren mit den paradiesischen Exotismen und liefern eine manchmal ebenso stark verfremdende Beschreibung der Realität, ohne aber ausdrücklich in die Märchenhaftigkeit vieler Tahitiberichte oder der Indienbilder in den Alexanderromanen abzudriften.

Wichtigstes Beispiel könnte hier Tacitus' Bericht über die germanischen Völker sein. Germanien beschreibt Tacitus als „rauh in seinem Wetter und unfreundlich in Anbau und Aussehen“, damit schon weitab von den Bildern typischer Utopien.<sup>119</sup> Sturheit und Trunksucht werden als negative Eigenschaften benannt, daneben aber

---

<sup>118</sup> Vgl. Hume: *Idee einer vollkommenen Republik*, S. 342ff.

<sup>119</sup> Vgl. Tacitus: *Germania*, S. 13.

gleich die Beschreibung der germanischen Lebensumstände einer Verwirklichung asketischer Ideale.<sup>120</sup> Das Volk lebt noch sittenstreng und rein und es läuft nicht dem Reichtum hinterher, sondern ist auf seine Ehre bedacht. Obwohl weit weniger entwickelt und zivilisiert, können die Germanen als positive Gegenbilder zu den Römern fungieren, denn „dort lächelt niemand über Laster, und verführen und sich verführen lassen heißt dort nicht ‚zeitgemäß‘ [...] und mehr vermögen dort gute Sitten als anderswo gute Gesetze“.<sup>121</sup>

Askese und Paradies sind Grunddispositionen der Utopie, die nur idealtypisch verstanden werden können. Paradiesutopien wirken als reines Märchen, wenn sie sich nur der Bilder einer milden Natürlichkeit und eines überfließenden Reichtums bedienen, während umgekehrt reine Askeseutopien schnell als atavistische Rückständigkeits aufgefasset werden können.

Askese und Paradies, zwischen diesen beiden Punkten oszillieren die utopischen Beschreibungen, wobei historische Präferenzen auszumachen sind, wie die Fülle der asketisch geprägten Raumutopien im 16. und 17. Jahrhundert, die technizistisch-paradiesischen Zeitutopien des 19. Jahrhunderts, die sozialistischen Utopien um 1900 mit ihrer Mischung aus Arbeitsethos und lichter Zukunft zeigen können.

Die Askese trifft in der Moderne auf immer größere Schwierigkeiten, da mit den immer zahlreicher werdenden technischen und wissenschaftlichen Erneuerungen die

---

<sup>120</sup> Die militärischen Erfolge der Germanen konnten nach dieser Lesart auf das asketische Lebensmodell im Gegensatz zum verkommenen und dekadenten der Römer zurückgeführt werden. Die Utopie der Askese offenbart hier schon die machtpolitische Verbindung im Text, die utopische Lebensart wird so zwar mit materiellen Eingeständnissen erkaufte, aber durch einen enormen Gewinn an Machtmöglichkeiten kompensiert.

<sup>121</sup> Tacitus: Germania, S. 35.

Begrenzung der eigenen Wunschwelt zu einem Atavismus und angesichts offensichtlicher Fortschritte in Medizin und Hygiene zu einer verschrobenen Rückständigkeit wird. Gleichzeitig bringen aber die Veränderungen der Industrialisierung und Metropolisierung eine zumindest scheinbare Notwendigkeit der Besinnung.

Doch in der Moderne ist selbst die Askese der Marktmacht untergeordnet, wie Paul Kellers *Ferien vom Ich* zeigen. Hier beginnt die Utopie zuerst als ein Text im Text, denn sie ist zunächst nicht mehr als eine reine träumerische Erzählung des Protagonisten einem reichen Amerikaner gegenüber, den er gerade zum ersten Mal getroffen hat. Seine Utopie soll mit dem aufräumen, was dem Erzähler als falsch in der Gesellschaft des sich immer stärker entwickelnden und industrialisierenden Deutschlands aufgefallen ist. Pragmatischerweise ist diese Kolonie aber kein dauerhafter Utopieversuch, sondern als eine Heilungsstätte für die an der Moderne leidenden Menschen gedacht. Die Utopie wird hier zur Kur, der Genesende wird in die unveränderte Wirklichkeit zurückgesandt – bis zu seinem nächsten Aufenthalt. Das utopische Sanatorium verändert also die schlechte Wirklichkeit nicht, sondern beteiligt sich am wirtschaftlichen Zyklus mit einem neuen Angebot und macht damit den Utopier zum Konsumenten. Hierher kommt man nur auf Zeit, für die Ferien, auch wenn der Aufenthalt sich wegen seines asketischen Grundgedankens nur wenig als ein klassischer Urlaub herausstellt.

Zuerst wird aber auch in diesem Askese-Modell aussortiert, wer an der Utopie teilnehmen darf. Zunächst muss der Gast eine Zeit der Quarantäne überstehen, in der er seinen eigenen Seelenzustand ergründen und niederschreiben soll. Diese

Aufzeichnungen werden anschließend vom behandelnden Arzt geprüft. Sollte sich der Gast für Utopia qualifizieren und nicht schon selbst vorher aufgeben, erwartet ihn endlich das Leben in der Askese. Er verliert zunächst seinen Namen und damit seine hergebrachte Reputation, wird dann in eine einheitliche Kleidung gesteckt und auf einem Bauernhof der Anstalt untergebracht, wo er einige Stunden arbeiten muss, jedoch auch schon mal eine Ohrfeige vom Knecht einfangen kann, sollte er sich dabei zu dumm anstellen. Diese durch den Gast aufgebrauchte Arbeit ist nicht nur medizinisch und utopisch als Abhärtung gefordert, sondern auch einkalkuliert in den Geschäftsplan, um die Kosten möglichst gering zu halten.

Trotz anfänglicher Bedenken bestimmt der reiche Amerikaner Stefenson, dass dieses Utopia gebaut und der Gewinn partnerschaftlich geteilt werden soll. Stefenson wird somit zum eigentlichen Urvater der Utopie, denn die Askese kommt nicht billig, riesige Investitionen sind nötig, um das entsprechende Land zu kaufen, die möglichst authentischen Bauern umzusiedeln, die Bürger des Städtchens zu bestechen und die Propagandamaschine ins Laufen zu bringen. Die Askese aber muss sich rechnen. Die bekämpfte Moderne, wie sie sich etwa im benachbarten Neustadt, das immer wieder als das unutopische Gegenmodell erhalten muss, breit macht, wird so nur etwas aufgeschönt, arbeitet aber letztendlich nach den gleichen Prinzipien.

Die Askese ist hier ein bewusstes Zeichen der Antimoderne, aber auch nicht viel mehr als dieses Zeichen. Auf Zeit und für Geld wird ein abgegrenzter Utopieraum zur Verfügung gestellt, der ein positives Gegenbild fabrizieren soll, allerdings erst die Investitionsmittel des Kapitalismus verbraucht und diese Schuld wieder ausgleichen muss. Stefenson kann so als Millionär die Utopie begründen, kann eine Stiftung über



dreihunderttausend Mark etablieren, aber, wie er selbst feststellt, alles dieses nur, weil er zuvor als Geschäftsmann seine Bilanzen übergenau begutachtet hat: „Weil ich immer die Rechnungen immer auf die Fünfundzwanzig-Pfennig-Bilanz geprüft habe, kann ich mal gelegentlich dreihunderttausend Mark verschenken.“<sup>122</sup> Ist die Fortschrittsutopie mit ihrer Fokussierung auf technische Entwicklungen bereits in eine unerreichbare Entfernung für die Umsetzung gerückt, wird hier nun auch die asketische Utopie an die Grundvoraussetzung eines enorm reichen und zugleich progressiven Utopieinvestors gebunden und somit mehr oder minder in den Bereich der Philanthropie ausgesondert.<sup>123</sup>

Bei allem Bestreben zur Askese liegt die Hoffnung dieser Utopie nicht in der grundlegenden Änderung des Bestehenden mehr, sondern nur noch darin, dass ein hier angelerntes Verhalten in die Umwelt getragen wird und so zur Verbesserung der Welt beitragen könnte, ganz so, wie ausgerechnet der amerikanische Kaufmann Stefenson immer wieder als Retter und Gutmensch auftritt. Der Gegensatz zwischen amerikanischem Kapitalismus und gutdeutschen Wertvorstellungen muss so schließlich auch im Text aufgelöst werden. Der Amerikaner beruft sich endlich auf seine althergebrachte Ahnentafel, die vierhundert Jahre in die deutsche Vergangenheit reicht und ihn damit zu einem richtigen Deutschen macht. Er ändert seinen Namen zu Stefan und will wieder in der Heimat seiner Vorfahren siedeln.

Die Moderne wird so zu einer verbesserten oder eigentlich nur weniger

---

<sup>122</sup> Keller: Ferien vom Ich, S. 366.

<sup>123</sup> Entsprechend wird Stefenson immer wieder hochgelobt und bei aller Fokussierung seiner Reden auf das Geld als im Grunde herzensguter Millionär beschrieben, der sich um den Protagonisten und seine Familie sorgt und sich uneigennützig um dessen verstoßene Nichte kümmert.

schlechten Version utopisiert, die nicht nur nicht an den Grundfesten rührt, sondern das schlechte Modell sogar als Grundlage benötigt. In dieser Synthese wird der Fortschritt genutzt und gefördert, die Askese dann anschließend zur Erholung und Nervenberuhigung angeboten. Dieser Wechsel aber wird sogar als eigentliches Ideal angepriesen, da es notwendig ist, denn nur so kann Langeweile auf Dauer verhindert werden.<sup>124</sup> Nach der Askese auf Zeit aber sind die Menschen wieder für das Leben außerhalb der Utopiegrenze bereit und haben genug gelernt, um zumindest einige der Maßstäbe in diese Welt mitzunehmen.<sup>125</sup> Hier also liegt die eigentliche Utopie der Utopie, nämlich dass sich die Gewinner der Moderne eines besseren besinnen und damit den Verlierern der Moderne auch eine Chance geben, eine Chance, die darin liegen würde, so zu leben, wie sie vor der Eisenbahn, vor der Industrialisierung und vor dem Erscheinen der Großstädten ohnehin schon einmal gelebt haben.

---

<sup>124</sup> Dem Protagonisten wird deshalb auch verordnet, seine Ferien im Getriebe einer Großstadt zu verbringen, denn er ist ja ohnehin immer in der Ruhe des Sanatoriums und bedarf deshalb dieser gegenteiligen Kur.

<sup>125</sup> Einer der Gäste, der unter dem Namen Piesecke die Askesekur einnimmt, ist beispielsweise im Alltagsleben ein eher dekadenter Fürstensohn gewesen und entwickelt sich nun endlich zu einer Gestalt, dem selbst Regierungsgewalt zugesprochen werden kann.

## 1.6 Utopischer Film

Die Utopieschreibung seit spätestens dem Ende 19. Jahrhunderts ist in eine Krise geraten. Die positiven Gegenmodelle erscheinen angesichts einer immer rasanter werdenden Entwicklung zunehmend veraltet und können kaum noch mit dem alltäglichen Wandel Schritt halten, während die gleichzeitig florierende Zivilisationskritik nach neuen Utopien jenseits einer rückwärtsblickenden Verklärung zu verlangen scheint. Die Flucht aus dieser Gesellschaft ist zwar als ein Aussteigerleben in gewissen Grenzen noch möglich, wird aber durch die Blütezeit des Kolonialismus immer mehr auf den Machtbereich eben der Kräfte beschränkt, denen man entkommen will.

Christian Krachts Roman „Imperium“ ist die Beschreibung eines verzweifelten Utopieversuchs zu genau diesem Zeitpunkt, als der wirkliche Fluchtversuch doch schon im eigentlichen Sinne nicht mehr möglich ist.<sup>126</sup> Um die Jahrhundertwende herum, auf dem Höhepunkt der europäischen Machtentfaltung, entscheidet sich der nach einer tatsächlichen Gestalt entworfene Protagonist August Engelhardt dieser westlichen Zivilisation, „dieser vergifteten, vulgären, grausamen, vergnügungssüchtigen, von innen heraus verfaulenden Gesellschaft, die lediglich damit beschäftigt ist, nutzlose Dinge anzuhäufen, Tiere zu schlachten und des Menschen Seele zu zerstören“, auf ewig

---

<sup>126</sup> Die Hauptfigur August Engelhardt wird in Krachts Roman auf eine Reise durch die Welt der Jahrhundertwende geschickt, wo er immer wieder – zumeist unbewusst – auf Berühmtheiten trifft und schließlich selbst eine Berühmtheit wird. Am Ende wird ein greisenhafter Engelhardt von amerikanischen Soldaten während der Kämpfe im Pazifik des zweiten Weltkrieges auf einer einsamen Insel entdeckt und von ihnen über sein Leben befragt. Vom Vegetarier hat sich Engelhardt zum „Raubtier“ entwickelt, bei allen Unterschieden wird sein Lebensweg immer wieder mit dem von Hitler verglichen.

zu entkommen und ein Gegenmodell an deren weitest entfernten Rand, in der Südsee aufzubauen.<sup>127</sup>

Trotz seiner guten Intentionen folgt Engelhardt damit aber den Spuren des europäischen Kolonialismus, auch wenn seine Ideen zunächst einzigartig erscheinen. Im deutschen Südseekolonialraum versucht er eine Gemeinschaft der Kokovoren zu begründen, also einer Gemeinschaft, die nicht nur den Genuss von Fleisch als Vorstufe zur Anthropophagie vollkommen ablehnt, sondern sich sogar weitergehend nur von der Kokosnuss ernähren will.<sup>128</sup>

Die Kokosnuss gilt Engelhardt dabei als eine göttliche Frucht, die genau zwischen Himmel und Erde wächst: „Engelhardt war, nachdem er durch einen Eliminierungsprozeß alle anderen Nahrungsmittel für unrein befunden hatte, unvermittelt auf die Frucht der Kokospalme gestoßen. Es gab gar keine andere Möglichkeit; *cocos nucifera* war, so hatte Engelhardt für sich erkannt, die sprichwörtliche Krone der Schöpfung, sie war die Frucht des Weltenbaumes Yggdrasil. Sie wuchs an höchster Stelle der Palme, der Sonne und dem lichten Herrgott zugewandt; sie schenkte uns Wasser, Milch, Kokosfett und nahrhaftes Fruchtfleisch; [...] kurz, die Kokosnuß war vollkommen. Wer sich ausschließlich von ihr ernährte, würde gottgleich, würde unsterblich werden. August Engelhardts sehnlichster Wunsch, ja seine Bestimmung war es, eine Kolonie der Kokovoren zu erschaffen, als Prophet sah er sich und als Missionar zugleich.“<sup>129</sup> An anderer Stelle führt Engelhardt

---

<sup>127</sup> Vgl. Kracht: Imperium, S. 92.

<sup>128</sup> Vgl. Kracht: Imperium, S. 39.

<sup>129</sup> Kracht: Imperium, S. 19f.

weitergehender aus, dass „der Mensch das tierische Abbild Gottes sei und wiederum die Kokosfrucht, die von allen Pflanzen dem Kopf des Menschen am meisten ähnelte (er verwies auf Form und Haare der Nuß), das pflanzliche Abbild Gottes sei.“<sup>130</sup>

Das Lotosessermotiv – „man müsse doch einfach Lotos durch Kokos ersetzen“<sup>131</sup> – wird so geringfügig aber entscheidend geändert, der Kokovore wird schließlich zum Theophagen, zum Gottesser, wie Engelhardt während seines Aufenthaltes mit dem Tamilen Govindarajan bewusst wird. „Jawohl, die Kokosnuß war, der köstliche Gedanke manifestierte sich ihm, in Wahrheit der theosophische Gral! Die offene Schale mit dem Fruchtfleisch und der süßen Milch darin war demnach nicht nur Symbol für, sondern tatsächlich Leib und Blut Christi.“<sup>132</sup>

Eine solcherart ins Mystische erhobene Utopie kann natürlich auf dieser Erde nicht gelingen. Engelhardts Zivilisationsflucht muss sich nach anfänglicher Ruhephase schnell den Problemen stellen, denen er doch eigentlich entfliehen wollte. Die aufstrebende Gemeinschaft, die sich Engelhardt erwünscht hat, erscheint bei ihrem Auftauchen in der Kolonie mit ihren Krankheits- und Verfallbildern wie ein Klischee westlicher Dekadenz. Anstelle der Abkehr von der westlichen Zivilisation liegt der Erfolg Engelhardts eher in der Ausweitung und Befestigung der äußeren Grenzen derselben. Engelhardt erfüllt damit die Rolle, die das Kaiserreich ihm eigentlich

---

<sup>130</sup> Kracht: Imperium, S. 40.

Die Abneigung von Nahrung, die den Menschen allzumenschlich macht, findet sich interessanterweise auch in der Wahnwelt Daniel Paul Schrebers wieder. Thomas Pekar verweist beispielsweise auf ein Diätpositiv, dass auf die Erziehung des Vaters verweist und die Nahrungsaufnahme als Möglichkeit der Sinnlichkeit ausschließen sollte. Vgl. Pekar: Essen und die Macht, S. 336.

<sup>131</sup> Kracht: Imperium, S. 124.

<sup>132</sup> Kracht: Imperium, S. 41.

zugedacht hat. Er ist der Kolonisator der fernsten Erdenkreise. Seine Abkehr vom Vaterland bedeutet schließlich nur, dass er auch dort noch hingehen kann, wo keiner der anderen Deutschen mehr leben möchte.<sup>133</sup>

Mit dem Kauf seiner Kokosnussinsel Kabakon erwirbt Engelhardt auch die Verfügungsgewalt über deren Bewohner.<sup>134</sup> Niemals kommt ihm aber die Idee, mit ihnen seinen antizivilisatorischen Traum zu verwirklichen, obwohl er sich einmal selbst fragen muss: „Waren nicht die dunklen Rassen den weißen um Jahrhunderte voraus? Und stellte nicht der Hinduismus, dessen höchster Ausdruck der Vegetarismus, also die Liebe war, im Weltengefüge eine Kraft dar, dessen allumspannendes, lichtet Rauschen dereinst jene Länder, denen das Christentum zwar Nächstenliebe geschenkt, darin aber nicht die Tiere einbezogen hatte, überstrahlen würde wie ein blendender Komet?“<sup>135</sup> Die Bewohner seiner Insel aber müssen nur für ihn arbeiten und gelten trotz seiner Zuneigung zu einigen von ihnen nicht als gleichwertig – womit sie allerdings auch vor noch größeren Umerziehungsversuchen verschont bleiben. Die von Engelhardt

---

<sup>133</sup> Marc Buhl, der sich in seinem Roman „Das Paradies des August Engelhardt“ der gleichen Figur angenommen hat, betont die Gefahren, die den deutschen Kolonisatoren auf diesem paradiesischem Eiland drohen: „Vor vielen Jahren ist schon einmal einer gekommen. Er hat sich ein Haus bauen lassen und starb kurz darauf an Fieber. Der Zauberer hat ihn getötet. Den nächsten ließ der Zauberer ertrinken. Der dritte hielt es nicht aus und floh, bevor er sterben musste. Sie haben das Haus geplündert und angezündet. Dann ist lange keiner gekommen. Der Zauberer hat einen Kreis aus Liedern um die Insel gelegt, sodass es keiner gewagt hat, bis jetzt.“ (Buhl: Paradies des August Engelhardt, S. 11).

<sup>134</sup> Die Bewohner Kabakons wissen von diesem Machtanspruch allerdings gar nichts, heißt es im Text: „Nun kommt man nicht umhin zu sagen, daß die Bewohner von Kabakon gar nichts von dem Umstand wußten, daß die kleine Insel, auf der sie seit Menschengedenken lebten, auf einmal nicht mehr ihnen gehörte, sondern dem jungen waitman, den sie auf Geheiß des Agenten Botkin freundlich aufgenommen, ihm eine Hütte gebaut und ihm Früchte gebracht hatten.“ (Kracht: Imperium, S. 70).

<sup>135</sup> Kracht: Imperium, S. 38.

Zudem sieht sich Engelhardt selbst als jemanden, der es ablehnt „über Menschen aufgrund ihrer Rasse zu urteilen“ (Kracht: Imperium, S. 127f.), zumindest solange, bis er sich selbst zum Antisemiten entwickelt.

verabscheuten Tierschlachtungen werden nun beispielsweise außerhalb seines Sichtbereiches vorgenommen, auch zu seinem eigenen Vorteil, denn die Inselbewohner waren durchaus bereit gewesen, ihn selbst niederzuschlagen.<sup>136</sup>

Engelhardt etabliert so ein doppeltes Machtsystem, das einerseits auf die Inselbewohner übergreift und dort letztendlich wegen seines Desinteresses scheitert, und andererseits auf die Besucher der Insel, die aber als etablierte Herrenmenschen immer auch die Gefahr einer Machtbeteiligung oder gar eines Umsturzes der Utopie bedeuten können. Engelhardts Utopiewunsch wird so etwa der Gefahr ausgesetzt, zu einer Kommune der freien Liebe zu werden.

Daneben muss die Utopie aber auch noch gegen eine andere Richtung verteidigt werden. Die Utopie in der Moderne ist einem Konkurrenzdruck ausgesetzt, der nur den erfolgreichsten Systemen Aufmerksamkeit und Folgeschaft sichert.<sup>137</sup> Engelhardts Vorreiterrolle wird so durch sein privates Scheitern hinterfragt. Ob er wirklich noch nach den Grundsätzen der Kokovoren lebt, ist unklar und auch unwahrscheinlich. Zudem ist er geprägt von Krankheit und Schwäche. Daraus ergibt sich der nagende Zweifel, ob das ausschließliche Essen der Kokosnuss also wirklich das gottgemäbteste Leben ist oder aber, ob es nicht Konkurrenzentwürfe gibt, die noch näher an Gott, noch abgewandter von allem humanen, allzumenschlichen Notwendigkeiten sind.

Das Gerücht, dass es unweit von ihm, auf einer anderen Südseeinsel, ein Konkurrenzmodell der reinen und ausschließlichen Sonnenstrahlernahrung gibt, kann

---

<sup>136</sup> Vgl. Kracht: Imperium, S. 71.

<sup>137</sup> Engelhardt erklärt das mangelnde Interesse an seiner Utopie seinem ersten Jünger folgendermaßen: „Man müsse sich gedulden, der Gedanke, sich nackt und frei nur von Kokosnüssen zu ernähren, sei, obgleich zwingend, eine Idee, die erst sacken müßte in der zivilisierten Welt.“ (Kracht: Imperium, S. 117).

von Engelhardt deshalb auch keineswegs ignoriert werden. Die Existenz durch die reine Aufnahme von Strahlen bezeugt eine Gottesnähe, die von niemanden sonst erreicht werden kann, die auf eine ganz spezielle und singuläre Rolle beim Aufbau eines neuen Weltmodells hinweist, ganz so wie es in den Aufzeichnungen des Paranoikers Daniel Paul Schreber zu finden ist.

Engelhardts Befürchtungen sind auch durchaus berechtigt, angekommen auf der Insel des Sonnenguru findet er eine florierende Kommune, die so gar nicht seiner eigenen verlassenen Kokosnussinsel entspricht. „Auf einem namenlosen Nachbareiland hatte sich indes der Lichtesser und Pranaist Erich Mittenzwey aus Berlin-Dahlem angesiedelt, man hatte monatelang Pilger und Jünger empfangen, und als Engelhardt dort anlandete, war es ihm, als schäue er in einen verrückten Zerrspiegel seiner eigenen zukünftigen Kokovoren-Kolonie“.<sup>138</sup>

Nur zu einfach ist es aber für einen erfahrenen Utopieanbieter, die Scheingrundlagen der Sonnenanbeter zu zerstören. Einmal mehr kann Engelhardt hier aber auch lernen, dass der Anschein eine idealere und bessere Utopie produzieren kann, als der harte Kampf gegen die alltäglichen Kleinigkeiten des unutopischen Lebens. Wird der Anschein nur gut genug perfektioniert, kann der Mensch letztendlich die Orientierung zwischen Realität und Imagination vergessen und überwinden.

Nach der Zerstörung des Konkurrenzutopias lernt Engelhardt diese Erfahrung des Verlustes der Wirklichkeit selbst kennen und wird ein Opfer des Spiels mit dem Anschein. Während seiner Reise wurde die kleine Kolonialstadt Herbertshöhe wegen der zunehmenden Verlandung des Hafens komplett umgesiedelt. Nur wenige Kilometer

---

<sup>138</sup> Kracht: Imperium, S. 139.



entfernt wurde nun die alte Stadt, die bereits schon vorher nur der Versuch einer Kopie einer idealen heimatlichen Kleinstadt war, „eine aufstrebende, deutsche, ordentliche Stadt“,<sup>139</sup> wieder neu aufgebaut – aber fast genau so, wie sie vorher an ihrem alten Standort gewesen ist. „Man baute alles mit großer Sorgfalt und in Windeseile wieder so auf wie in Herbertshöhe, die beiden Hotels, die Gouverneursresidenz, die Faktoreien, die Landungsstege; selbst eine prächtige neue hölzerne Kirche, die (bis auf ein fälschlicherweise mit dem Gesicht zur Wand gehängtes Portrait Kaiser Wilhelms des Zweiten) exakt so ausschaute wie die eben abgebaute, wurde errichtet und flugs vom örtlichen Pastor geweiht.“<sup>140</sup> Die Häuser wurden wie Kulissen an einen neuen Bühnenplatz verschoben. Engelhardt weiß nun, dass er schon einmal hier war, dass er dieses Hotel kennt oder die Kirche, denn alles ist so wie er es verlassen hat. Gleichzeitig kann er berechtigterweise das Gefühl nicht loswerden, dass er noch nie hier war, denn alles ist doch ein kleines bisschen anders. Er bewegt sich in einem Bild, das um ihn herum aufgebaut wurde und ihm eine kleine, ideale Welt projiziert, ein kleines Modelldeutschland am Ende der Welt.<sup>141</sup>

Hier liegt die Zukunft für Utopia, nicht mehr die Kreation eines neuen sozialen Gefüges in dem so knapp gewordenen Raum, sondern die Projektion einer idealen Welt. Dass von Engelhardt in den nächsten Jahren nichts mehr zu vernehmen ist, wird so verständlich, denn seine Kokovorenutopie ist veraltet, die Sonnenanbeter haben indirekt doch gewonnen, denn ihr Modell des reinen Anscheins wird nun von

---

<sup>139</sup> Vgl. Kracht: Imperium, S. 17.

<sup>140</sup> Kracht: Imperium, S. 137.

<sup>141</sup> Hier liegt auch die Idee für den Film „Truman-Show“, wo eine ähnliche ideale Stadt aufgebaut wurde, um wieder nur als eine Kulisse zu dienen. Das Unbehagen an der Idealität wird durch kleine Fehler ausgelöst, die die Stadt als bewusst artifiziell erscheinen lässt.

Engelhardt übernommen, doch nicht nur als körperloses Ernähren, sondern als körperloses Leben. Das Essen seiner eigenen Körperteile ist so weniger ein Ausdruck der Anthropophagie als ein Versuch der Selbstaflösung. Ob der Engelhardt, der viele Jahre später wieder auftaucht überhaupt der wirkliche Engelhardt ist, spielt deshalb auch keine große Rolle, entscheidend ist, dass die Engelhardt-Geschichte nach Hollywood kommt, um dort verfilmt zu werden: „es flirren Hunderte Projektoren und werfen ihre von wild tanzenden Staubpartikeln begleiteten Lichtnadeln auf Hunderte Leinwände, in Cincinnati, Los Angeles, Chicago, Miami, San Francisco, Boston, auf denen sich ein weißes Dampfpostschiff unter langen weißen Wolken durch einen endlosen Ozean begibt“.<sup>142</sup>

Einen Vorgriff auf diesen Film bekommen wir bereits auf der Fahrt in die Südsee, bei dem Zwischenstop in Ceylon zu sehen, wo der Kinematograph kurz ins Stottern gerät. „Ein Zahnrad greift nicht mehr ins andere, die dort vorne auf dem weißen Leintuch projizierten, bewegten Bilder beschleunigen sich wirr, ja sie laufen für einen kurzen Augenblick nicht mehr vorwärts, wie vom Schöpfer ad aeternitatem vorgesehen, sondern holpern, zucken, jagen rückwärts; Govindarajan und Engelhardt treten verharrenden Fußes in die Luft – fidel anzusehen – und hasten rückwärts Tempelstufen herab, überqueren ebenfalls rückwärts gehend die Straße, immer stärker flimmert der Lichtstrahl des Projektors, es knackt und knistert, und nun wird alles augenblicklich formlos (da wir kurze Zeit in das Bhavantarabhava Einsicht haben, den Moment der Wiederverkörperung), und dann manifestiert sich, nun freilich richtig herum und wieder in exakter Farbig- und Geschwindigkeit, August Engelhardt in

---

<sup>142</sup> Kracht: Imperium, S. 241f.

Herbertshöhe (Neupommern) sitzend, im Empfangssalon des Hotels Fürst Bismarck ...“<sup>143</sup>.

Im Lebensfilm Engelhardts wird so einfach der unangenehme Teil der Biographie, nämlich der Betrug durch den angeblichen Bundesgenossen Govindarajan zurückgespult und ungeschehen gemacht. Der Schnitt zum nächsten Filmort liefert die Montage eines idealen Lebens, die einfach die negativen Zwischenschritte als für das Publikum uninteressant definiert und einfach übergeht und ausblendet. Nicht anders als in der klassischen Utopieschreibung wird das negative Erlebnis nicht behandelt, wird die Utopie in eine idealere Umgebung versetzt. Die Utopie wird so im neuen Medium weitergeführt, sie wird zum Teil der Imaginationsprojektion, die schon längst in Hollywood und auch anderswo zur Perfektion getrieben wurde. Was dagegen mit dem alten Medium, dem auf Papier geschriebenen Text passiert, wird immer wieder im Roman aufgezeigt: Engelhardts Bücherkisten werden falsch versandt, sein Brief geht in Suez verloren und landet schließlich im Müll, ohne dass er je davon erfahren würde, ganz so wie auch bei seinen Werbeschriften, die er für sein selbst produziertes Kokosnussöl versendet, die aber in Australien nur als Toilettenpapierersatz in den Sickergruben zum Einsatz kommen.<sup>144</sup>

Die paradiesische Utopieschreibung braucht also keine Übertragung in das neue Medium Film, denn Film ist bereits Utopie, allerdings ganz anders, als es sich Walter Benjamin erhofft hatte. Die Stillstellung des Augenblicks dient keineswegs der genaueren Rezeption der Wirklichkeit, sondern ist ein Äquivalent der utopischen

---

<sup>143</sup> Kracht: Imperium, S. 47f.

<sup>144</sup> Vgl. Kracht: Imperium, S. 99f.

Weltberuhigung. Nichts mehr wird sich hier jemals ändern, alles ist festgeschrieben, „als sei es möglich“, so Kracht, „ein Stück aus der Gegenwart herauszuschneiden und sie für alle Ewigkeiten als bewegtes Bild zwischen den Perforationen eines Zelluloidstreifens zu konservieren.“<sup>145</sup>

Die Welt im Film ist die Verheißung der besseren Welt, die die Utopieschreibung so mühevoll zu liefern versucht hatte. Hier aber kommt Utopie ganz mühelos und wir können es vor uns sehen, es ist „wirklich“ da. Hier herrscht das Reich der ewigen Jugend, der idealen Moral, das Reich, wo es kein arm oder reich gibt, oder wo jeder Arme jederzeit reich werden kann, wo jede Magd vielleicht eine Prinzessin inkognito ist, jeder Angestellte vielleicht der Sohn eines Millionärs.<sup>146</sup> Die Utopie der Imagination braucht nur einen kleinen Schritt mehr, um das Gefühl von Wirklichkeit und Projektion durcheinander zu bringen, wenn nämlich das Publikum nicht mehr klar unterscheiden kann zwischen diesen beiden, dann hat auch die Utopie gewonnen oder genauer sich selbst überlebt.

Film hat als ein dezidiertes Massenmedium einen vollkommen anderen Zugang zum Publikum und wohl deshalb ist, als zumindest ein Aspekt, der Sprung von der stark intellektuellen und nüchternen Buchutopie zum Medium Film kaum gelungen. Friedrich Kittler spricht in seinen Texten immer wieder von der Medienkonkurrenz, die sich durch die immer schnellere Entwicklung von technisch reproduzierbaren Medien ergibt und so dem klassischen Medium Buch nicht nur Rezipienten entführt, sondern auch die Produzenten von Texten vor eine bewusste Entscheidung stellt, wie sie mit

---

<sup>145</sup> Kracht: Imperium, S. 66.

<sup>146</sup> Vgl. Siegfried Kracauers „Die kleinen Ladenmädchen gehen ins Kino“.

den Möglichkeiten und Gefahren dieser neuen Techniken umgehen sollen. Das Genre der Utopieliteratur kann sich von dieser Entwicklung nicht ausnehmen. Unter der These, dass die Entwicklung medialer Techniken, wie die Schreibmaschine oder der Film, einen wichtigen Einfluss auf die Textformen selbst haben, müsste auch in der Gattung der Utopieliteratur eine solche Veränderung zu finden sein. „Dichtung war also Medienersatz, den Ingenieure nur wörtlich nehmen mußten, um den Ersatz zu ersetzen – durch technische Positivitäten. ... Ob Schriftsteller der Jahrhundertwende es wahrhatten oder nicht, sie mußten auf alphabetische Halluzinationen verzichten und Wörter als Wörter nehmen. Der Einbruch technischer Speichermedien war nicht das Ende, aber (mit Luhmanns Wort) eine fundamentale Ausdifferenzierung der Literatur.“<sup>147</sup> Die Umbrüche in der Utopieliteratur des 19. und 20. Jahrhunderts ließen sich daher vielleicht auch als ein Wechsel durch veränderte Rezeptionstechniken verstehen, allzumal die utopischen Autoren dieser Epoche, im Widerspruch zu den progressiven Ideen, die sie propagieren, kaum durch progressive Textexperimente aufgefallen sind.<sup>148</sup>

Die Verwissenschaftlichung der Utopie durch Politikwissenschaft und Soziologie, die Verbesserungen in der Gesellschaft analytisch beschreiben können und so für das reale Gesellschaftssystem zur Verfügung stellen, könnte ebenso als eine solche Reaktion auf diese Konkurrenzsituation der Medien verstanden werden.<sup>149</sup> Im

---

<sup>147</sup> Kittler: *Literatur und Psychotechnik*, S. 99.

<sup>148</sup> Vgl. etwa Matthew Beaumont: „As the example of *Looking Backward* implies, utopianism at this time scarcely found expression in experimental literary forms. On the contrary, utopian fiction commonly relied on narrative structures that reflected a view of history as a successive process, and it was therefore almost structurally incapable of capturing the impact of modernity on the experience of social life“. (Beaumont: *News from Nowhere* and the Here and Now, S. 35).

<sup>149</sup> Die Entwicklung der Sprachutopie lässt sich wohl ebenfalls in dieses Schema einfügen.

eigentlichen fiktionalen Utopiebereich sehen wir dagegen einen Wechsel weg von den deskriptiven Formen zu eher individualistisch geprägten Texten, die auf die Geschichten der Charaktere fokussieren und dabei oft dystopisch werden. Die Missentwicklungen der Gesellschaft werden hier nicht mehr durch die Darstellung des Besseren in der Zukunft oder im anderen Raum gegeben, sondern durch die futurische Überzeichnung gegenwärtiger oder abzusehender Probleme.

Auf der einen Seite ist die Utopie bereits ein bewusst bildliches Element der Dichtung. Das Gegenbild, das durch die utopischen Autoren fabriziert wird, ist die Zeichnung eines panoramatischen Rundblicks, der in aller Ausführlichkeit ein ideales Modell in leuchtenden Farben darstellt. Auf der anderen Seite aber ist die Utopie schlussendlich eine geschichtenlose Aufzählung der guten Dinge. Das Ende der Geschichte, dass von der Utopie erreicht werden will, bedeutet auch das Ende des Erzählens. Platons Verweis der Dichter aus seiner Utopie erscheint so weniger als ein Akt der Bevormundung, als eine zwangsläufige Schlussfolgerung aus dem gleichförmigen Leben und ist damit letztendlich eine Sicherung gegen schlechte Literatur.<sup>150</sup>

Die Bildmacht der Utopie ist unzertrennlich von dem inhärenten Mangel der Erzählbarkeit, was dazu führt, dass sie zusammen nur schlecht in das neue Medium Film übertragen werden können. Während die paradiesische Bilderwucht aus den Utopien durchaus für den Film verwendbar wird, ist zumindest ein weiteres,

---

<sup>150</sup> Jaques Rancière sieht dagegen die *imitatio* als Grundübel für Platons Utopie, da hier die geordnete Struktur seines Staates aufgebrochen wird, die jedem eine und nur eine Funktion zuordnet: „It knows only one evil, but this is the absolute evil: that two things be in one, two functions in the same place, two qualities in one and the same being. Only one category of people, the, finds itself de facto without employment, those whose specific occupation consists in doing two things in one – the imitators.“ (Ranciere: Order of the city, S. 272).

kontradiktorisches Element notwendig, um einen Spannungsbogen aufbauen zu können, der über die schönen Bilder hinaus geht. Entweder zeigt der utopische Film von vornherein eine Dystopie, in der das gepeinigte Individuum von der Kamera verfolgt gegen das übermächtig scheinende System ankämpfen kann, oder der Film zeigt wenigstens die dystopische Seite der Utopie. Beispielsweise wird das bedeutungslose Spielen, Sport treiben und Tanzen im Garten von Fritz Langs *Metropolis* unterbrochen durch die sinnbildlich aus der Unterwelt aufsteigende Maria inmitten ihrer Kinderschar der Arbeiter. Noch heute sind die Bilder der riesigen Stadt im Film faszinierend und ein Bildnis für die Darstellungskraft der utopischen Imagination. Der Stadt der Moderne wird hier in eine unermessliche Größe transformiert. Das Chaos der Menschen ist nun ein Chaos der verschiedensten Transportmittel und die Häuser sind selbst schon Städte in sich. Doch der Unternehmersohn Freder Fredersen lernt mit Maria nicht nur die Basis oder genauer Scheinbasis seiner Utopie kennen, der Film macht auch klar, dass hier die wahren Emotionen warten und nicht nur ein nichtssagendes Spiel. Zugleich wird dem Zuschauer offensichtlich klar, dass diese Kinder vor ihrem Schicksal als Maschinenmensch gerettet werden müssen. Die Utopie Metropolis wird so filmfähig gemacht. Die Bedrohungen werden von Maria und Freder zusammen überwunden, die Kinder werden tatsächlich vor dem *Untergang* in der Unterwelt gerettet und am Ende wird als Sündenbock zudem der Wissenschaftler als der scheinbar eigentliche Übeltäter eliminiert und seine Roboterfrau Hel als Hexe verbrannt. Ein Handschlag zwischen dem Unternehmer Joh Fredersen und dem Arbeiter besiegelt eine bessere Zukunft – zumindest im Film, denn dieser Handschlag, der die Vermittlung zwischen Herz und

Hirn, dem Leitspruch des Films, symbolisieren soll, ist nicht nur sehr einseitig und erzwungen, sondern ist auch nicht das Angebot an einen der vielen wirklichen Arbeiter, die um Joh, Freder und Maria herumstehen, sondern an Grot, dem Vorarbeiter der Herzmaschine, der schon im Aufstand die Massen zur Rationalität aufgerufen hat, der im direkten Kontakt mit Joh Fredersen gestanden hat und mit seiner Befehlswilligkeit den Massen erst die Tore zur Herz-Maschine öffnete und ihnen somit Zugang zu ihrem eigenen Untergang ermöglichte. Von Anfang an steht er bereits auf Seiten des Unternehmers und hat in seiner Naivität nur dessen Betrug nicht verstanden.

Als einer der wenigen tatsächlichen Versuche, einen Utopiefilm herzustellen, gilt *Lost Horizon*, 1937 von Frank Capra nach dem gleichnamigen Roman von James Hilton produziert. Eine Gruppe von Engländern um Robert Conway können mit einem Flugzeug in letzter Minute der Realwelt von Krieg, Aufstand und tödlicher Bedrohung entfliehen. Nach dem Absturz des Flugzeugs über unzugänglichen und unbekanntem Weiten des Himalaya-Gebirges werden sie wunderbarerweise in das sagenumwobene Shangri-La geführt. Die zusammengewürfelte Gruppe der Engländer erkennt schnell, dass sie sich hier in einem paradiesischen Ort befinden, an dem die Menschen uralt werden können und selbst Todkranke wieder genesen. Der Absturz erweist sich nun auch nicht als Zufall, sondern als eine Möglichkeit, Conway hierherzuführen, denn der oberste Lama dieser Kolonie sorgt sich wegen seines äußerst hohen Alters um eine Nachfolge, die merkwürdigerweise nicht im eigenen Land zu finden ist.

Längere Ausschnitte des Films zeigen das relativ sorgenlose Leben der Einwohner dieser Insel inmitten der Bergwelt und reproduzieren klassische Elemente der Utopie. Die Ereignislosigkeit in diesem abgeschlossenen Land wird durch eine



Vielzahl von zusätzlichen Geschichten, die sich filmisch besser ausbeuten lassen, zu kaschieren versucht, etwa durch exotische Bilder der Berge und von Shangri-La, durch die dramatische Flucht vor den Aufständischen, durch den Flugzeugabsturz und den Marsch durch die schneebedeckten Berge und durch verschiedene Liebesgeschichten. Den Abschluss bildet der recht unverständliche Abschied Conways aus dieser Utopiewelt. Er begleitet seinen Bruder auf den nahezu unauffindlichen Weg in die Außenwelt. Ob er den Weg zurück finden wird zu dem, wie der Zuschauer weiß, eigentlich Glück, macht die Geschichte des Endes des Films aus. Unter dieser Vielzahl von Additiven ist die eigentliche Utopie beinahe unscheinbar geworden. Trotz der paradiesisch anmutenden Darstellung des utopischen Lebens, ist dem Film kein großer Erfolg beschieden gewesen.

Die Zukunft des utopischen Films liegt daher mehr in einem anderen Genre, bei der Vielzahl von Science Fiction Filmen, oder bei einigen Verfilmungen von Dystopien, wie *Blade Runner* von Ridley Scott, *Soylent Green* von Richard Fleischer, oder *Matrix* von Lana und Andy Wachowski.

## 2. Die Grenze

„Alles um uns herum ist bösartig, so  
Roithammer.“<sup>151</sup>

### 2.1 Kontrolle und Selbstbeschränkung

Typisch für alle Utopien ist ihre Abgeschlossenheit, ihre Abgrenzung, ihre Zurückgezogenheit von den realen, wirklichen Zeiten und Welten. Die Utopie liegt in der Ferne der Zeit und des Raums und den utopischen Menschen trennt eine tiefe mentale Barriere von den Menschen der schlechten existenten Gemeinschaften. Der Utopier ist geprägt von einer vordekadenten Natürlichkeit oder einer nachapokalyptischen Zivilisation, die ihn zu einem guten Menschen machen und ihn zu einer idealen Gemeinschaft befähigen. Diese Abkehr von der Welt setzt dem Projekt Utopia enge Grenzen. Die Utopie besteht in ihrer Exklusivität als Gegenbild - aber ohne direkten Bezug zur Wirklichkeit, denn die Realität ist die große Gefahr für die Utopie, sie ist das Zerstörerische und Feindliche der idealen Welt.

Elias Canetti meint, es sei die Umzingelung, das Einkreisen, das Umschließen, das Versperren aller Auswege durch den Feind, wovor die Machthaber sich am meisten fürchten.<sup>152</sup> In den von Canetti untersuchten afrikanischen Krönungsritualen gehört dieses Umzingeln durch eine aufständische Meute zum traditionellen Zeremoniell; der neue König weiß, dass ihm nichts geschehen wird. Doch diese gespielte Gefahr ist die

---

<sup>151</sup> Bernhard: Korrektur, S. 220.

<sup>152</sup> Vgl. Canetti: Masse und Macht, S. 461.

unvergessliche Mahnung an das, was wirklich passieren könnte und permanent dem Herrscher droht. Es ist ein überdeutlicher Hinweis auf das ständige Risiko, das mit seiner Macht verbunden ist, und es ist dies ein erster Pfad in ein paranoides System.

Dieses umzingelt werden durch Feinde, der mangelnde Rückhalt, die Gefahr aus dem Verborgenen, dieser unerwartete und deshalb in der paranoiden Machtstruktur stets erwartete Ausbruch von Gewalt lässt sich in entpersonalisierter Weise, sogar unter einem doppelten Aspekt, auf utopische Systeme übertragen.

Das utopische Gebilde basiert auf einer selbstgewählten Umzingelung. Handelt es sich bei Canetti erst einmal nur um das Spiel „aufsässiger“ Untertanen, leidet der utopische Machthaber ständig unter einer real scheinenden Gefahr. Der Machthaber ist allein, so wie die Utopie allein ist, und alles ringsumher ist Bedrohung. Die Gefahr in den Utopien wird auf die gesamte Welt außerhalb des eigenen glückseligen Staates übertragen. Die Bedrohung der Utopien kommt von außen, von einer Welt, die nicht den utopischen Regeln gehorcht, die nicht untertan ist, es aber sein sollte, nämlich untertan unter den utopischen Gesetzen, die als die besten propagiert werden. „Die Utopie fordert die Zeit heraus, indem sie sich an einen Nicht-Ort einnistet, indem sie die Beziehung zur anderen, unterschiedlichen und ganz sicher feindlichen Welt schlicht abstreitet.“<sup>153</sup>

Der utopische Staat ist in der Regel friedlich, doch seine Ideen haben immer einen messianischen Anspruch. „Utopische Idealstaatsplanungen sind durchdrungen von elitärem Sendungsbewußtsein.“<sup>154</sup> Utopia selbst ist daher für die alte, festgefügte

---

<sup>153</sup> Calvino: Kybernetik und Gespenster, S. 78.

<sup>154</sup> Meyer: Die antiutopische Tradition, S. 36.

Welt eine Bedrohung und in einer Art der Rückprojektion wird diese Welt zur Gefahr. Sei es durch die Dekadenz der Bevölkerung in den anderen Staaten, sei es durch Nichtwissen, Unwillen, althergebrachte Besitzansprüche oder despotische Herrschaftsordnungen, Utopia ist eine Insel im antiutopischen Meer. Kaum eine Rolle spielt es dabei, ob die Gefahr wirklich besteht. Als Projektion bietet politische Paranoia eine zutiefst stringente Welterklärung, die alles zusammenfügt zu einem Bild des Feindes. „Stets hat der blind Mordlustige im Opfer den Verfolger gesehen, von dem er verzweifelt sich zur Notwehr treiben ließ, und die mächtigsten Reiche haben den schwächsten Nachbarn als unerträgliche Bedrohung empfunden, ehe sie über ihn herfielen. [...] Der als Feind erwählte wird schon als Feind wahrgenommen.“<sup>155</sup> Die Utopie folgt, wie gezeigt werden soll, diesem Muster, denn bereits in der Anlage ist die schlechte Realwelt als das feindliche Element beschrieben, dass es zu bekämpfen gilt. Dieser Kampf aber erfolgt nicht offen, sondern unter dem Gefühl der Bedrohung durch das Äußere.

Angesichts dessen verfügen utopische Modelle schon von Anfang an über weitreichende Abwehrmaßnahmen gegenüber der Außenwelt. Beginnt es nicht schon mit der Suche nach dem U-topos? Der Fremde hat es nicht leicht, überhaupt nach Utopia zu gelangen. Als ob die Utopier zugleich um die messianische Kraft ihrer Lebensweise und ihre genauso große Bedrohtheit wüssten, versuchen sie die Gefahr, die sich daraus ergeben könnte, zu bannen und unerkannt auf der Welt zu existieren. Zumeist auf Inseln gelegen ist der Weg in die glückseligen Länder nur wenigen Seefahrern bekannt. Von Fremden werden sie nur durch Zufall, durch Unwetter und

---

<sup>155</sup> Horkheimer / Adorno: Dialektik der Aufklärung, S. 210.

Schiffbruch entdeckt.<sup>156</sup> „Nur wenige“, heißt es bei Andreae, „entgingen dem Tod. Ich jedenfalls wurde ganz allein an ein sehr kleines Stückchen Land getrieben.“<sup>157</sup>

Doch selbst wer Utopia entdecken sollte, hat noch mit nahezu unüberwindlichen Hindernissen zu rechnen, etwa den felsigen Ufern, die keinen Hafen bieten, oder gefährlichen Klippen, die die Fahrt nur an einer bestimmten Stelle erlauben. Feindliche Mächte müssten spätestens hier scheitern. „Betrachten Sie die riesigen Felsen“, heißt es in de Sades Utopie *Tamoé*, „die sich von hier aus zur Rechten wie zur Linken hinziehen; am Hafeneingang öffnen sie sich, dahinter sind sie auf allen Seiten unzugänglich und erreichen eine Höhe von mehr als 300 Fuß; sie schließen die Insel ein und dienen uns überall als Umwallung.“<sup>158</sup>

Ein noch stärker totalisiertes Utopia wird in Christian Krachts Roman *Ich werde hier sein im Sonnenschein und Schatten* geschaffen. Die Außenwelt ist in dieser düsteren Zukunftsvision in einen permanenten Krieg versunken, wo sich niemand mehr an ein Leben in Frieden erinnern kann. Die nun sozialistische Schweiz ist in diesem Krieg zu einem der Hauptakteure geworden. Dafür werden die Alpen in ein riesengroßes Bunkersystem, *Rèduit* genannt, verwandelt. „Diese gewaltige Ingenieursleistung, dieser Triumph der Arbeiter, vor über hundert Jahren mit dem Festungsbau des Kernlandes zu beginnen und bis heute weiterzubauen, ein nie

---

<sup>156</sup> Ebenso schwer ist der Weg etwa zu Voltaires Eldorado inmitten des Urwalds, „umsäumt von unzugänglichen Gebirgen“ (Vgl. Voltaire: *Candide*, S. 181) oder gar zu den verschiedenen Hohlwelten, etwa in Casanovas *Eduard und Elisabeth*, wo die beiden Geschwister das innere Land nur erreichen, weil sie in einer schweren und wasserdichten Kiste über Bord gespült werden und mit ihr zufällig die verschiedenen Schichten zwischen den Welten durchstoßen. Noch schwieriger wird es dann mit dem Entstehen der Zeitutopien. Zumeist wird das Mittel des Traumes verwendet, um den Erzähler zwischen den Welten wandeln zu lassen.

<sup>157</sup> Andreae: *Christianopolis*, S. 16.

<sup>158</sup> De Sade: *Die utopische Insel Tamoé*, S. 66f.

endendes Werk zu schaffen, das war die eigentliche Stärke, die Unangreifbarkeit der SSR. Die Alpen waren von Stollen durchzogen, innen ausgehöhlt, Hunderttausende Soldaten konnten sich zurückziehen ins Innere des Massivs, Dutzende Werst in den Stein und in das Erz hinein. Andere grosse Völker der Geschichte, wie die Amexikaner, hatten Pyramiden gebaut, wir gruben Tunnels.”<sup>159</sup> Dieses Rèduit wird nicht nur immer größer, sondern mit seiner zunehmenden Unangreifbarkeit auch immer unabhängiger sowohl nach außen als auch nach innen.<sup>160</sup> Das Rèduit kümmert sich um die Außenwelt immer weniger, da in den Schweizer Bergen noch genug Raum zur Expansion zur Verfügung steht, eine eigenständige Hohlwelt wird hier geschaffen. Die utopische Anarchie ist hier zur Wirklichkeit geworden, da dieses unterirdische Festungssystem „nicht zu erobern war”,<sup>161</sup> denn es ist “unerreichbar für den Feind, unzerstörbar durch Bombardement”<sup>162</sup>. Nur die stärkste Macht also, eine unbesiegbare Gewalt kann die Utopie auch wirklich gestalten.

Jeder aber, der von außen eindringt, ist für Utopia zunächst einmal ein Feind, nicht nur die große Armee, auch der Einzelne, der Schiffbrüchige, könnte eine Gefahr bedeuten. „Denn alles von außen, wie Kindern bekannt, ist Feind.“<sup>163</sup> Darüber dürfen auch die zumeist freundliche und gütige Aufnahme, die schon auf die humane Gesellschaft der Utopier verweisen soll, nicht hinweg täuschen, denn jeder Fremde könnte Träger antiutopischer Kräfte sein. Hinterlist und Subversivität eines einzelnen

---

<sup>159</sup> Kracht: Sonnenschein, S. 48f.

<sup>160</sup> Vgl. Kracht: Sonnenschein, S. 109.

<sup>161</sup> Kracht: Sonnenschein, S. 120.

<sup>162</sup> Kracht: Sonnenschein, S. 60.

<sup>163</sup> Heinse: Ardinghello, S. 137.

Fremden können im utopischen Verständnis einem ganzen wohlorganisierten Staat gefährlich werden. Der Fremde wird in dieser abgeschlossenen Welt zu einem riskanten Exotikum, das seinen guten Willen erst beweisen muss.

So wird dem Erzähler in *Christianopolis* bekundet, dass es hier „nichts Unangemessenes geben dürfe“ und er hoffentlich keiner „von den Bettlern, Landstreichern und Gauklern, denen das Nichtstun behagt, oder von den Neugierigen, die nach Sensationen haschen, von den Fanatikern, die ohne wahre Frömmigkeit sind, den Winkelalchimisten, die die Chemie in Verruf bringen, den falschen Brüdern, die sich ‚Brüder vom Rosenkreuz‘ nennen, oder von anderen Auswüchsen der Menschheit wie der Wissenschaft“ sei.<sup>164</sup> Erst nach seinen Beteuerungen und zwei weiteren Prüfungen darf er auf der Insel bleiben, denn er erweist sich als ein Zugehöriger: „Du gehörst zu uns, denn du bist noch ein völlig unbeschriebenes Blatt, oder das Meer hat dich reingewaschen.“<sup>165</sup>

Auch Bacons Insel Bensalem gibt sich zunächst abweisend, denn in mehreren Sprachen wird den Reisenden bekundet, dass „nicht einer“ von ihnen an Land kommen darf und sie vielmehr eilen sollen, „diese Küsten innerhalb von sechzehn Tagen zu verlassen“, sofern ihnen nicht die Erlaubnis zum Verweilen gegeben wird.<sup>166</sup> Auch später dürfen sich die Gäste höchstens anderthalb Meilen von der Stadt entfernen und für Ausländer, die schließlich bleiben wollen, schreibt die Verfassung genau die Bedingungen und Lebensmöglichkeiten vor.<sup>167</sup>

---

<sup>164</sup> Vgl. Andreae: *Christianopolis*, S. 18.

<sup>165</sup> Vgl. Andreae: *Christianopolis*, S. 21.

<sup>166</sup> Bacon: *Neu-Atlantis*, S. 176.

<sup>167</sup> Vgl. Bacon: *Neu-Atlantis*, S. 183 und S. 193.

Fremd sein in den Utopien hat dabei wenig von den Fremdheiten an sich, die der Europäer auf seinen Entdeckungsfahrten um die Welt normalerweise erlebt haben wird. Der Fremde in Utopia ist unbegreiflich, unbegreiflich gerade wegen seiner literarisch bedingten Nähe und Ähnlichkeit, denn in den utopischen Texten gibt es im Grunde keine Fremden. Das ideale Land ist für den Rezipienten zu Hause geschrieben, der somit gerade nicht ein Fremder ist, denn die Utopie meint das Land des nur hier im Text Fremden mehr als das nur imaginierte Utopia selbst. Die Menschheit wird als kosmopolitisch gesehen. Das System der Utopie wird nicht als eine pfadabhängig erworbene, von einer bestimmten geschichtlichen Ausgangslage bestimmte Staatsform verstanden, sondern als eine global nachahmbare. So ist das immer wieder zu findende erstaunte Kopfschütteln der Utopier über diesen so ähnlichen Menschen, der aber so ganz anders und dabei schlechter lebt, ohne genau erklären zu können warum, schon vorhersehbar. Es ist ein Topos der Utopie, das die Ähnlichkeit zwischen Utopier und Fremden bestätigen soll und die Möglichkeit des besseren Lebens für alle als erreichbar erscheinen lässt.

Angesichts der neuen, glückseligen Länder und Städte ist der Fremde sehr bald geneigt, die Makelhaftigkeit seiner bisherigen Welt selbst einzusehen, sein Fremdsein abzuschütteln und ein Utopier zu werden, obwohl dies im Endeffekt nur selten tatsächlich erfolgt, zu sehr wird der Fremde als Propagandist des Utopischen benötigt, als jemand, der die gute Idee nicht selbst lebt, sondern sie in die Ferne, zurück in die Heimat trägt.

Einmal mehr scheint sich die messianische Kraft der guten Lebensordnung durchzusetzen und erst mit der Bestätigung und mentalen Selbstaufgabe erweist sich



der Fremde als ungefährlich. Seine Rückreise bedeutet keinen Rückschritt, denn er reist als Bekehrter und Missionar.<sup>168</sup> Nur zu schnell bereuen die Rückkehrer ihre Abfahrt, denn die alte Welt hat sie bald wieder: „Als sie demnach ihr Schiff nothdürftig proviantirt hatten, begaben sie sich unter Begleitung einer grossen Menge Volckes, und nicht ohne beyderseits vergiessende Thränen in ihr Schiff, und hatten auf ihrer Reise einen dermasen glücklichen Fortgang, daß sie nach etzlichen Monaten in den Haven zu Harwich anlandeten, von dar sie sich bald darauf nach London begaben, allwo sie aber so viele Sünden-Greuel, gewahr wurden, daß sie unterweilen die Reue ankam, sich nach ihrem Vaterland zurück begeben zu haben“.<sup>169</sup>

Die Umzingelung in der Utopie jedoch geht weiter. Die fremde äußere Welt, scheinbar immer bereit das Utopische zu bedrängen, ist nicht die einzige Gefahr. Wir haben die utopischen Beschreibungen als abseits vom Paradiesisch-Schlaraffischen liegende Sozialmodelle verstanden, die zu ihrem Funktionieren eine enorme Kraft der Selbstkontrolle aller ihrer einzelnen Glieder erfordern. Nicht umsonst kennen wir erste Utopien aus der griechischen Antike, wo sie in einer engen Beziehung zur Selbstformung des Menschen abseits von Hedonismus und falsch verstandenem Epikureertum stehen. „Die Arbeit, die das Individuum an sich selber vorzunehmen hatte, die nötige Askese, besaß die Form eines Kampfes, der zu führen ist, eines Sieges, der zu erringen ist, indem man nach dem Modell einer häuslichen oder politischen

---

<sup>168</sup> Der missionarische Eifer bedroht aber nicht Utopias Status als unentdeckbaren Ort. Ohne selbst zu erscheinen, senden die Utopier auf diese Art ihre zerstörerischen und subversiven Kräfte gegen die alte Weltordnung aus. Es sind die gleichen Kräfte, vor denen sie sich umgekehrt in ihrem eigenen Land so offensichtlich fürchten, die Paranoia vor dem Fremden hat ihre Ursachen auch in ihren eigenen expansiven Machtbestrebungen.

<sup>169</sup> Sinold: Die glückseeligste Insul, S. 250.

Macht eine Herrschaft .. über sich errichtet.“<sup>170</sup> Eine gute politische Macht aber, ein guter Staat ist derjenige, der zur Glückseligkeit seiner Bürger beiträgt.<sup>171</sup>

Platon hat aus der Suche nach dem Glückseligen und Guten ein ganzes Staatsmodell erarbeitet, das sich nur an diesem Telos orientiert. Das Streben nach einem persönlichen Verhaltensmuster wurde zum Vorbild des ganzen Gemeinwesens transformiert. Das griechische Denken über das Selbst wächst sich in der Polis zu einer Staatsaufgabe aus, die Suche nach dem Glück wird zu einem Regierungsproblem. Doch wenn das Streben nach dem Guten schon für den einzelnen Menschen zu einem Kampfe wird, wie sehr müsste ein ganzer Staat in diesem Streben verflochten sein, da die Suche des Einzelnen hier nicht nur vervielfältigt wird, sondern auch zueinander in Beziehung gesetzt werden muss?

Hier liegt das Grundproblem der Utopie, die Ursache auch für den Überwachungsdruck, der auf den Utopiern lastet. Das Hutcheson-Prinzip des größten Glücks der größten Zahl gerät in den utopischen Staatsmodellen automatisch in Diskrepanz zu der Vielzahl personaler Glücksvorstellungen, da Utopien als soziale Modelle kollektive Erfahrungen in der Regel höher bewerten als die scheinbar rein individuellen Bedürfnisse oder Wünsche: Das Glück aller, so wird diskutiert, diene immer auch dem Glück der Einzelnen. Das Individuum muss sich einordnen, unterordnen als Teil einer vergrößerten Glücksmaschine. Die Kontrolle des Selbst wird zur Aufgabe eines ausgelagerten Prinzips; nicht mehr das eigene Ich, sondern das

---

<sup>170</sup> Foucault: Gebrauch der Lüste, S. 121.

<sup>171</sup> Vgl. Aristoteles: Politik, S. 323 (1332a).

kollektive Wir bildet den Hintergrund utopischen Verhaltens.<sup>172</sup> Die Selbstkontrolle als Bestandteil der Suche nach dem guten Leben dient nun äußeren Zielen und wird affirmativer Dienst am utopischen Staat. Die Freiwilligkeit, implizite Grundvoraussetzung aller personalen Glücksfindungen in den antiken Betrachtungen, geht vollständig verloren. Das höchstindividuelle Verhalten wird allgemein gesetzt, denn die Selbstzucht ist das wichtigste Axiom utopischen Denkens und unersetzbare Voraussetzung für das reibungslose Funktionieren des guten Staates.

Gerade diese Grundannahme aber ist enorm fragil und damit ständiger Bestandteil antiutopischer Kritiken. Und genau hier setzt die zweite Gefahr für Utopias an. Canetti beschreibt den ritualisierten Aufstand der Untertanen in den afrikanischen Königswahlen als Symbolisierung der Bedrohung des Machthabers gerade durch diese seine Untertanen. So auch in den Utopien. Neben den äußeren Feinden, die das utopische Gebilde umgeben und schon damit bedrohen, wird auch ein jeder Bewohner der Utopie zu einer potentiellen Gefahr - neben die Umzingelung durch die äußere Welt tritt die Auflösung der inneren Festigkeit der Utopie. Die Angst wird nun allumfassend, alles und jeder wird zur Bedrohung, nicht nur der Fremde, auch der Utopier selbst. Der utopische Mensch muss gemäß den utopischen Anforderungen leben, nur dann ist das Gemeinwesen sicher. Jeder individualistische Wesenszug wird zur Gefahr, jede

---

<sup>172</sup> Der *Prozeß der Zivilisation* erreicht eine Qualität des Zusammenlebens, die oft als enorme Beschränkung erlebt und gerade von den utopischen Autoren verurteilt wird. So mutet es paradox an, dass ausgerechnet in den Utopien die Selbstkontrolle wieder derart ansteigen soll. Doch erfordert das utopische Leben einerseits eine erhöhte Affektkontrolle, so vereinfacht sie dagegen das menschliche Miteinander durch ihre klare Struktur und Ordnung. Die Selbstbeherrschung ist Grundlage Utopias insoweit sie allen Menschen eine friedvolle Gleichförmigkeit garantiert, sie ist nicht Grundlage eines Spiels der Hierarchisierungen und Machtchancen, wie es etwa Norbert Elias in *Die höfische Gesellschaft* prägnant darzustellen gelingt.

Abweichung muss erkannt und schon vor ihrem Wirken eliminiert werden.<sup>173</sup> Besonders deutlich wird dieser Aspekt in den intentionalen Dystopien herausgestellt. Der äußere Gegner dient hier eher als Propagandamittel, die eigentliche Bedrohung bildet der Bürger des Staates selbst.<sup>174</sup>

Dystopischer Topos ist die nicht mehr funktionierende Selbstkontrolle eines Einzelnen im Staatsdienst, im Gefüge der Zukunftsgemeinschaft, und wie zur Bestätigung utopischer Bedenken setzt sich der Ungehorsam fort und wird zur Bedrohung für das utopische/dystopische System. D-503 etwa, die namenlose Hauptfigur in Samjatins *Wir*, lebt in einer normierten und kontrollierten Gesellschaft in dem „Einzigem Staat“, der sich mit einer grünläsernen Mauer von der feindlichen Außenwelt abschließt. Doch der Erzähler stellt fest: „Wir sind noch einige Schritte vom Ideal entfernt. Das Ideal ist dort, wo nichts mehr geschieht (das ist klar), bei uns hingegen...“<sup>175</sup> Über die heimliche, eigentlich verbotene Liebe zu einer Frau vergisst D-503 zunehmend seine eigene utopische Selbstzucht, wird selbst zu einem, der *Unvorhergesehenes* denkt und macht, sich schließlich sogar an einer Verschwörung beteiligt, und nur durch Denunziantentum gelingt es dem „Einzigem Staat“, die Macht zu behalten. D-503 wird wieder umerzogen, er setzt seine Arbeit, sein

---

<sup>173</sup> Vgl. Richard Saage: „In der klassischen Sozialutopie war der Primat des ‚Ganzen‘ gegenüber dem ‚Besonderen‘, der die Harmonie der gesellschaftlichen Beziehungen legitimierte, stets auch mit der Transparenz der zwischenmenschlichen Beziehungen verbunden. Insbesondere stand die Architektur des utopischen Gemeinwesens im Dienst dieser Aufgabe.“ (Saage: Politische Utopien der Neuzeit, S. 298).

<sup>174</sup> Vgl. hier einmal mehr Muhammad Tughlak in Canettis *Masse und Macht*: Er hat laut Canetti jeden Fremden genau ausspionieren lassen, sobald er die Grenzen seines Reiches überschritten hatte, aber bei aller Sorge um die Bedrohung durch äußere Feinde, protegierte er Fremde lieber als seine eigenen Untertanen, da sie nur von ihm abhängig waren und noch keine Verbindung zu seinem Volk, der größten Gefahr, hatten.

<sup>175</sup> Samjatin: *Wir*, S. 26.

vorherbestimmtes Leben fort, wird wieder zum Teil des „Wir“.

## 2.2 Dynamik des Fortschritts

Die dystopische Antwort ist in den Utopien immanent angelegt. Die utopischen Gebilde befinden sich in dem Dilemma, einerseits das Glück ihrer Bürger zu wollen, andererseits zur Glückserlangung eben dieselben Bürger mit einer Unmenge an Regeln und Bestimmungen zu bevormunden. Spätere Utopien versuchen diese Problematik zu umgehen, indem sie immer weniger auf eine asketische Lebenshaltung des Utopiers Wert legen. Zumeist verbleibt nur noch eine gewisse Arbeitsverpflichtung. Die Beschreibung Utopias gerät weitgehend zu einer Idyllenwelt, die wichtige Probleme unbenannt lässt und damit den Aspekt einer möglichen Veränderung des utopischen Systems vermeidet, die Starrheit umgeht, ohne wirkliche Transformationen zuzugestehen. Nur die Gründe, dieses idyllenhafte Utopia ändern zu wollen, werden literarisch minimiert, indem die paradiesischen Bilder in den Utopien immer weiter betont werden.

Die utopische Askese durfte allerdings nie als eine Selbstgeißelung, als verallgemeinernde Idee des *heautontimorumenos* verstanden werden: Askese meint vielmehr eine selbstbeschränkende Lebensauffassung, die sich auf die Suche nach wahren, wirklichen Werten im Leben des Menschen macht und ihm damit zu einer glücklicheren Existenz auf Erden verhelfen will.<sup>176</sup> Asketische Haltungen haben in der

---

<sup>176</sup> Hier auch der große Unterschied zu religiösem Asketismus, dem es nicht um ein gutes irdisches

Utopie nie dazu geführt, dass seine Bewohner nun Armut erleiden mussten. Die Kollektivierung des Asketismus führt zu einer Homogenisierung der Gemeinschaft, die große Diskrepanzen vermeidet und für den größten Teil der Bevölkerung sogar eine wesentliche Verbesserung der Lebenslage beinhaltet. In Morus' *Utopia* führt dies sogar dazu, dass sich Fremde freiwillig zur Sklavenarbeit einfinden, da es ihnen hier besser gehen würde als in der Freiheit ihrer Heimat!<sup>177</sup>

Gerade im 19. Jahrhundert, im Zuge der weitgehenden Industrialisierung, als die Wissenschaft in steter Folge ungeahnte Möglichkeiten in die Zukunft projizierte, wird in den Utopien die AskeseEinstellung immer mehr ausgeblendet und dem Rezipienten ein futurisches Schlaraffenland geboten. „In diesem auf das Materielle beschränkten Fortschrittskult gab es nur noch zwei Götzen: die Technik und die Naturwissenschaft.“<sup>178</sup> In Konkurrenz zu einer Entwicklung, die mit Hilfe der unbegrenzten Industrialisierung und des immer weiter sich entwickelnden wissenschaftlichen Fortschritts allen Menschen in baldiger Zukunft ein nahezu paradiesisches Leben versprach, verloren die klassischen Utopien einen wesentlichen

---

Leben ging, sondern um ein gottgefälliges, nichtigen Freuden abholdes Dasein, um sich damit eine spätere paradiesische Zukunft zu verdienen. „Formen einer maßvollen, beinahe asketischen Lebensweise, einer Genügsamkeit in Essen und Trinken und einer strengen Ordnung der geschlechtlichen Beziehungen können sich zwar bei Utopisten ebenso wie bei Chiliasten finden, dienen aber diesen immer der Sühne und Selbstkasteiung, während bei jenen die ganz pragmatische Erkenntnis zugrunde liegt, daß nur harmonische Ausgeglichenheit der Einzelindividuen die interne Stabilität der utopischen Ordnung gewährleistet.“ (Agethen: Geheimbund und Utopie, S. 95).

<sup>177</sup> Vgl. Morus: *Utopia*, S. 105.

Der freiwillige Zuzug ist eine der stärksten Bestätigungen für die Utopie, daher wird immer wieder gern auf diesen literarischen Topos der Utopie zurückgegriffen, etwa wenn die Insel Felsenburg Schiffe in die alte Welt aussendet, um neue Menschen in ihr Land zu holen oder wenn der Erzähler in Skinners *Walden II* am Ende sich entschließt in die Utopie zurückzukehren.

<sup>178</sup> Hermand: *Grüne Utopien*, S. 61f.

Teil ihrer Überzeugungskraft.<sup>179</sup> Die Zeitutopie konnte für die Zukunft mehr versprechen, als es jeder Raumutopie möglich gewesen wäre.

Das Modell Utopias ändert sich damit grundlegend, an die Stelle des starren und abgeschlossenen Systems tritt ein dynamisches Modell, das aufgeschlossen ist für Neuigkeiten (zumindest aus dem wissenschaftlich-technischen Bereich), und das erkennt, dass die Erstarrungen der klassischen Utopien auf falschen Grundsätzen basierten: „Das höchste Ideal der Vollkommenheit wird die Menschheit nie erreichen, sonst müsste man einen Stillstand des geistigen Fortschritts derselben annehmen.“<sup>180</sup>

Die Fortschrittsutopien erkennen keinen Stillstand an, doch schnell wird ersichtlich, dass es nicht um wirkliche soziale Veränderungen geht. Die Dynamik beschränkt sich auf die Wunscherfüllung der utopischen Menschen. In den Beschreibungen der Fortschrittsutopien hat sich die futuristische Entwicklung der Erde schließlich so weit entwickelt, dass als letzte Konsequenz die menschliche Natur der Utopie weggefallen ist. Ausgeartet in ein Panoptikum wissenschaftlicher Möglichkeiten, bieten sie nur noch Wunschräume materiellen Wohlstands, ohne wirkliche Perspektiven in einer utopischen Dimension für den zeitgenössischen Leser zu bieten. Die Unterschiede zwischen Leser und Utopier werden so groß, dass sich kein Bezug zwischen beiden mehr bilden kann, wie etwa in Döblins Jahrhundertentwicklungen in *Berge, Meere und Giganten*. Werfels *Stern der Ungeborenen* agiert an dieser Schwelle. Die Figur F. W. erscheint über eine Art der Geisterbeschwörung in einer Zukunft, die

---

<sup>179</sup> Allerdings büßten die Utopien damit auch ihre Kritikfähigkeit an der gesellschaftlichen Ordnung weitgehend ein, die sich ja gerade an der rein ökonomistischen Wertorientierung störte. Das der Askesegeanke nicht auf Dauer verschwunden ist, zeigen dann die zahlreichen Erneuerungsbewegungen der Jahrhundertwende um 1900.

<sup>180</sup> Weitling: Garantien der Harmonie: S. 125.

100 000 Jahre weiter in der Zeit spielt. Eigentlich nur als Attraktion zu einer Hochzeit berufen, wird F. W. Zeuge einer entscheidenden Phase der futurischen Lebenswelt, die kaum noch etwas gemein hat mit den Erfahrungen F. W.'s. Der Wesensbezug findet sich erst bei den Menschen der sogenannten *Dschungel* wieder, die außerhalb der sogenannten Kulturzone leben. Nur hier gibt es noch natürliche Landschaften, die verschont geblieben sind von den Veränderungen der interstellaren *Transparenz* mit ihrer „ordnungsgemäßen geologischen Entwicklung des Planeten“ oder von dem „Zweckwillen seiner Bewohner“.<sup>181</sup> Hier endlich gibt es wieder „duftige Täler, Seen, Flüsse und Bäche und hohe Bäume“.<sup>182</sup> Die Menschen des *Dschungels* sind keine durchscheinenden Idealmenschen, sondern besitzen eine Natürlichkeit bis Derbheit, die dem Besucher F. W. Ähnlichkeiten mit seiner eigenen Vergangenheit bieten.

Die *Dschungel* können als Utopieverwirklichungen innerhalb der futuristischen Utopie verstanden werden. In ihnen wird der utopisch-asketische Grundsatz inmitten der öden Paradieswelt, die ohne Arbeit auskommt, gelebt. Man verzichtet hier auf die astronomischen Erzeugnisse des Arbeiters, der aus Sternenstrahlen alle materiellen Bedürfnisse der Menschen befriedigen kann, man verzichtet auf die einheitlich gestaltete, sterile A-Natur der Welt und auf die Sensibilität und Überkünsteltheit des neuen Menschen.

Der Wert utopischer Beschreibungen liegt in der literarischen Ausgestaltung einer Gemeinschaft, der eine Vermeidung der großen sozialen Diskrepanzen gelingt und die dabei die übermäßige Luxurisierung des Daseins als eine verfehlt

---

<sup>181</sup> Vgl. Werfel: Stern der Ungeborenen, S. 32.

<sup>182</sup> Vgl. Werfel: Stern der Ungeborenen, S. 96.



Lebensgestaltung ablehnt. Die Fortschrittsutopien dagegen wollen eine Homogenisierung der Menschheit erreichen, indem sie allen Menschen alles darbieten. Ein Schlaraffenlandbild, das sich inzwischen erübrigt hat und doch immer wieder ob seiner Simplizität als Chance hervorgesucht wird.

Erst mit konkreten Utopievorschlägen, die vor allem von sozialistischer Seite mit dem realen Wunsch und Anspruch einer Umsetzung geschrieben wurden, entstehen wieder ernstzunehmende gesellschaftliche Vorstellungen. Hier wird nicht mehr die bestehende gesellschaftliche Ordnung mittels Wissenschaft und Technik in eine wunderbare Welt verschönert, sondern die Gesellschaftsordnung selbst wieder als Problem erkannt. „Da die Ideen mit den Generationen fortschreiten, so müssen auch die Institutionen einer beständigen Vervollkommnung unterworfen sein, weil sie nichts anders sind als eine Verwirklichung früherer Ideen. Das ist aber niemals im Interesse der Regierenden, weil man ihnen erlaubt, ihre persönlichen alleinigen Vorteile mit den alten Grundsätzen und Institutionen zu verbinden.“<sup>183</sup>

Doch die sozialistischen Utopien müssen, ob wirklich oder vermeintlich, in Konkurrenz zu den futurischen Schlaraffias, paradiesische Bilder für ihre Zukunftsvisionen ausmalen, so wie etwa in einem der bekanntesten Beispiele dieser Vorstellungswelten, August Bebel's *Die Frau und der Sozialismus*. Daher sind die sozialistischen Utopien nur bedingt Askeseutopien (vgl. etwa im Arbeitsethos), da sie vor allem das Los der Arbeiter verbessern wollen und dieses grundsätzlich erst einmal mit der materiellen Lage verbinden. Die Ausgestaltung der sozialistischen Utopie wird geprägt von einem Fortschrittshoffen, ohne aber in rein szientistische Völlerei

---

<sup>183</sup> Weitling: Garantien der Harmonie: S. 139.

abzuleiten.

William Morris beschreibt entsprechend in seiner *Kunde von Nirgendwo* einen gemeinwirtschaftlichen Staat vor allem handwerklich arbeitender Menschen, der ohne die Schattenseiten der Industrialisierung auskommt: „Die Seifensiedereien mit ihren rauchspeienden Schornsteinen waren verschwunden, die Bleiwerke fort, und der Westwind trug von Thorneycroft kein Schmiede- und Hämmergetöse mehr herüber“.<sup>184</sup>

Karl Ballod argumentiert in seinem *Zukunftsstaat* mit der Macht der Statistik und erkennt die Chancen seines rein ökonomisch betrachteten Idealwesens in den Möglichkeiten der Gemeinwirtschaft. Nicht mehr in der Kleinteiligkeit eines Morris sieht er die Zukunft, sondern in einer sozialistisch organisierten Trustbildung, die nach dem fordistischen Vorbild für eine allgemeine Verbilligung des Lebens sorgt.<sup>185</sup> Hier geht es nicht um die Schlaraffisierung des Arbeiterlebens, sondern um eine utopische Grundversorgung, die in ihrer allgemeinen Gleichheit asketischen Bildern entspricht. Dennoch spielt bei Ballod ein ungebrochener Fortschrittsglaube, der auf neue Techniken oder die Urbarmachung weiter Landstriche setzt, eine wichtige Rolle, ein Denken, das sich erst mit dem Entstehen der Umweltbewegung einer Kritik stellen

---

<sup>184</sup> Morris: *Kunde von Nirgendwo*, S. 41.

Die Rückbezüglichkeit zwischen der Utopie und der Gegenwart des Autors wird hier deutlich sichtbar. Vgl. hier auch Matthew Beaumont: „In utopia, the present is the past of a specific, fictional future. Time-traveling to the future, it turns out, is about the return journey to the present traced by the forward motion of the time machine itself. [...] Utopia provides Morris and his contemporaries with a kind of meta-perspective from which the present appears in its approximate proportions.“ (Beaumont: *News from Nowhere and the Here and Now*, S. 39).

<sup>185</sup> Bei Ballod taucht auch wieder die utopische Erlöserfigur auf, hier in Gestalt eines neuen Multimillionärs, der mit seinen Dollars das Modell einer gemeinwirtschaftlichen Farm initiieren könnte. Auch ein Zeichen, wie unorthodox Ballod seine Sozialisierung der Wirtschaft sieht. Vgl. Ballod: *Zukunftsstaat*, S. 291ff.

musste.<sup>186</sup>

Die Entproblematisierung der Utopie durch eine paradiesisch anmutende Versorgung löst sich in den neuen asketisch angedachten Utopien als immanenter Nachteil sofort wieder auf, die Mechanismen der Kontrolle und der Disziplinierung beginnen wieder zu greifen. Wenn in einem sozialen System das richtige Verhalten seiner Mitglieder so über die Maßen wichtig wird, muss die Überwachung des Verhaltens im Mittelpunkt des Utopisten stehen, um die Funktionalität des Gesamtgefüges aufrechtzuerhalten. Utopia ist hier realer, als der Begriff deutlich macht. Anders als Kritiker in der Regel glauben, ist das utopische Menschenbild nicht so sehr unreal, denn das friedfertige, sanfte, gerechtigkeitsliebende Wesen der Utopier ist in den verhaltenslenkenden asketischen Utopien das Ergebnis einer bereits idealen Sozialisation. Die Erziehung zum Utopier ist zudem hauptsächlich Folge einer ständigen Überwachung durch das soziale Miteinander, das keine Einsamkeiten und Rückzüge aus der Gemeinschaft erlaubt. Hinzu kommt die sehr direkte Kontrolle durch Verhaltensinspektoren, wie man sie nicht nur bei Morus findet, sondern auch bei Andreae oder Sinold, der zum Beispiel in jedem Stadtviertel fünf Älteste in ein Amt wählen lässt, „welches darinnen bestehet, daß sie in den Häusern ihres Viertels fleißig nachforschen, wie das Christenthum darinnen ausgeübet werde, ob die Männer mit ihren Weibern, die Eltern mit ihren Kindern, und die Nachbarn mit ihren Nachbarn

---

<sup>186</sup> Richard Saage erkennt dieses Denken etwa schon in James Hiltons *The Lost Horizon*, mit seinem Wunsch nach einer „tiefgreifenden Änderung des westlichen Wertesystems“, oder später dann bei Herbert Marcuse, der „in der Ablehnung des materiellen Warenkonsums eine qualitative Veränderung der Bedürfnisstrukturen“ sah. (Vgl. Saage: Utopische Profile IV, S. 275 und S. 452). Hier liegt aber auch das utopische Kritikpotential vieler Dystopien, wie etwa in Huxleys *Schöne neue Welt* oder Bradburys *Fahrenheit 451*.

also umgehen, wie es ihre Pflicht erheischt“.<sup>187</sup>

Der Gefahr der Verführbarkeit auch des utopischen Menschen durch die Süße der Dekadenz ist man sich bewusst, sie ist präsent und sogar überpräsent in den Utopien, denn die naturgegebene Endlichkeit aller Dinge ist der große Feind der Unendlichkeit und der Beständigkeit des utopischen Denkens. Die Utopien beschreiben nicht die Illusion eines von Natur her gerechten und friedlichen Menschen; der Mensch in der idealen Gesellschaft ist kein idealer, er wird zu einem solchen gemacht. Gerade diese Fabrikation des utopischen Menschen aber ist es, die in Dystopien kritisiert wird. Es ist der Gegensatz einer möglichst idealen Gesellschaft für den Menschen oder eines Menschen für das Modell einer idealen Gesellschaft.

---

<sup>187</sup> Vgl. Sinold: Die glückseligste Insul, S. 53.

Auch die Kirchenlehrer werden zur Nachforschung angehalten: „Sie suchen demnach als getreue Hirten ihre anvertraute Schaf nicht allein in dem Schaf-Stalle, nemlich in der Kirche, sondern überall, und zwar ein jedes insonderheit, in ihren Wohnungen und anderswo. Sie warten nicht, bis die Schafe zu ihnen kommen, sondern sie suchen dieselben, und wenn sie finden, daß sich selbige verirret haben, so helfen sie ihnen zu rechte, und bringen sie wiederum zur Herde.“ Sinold: Die glückseligste Insul, S. 65.

### 2.3 Friktion als Feind

Utopien, und dies ist ein alter Vorwurf, erweisen sich nicht als stabil gegenüber lebensweltlichen Wirklichkeiten, mit anderen Worten, sie sind nicht friktionsresistent. Nicht umsonst vergleicht Karl Mannheim die Begriffe Ideologie und Utopie unter dem Zusammenhang ihrer pejorativen Bedeutung als Irrealität gegenüber politischer Praxis.<sup>188</sup>

Die politischen Führer in Werfels Zukunftswelt werden ausgesucht nach einer möglichst hohen Abneigung gegenüber allen machtpolitischen Ambitionen, „Hang zu Träumerei und Geistesabwesenheit, Menschenscheu, Schüchternheit, Einsamkeitssucht“ sind ihre wichtigsten Eigenschaften, eine antimacchiavellistische Führersuche, die Mißbrauch der Macht ausschließen soll, aber unter dem Einbruch der Gewalt eine entscheidungsängstliche Führungsspitze offenbart und so beiträgt zum Verfall der Utopie.<sup>189</sup> Die ideale Ordnung der Welt war so durchdacht und durchkonstruiert, dass Ereignisse, wie der plötzlich als ein Signal des Aufstands ausgelöste tödliche Schuss im Theater, fatale Folgen zeitigen mussten, denn der Tod und die Gewalt waren in dieser Welt nicht mehr vorgesehen. Werfel beschreibt eine Gesellschaft, die sich den Luxus des Paranoiaverzichts geleistet hat.<sup>190</sup>

Das Leben ist geprägt von einer Sorglosigkeit, die sich erstens nicht durchhält

---

<sup>188</sup> Vgl. Mannheim: Ideologie und Utopie, S. 66.

<sup>189</sup> Vgl. Werfel: Stern der Ungeborenen, S. 158.

<sup>190</sup> Und interessanterweise liegen die Vorlieben des Utopisten Werfel nicht bei diesem Lebensmodell der Sorglosigkeit. Die Angst vor der Verschwörung gehört für Werfel dazu, ansonsten läuft die Utopie in Gefahr, überrannt zu werden. Die Fähigkeit der Verteidigung muss auch in der Utopie bewahrt werden.

und die zweitens, wie sich später erweisen wird, auf falschen Grundlagen aufgebaut hat. Die menschliche Paranoiasucht taucht bei den schon übermenschlich scheinenden Transparenzmenschen der astromentalen Generation wieder auf. Eine große versteckt wirkende Gruppe, *Verschwörer*, sucht alte Waffen, die unbrauchbar scheinen, um sie wieder funktionstüchtig zu machen und für einen Krieg gegen die *Dschungel* bereitzuhalten. „Ohne Zweifel sind diabolische Fachlehrer seit undenklichen Zeiten um die Welt gewandert und haben die positiv ansprechenden Typen im Gebrauch der alten Waffen unterwiesen.“<sup>191</sup> (Natürlich im Geheimen, Verborgenen!). Der Todesschuss im Theater wird zum Signal des Angriffs.

Doch wie in jeder Paranoia fühlen die Angreifer sich als die Verfolgten, die Bedrohten. F. W. preist noch die astromentale Welt, in der er sich als Gast unserer Zeit aufhält, als die endlich geschaffene Utopie, die weder von außen noch von innen bedroht ist.<sup>192</sup> Doch Utopia ist immer bedroht, Utopia ist immer in Angst. „Wir sind bedroht, Seigneur [...] und zwar grausamer und schrecklicher als Sie es jemals waren“, erhält F. W. zur Antwort.<sup>193</sup> Die *Dschungel* erscheinen im Text als Orte der Gefahr, als Rückfälligkeit und schlimmer noch als „Verführung zur Rückfälligkeit“, als „Blattern und Aussatz“, die der gesamten erreichten utopischen Kulturstufe zur Gefahr erwachsen.<sup>194</sup> Der Krieg gegen die Dschungelbewohner wird zu einer Verteidigung der eigenen Lebensform, der eigenen Zivilisationsstufe stilisiert.

Die Angst vor dem Fremden, vor dem Anderen, vor der äußeren Welt und die

---

<sup>191</sup> Werfel: Stern der Ungeborenen, S. 547.

<sup>192</sup> Vgl. Werfel: Stern der Ungeborenen, S. 90.

<sup>193</sup> Werfel: Stern der Ungeborenen, S. 90.

<sup>194</sup> Vgl. Werfel: Stern der Ungeborenen, S. 90.

Angst vor dem Feind im Innern der Utopie, vor den eigenen Bürgern, sind strukturell bedingt in einer Gesellschaft, die auf solche hohe Ansprüche und solche starke Homogenität seiner Bewohner rekurriert. Der äußere Feind erscheint als der Garant für den inneren Frieden. Selbst die Fortschrittsutopien sind solcher Angst nicht vollständig entkommen, denn nur zu zerbrechlich wirken ihre Gebilde der Phantasie, als dass sie nicht noch bedroht werden könnten. Spätestens mit dem Auftauchen des Marsmenschen ist der Feind wieder da. Samjatins Wir-Welt arbeitet dementsprechend an einer interstellaren Rakete, die den utopischen Gedanken, der hier nur noch ein dystopischer Gedanke ist, auch in die Weiten des Raumes tragen soll.

Die paradisische Utopie von Werfels neuen Menschen aber zerbricht. Die so rückständig erscheinenden Dschungelbewohner wehren sich mit einer vernichtenden Waffe, mit einer Waffe, gegen die die astromentalen Glückseligkeitsbewohner nicht ankämpfen können: Bomben, die rein psychisch wirken und die vollkommen unvorbereiteten Utopier erstmals wieder das Gefühl von Depression erfahren lassen. Die Depression aber ist in ihrer Welt ein so bedrückender Zustand, dass er ihnen furchtbarer vorkommt als die eigene Nichtexistenz. Aus purer Angst vor diesem Gefühl strömen die Astromentalen in großen Scharen in ihre künstliche Unterwelt, in den sogenannten Wintergarten, mit dem in ihrer Utopie der Tod scheinbar besiegt wurde, denn hier sollten die Menschen langsam und schmerzlos über einen Tiefschlaf in Pflanzen rückgebildet werden. „Sie führten das lebendige Sein unnachahmlich milde in eine Form des Nichtseins herüber, von der keine häßliche Spur übrigblieb.“<sup>195</sup>

Doch nicht umsonst ist noch niemandem aus der oberen Welt der Besuch in

---

<sup>195</sup> Werfel: Stern der Ungeborenen, S. 602f.

dieser fahlen Schattenwelt erlaubt gewesen, denn schon bald erweist sich, dass sich der Tod nicht so kommod und spurlos erringen lässt, wie es den Zukunftsmenschen weisgemacht wurde. Selbst die allerhöchste Leistung dieser astromentalen Gesellschaft, der Angstverlust vor dem Ende, erweist sich letztendlich als eine höllische Farce. Das utopische Wunschbild verschwindet, und es ist weniger der verlorene Kampf gegen die Bewohner des Dschungels als die Behäbigkeit ihres utopischen, das heißt hier explizit ihres schlaraffischen Daseins, das zu einem Verlust der Lebenskraft führte, zu einem Verlust der Fähigkeit, mit Auseinandersetzungen und Gegensätzlichkeiten umgehen zu können.

Die Utopier, die in einer durchgeplanten und vorhersehbaren Welt lebten und sich nur mit machtfernen Machthabern umgaben, können nichts mehr erreichen, als das Leben sich in ungeplante Richtungen bewegt, als Friktionen eintreten, mit denen niemand von ihnen gerechnet hatte. Hinter der offiziellen Macht existiert eine informelle Macht, die die Existenz anderer und fremder Lebensformen nutzt, um unter Bedrohungsbeschwörungen die eigenen Ansprüche zu verwirklichen. Die astromentalen Utopiebewohner werden hintergangen und ausgenutzt von Machtmenschen, die im Namen der utopischen Ideale einen Krieg beginnen, der die utopischen Ideale ad absurdum führt.<sup>196</sup>

Selbst diese nahezu schlaraffische Utopie hat also unter der ständigen Angst zu leiden, das Paranoide der Utopie tritt klar hervor, ob als äußere Gefahr aus dem

---

<sup>196</sup> Deshalb kommt Daniel Meyer zu der Erkenntnis: „So ist dieser Roman weder Anti-Utopie noch Satire auf die Utopie (denn die Errungenschaften der Zukunft werden durchaus anerkannt), sondern letzten Endes eine eschatologische Absage an die Utopie, mit anderen Worten eine Verurteilung des menschlichen Strebens, anderswo als in Gott sein Heil zu suchen.“ Meyer: Vom mentalen Schlaraffenland zur Apokalypse, S. 93.



Dschungel, ob als innere Gefahr von den Verschwörern. Vielleicht zeigt sich schon hier, dass Utopia an seinen inneren Widersprüchen, an seiner Formel der Glücksbereitstellung gegen Gehorsam leidet?

Werfels zukünftige Welt hat in ihrer Sterilität kaum noch eine Verbindung zur utopischen Bedeutung als einem lebenswerten Ort. Doch zeigt diese astromentale Landschaft zahlreiche Aspekte utopischen Denkens in überspitzter Konzentration. Was sehen wir? Es gibt eine Monotonie der grauen Wiesen in planer Endlosigkeit. Das blütenübersäte Kalifornien der Erinnerung F. W.'s hat sich gewandelt zu einer einzigen Stadt California, ja die ganze Welt ist zu einer einzigen Stadt geworden, von der man aber nichts mehr sieht, da sie vollkommen unter der Erde liegt. In diesem Utopia ist es gelungen, die Natur und die Menschen von der Erdoberfläche zu vertreiben, übrig bleibt die Wüste.

Die Natur als der große Schicksalsgeber ist die große Unkonstante der Utopie. Die Bedrohung der Utopie kommt von hier, aus dieser unendlichen Vielfalt des Möglichen und des Zufälligen, und so wird die Feindschaft gegenüber der Natur bestimmend für eine Vielzahl der utopischen Texte. Paradiesische Utopien können in der Regel von einer wohlgefälligen Natur sprechen, ohne aber die wirkliche Natur zu meinen, denn viel eher handelt es sich um das Modell eines Garten Eden. Der unheimliche Faktor Natur wird transformiert in einen beschaulichen Ort zum Nutzen und zur Freude des Menschen, der in den ausufernden Vorstellungen des Schlaraffenlandes oder Cuccanias kulminiert, in denen die natürliche Umwelt nur noch der Bereitstellung von Gütern und Nahrungsmitteln dient.<sup>197</sup>

---

<sup>197</sup> Daher schreibt etwa Dieter Richter: „Die populäre Utopie von Schlaraffenland entwickelt sich gegen

Viele der paradiesischen Raumutopien betreiben eine ebenso starke Verformung der Natur, selbst wenn sie versuchen einen dokumentarischen Charakter zu wahren und damit einen expliziten Wahrheitsanspruch für sich erheben, wie etwa die Tahiti-Utopien, die eine Mischung aus Anspruchslosigkeit und Unzivilisiertheit im Sinne von Ursprünglichkeit mit einer milden Natur, die bereitwillig ihre Gaben hergibt und so schon auf Erden ein ewiges Wohlleben ermöglicht, darstellen. Askese und Paradies vermischen sich hier.<sup>198</sup> Weitab von den wahren Lebensbedingungen der Tahitianer beschreiben diese Utopien Idealwelten, wie sie hauptsächlich durch Bougainville bekannt geworden sind.<sup>199</sup> „Bougainville beschreibt Tahiti als wiedergefundenes Paradies und äußert die Vermutung, daß die Gesellschaft der Tahitianer womöglich die glücklichste auf dem Erdball darstellte ... Die Insulaner hätten sich noch nicht weit vom ursprünglichen Naturzustand der Menschheit entfernt, welcher es ihnen erlaube, sich ihrer Geselligkeit zu erfreuen, des Tanzes, der Musik, der Gespräche und der

---

die Grundlagen der neuen, frühbürgerlichen Wirtschaftsordnung und -gesinnung.“ (Richter: Schlaraffenland, S. 41).

<sup>198</sup> Gerade hier zeigt sich aber auch die schwere Differenzierung der Utopien, denn Tahitibesreibungen leben auch von einem asketischen Gedankengut, das geprägt ist von einem Rousseauschen *Zurück zur Natur*. Doch diese Begrenzung des Selbst wird nicht über eine intensive Selbstzucht erreicht, sondern durch eine rein äußerliche Seligkeit der Umstände oktroyiert. Das Wohlleben in der Natur verhindert den Wunsch nach zivilisatorischen Artefakten, da alle Bedürfnisse bereits über die Natur gedeckt werden. Dies ist ein wichtiger Unterschied zu Thoreau, der sagt, alle Bedürfnisse können in der Natur durch Selbstbeschränkung gedeckt werden, denn er spricht von einer wirklichen Natur. Thoreaus Natur entzieht sich auch der utopischen Flucht in das Ewige, denn Thoreaus Ansatz ist der endliche Mensch und nicht ein übermenschliches Gebilde, das bis in Unzeiten hinein die utopische Struktur bewahren soll.

<sup>199</sup> Vgl. etwa Tanja Hupfeld über Bougainville: „Die ursprüngliche Begeisterung ließ die Insel in seinen Augen als geeignetes Instrument einer Kritik an den gesellschaftlichen Zuständen im zeitgenössischen Frankreich erscheinen und begründete damit die ... Idealisierung Tahitis ... Die Darstellung Tahitis wird demnach in einem nicht geringen Ausmaß als verwirklichte Utopie einer auf der Insel herrschenden idealen Gesellschaftsverfassung funktionalisiert.“ (Hupfeld: Wahrnehmung und Darstellung des Fremden, S. 372).

Liebe ...“<sup>200</sup> Die entfernte Insel wird zum Abbild europäischer Wunschvorstellungen, die aber gerade durch diese nicht duplizierbare Exotik keinerlei Möglichkeiten der Verwirklichung in Bougainvilles Heimat beinhalten. Tahiti bleibt ein Traum.

In ganz unbestimmter Lage, jedoch in einem ebenso paradiesischen, arkadisch-mythischen Umfeld, liegt die Wunschinsel Cytherea aus Francesco Colonnas *Hypnerotomachia Poliphili*, die dem Traumreisenden auf seiner imaginären Fahrt erscheint. Sie hat eine vollkommen runde Gestalt und ist durch konzentrische Kreise gegliedert. Hier geht es nicht mehr um Natur, sondern um die Gestaltung eines antikisierenden Renaissancegartens unter utopischen Voraussetzungen. So gibt es hier im milden, freundlichen Klima Gärten mit schönen Kolonnadengängen, Flüsse mit dem „reinsten und silbrigfarbenen Wassern“, umgeben von den vielfältigsten Blumen; auf den Feldern stehen Apfelsinen-, Zitronen- und Limonenbäume. Bewohnt wird dies alles von verführerischen Nymphen und jugendlichen Kriegern.<sup>201</sup> Im Mittelpunkt der Insel schließlich erhebt sich der unbewußt gesuchte Wunschort Poliphilos, der Tempel der Liebe.

Wie aber gestaltet sich der Umgang mit der äußeren Natur in den asketischen Utopien? Sie scheinen zuerst die Erwartung hervorzubringen, in einer realen Umwelt zu spielen, doch zeigt sich auch hier immer wieder, wie die utopische Natur stilisiert wird, soweit stilisiert, daß die Utopie zumeist als Stadtutopie verstanden wird. Schon Platons Atlantisgeschichte beschreibt hauptsächlich das Stadtgebilde in seiner runden gleichförmigen Gestalt. Das Land vor Atlantis dagegen ist in eine mathematisierte

---

<sup>200</sup> Hupfeld: Wahrnehmung und Darstellung des Fremden, S. 373.

<sup>201</sup> Colonna: *Hypnerotomachia Poliphili*, S. 306f.

Kästchenform gebracht, „durch *den Einfluß der Natur* und die Arbeit vieler Könige in langer Zeit...“<sup>202</sup>

Ansonsten werden asketische Utopien über fiktionale Erleichterungen zu lebenswerten Orten gemacht, so dass auch in diesen Texten die Natur, das Wetter, die Pflanzen- und Tierwelt einen quasi-paradiesischen Charakter annehmen. So verbindet sich das asketische, beschränkende Gedankengut mit allgemeineren Wunschvorstellungen vom guten Ort, dem *locus amoenus*, der sich nur schwer in englischen Nebefeldern ansiedeln lässt. Die Utopien beschreiben keine feindliche Natur, sie liegen in der Regel im südlichen, milden, sonnigen Klima ohne die hitzige Schwüle der Tropen aufzuweisen. Die literarisierte Insel Ceylon dient als Muster oder auch schon der arkadische Mittelmeerraum wie in den antikisierenden Utopien oder in Heinses *Ardinghello*.

Da sich die Zukunftsutopien nicht mehr auf einen Ort beschränken, sondern sich über die gesamte Erde verbreiten, erneuert sich hier die Frage des Umgangs mit der Natur. Das Ausweichen auf paradiesische Orte entfällt, doch die Fortschrittsutopien des 19. Jahrhunderts machen den Umgang mit der Natur zu einer Frage der Wissenschaft und der Technik: Das Paradies wird hergestellt. Wüsten werden zu großen Plantagen, künstliche Sonnen sorgen in den polaren Regionen für Licht und Wärme, riesige Glasüberdachungen schützen vor Regen und Wind, der Mond wird besiedelt und das Dunkel des Alls ist nicht mehr Angst vor dem Nichts, sondern hoffnungsreiche Zukunftsoption.

Arno Schmidts *Propellerinsel* für die Gelehrten der Welt ist nur noch eine

---

<sup>202</sup> Platon: *Kritias*, S. 245, [118c].

Persiflage auf all diese paradiesischen Vorstellungen. Mittels zweier Schiffsantriebe kann die Insel dem schlechten Wetter ausweichen und so auch unter den realen Gegebenheiten der Erde immerfort das gewünschte milde Klima für ihre wenigen, privilegierten Bewohner garantieren. Die Insel selbst ist utopischer Ordnung folgend symmetrisch gestaltet, in der Mitte befinden sich die wichtigen Einrichtungen wie Verwaltung, Rathaus und Theater. Die Symmetrie weist allerdings einen großen Bruch auf, denn die Insel ist in zwei stark unterschiedliche Interessensphären getrennt. Der sowjetische Teil besitzt die klassisch-utopische Orientierung nach klaren mathematischen Linien und mit einer monotonen, großräumigen Gestaltung. „*Im Gleichschritt : so kamen Gruppen anmarschiert ! Zu je neun (richtig : von 10 an ist's ja auf der Insel - und nicht nur aus technischen Gründen - untersagt ! )*; alle in Litewken; trotzig ohne Kopfbedeckung; manche hatten Kanonenstiefel?...“<sup>203</sup> Hier wird im Kollektiv gearbeitet. Die Produktion von Kunst und Dichtung, Aufgabe der Insel, wird in Gemeinschaft vollzogen. Ganz anders dagegen die sich freiheitlich gebende Zone der USA. In explizit antiutopischer Manier und damit wiederum als eine Utopie, wird hier das Individuelle propagiert: Statt großer einheitlicher Bauten gibt es kleine Häuser im Grünen für jeden einzelnen der Künstler im bekannten amerikanischen Schachbrettmuster. „*Ab und zu bekamen die Dichter den bekannten Vogel vom ‚einfach leben‘ : prompt wurde ihnen eine Blockhütte am Otsego=Lake zur Verfügung gestellt.*“<sup>204</sup> Doch der Individualismus zeigt seine Grenzen auf, statt in den Bibliotheken zu sitzen und zu arbeiten wie ihre sowjetischen Kollegen, geben sich die Künstler der

---

<sup>203</sup> Schmidt: Gelehrtenrepublik, S. 160.

<sup>204</sup> Schmidt: Gelehrtenrepublik, S. 139.

amerikanischen Seite dem Wohlleben hin.

Dieser, der amerikanisierte Anteil der künstlichen Utopiainsel gleicht den paradiesischen Idealvorstellungen: Alles wird den wenigen, abgegrenzten Auserwählten kostenfrei zur Verfügung gestellt, sie können allein der Schöpfung künstlerischer Werke oder auch der Faulheit leben, alles wird für sie getan und organisiert, selbst für die Befriedigung sexueller Gelüste wird in sehr ausreichendem Maße gesorgt. Der sowjetische Sektor dagegen gleicht den klassischen Utopien mit ihrer asketischen Moral, aber auch dem starken Zwang der Unterordnung und der Fremdbestimmung.

Eine Option für das gute Leben bietet Arno Schmidt in keiner der beiden Visionen. Auf beiden Seiten der Insel gibt es schon wieder *Sicherheitsabteilungen*, die gegen die anderen, die Feinde, ankämpfen, beide Seiten haben Angst voreinander und versuchen, im paranoischen Vorgriff dem Gegner zuvorzukommen und forcieren damit den Konflikt. Beide Seiten überschreiten dabei ohne Skrupel die Grenzen der Humanität und nehmen die Künstler der jeweils feindlichen Hälfte, für die diese Inselwelt in ihrer Gesamtheit eigentlich geschaffen wurde, als Geiseln, an denen mit neuesten Technologien herumexperimentiert werden kann. Nach dem offenen Ausbruch der Streitigkeiten zwischen Sowjets und Amerikanern versucht jeder wieder seinen eigenen Weg durchzusetzen, obwohl man auf der künstlichen Insel aufeinander angewiesen ist. Die Insel beginnt wegen gegenläufiger Befehle zu rotieren. Ganz im wortwörtlichen Sinne kreiseln die beiden Utopievorstellungen der Insel immer schneller um sich herum; das Ergebnis für die Bewohner beider Seiten dieses kleinen geteilten Utopias ist nur noch heftigste Übelkeit. Die Erzählfigur Winer, der sich im

gesamten Text seine Unabhängigkeit und damit als Einziger wahren Individualismus bewahrt hat, entkommt der rotierenden Utopie, die nun endgültig zu zerbrechen droht: „(Und was’n Einfall das wieder : ‚Einmal lebt’ich wie Götter‘!!!)“.<sup>205</sup>

Bei aller Negativität beschreibt Arno Schmidt in der *Gelehrtenrepublik* sehr genau klassische utopische Vorstellungen über den Umgang mit der Natur. Alle Landschaften sind geschaffen durch den Menschen und besitzen eine utilitaristische Funktion, die von der Lebensmittelbeschaffung bis zur mentalen Befriedigung als Anschauungsobjekt reicht. Jede Möglichkeit eines störenden Einflusses durch die Natur wird in den utopischen Texten zu verhindern versucht, so sehr, dass diese Strategie der Vermeidung schon wieder einer Paranoia vor dem großen Unbekannten gleichkommt. Die Natur ist das große Reservoir der Friktionen, der Unvorhersehbarkeiten, der Überraschungen. Doch für Utopien sind Friktionen Angriffe auf das Gesamtgebilde, sie werden nicht als ein immer wieder mögliches Phänomen verstanden (dies wäre für den Utopisten Fatalismus), sondern sie werden über die festgefügte Struktur bekämpft.

---

<sup>205</sup> Schmidt: *Gelehrtenrepublik*, S. 199.

## 2.4 Formen gegen die Natur

Von den vielfältigen Formen, die Paranoia ausbildet, werden immer wieder einige Begriffe wie Wahrnehmungsstörung, Verfolgungsangst, Animosität, Misstrauen und Selbstgerechtigkeit genannt.<sup>206</sup> Der Paranoide leidet unter einer fixen Idee, auf die er immer wieder zurückkommen muss, die ihn niemals aus ihrem Griff entlässt.<sup>207</sup> Die Angst der Utopie ist eine solche fixe Idee, ist das Gefühl der Paranoia ständig bedroht zu sein, niemals entspannen zu können, immer auf den Ernstfall vorbereitet sein zu müssen. Gerade der Abschluss gegen die Außenwelt führt zur Similarität von Utopie und Paranoia, von idealer Gesellschaft und Angstgesellschaft. „Paranoia is about alienation of the Other and from the Other. It is about the creation of enemies, a process where inner tension, fear of humiliation, shame about weakness, and repressed self-doubt crystallize into the figure of a threatening Other. This Other, the persecutor, the enemy, provides a sense, however truncated, of connection, a feeling of clarity and the relief that comes with certitude.“<sup>208</sup>

Paranoia kann als ein Beziehungswahn verstanden werden, der durch imaginäre Verbindungslinien das Gefüge der Welt übersichtlicher gestaltet. Alles hat miteinander

---

<sup>206</sup> Vgl. etwa William G. Niederland: „Paranoia and paranoid conditions are characterized by hostility, suspiciousness, persecutory ideas, perceptual distortions, regressive tendencies, expansive grandiosity, delusional thinking, excessive righteousness, and, in severe cases, a break with reality.“ (Niederland: Schreber case, S. 29).

<sup>207</sup> Vgl. zu diesen fixen Ideen aber auch J. O. Wisdom: „The paranoiac relates everything to the *idée fixe* as central. The function of the *idée fixe* is to be integrative, that is to cope with threats to one's personality and to one's suffering. When the integrative function is inadequate, dissociation may set in, indicative of faulty self-treatment. They follow Freud's insight that the *idée fixe* entails a logical trap, in that its efforts to cope will make matters worse. Increased suffering produces dissociation.“ (Wisdom: New Theory of Paranoia, S. 461).

<sup>208</sup> Stein: Reflections on Paranoia, S. 231.



zu tun, vor allem mit der eigenen Person, die das Zentrum des ausgedehnten Beziehungsgeflechtes ausmacht.<sup>209</sup> „Der Wahnsinnige sieht oder erinnert sich der Gegenstände so richtig wie jeder Gesunde, nur er deutet gemeiniglich das Betragen anderer Menschen durch einen ungereimten Wahn auf sich aus, und glaubt daraus wer weiß was für bedenkliche Absichten lesen zu können, die jenen niemals in den Sinn kommen. Wenn man ihn hört, so sollte man glauben, die ganze Stadt beschäftige sich mit ihm. Die Marktleute, welche mit einander handeln und ihn etwa ansehen, schmieden Anschläge wider ihn, der Nachtwächter ruft ihm zum Possen, und kurz, er sieht nichts als eine allgemeine Verschwörung wider sich.“<sup>210</sup>

Ähnlich scheint auch das utopische Verhalten gegen die Natur bestimmt. Statt Naturereignissen ihre Natürlichkeit zu belassen, wird die Vielfalt als ein gefährlicher Einfluss gegen die Utopie gesehen, der die Idealität schwächen und bekämpfen will. Jedes Ereignis hängt mit dem System Utopia zusammen, entweder freundlich oder feindlich, nie indifferent, denn Utopien sind in diesem Sinne totalitäre Gebilde, das heißt also nicht unbedingt in ihrer politischen Praxis, sondern in der Art ihrer

---

<sup>209</sup> Vgl. Ruth Stein: „The fear creates a premonition, a warning of impending danger. Beset by such deep-seated fear, the brain searches for explanations. It decides that something is persecuting you. The brain is in the grips of paranoia.“ (Stein: Reflections on Paranoia, S. 231).

Vgl. etwa den Fall einer Patientin bei Ferenczi: „Zwischen den Zeilen der Lokalzeitung wimmelte es von Anspielungen auf ihre angebliche moralische Verdorbenheit, auf ihre lächerliche Stellung als betrogenen Gattin, die Artikel seien bei den Zeitungsschreibern von ihren Feindinnen bestellt. Aber auch allerhöchste Persönlichkeiten (z.B. der bischöfliche Hof) wußten um diese Machenschaften und daß die Königsmanöver in jenem Jahre gerade in der Gegend ihres Wohnsitzes stattfanden, sei nicht ohne Beziehung zu gewissen geheimen Absichten jener Feindinnen.“ (Ferenczi: Rolle der Homosexualität, S. 107f.). Scheina Grebelskaja findet in ihrer Studie ebenfalls diesen Beziehungswahn, wenn der Patient sich in der Anstalt von allen verfolgt fühlt: „wenn jemand schrie, hustete, lachte, so bezog er alles auf sich. ... Er meinte, man wolle ihn töten. Einmal hatte er sich aus dem Fenster stürzen wollen, um sich vor den Feinden zu retten. Er bildete sich ein, daß die Leute ihn schikanieren, seine Gedanken erraten, ihn lebend sezieren wollen, seinen Körper auf verschiedene Art schwächen.“ (Grebelskaja: Psychologische Analyse, S. 117).

<sup>210</sup> Kant: Krankheiten des Kopfes, S. 268.

Weltbeschreibung und ihrer Stellung inmitten der Natur und der Gesellschaft. Es gibt nichts in den Utopien, das nicht mit Utopia zusammenhängt. Daraus resultiert die systemische Bedrohung Utopiens durch die Natur, die permanente Angst vor der Natur.<sup>211</sup>

Besonders auf zwei Feldern versuchen die Utopisten der Natur und ihrer Angst vor der Natur Herr zu werden. Es gibt zum einen die Veränderungen der äußeren Welt des Utopischen und zum anderen die Veränderung von Innen heraus, das heißt, durch die direkte Beeinflussung des menschlichen Wesens. Fast alle Utopien beschreiben in einer oft faszinierenden Weise, wie etwa bei Campanella, wie die neue Gesellschaft sich bereits optisch entscheidend vom jeweils Existierenden unterscheidet und über die Gestaltung der Landschaft, vor allem aber auch der Architektur, die Welt zu einem festgefügt utopischen Gebilde formt. „Architecture has always been the most utopian of all the arts.“<sup>212</sup> Die Texte der Utopie werden hier durch eindrückliche Bilder und architektonische Entwürfe illustriert, von den perspektivischen Zeichnungen der Renaissance, über die unbaubaren Zeichnungen Boullées, den konstruktivistischen Experimenten der Moderne, zu den metropolishaften Städten des Science Fiction

---

<sup>211</sup> Tragisch wird diese utopische Bedrohung durch die Natur infolge des utopischen Selbstverständnisses von einer Rückkehr zur Natur. Der utopische Mensch wird als der natürliche und unverdorbene Mensch gesehen, doch zu leicht erkennt man, dass hier ein Euphemismus herrscht. Der Mensch ist Natur und der natürliche Mensch ist zu viel Natur, als dass man ihn nicht beobachten, kontrollieren und beherrschen müsste. Nur den Paradiesutopien ist wieder alles egal, hier darf der Mensch ganz Natur sein, denn hier ist Natur friedlich.

<sup>212</sup> Kumar: Utopianism, S.14.

Diese utopische Komponente hat sich auch in der Neuzeit nicht geändert. Vgl. zur Entwicklung der Architektur im Zusammenhang mit utopischen Wertvorstellungen im Kapitalismus u.a. Manfredo Tafuri: Architecture and Utopia. „Starting from its own specific problems, modern architecture as a whole had the means to create an ideological situation ready to fully integrate design, at all levels, with the reorganization of production, distribution, and consumption in the new capitalist city.“ (Tafuri: Architecture and Utopia, S. 48).

Films.

Neben dieser landschaftlich-räumlichen Ausgestaltung des utopischen Lebensraums wird die Ausbildung der Utopier zu einer Hauptaufgabe der idealen Staaten. Nicht umsonst ist die Erziehung der Kinder fast immer ein wichtiger Punkt der Beschreibungen in den utopischen Texten. Utopische Grundvoraussetzungen im menschlichen Verhalten, wie Gottesfurcht, Fleiß, Freigiebigkeit oder Geselligkeit, die dem Nichtutopier wunderbar in der Skalierung je nach Anschauung von wünschenswert bis unrealistisch vorkommen, werden hier vermittelt und schon von den jüngsten Utopiemitgliedern internalisiert. „Da die richtige Erziehung der heranwachsenden Generation“, so schreibt etwa Robert Owen in *Das soziale System*, das gemeinhin als utopischer Sozialismus bezeichnet wird, „ein Eckpfeiler künftigen Wohlstandes und Glück des Gemeinwesens ist, hat das Komitee diese als die wichtigste Abteilung von allen anzusehen und mit ihrer Leitung diejenigen Persönlichkeiten zu betrauen, deren Talent, Kenntnisse und Neigungen sie am besten dazu befähigen.“<sup>213</sup>

Neben der Bildung gibt es eine weitere entscheidende Art, auf das Wesen des Menschen Einfluss zu nehmen, die noch weit tiefer ansetzt und schon von Platon beschrieben wird, wenn er von den Möglichkeiten der Züchtung in seinem utopischen Gemeinwesen spricht - einem fundamentalen Eingriff in die innere Natur des Menschen. In seinem Staat sollen nur die besten Männer und Frauen zusammen Kinder in die Welt bringen.<sup>214</sup> Scheinbare Auslosungen entscheiden über die

---

<sup>213</sup> Robert Owen: *Das soziale System*, S. 54.

<sup>214</sup> Platon meint, daß nur die Kinder dieser guten Paare aufgezogen werden sollen, ohne daß man dies allerdings kundlich macht: „Das alles muß geheim bleiben, außer bei den Herrschern, soll die Herde der Wächter möglichst ohne Hader leben.“ Platon: *Staat*, S. 257, [459e].

Möglichkeiten der Verpaarungen, dabei herrscht aber nicht das Prinzip des Zufalls, sondern die Macht der Wächter, die insgeheim die Ergebnisse auf den Losen verändern, „damit jener Schwächling bei jeder Paarung dem Zufall, nicht den Herrschern die Schuld gibt“. <sup>215</sup> Diese Idee erscheint häufig in den Utopien. Morus gibt die Auswahl wieder den einzelnen Menschen zurück, indem eine *ehrbare Matrone* dem Freier die begehrte Frau nackt vorstellt und umgekehrt die Frau ihren zukünftigen Mann vor der Hochzeit ebenso sehen kann, damit kein körperlicher Mangel verborgen bleibt. <sup>216</sup> Der Zuchtgedanke verschwindet hier, um eher sublim zu erscheinen, Campanella dagegen führt ihn unter astrologischen Aspekten wieder zu neuen Höhen. Die Fortpflanzung hat ihre Aufgabe in der Erhaltung der menschlichen Art und nicht des Einzelnen, deshalb sei sie auch eine Angelegenheit des Sonnenstaates. <sup>217</sup> Der Astrologe und der Arzt bestimmen die genaue Stunde des Beischlafs und da Beamte, Priester und wissenschaftliche Lehrer, also die Führungselite des Sonnenstaates, „infolge des vielen Nachdenkens nur schwache Triebe“ haben, verbindet man sie mit „Frauen, die von Natur aus lebhaft, lebensstüchtig und besonders schön sind. Umgekehrt gibt man tatkräftigen, rührigen, raschen und jähzornigen Männern fette Frauen von sanften Sitten.“ <sup>218</sup>

---

<sup>215</sup> Platon: Staat, S. 257, [460a].

<sup>216</sup> Vgl. Morus: Utopia, S. 107f.

Vgl. dazu Hanan Yoran: „The nude inspection is not different from the other Utopian means of supervision. The supervising gaze cannot be avoided even in what is usually considered a private and intimate matter. Once more, the force of *Utopia* is revealed in its pursuit of its logic to the extreme, even when the conclusions are most unattractive.“ (Yoran: Between Utopia and Dystopia, S. 170).

<sup>217</sup> Vgl. Campanella: Sonnenstaat, S. 134.

<sup>218</sup> Campanella: Sonnenstaat, S. 132.

Unter den Bedingungen der modernen Gentechnik haben sich ganz neue Möglichkeiten der menschlichen Veränderung aufgetan. Schon Fourier hat von den biologischen Weiterentwicklungen des Menschen gesprochen und Condorcet glaubte an das Potential des immer weiter hinaus verschobenen Todes: „Ohne Zweifel wird der Mensch nicht unsterblich werden; aber kann nicht der Abstand zwischen dem Augenblick, in dem er zu leben beginnt, und der Zeit sich unablässig vergrößern, da sich bei ihm von Natur aus, ohne daß er krank wäre oder einen Unfall erlitten hätte, die *Schwierigkeit, zu sein* bemerkbar macht?“<sup>219</sup>

Michel Houellebecq zeichnet in seinen *Elementarteilchen* die Vision einer gentechnischen Utopie auf, die sich letztlich ebenfalls mit der Frage des Todes beschäftigt. Auch diese Utopie folgt dem Muster der Aufeinanderfolge von der Darstellung des zeitgenössischen Lebens im Gegensatz zu dem Vorbild der guten Gemeinschaft. Die kapitalistische Entwicklung ist in der Beschreibung Houellebecqs eine Phase der Dekadenz und so lässt sich „die Geschichte der Menschheit vom 15. bis zum 20. Jahrhundert unseres Zeitalters im wesentlichen als die Geschichte einer Auflösung und eines allmählichen Zerfalls charakterisieren...“<sup>220</sup> Erst die gentechnischen Theorien der Hauptfigur Djerzinski bringen endlich die utopische Revolution und die umfassende Veränderung des Menschen, denn: „Jeder genetische Code, wie kompliziert er auch sein mochte, konnte in einer strukturell stabilen Standardform neu geschrieben werden, die keinen Störungen oder Mutationen

---

<sup>219</sup> Condorcet: Entwurf einer historischen Darstellung des Fortschritts, S. 397.

<sup>220</sup> Houellebecq: *Elementarteilchen*, S. 349.

unterworfen war.“<sup>221</sup>

Mit diesen neuen Möglichkeiten der Vervollkommnung durch Wissenschaft ist die größte Unkonstante der Utopie, gleichzeitig die permanente Konstante des Lebens, der Tod, in der zukünftigen Welt für immer beseitigt. Jedes Lebewesen lässt sich mit Djerzinskis Forschungsergebnissen in jedes andere Lebewesen verwandeln und über das Klonen unendlich reproduzieren. Der letzte Wunsch der Utopien hat sich hier erfüllt, der Mensch, beziehungsweise der neue Mensch, eine geschlechtslose Spezies mit einer Vielzahl neuer Sinneseindrücke, wurde unsterblich, die Natur wurde endgültig besiegt. Ohne die Gefahr des Todes kann jetzt der lange Traum der perfekten Utopie endlich beginnen. „Everything remains in the eternal now of a perfect society. That is the secret of utopian fiction – the brief release it offers from the tribulations of mortality.“<sup>222</sup>

---

<sup>221</sup> Houellebecq: Elementarteilchen, S. 348.

<sup>222</sup> Clarke: More's Utopia: S. 178.

## 2.5 Abstraktion durch Architektur

Thomas Bernhard beschreibt in seinem Roman *Korrektur* den Versuch des Wissenschaftlers Roithammer, für seine Schwester ein perfekt auf sie abgestimmtes Haus zu bauen - ein wahrhaft utopischer Versuch, der auch hier durch eine umfassende, scheinbar alles bedenkende Totalität gekennzeichnet ist. Für die Figur Roithammer ist die Schaffung einer solchen Raumutopie naheliegend, denn ähnlich dem Protagonisten Djerzinski bei Houellebecq, beschäftigt er sich als Wissenschaftler, als Gentechniker in Cambridge, an der Erforschung über die Erbänderungen, diesem großen Projekt der Naturtransformation.<sup>223</sup> Zwischen beiden Arbeitsfeldern gibt es weitreichende Wechselwirkungen: „Wir kommen in einer (höchst anstrengenden) Arbeit oder Beschäftigung oder Leidenschaft undsofort, so Roithammer, sehr oft dadurch rasch und mit der größten Sicherheit weiter, weil wir gleichzeitig eine andere, ebensolche Arbeit oder Beschäftigung oder Leidenschaft angegangen sind, betreiben, uns vorgenommen haben und nicht mehr ausgelassen haben, so Roithammer“.<sup>224</sup> Architektur ist ein wichtiger Schritt in der Utopie zur Verwirklichung ihrer Verewigungsbestrebungen, sie verändert die Welt im Äußeren und wird so in der Utopie zum Monument im Kampf gegen die Endlichkeit, wird zur Anhäufung künstlicher Steine gegen die Macht der Natur.

Während Djerzinski die Grundlage einer weltumspannenden Veränderung der Menschheit durch die Gentechnik erreicht, erfahren wir bei Bernhard vor allem von

---

<sup>223</sup> Vgl. Bernhard: *Korrektur*, S. 334.

<sup>224</sup> Bernhard: *Korrektur*, S. 270.

Roithammers Umsetzung seiner Privatutopie für die Schwester. In einer utopischen Insellage inmitten (und das heißt bei Roithammer wirklich und genau in der Mitte) des Kobernaüßerwaldes plant er den sogenannten Kegel für seine Schwester. Inmitten der Natur versucht Roithammer sein entnaturalisiertes Utopia zu erstellen. Dabei geht er über alle Schwierigkeiten hinweg, denn das Ziel ist das Wichtigste. „Der Preis für ein solches Bauwerk als Kunstwerk, das unser eigenes und das einzige in der Welt ist, kann nur alles sein, alles unterstrichen. [...] Die Idee fordert von uns, daß wir sie verwirklichen, Realisierung erfordert sie und sie hört nicht mehr auf, von uns die Verwirklichung zu fordern.“<sup>225</sup>

Roithammer projiziert mit seinem Kegel ein vollkommen neues, bisher ungebautes Objekt, das auch in anderen Utopieverwirklichungen unbekannt ist. Dieser Kegel „sei auf der ganzen Welt einmalig, noch nie vorher habe irgendein Mensch einen solchen Kegel gebaut“, heißt es bei Bernhard.<sup>226</sup> Nicht von ungefähr verweist Roithammer hier gerade auf Frankreich und Russland, auf die beiden Staaten mit den reichhaltigsten Erfahrungen revolutionärer utopischer Architektur, man denke nur an die Kegel in den Entwürfen Etienne Boullées oder das Denkmal der III. Internationale

---

<sup>225</sup> Bernhard: Korrektur, S. 271.

<sup>226</sup> Vgl. Bernhard: Korrektur, S. 289.

Susan Buck-Morss weist darauf hin, dass bei aller Kreativitätskraft der frühen sowjetrussischen Avantgarde, die neuen Konstruktionen genausowenig als Basis für den sozialistischen Alltag dienten, wie es die Fünfjahrpläne konnten. „Both are utopian representations, the forced actualization of which can have very dystopic effects. The power of art to change life is indirect. [...] Once an urban design or building, once a policy or plan enters the interactive world of everyday, its uses should be allowed and indeed encouraged to transcend the constraints of the creator’s intent.” (Buck-Morss; *Dreamworld and Catastrophe*, S. 65).

Schon zuvor heißt es in den Aufzeichnungen Roithammers: „Und ich wußte, daß noch niemals vorher von einem Menschen, nicht einmal von einem französischen, nicht einmal von einem russischen, ein Kegel gebaut worden ist, mein Kegel wird der erste gebaute Kegel für Wohnzwecke sein, sagte ich mir und ich beschloß, den Kegel zu bauen.“ (Bernhard: Korrektur, S. 218).



von Wladimir Tatlin.

Der Mensch wird durch seine Umwelt, sei es das Gesellschaftssystem oder auch nur ein Architekturgebilde, beeinflusst. Schon Paul Scheerbart, der mit seinen Zukunftsromanen wie zum Beispiel *Lesabendió* oder seiner Thesensammlung *Glasarchitektur* großen Einfluss auf die Architekturavantgarde am Anfang des 20. Jahrhunderts hatte, beschreibt die negativen Auswirkungen auf den Menschen durch seinen ständigen Aufenthalt in den geschlossenen Steinhäusern seiner Zeit.<sup>227</sup> Diese Abgeschlossenheit, die uns vom Licht der Sterne und der Sonne trennt, bestimmt unser Milieu, bestimmt unsere gesamte Kultur und ist somit eine Ursache für die Unzulänglichkeit menschlicher Sozialität.<sup>228</sup>

Die Veränderung des Raumes, der uns alltäglich umgibt, müsste auch die Veränderung des Menschen zur Folge haben. Die gegenseitige Bedingtheit, dass bebauter Raum zugleich auch Ausdruck des sozialen Gefüges ist, beachtet Scheerbart nicht: „Unsre Kultur ist gewissermaßen ein Produkt unsrer Architektur“, heißt es in seiner *Glasarchitektur*, und weiter: „Wollen wir unsre Kultur auf ein höheres Niveau bringen, so sind wir wohl oder übel gezwungen, unsre Architektur umzuwandeln“.<sup>229</sup>

Die imaginierte Welt voller Glashäuser und Kristalle, die Scheerbart vorschwebt,

---

<sup>227</sup> Der Abschnitt über Paul Scheerbarts *Glasarchitektur* basiert auf meinem Artikel „Der gläserne Raum. Paul Scheerbarts Utopie einer Glasarchitektur“, der in *Seminar* erschienen ist.

<sup>228</sup> Walter Benjamin hat selbst in seinen *Rundfunkgeschichten für Kinder* den von Scheerbart geforderten und immer wieder beschriebenen Glasbau und seinen Einfluss auf das Milieu, seine Kraft der Veränderung propagiert: „Anstelle des Steins tritt ein schmales Gerüst von Beton oder von Stahl, anstelle der kompakten, undurchdringlichen Wände treten riesige Glasplatten [...] Die immer zahlreicheren Menschen, die in solchen Häusern wohnen werden, werden allmählich durch sie verändert werden. Sie werden freier, weniger ängstlich, aber auch weniger kriegerisch sein.“ (Benjamin: Mietskaserne, S. 123).

<sup>229</sup> Scheerbart: *Glasarchitektur*, S. 453.

hat den direkten Anspruch auf die Veränderung und vor allem Weiterentwicklung des Menschen. „Hoffen wir“, heißt es, „daß die Glasarchitektur den Menschen auch in ethischer Beziehung bessert. Mir erscheint dieses grade als ein Hauptvorzug der glänzenden, bunten, mystischen, großartigen Glaswände zu sein. Und dieser Vorzug scheint mir nicht nur eine Illusion, sondern etwas sehr Veritables zu sein; ein Mensch der täglich Glasherrlichkeiten sieht, kann keine rucklosen Hände mehr haben.“<sup>230</sup>

Utopische Architektur soll nicht nur Ausdruck einer besseren Welt sein, sie soll auch als Verbesserung der Welt wirken.<sup>231</sup> „Eine vollkommene Konstruktion muß einen Menschen, für den sie konstruiert ist, glücklich machen...“, heißt es bei Bernhard.<sup>232</sup> Roithammer beschäftigt sich nicht mit gesellschaftlichen Utopien, seine Veränderungen beziehen sich (außerhalb seiner Gen-Forschungen) allein auf die Architektur, die seine Schwester beeinflussen soll, auf den Kegel im Kobernauberwald: „Das Bauwerk, das mir Befriedigung, aber meiner Schwester höchstes, allerhöchstes Glück bringen sollte, so Roithammer“.<sup>233</sup> Dieses absolute Glück, das Roithammer vorschwebt, ist ein sehr rationalisiertes Glück. Der Standort des Kegels, seine Proportionen, wurden genau errechnet; ein geometrischer Mittelpunkt, der zu einem Lebensmittelpunkt werden soll, obwohl er weitab allen Lebens erbaut ist.<sup>234</sup> Das Haus

---

<sup>230</sup> Scheerbart: Glasarchitektur, S. 510f.

<sup>231</sup> Vgl. dazu etwa Martin Warnke: „Auch die utopische Architektur verfolgt ein implizites Erziehungsprinzip. Die Schönheit der Bauten belegt sie mit einer ‚Aura der Unantastbarkeit‘, die die zerstörerischen Kräfte schon im vornherein unterbindet.“ Warnke: Macht der Schönheit, S. 125f.

<sup>232</sup> Bernhard: Korrektur, S. 223.

<sup>233</sup> Bernhard: Korrektur, S. 331.

<sup>234</sup> Jeffrey Salyer verweist auf die direkte Verbindung des Kegels mit perspektivischem Denken, das den Körper nur als ein Instrument ansieht. „The conceptual boundaries established by this perspective-thinking, which frets over the stability of its own ground, encourages us to posit a world in which only perspective remains.“ (Salyer: Lines of Sight, S. 41).

wird nicht zur Behausung, zum Schutz vor der Natur, sondern zur Abwehr der Natur, zur gebauten Utopie. Schon die Form des Hauses ist eine geometrische Grundform, die eine lebensfeindliche, glatte Kälte verheißt. Utopische Architekturprojekte haben immer an dieser Kälte der Form gelitten, obwohl diese Kälte und Starrheit auch gewünscht wird als Inbegriff der Ordnung gegenüber dem wirren Chaos. „Die Kälte der Utopien ist durchaus gewollt. Das Kalte als das Ästhetische ist zugleich die Kälte der Maschinen. Was reibungslos funktioniert gehört zum Metaphorischen des Kalten, was nicht funktioniert erwärmt sich, überhitzt.“<sup>235</sup>

Utopische Architektur lässt sich mit entsprechenden Visionen und Finanzen relativ leicht umsetzen, anders als der Aufbau eines gesamten utopischen Gesellschaftssystems, in dem die Menschen gebildet, verbessert werden sollen. Hier reicht es, die Umwelt zu gestalten und auf positive Effekte zu hoffen, denn die äußeren Veränderungen lassen sich am leichtesten in eine nichtutopische Gesellschaft transferieren.

Während Roithammer nur eine Einzelutopie verwirklichen will, geht es in den meisten utopischen Architekturprojekten um eine ganze Stadt; Phantasien um das himmlische Jerusalem, das nachzubauen versucht wird, spielen dabei eine bedeutende Rolle.<sup>236</sup> Gerade in der Renaissance hat es immer wieder Planungen und

---

Der menschliche Körper ist kein Bestandteil dieser geometrischen Zeichnung des Kegels, der Tod der Schwester als eine Ausschließung aus dem Gebäude erscheint so als ein Teil dieser Planung.

<sup>235</sup> Lethen: Lob der Kälte, S. 290.

<sup>236</sup> Vgl. etwa Andreaes *Christianopolis*, bei dem enge Zusammenhänge zu den biblischen Architekturbeschreibungen des himmlischen Jerusalems zu finden sind. „Das konstruktive Moment, das Andreaes Entwurf innewohnt, wird mit Argumenten legitimiert, die wiederum aus der Bibel stammen und die sich im Verlauf des 17. Jahrhunderts fest etabliert haben“, heißt es bei Wolfgang Braungart, und zuvor: „Die Schilderung des himmlischen Jerusalems - sowohl bei Ezechiel, als auch in der Offenbarung des Johannes - ist geradezu gespickt mit Daten über Höhen

Anstrengungen zum Bau von Idealstädten gegeben. „Utopian imagination was essentially architectural and urbanistic. Most attention of the model builders was devoted to plotting and mapping, leaving the job of projection of the map over the territory [...] to the rulers of the *topos*. The purpose was to design a spatial arrangement in which there would be a right and proper place for everyone for whom a right and proper place would have been designed.“<sup>237</sup>

Mit der eigentlichen Idee von Utopia hat dies nur im künstlerischen, kaum im politisch-gesellschaftlichen Bereich zu tun.<sup>238</sup> Typisch sind hier angebliche Utopien, wie etwa die Stadtplanung zu Sforzinda und die Geschichte von Plusiapolis von Filarete, die sich nur in wenigen Bereichen utopisch geben und die Regierungsform so belassen, wie sie Filarete im Mailand seiner Zeit vorfand.<sup>239</sup> Das Ziel der Idealstadt nach antikem Muster wird die Hoffnung auf die eine Wiedererweckung der Gesellschaft zu antiker

---

und Breiten, Säulenzahlen usw., von denen man sich bei Kirchenbauten ja stets auch hat leiten lassen, weil Kirchen als Abbilder des himmlischen Jerusalem galten.“ (Braungart: Kunst der Utopie, S. 46).

<sup>237</sup> Bauman: Utopia with no topos, S. 14.

<sup>238</sup> Hier zeigt sich einmal mehr, wie wenig deutlich die Grenzen zwischen den Utopien verlaufen, wie vielseitig die Definitionen sein können. Diese rein ästhetisch beschreibenden Utopien sollen nicht im Fokus dieser Arbeit stehen, da gerade die Verbindung zum politischen Feld für diese Untersuchung wichtig ist, da gerade hier, im Verlassen des rein Ästhetischen die Gefahrenpunkte für den Utopiemissbrauch liegen. Viele der utopischen Texte lassen sich natürlich auch nur als ästhetisch-beschreibend lesen, wodurch dann aber auch viele der inhärenten Negativpunkte unbeachtet bleiben bzw. positiv gesehen, bleiben können.

<sup>239</sup> „Welches Leben sich in der Stadt abspielt wird höchstens beiläufig erwähnt. Filarete setzt ohne weiteres voraus, dass Religion, Gesellschaft und Regierungsform den herrschenden Verhältnissen in Mailand entsprechen. Der Fürst bestimmt uneingeschränkt.“ (Günther: Sforzinda, S. 250).

Hanno-Walter Kruft sieht daher auch einen wesentlichen Unterschied zwischen literarischen Utopien und dem Bau von Idealstädten, da diese *von oben* verordnet werden. „Utopien besitzen häufig einen sozialrevolutionären Charakter, während Idealstädte eher eine reformierende Überhöhung bestehender gesellschaftlicher Zustände anstreben, da die politische Rolle der Begründer nicht in Frage gestellt wird.“ (Kruft: Städte in Utopia, S. 14).

Größe.<sup>240</sup> Entsprechend findet auch nur das Bildungssystem in der neuen Stadt eine ausreichende Betrachtung. Daneben gibt es das Haus der Tugend und der Laster, welches in sublimer Weise auf die Besserung des Menschen rekurrieren soll. Hier wird das Laster nicht aus der Utopie verbannt, es wird aber räumlich degradiert. Im Untergeschoss des Gebäudes gelegen sind die Räume der Laster wie das Bordell und die Schankstuben (verführerisch) leicht zu erreichen, während die Räume der Tugend über eine steile Treppe zu erklimmen sind. Keine Frage, welchen Weg der Utopist von seinen besseren Menschen sich erhofft. Die Utopie erscheint durch diese Zweiteilung elitär ausgerichtet, denn wohl kaum geht Filarete davon aus, dass die Menschenmassen wirklich seine Stiege der Vernunft der Unterwelt der Triebe den Vorrang geben. Selbst die Sicht auf die utopischen Bewohner dupliziert also nur, was es bereits gibt, ansonsten bleibt der Blick dieses Utopia auf die Architektur beschränkt, bleibt ästhetizistisch.

Ähnliche Projekte finden sich immer wieder in der Geschichte der Utopie, von den Parkanlagen des Barock bis zu den Gartenstädten der Neuzeit. Hans Henny Jahnn plante mit seiner Gemeinschaft Ugrino eine solche ästhetizistische Utopie, die sich an den Bauwerken des Zweistromlandes und den romanisch-mystischen Kirchen des Mittelalters orientierte.<sup>241</sup> Einflussreicher für die Architektur der Moderne aber waren Projekte wie die *Gläserne Kette* oder die *Wohnmaschinen* eines Le Corbusier, die eine

---

<sup>240</sup> Vgl. Hubertus Günther: „This maxim was not primarily incited by love for pretty capitals but rather was based on the desire to raise civilization to the level that it formerly had in Antiquity.“ (Günther: Society in Filarete's *Libro architettonico*, S. 56).

<sup>241</sup> Für Jahnn bedeutete dies aber auch einen bewussten Verzicht, da er keine genaue Beschreibung liefern wollte, um die Ugrino-Gründer nicht einzuordnen „als solche, die mit Worten eine Theorie, eine Sentenz, einen Glaubenssatz begründen. Auch wir können der Eindeutigkeit des bloß gesprochenen Postulats nicht mehr glauben. Wir sind uns bewußt, daß man mit Worten [...] jeden Sinn zwischen Himmel und Erde beweisen kann.“ (Jahnn: Verfassung und Satzung, S. 56).

bessere Gesellschaft formen wollten, ohne sich allzuvielen Gedanken über die soziale oder politische Komponente des Zusammenlebens zu machen.

Auffällig an vielen Architekturutopien ist die streng durchrationalisierte, berechnete Ordnung, die häufig mit symbolischen Allusionen aufgeladen wird. Vor allem der Zahlenmythos taucht immer wieder auf, etwa die Sieben bei Campanella oder die Acht im Castel del Monte von Friedrich II. mit seiner durchgängigen oktogonalen Gestaltung. Besondere Bedeutung in den Architekturvisionen hat die Besetzung der Mitte einer Stadt und damit die gesellschaftliche Ausrichtung der Utopie auf einen Marktplatz oder Versammlungsort der Bürgerschaft, auf eine Burg oder ein Schloss der Herrschaftsmacht oder auf die zentrale Kirche oder Tempel. Schon in Platons utopischem Athen der Vorzeit und in seinem *Staat* liegen die Burg der Krieger beziehungsweise der Wächter im Mittelpunkt, um die herum die Bewohner der Utopie leben. Der *Staat* unterscheidet sich durch eine noch stärkere Hierarchisierung vom altathenischen Vorbild, denn hier wohnen die Menschen außerdem ihrem Status entsprechend in konzentrisch angelegten Häusern um die Burg herum.

In Atlantis befindet sich im Zentrum der Stadt die Königsburg und im Zentrum dieser Burg der goldene Poseidontempel. In Campanellas Sonnenstadt liegt der Tempel genau in der Mitte der Stadt, im Zentrum der sieben Stadtmauern, auf der höchsten Stelle der Stadt. Natürlich sind Kirchen auch der Mittelpunkt vieler christlicher Utopien, wie etwa eindrucksvoll in der Zeichnung zur Christianopolis zu erkennen ist, während die pietistisch geprägte Utopie von Philipp Balthasar Sinold auf solche religiöse Äußerlichkeit keinen Wert legt.<sup>242</sup> Ebenso fehlt ein wirklicher Mittelpunkt auf

---

<sup>242</sup> Vgl. Braungart: „... diese allegorisch interpretierbare Stadtanlage, die erwarten ließe, daß sie ihr

der familiären Insel Felsenburg, es sei denn, man möchte das Haus des Stammvaters Albertus Julius als einen solchen bezeichnen.

Hierarchische Strukturen, Ordnung, Sauberkeit und Glätte sowie die Abgrenzung zu der äußeren Landschaft sind die Kennzeichen der utopischen Städte. Die Idealstädte sind verwirklicht als Inseln im Raum, ihre strenge geometrische Formbindung, in der Regel handelt es sich um Quadrate oder Kreise, bildet das klare Gegenbild zu einer chaotisch und zufällig scheinenden Natur. Die mathematisch berechnete Grundform ist mit Impetus gegen das Organische, Weiche, Gewachsene gerichtet, sie bildet das Antonym zum vergänglichen Leben. Unvergleichlich ist hier wohl immer noch Le Corbusier mit seinem *plan voisin*, einer Umgestaltung, genauer vollständigen Neugestaltung von Paris mit einem überbordenden Gigantismus und einem bedenkenlosen Hineinstellen euklidischer Körper in die gewachsene, lebendige Stadt hinein.

Die Geometrie gilt in diesen und ähnlichen Plänen mehr als die reale Umgebung. Der Kampf gegen das Unvollkommene, das nur ein Unvollkommenes in den Planungen des Menschen bedeutet, ist eine wichtige Stufe zur Unveränderbarkeit der Utopie, zu ihrer Verewigung, dem Ziel aller utopischen Strukturen, damit aber auch zu ihrer Erstarrung. Der Kampf gegen sämtliche Friktionsmöglichkeiten führt zu einer immer größeren Abstraktionsleistung der Utopie. Die Natur wird abstrahiert zu einer freundlich-ertragreichen Nutzfläche, die Stadt wird abstrahiert zu einer Ansammlung gerader Linien, der Mensch wird abstrahiert zu einem glücklichen Produktionswesen.

---

Zentrum wie bei Andreae und Campanella im Tempel hat, verzichtet auf eine solche sinnfällige Symbolisierung ihres Leitsystems ‚Religion‘...“, denn diese Zurückhaltung in der Architektur entspricht auch den Auffassungen der Pietisten. (Vgl. Braungart: Kunst der Utopie, S. 213f).

Das Nicht-Abstrahierte ist dagegen die Gefahr und der Feind der Utopie, die Bedrohung schlechthin, genauer gesagt, die selbstgeschaffene Bedrohung, denn die Unendlichkeitssuche der Utopie generiert einen so starken Drang gegen alles Natürliche, weil sie hier immer ihre eigene Bedingtheit erfahren muss. Der Weg zur gesuchten Ewigkeit, Unsterblichkeit der Utopie führt paradoxerweise nur über einen Weg, über den Tod selbst.

Der Kegel in Bernhards *Korrektur*, der als utopischer Ort der Schwester Roithammers höchstes Glück bringen soll, bildet eine abgeschlossene Insel inmitten des Waldes, eine Insel, die nichts mehr mit dem Leben zu tun hat. Nicht umsonst hat der Kegel Ähnlichkeit mit den Pyramiden, diesen Todessymbolen schlechthin, und Boullées Kegelbauten aus der französischen Revolutionszeit, die als Anregung für Roithammer gedient zu haben scheinen, sind nicht zum Leben, zum Wohnen gedacht, sie sind allein riesige Kenotaphe.

Mit einem recht makabren Beispiel einer Todespyramide spielt Ignatius Donnelly's 1890 erschienene Zukunftsvision des späten 20. Jahrhunderts, *Caesar's Column*. Der Text ist eine Dystopie, die sich nach der Katastrophe zur Utopie der Wenigen weiterentwickelt. Als Briefroman gestaltet hören wir vom modernen New York, das von magnetischen Lichtern erleuchtet wird, so dass es keinen Unterschied zwischen Tag und Nacht mehr gibt, die Straßen sind mit Glas bedeckt, um Schnee und Regen abzuwehren, Luftschiffe sind allgemein verbreitete Transportmittel geworden und im Hotel, in dem der Protagonist Gabriel Weltstein unterkommt, gibt es ein Prä-Internet, mit dem man sich über das gesamte Weltgeschehen informieren kann.<sup>243</sup>

---

<sup>243</sup> Vgl. Donnelly: *Caesar's Column*, S. 10ff.



Doch der technische Fortschritt hat offensichtlich seine Opfer gefordert, die Menschen, so Weinstein, sehen alle aus, als seien sie aus der gleichen Form gemacht. „I could not but think how universal and irresistible must have been the influence of the age that could mold all these man and women into the same soulless likeness.“<sup>244</sup> Die Menschheit ist in dieser perfekten Stadt eigentlich überflüssig geworden: „I think many men and women end their lives out of an overwhelming sense of their own insignificance ...“<sup>245</sup>

Unter diesen Verhältnissen ist die Unzufriedenheit, besonders unter den Arbeitern angestiegen und eine konspirative Vereinigung hat sich gebildet, um die Macht zu übernehmen, die *Brotherhood of Destruction*. Angesichts dieser bedrohlichen Anzeichen könnte eine Revolution nur durch die Einsicht der Reichen und Mächtigen abgewendet werden, für die aber die Zustände nicht reformnötig sind, denn „Life is all sunshine for them; civilization is a success for them; they need no better heaven than they enjoy.“<sup>246</sup>

Die Revolte ist so unvermeidlich und wird zu einem Blutbad ausgeweitet, so dass bald eine viertel Millionen Tote auf den Straßen liegen, deren Entsorgung von dem neuen Machthaber, dem Führer der Brotherhood, Caesar, organisiert werden muss: „I

---

Eine weitere Vorwegnahme späterer Entwicklungen findet sich in diesem stellenweise stark antisemitischen Werk, wenn Donnelly über die Begräbnisse unerwünschter Menschen, in diesem Fall noch den *paupers* spricht, denen kein Anspruch auf ein Stück Land als Grab gegeben wird und „that they should be whisked off, as soon as dead, a score or two at a time, and swept on iron tram-cars into furnaces heated to such intense white heat that they dissolved, crackling, even as they entered the chamber, and rose in nameless gases through the high chimney. That towering structure was the sole memorial monument of millions of them. Their graveyard was the air.“ (Donnelly: *Caesar's Column*, S. 45).

<sup>244</sup> Donnelly: *Caesar's Column*, S. 19.

<sup>245</sup> Donnelly: *Caesar's Column*, S. 22.

<sup>246</sup> Donnelly: *Caesar's Column*, S. 204.

have it!' he shouted. 'by G-d, I have it! Make a pyramid of them, and pour cement over them, and let it stand forever as a monument of this day's glorious work! ... We'll have a monument that shall last while the earth stands ...'"<sup>247</sup>

Die Pyramiden sind das wohl auffälligste Bildnis im übergroßen Bestreben gegen die Natur. Ihre Form grenzt sie ab gegen das Natürliche, ihre Größe erscheint als Versuch eines ewigen Zeichens gegen die Zeit. Als jahrtausendealtes Produkt menschlicher Leistungskraft geraten sie am Ende aber zu einem Synonym des Todes, sie werden Zeichen gegen das Leben. Es ist ihre klare, kristalline Form, es ist aber auch ihre Monumentalität, die ihre Totalität gegen die Umwelt unterstreicht, dabei aber ein Unbehagen ähnlich dem an den ebenso totalen und monumentalen Utopien hinterlässt. Das Übergroße dieser Formen scheint einer Angst zu entstammen, die ebenso übergroß ist.

Die Figur Austerlitz in W.G. Sebalds gleichnamigen Roman fühlt sich aus einem noch unbestimmten Gefühl heraus zu derartigen monumentalen architektonischen Äußerungen des Menschen hingezogen. Der Erzähler begegnet Jacques Austerlitz immer wieder an den verschiedensten Orten in der Betrachtung solcher überdimensionierten Gebäudekomplexe, etwa bei den Verteidigungsanlagen um Antwerpen herum, bei den Bahnhöfen des Industrialisierungszeitalters oder den Bunkern des 2. Weltkrieges. Austerlitz spürt dabei die feinen Verbindungslinien zwischen dem Gigantismus und der Angst vor der Bedrohung und stellt fest: „Freilich verrietten gerade unsere gewaltigsten Pläne nicht selten am deutlichsten den Grad

---

<sup>247</sup> Donnelly: Caesar's Column, S. 319.

In einem Anflug phallischer Großmannssucht wird der Befehl zum Bau der Pyramide anschließend zur Errichtung einer Art Todessiegestsäule geändert, die dem Buch von Donnelly den Namen gibt.

unserer Verunsicherung.“

Wilhelm Worringer hat in seinem bekannten Text *Abstraktion und Einfühlung*, der vor allem für die Kunst am Anfang des 20. Jahrhunderts von Bedeutung wurde, zwischen den Möglichkeiten und Bedingungen des künstlerischen Ausdrucks unterschieden und dabei die Endpunkte als Abstraktions- bzw. als Einfühlungsbedürfnis gekennzeichnet.<sup>248</sup>

Die Kunst als ein System der Einfühlung, das sich dem Organischen, Lebenshaltigen zuwendet und im westlichen Kulturraum mit seiner griechisch-römischen Tradition lange Zeit als Inbegriff der Schönheit schlechthin galt, wird von Worringer als nur eine mögliche Anschauungsweise definiert, die nahezu als ein Sonderfall gesehen werden muss, denn mit dem Abstraktionsdrang existiert eine konträre Kunstauffassung, die der Einfühlung absolut entgegengesetzt ist. Statt einer Mimesis natürlicher Formen finden wir hier gerade die Entnatürlichung.

Worringer sieht dabei eine Differenz zu den sogenannten primitiven Kulturen, da sie sich den ästhetischen Würdigungen entziehen und nicht dem eigentlichen Kunsttrieb unterliegen, denn der „primitive Nachahmungstrieb hat zu allen Zeiten geherrscht, und seine Geschichte ist eine Geschichte der manuellen Geschicklichkeit ohne ästhetische Bedeutung“.<sup>249</sup>

Worringer unterscheidet zudem den Kunsttrieb vom Kunstkönnen und sieht die hohe Abstraktionskunst etwa der orientalischen Völker nicht durch eine künstlerische Beschränktheit bedingt, sondern vielmehr durch eine Beschränkung im Ausdruck, im

---

<sup>248</sup> Worringer beruft sich dabei auf seinen Lehrer Alois Riegel, von dem er auch die Begrifflichkeit übernommen hat.

<sup>249</sup> Vgl. Worringer: *Abstraktion und Einfühlung*, S. 12.

künstlerischen Wollen hervorgerufen.<sup>250</sup> „Der Abstraktionsdrang steht [...] am Anfange jeder Kunst und bleibt bei gewissen auf hoher Kulturstufe stehenden Völkern der herrschende, während er zum Beispiel bei den Griechen und anderen Okzidentalern langsam abflaut, um dem Einfühlungsdrang Platz zu machen. [...] Während der Einfühlungsdrang ein glückliches pantheistisches Vertraulichkeitsverhältnis zwischen dem Menschen und den Außenwelterscheinungen zur Bedingung hat, ist der Abstraktionsdrang die Folge einer großen inneren Beunruhigung des Menschen durch die Erscheinungen der Außenwelt und korrespondiert in religiöser Beziehung mit einer stark transzendentalen Färbung aller Vorstellungen. Diesen Zustand möchten wir eine ungeheure geistige Raumscheu nennen.“<sup>251</sup>

Die Kunst des Abstraktionsdranges ist ein Ausdruck des Unbehagens an der verworrenen Umwelt, ist schließlich eine Äußerung der Angst, einer Angst vor der Natur, vor dem Raum, vor dem Umgebenden, das den Menschen ausweglos umzingelt hat. Die Kunst der Abstraktion sucht laut Worringer daher die Beruhigung. „Die einfache Linie und ihre Weiterbildung in rein geometrischer Gesetzmäßigkeit mußte für den durch die Unklarheit und Verworrenheit der Erscheinungen beunruhigten Menschen die größte Beglückungsmöglichkeit darbieten. Denn hier ist der letzte Rest von Lebenszusammenhang und Lebensabhängigkeit getilgt, hier ist die höchste absolute Form, die reinste Abstraktion erreicht; hier ist Gesetz, ist Notwendigkeit, wo

---

<sup>250</sup> „Jeder Stil stellte für die Menschheit, die ihn aus ihren psychischen Bedürfnissen heraus schuf, die höchste Beglückung dar. Das muß zum obersten Glaubenssatz aller objektiven kunstgeschichtlichen Betrachtung werden. Was von unserem Standpunkt aus als größte Verzerrung erscheint, muß für den jeweiligen Produzenten die höchste Schönheit und die Erfüllung seines Kunstwollens gewesen sein.“ Worringer: Abstraktion und Einfühlung, S. 14.

<sup>251</sup> Worringer: Abstraktion und Einfühlung, S. 15.

sonst überall die Willkür des Organischen herrscht.“<sup>252</sup>

Diese Unterscheidung der Kunst äußert sich in so differenten Formen wie der griechischen und der ägyptischen, die Ernst Bloch im Rückgriff auf Worringer einerseits als die jedem sichtbare, *geheimnislose, epidermale Organik* der griechischen Linie benennt, während andererseits die ägyptische Linie nur Strenge kennt, „und die Sophrosyne wird danach im Umschlag zur Geometrie, sofern hier im Stein nicht das Fleisch, sondern durchaus nur der Stein gedacht wird, gemäß dem Geist des Materials, der der Geist der Wüste oder der alpinen Landschaft und des ungeheuren Totentempels der anorganischen Natur ist“.<sup>253</sup> Während ein griechischer Tempel für Worringer beseelt wirkt, dem Stein ein „organisches Leben substituiert“ scheint, bildet die ägyptische Pyramide den wirkungsvollen Gegenpol.<sup>254</sup> Sie wirkt als ein reines, glattes, abstraktes, kristallines Bauwerk, das höchste Ansprüche an eine Denaturalisation erfüllt. „Üppig fest trotz sie der Luft, dem Himmel und seinen Wolken. Eine dauerhaftere Form“, heißt es in Heinses *Ardinghello*, „gibt’s nicht, alles, was von oben herunterfällt und in der Erde anzieht, macht sie stärker, die mächtigste Feindin der Zerstörung.“<sup>255</sup> Nichts verbindet eine Pyramide noch mit der Natürlichkeit, mit dem Leben, sie wird auf diese Art zum reinen Zeichen des Todes.

Die Vollendung des utopischen Kegels, dieser Pyramide für Roithammers Schwester, ist folgerichtig erst erreicht, als die Schwester zum ersten Mal das Gebäude sieht und betritt und stirbt. „Höchstes Glück, so Roithammer, als augenblickliche

---

<sup>252</sup> Worringer: *Abstraktion und Einfühlung*, S. 19.

<sup>253</sup> Bloch: *Geist der Utopie*, S. 32.

<sup>254</sup> Worringer: *Abstraktion und Einfühlung*, S. 95.

<sup>255</sup> Heinse: *Ardinghello*, S. 150.

Todesursache (meiner Schwester), so Roithammer.“<sup>256</sup> Hier findet sich eine Similarität zu den utopischen Projekten schlechthin, die mit ihrer Suche nach dem *höchsten Glück*, das Leben mit seinen Vielfältigkeiten und Zufällen aus der utopischen Welt vertreiben wollen. „Meine eigenen Gedanken hatten folgerichtig zur Verwirklichung und Vollendung des Kegels geführt, wie meine Schwester tödlich erschrocken gewesen ist, ist der Kegel vollendet gewesen, so Roithammer, ich hätte sie *zu keinem anderen, als zu dem tödlichen Zeitpunkt* in den Kobernauberwald hineinführen können, sie hatte sich gefürchtet vor diesem Augenblick, wie sie sich am tiefsten gefürchtet hat, habe ich sie hineingeführt und getötet, gleichzeitig den Kegel vollendet gehabt [...], so Roithammer. Denn allerhöchstes Glück ist nur im Tod, so Roithammer. Umweg über die Wissenschaften zu höchstem Glück, Tod, so Roithammer.“<sup>257</sup>

Utopische Architektur verbildlicht das Wesen der Utopie, und dieses Wesen ist auf der Suche nach Beruhigung, Verunendlichung, Abstraktion. Das Störende in der Gesellschaft wird aus diesem architektonischen Utopiegebilde abgestoßen. „Once the right places had been allocated to everyone inside, and once those for whom no place was reserved had died out, left of their own accord or been forced out of the city – no further exercise of the power of exemption would be needed.“<sup>258</sup> Im Endeffekt meint der Ausschluss aller Menschen, denn die Utopievision sieht ohne die menschlichen Friktionen wesentlich besser aus und funktioniert auf Dauer nur ohne die humane

---

<sup>256</sup> Bernhard: Korrektur, S. 344.

<sup>257</sup> Bernhard: Korrektur, S. 346.

Eine ähnlich kalte, abstrakte und abgeschlossene Architekturutopie mit einem ebenso tödlichen Ausgang findet sich in Bernhards *Kalkwerk*.

<sup>258</sup> Bauman: Utopia with no topos, S. 15.

Imperfektibilität.

Die Utopie orientiert sich an mystischen Zahlenspielen wie bei Campanella, an mathematischen Grundsätzen wie denen von Christianopolis oder Freudenstadt, wird monumental wie in den Zeichnungen Boullées, siedelt sich an in zivilisierten Eigenheimgartenwelten einer befriedeten Natur wie bei Morris oder Howard, sucht den klaren Lichtmythizismus eines Fidus mit seinem Sonnentempel oder eines Scheerbart mit seinen Glaspalästen, abstrahiert sich in den Blöcken der Moderne eines Le Corbusier - immer wieder finden wir im äußeren Ausdruck der Utopie die Suche nach Abstraktion und Entnatürlichung. In der künstlerischen Gestaltung des Umfeldes bietet die Utopie in Homologie zum Abstraktionsstreben der Kunst die Chance, der Verunruhigung durch die Natur zu entkommen: „Alle transzendente Kunst geht [...] auf eine Entorganisierung des Organischen hinaus, das heißt auf eine Übersetzung des Wechselnden und Bedingten in unbedingte Notwendigkeitswerte. Solche Notwendigkeit aber vermag der Mensch nur im großen Jenseits des Lebendigen, im Anorganischen, zu empfinden. Das führt ihn zur starren Linie, zur toten kristallinen Form. Alles Leben übertrug er in die Sprache dieser unvergänglichen und unbedingten Werte.“<sup>259</sup>

In der Entnatürlichung, im letztlich Ausscheiden, Zurücksetzen, Abweisen alles Lebendigen findet die Abstraktion die Beruhigung in der Verendlichkeit.<sup>260</sup> „Das

---

<sup>259</sup> Worringer: Abstraktion und Einfühlung, S. 112.

<sup>260</sup> Vgl. dazu auch Zygmunt Bauman: „Utopia was to be the fortress of certainty and stability; a kingdom of tranquility. Instead of confusion – clarity and self-assurance. Instead of caprices of fate – steady and consistent, surprise-free sequence of causes and effects. Instead of the labyrinthine muddle of twisted passages and sharp corners – straight, beaten and well-marked tracks. Instead of opacity – transparency. Instead of randomness – a well-entrenched and utterly predictable routine.“ (Baumann: Utopia with no topos, S. 16).

Leben als solches wird als Störung des ästhetischen Genusses empfunden.“<sup>261</sup> Mit der Abstraktion des Lebens hat auch die Utopie den Weg der Beruhigung und Verendlichung gefunden, aber es ist ein Weg des Ästhetizismus, ein Weg der Abwehr und der Auslöschung, schließlich der Weg in den Tod. Das utopische Streben schlägt um in das Nichts.

Bernhards Roithammer und Houellebecqs Djerzinski, sind beide Vertreter solcher abstrahierenden Utopisten, beide sind mit der Entnatürlichung der Welt, der Verbesserung der Natur, des Lebens befasst. Roithammer scheitert mit seiner Architekturvision und begeht Selbstmord, nachdem er erkennen musste, dass seine Utopie des allerhöchsten Glücks, versinnbildlicht im Kegel, den Tod bedeutet. Auch Djerzinski begeht Selbstmord, doch hinterlässt er der Welt eine Formel, die sie völlig verändern und den Tod dauerhaft verbannen wird. Die Gebundenheit der Menschen und damit der Utopie an die Natur, die die Gebundenheit an den Tod impliziert, wird hier aufgelöst. Die Formel Djerzinskis verspricht das ewige Leben. Damit gewinnt das paradiesische Utopiebild wieder die Oberhand, denn die Welt wird befreit von der größten Furcht und kann sich ganz auf die Suche nach dem Glück konzentrieren. Die Suche nach dem allerhöchsten Glück wird nicht mehr zu einer Hoffnung, sondern ist bei Houellebecq unvermeidlich und wird zur letzten Zuflucht.

Houellebecq beschreibt die Entwicklung der Weltgeschichte als eine Abfolge der Grausamkeiten, aus deren ewigen Kreislauf der Mensch nur durch einen radikalen Schnitt entkommen kann. Utopie wird zur Notwendigkeit des Lebens, ist mit diesem Leben aber nicht machbar, das Glück der Menschen kommt nur über das Ende der

---

<sup>261</sup> Worringer: Abstraktion und Einfühlung, S. 22.



Menschen. In der genetischen Transformation findet Djerzinski (mit dem sehr ähnlichen Namen des ersten NKWD-Chefs) den Ausweg aus allen Misere. Das Problem, und dies ist das eigentliche Ende allen utopischen Denkens, lässt sich offenbar nicht mehr über eine gedankliche Taxierung der idealen Gemeinschaft lösen: „DIE WANDLUNG FINDET NICHT IM GEIST STATT, SONDERN IN DEN GENEN“.<sup>262</sup> Die Utopie wird weitergegeben an die Naturwissenschaft, an die Technik, weil die Geisteswissenschaften endgültig versagt haben, um das *Prinzip Hoffnung* zu erhalten. Die Hoffnung erwies sich als ein ewiges Hintanstellen der Lösungen, während sich die Philosophie mit Fragen beschäftigte, die nicht mehr mit den Bedürfnissen der Menschen korrelierte. „Das weltweite Gespött, dem die Arbeiten von Foucault, Lacan, Derrida und Deleuze über Nacht zum Opfer gefallen waren, nachdem man sie jahrzehntelang total überschätzt hatte, sollte zu diesem Zeitpunkt keinen Raum für eine neue Philosophie lassen, sondern im Gegenteil sämtliche Intellektuellen diskreditieren, die sich auf die ‚Humanwissenschaften‘ beriefen; der zunehmende Einfluß der Naturwissenschaftler in allen Bereichen des Denkens war von da an unvermeidlich geworden.“<sup>263</sup> Die Geisteswissenschaften haben bei Houellebecq versagt, da sie keine Lösungsvorschläge mehr für ein besseres Leben des Menschen gegeben haben.

Das Versprechen der Naturwissenschaft, eine leichte Lösung zu finden, gegenüber dem ständigen Fordern des utopischen Denkens, das utopisches Leben zur Aufgabe der Selbstverbesserung macht, ist hier allerdings mit auszumachen. Hier findet sich noch einmal der Unterschied zwischen den paradisischen Verheißungen

---

<sup>262</sup> Houellebecq: Elementarteilchen, S. 355.

<sup>263</sup> Houellebecq: Elementarteilchen, S. 354.

und den asketischen Anstrengungen in den unterschiedlichen Utopievorstellungen. Die Technik kann die Utopie scheinbar viel leichter fabrizieren und dem Menschen so anbieten wie ein Konsumprodukt und nicht umsonst fällt die Entstehung der wichtigsten Fortschrittsutopien mit der Phase der kapitalistischen Blütezeit zusammen: „In einer Zeit, wo die Zwänge des materiellen Lebens das Haupthindernis für den vollen Genuß des Lebens bilden, scheint die technologische Revolution unweigerlich das Glück zu verheißen.“<sup>264</sup>

Die Architekturen dieser Zeit der kapitalistischen Blüte, des allgemeinen Aufbruchs, sind einer der wichtigsten Untersuchungsgegenstände von Sebalds Austerlitz. So gilt ihm etwa der Brüsseler Justizpalast, „die größte Anhäufung von Steinquadern in ganz Europa“, als immer wiederkehrendes Anschauungsmaterial.<sup>265</sup> Austerlitz unterscheidet zwischen Architekturen, die wie „die Feldhütte, die Eremitage, das Häuschen des Schleusenwärters, der Aussichtspavillon, die Kindervilla im Garten“ unter der normalen Größe im Bauvolumen liegen und „einen Abglanz des Friedens uns versprechen“, sowie zwischen den Architekturen der Übergröße, wie etwa dieser Justizpalast, von dem niemand, „der bei rechten Sinnen sei, behaupten könne, daß er ihm gefalle. Man staune ihn bestenfalls an, und diese Staunen sei bereits eine Vorform des Entsetzens, denn irgendwo wüßten wir natürlich, daß die ins Überdimensionale hinausgewachsenen Bauwerke schon den Schatten ihrer Zerstörung vorauswerfen und konzipiert sind von Anfang an im Hinblick auf ihr nachmaliges Dasein als Ruinen.“<sup>266</sup>

---

<sup>264</sup> So Georges Minois zu Francis Bacons *Neu-Atlantis*, dem großen Vorbild der szientistisch-technischen Utopien. Minois: *Geschichte der Zukunft*, S. 545.

<sup>265</sup> Vgl. Sebald: Austerlitz, S. 42.

<sup>266</sup> Sebald: Austerlitz, S. 27f.

In seinem Unmaß verspricht diese Architektur ein Bollwerk gegen die Vergänglichkeit zu sein und beruft gerade damit die Erinnerung an das Ende, an den Tod. Es ist kaum verwunderlich, dass sich gerade die faschistische Architektur in ihren Großprojekten mit diesem Ruinenwert befasst hat. Dem Sichtbarwerden von Spuren über die zyklischen Untergänge hinweg, die damit schon von vornherein eingeplant waren, wurde ein überproportionaler Stellenwert eingeräumt. Die Ruinen des Dritten Reichs sollten noch in Unzeiten, so wie das alte Rom oder die ägyptischen Pyramiden, von seiner vergangenen Größe künden.<sup>267</sup> Jedes Bauwerk wurde so schon bei seiner Planung zu einem Grabstein der eigenen Zeit. Für Canetti wird dadurch auch ersichtlich, warum sich Hitler nie mit Glasarchitektur anfreunden konnte: „Seine Architektur ist nur verständlich durch ihre Absicht auf 'ewige' Dauer, er haßt, was nicht Stein ist, und Glas, hinter dem man sich nicht verbergen kann, und obendrein zerbrechlich, erregt als Material für größere Bauten seinen tiefsten Abscheu.“<sup>268</sup>

Noch andere architektonische Bollwerke gegen die Vergänglichkeit finden sich auf der Suche von Jacques Austerlitz, vor allem die oft in das riesenhafte gewachsenen Fortifikationsanlagen, von denen unzählige europäische Städte seit dem Mittelalter bis in die Zeiten der Industrialisierung hinein umgeben waren.<sup>269</sup> Ihre Aufgabe bestand

---

<sup>267</sup> So heißt es bei Burkhard Liebsch: „Man schätzte die anzustrebende ‚Herrschaft der hochwertigen Rasse über die ganze Welt‘ auf ‚mindestens 1000 bis 1200 Jahre‘; danach würden nur noch Reste der geplanten monumentalen Architektur anstelle von Zeugen reden.“ Liebsch: Zerbrechliche Lebensformen, S. 329.

<sup>268</sup> Canetti: Hitler, nach Speer, S. 30f.

<sup>269</sup> Sebald folgt den vergänglichen Utopieversuchen durch die Jahrhunderte, neben den Idealstädten und den Fortifikationen untersucht seine Figur Austerlitz die Äußerungen des Fortschrittsoptimismus, die riesigen Bahnhöfe, die übergroßen Verwaltungsgebäude, die chronologisch die klassischen starren Utopievorstellungen abgelöst hatten. Das letzte Gebäude in dieser Reihe wird die neue gläserne Nationalbibliothek in Paris sein, die von Austerlitz in die gleiche Reihe vergeblicher Hoffnungsbauten eingliedert wird.

zuerst im Schutz der Bevölkerung, in der Abwehr der militärischen Gefahr, die mit dem zunehmenden Einfluss der Artillerie im Kriegsgeschehen immer schwieriger wurde.<sup>270</sup> Die Fortifikationsanlagen wurden immer größer und aufwendiger, dennoch zeigte jeder neue Krieg, dass dies noch nicht ausreichend war. Es sei erstaunlich, so Austerlitz in Sebalds Roman, „mit welcher Beharrlichkeit Generationen von Kriegsbaumeistern, trotz ihrer zweifellos überragenden Begabung, an dem, wie man heute sehen könne, von Grund auf verkehrten Gedanken festgehalten hätten, daß man durch die Ausarbeitung eines idealen Tracé mit stumpfen Bollwerken und weit vorspringenden Ravelins [...] eine Stadt so sichern könne, wie überhaupt auf der Welt etwas zu sichern sei“.<sup>271</sup> Die Städte verschwanden hinter riesigen Mauern, Glacis-Anlagen, Zwingern, Bollwerken, Zitadellen und Forts, sie wurden abgeschnürt von der Umgebung, von der Natur, sie bildeten zunehmend eine utopische Insel gegen eine feindliche Welt. „Utopie beginnt mit Grenzziehungen: zwischen Wirklichkeit und Vision, dem Wünschenswerten und dem Unerwünschten, dem Vertrauten und dem Fremden.“<sup>272</sup>

In den Zeichnungen der Architekten erhalten die Städte immer mehr Ähnlichkeit mit abstrakten, kristallinen Gebilden, werden zu sternartigen Zwölfecken, wie in Neuf-Brisach oder Saarlouis.<sup>273</sup> Die Schutzanlagen werden schließlich im

---

<sup>270</sup> Die größte aller dieser Fortifikationsanlagen beschreibt Christian Kracht in seinem Roman „Ich werde hier sein im Sonnenschein und Schatten“, in dem die gesamten Schweizer Alpen zum sicheren Höhlenrückzugssystem werden, das dann zunehmend ein Eigenleben zu führen beginnt. Vgl. weiter oben in Kapitel 2.

<sup>271</sup> Sebald: Austerlitz, S. 21f.

Vgl. hier Kafkas *Bau*, von dem es heißt, „er ist so gesichert, wie eben überhaupt auf der Welt etwas gesichert werden kann...“ (Kafka: *Der Bau*, S. 359).

<sup>272</sup> Bartov: *Utopie und Gewalt*, S. 93.

<sup>273</sup> Vgl. Sebald: Austerlitz, S. 22f.

unbändigen Wahn der Bedrohung größer als das eigentlich zu Schützende, sie werden vor allem auch wichtiger als das zu Schützende, entfalten ein Eigenleben, werden zu Symbolen der Macht, geraten zu einem „Emblem der absoluten Gewalt sowohl als des Ingeniums der in ihrem Dienst stehenden Ingenieure“.<sup>274</sup>

Nicht umsonst fiel die Blütezeit der Fortifikationen mit der des sogenannten Absolutismus zusammen. Nur in dieser Zeit war der enorme planerische Aufwand zu bewerkstelligen, waren die benötigten Arbeitermassen herbei zu kommandieren. Die Geometrisierung der Landschaft des Barock korreliert mit der Gestaltung der Städte und der Schutzwälle. Was zuvor ein utopisches Modell war, wurde nun in die Realität umgesetzt, die klaren Linien der Utopie wurden Wirklichkeit, die Welt wurde entnaturalisiert und damit ordnungsfähig, überschaubar, kontrollierbar - „alles war Proportion, Maschine, räumlich-geometrische Ordnung mit rhythmischen Bewegungen und Umläufen. Alles ließ sich - unter dem Ideal einer universalen Mathesis - in einem räumlichen Tableau ordnen.“<sup>275</sup>

So sehr die Ingenieure der Fortifikationen die Beständigkeit bis in die Ewigkeit zu betonen versuchen, so vergänglich waren diese Anlagen: „fixiert, wie man auf dieses Schema war, habe man außer acht gelassen, daß die größten Festungen naturgemäß

---

<sup>274</sup> Sebald: Austerlitz, S. 23.

Deshalb sieht auch Michael Mack im Zusammenhang mit Derridas *autoimmunity of modern rationality* das Problem der Fortifikation bei Sebald ganz ähnlich: „the image of the fortified city reveals the destruction of military defense as nothing else but self-destruction.“ (Mack: Canetti and Derrida, S. 253).

<sup>275</sup> Eichberg: Geometrie als barocke Verhaltensnorm, S. 40.

Eichberg zeigt in seinem Artikel auch die engen Verbindungslinien auf, die zwischen den Geometrisierungen der Fortifikationen und den Geometrisierungen der gesamten Kriegstechnik bestehen. Das ideale Menschenbild verkörpert sich im Soldaten, der sich nach dem Drill des Exerzierens wie ein Mechanismus verhält und sofort durch einem anderen ersetzbar ist.

auch die größte Feindesmacht anziehen, daß man sich, in eben dem Maß, in dem man sich verschanzt, tiefer und tiefer in die Defensive begibt und daher letztendlich gezwungen sein konnte, hilflos von einem mit allen Mitteln befestigten Platz aus mit ansehen zu müssen, wie die gegnerischen Truppen, indem sie anderwärts ein von *ihnen* gewähltes Terrain aufzaten, die zu regelrechten Waffenarsenalen gemachten, vor Kanonenrohren starrenden und mit Mannschaften überbesetzten Festungen einfach seitab liegenließen. Wiederholt sei es darum vorgekommen, daß man sich gerade durch das Ergreifen von Befestigungsmaßnahmen, die ja, sagte Austerlitz, grundsätzlich geprägt seien von einer Tendenz zu paranoider Elaboration, die entscheidende, dem Feind Tür und Tor öffnende Blöße gegeben habe...“<sup>276</sup>

In der Diskussion um den Sinn der Schutzwälle, man denke nur an Machiavelli, findet sich immer wieder die Ablehnung der starren unflexiblen Mauern: „Das alte System ist das der Fortifikation, das neue die Abschirmung durch immaterielle Mittel - das eine setzt feste Grenzen, das andere definiert sie je nach Bedarf.“<sup>277</sup> Die Ähnlichkeit der utopischen Insel mit den abgeschlossenen Räumen der Fortifikationen, die Similarität ihrer paranoiden Weltsicht führt auch zu einer ähnlichen Kritik: Utopien gelten noch heute als genau so starre, undynamische, unförmige Gebilde, die zwar ästhetisch aussehen, aber nicht für die Vielfältigkeiten des Lebens taugen. Die Fortifikation ist der unbewegte Ort im Gewimmel des Krieges und in der Kritik erscheint die Utopie wie das entsprechende Pendant, der unbewegte Ort im Gewimmel des Lebens.

---

<sup>276</sup> Sebald: Austerlitz, S. 23f.

<sup>277</sup> Asendorf: Super Constellation, S. 233.

Die Vergänglichkeit des Bewegten, dazu zählt die Natur, der Mensch, aber auch das soziale System, das von ihm geschaffen wird, muss in den utopischen Wunschwelten mitbedacht werden. Haltbarkeit, im strengen Gegensatz zu den natürlichen Gegebenheiten, ist die Intention der klassischen Utopie. Trotz zumeist günstiger Ausgangsbedingungen, wie Insellage, Bodenschätze, günstiges Klima, wirkkraftige Medizin, sind utopische Texte in der Regel durch ein ausgefeiltes System strenger Handlungsanweisungen und entsprechender Überwachungsmechanismen geprägt, die die immerwährende Gleichheit der utopischen Prinzipien garantieren sollten. Der Tagesablauf ist normiert, selbst die Stunden der Freizeit werden sinnvoll genutzt, Intimität als individualistisches Grundübel utopischer Systeme wird zumeist sanktioniert und durch ein weitgehend kommunes Zusammenleben zeitlich begrenzt.

Die dystopische Qualität, die vielen Utopien eigen ist, speist sich aus solchen Lebensvorgaben. Der Mensch wird nur noch als Teilchen einer großen sozialen Ewigkeitsmaschine gesehen, die fehlerfrei zu funktionieren hatte. Nahezu hat der technische Fortschritt den Menschen selbst dafür überflüssig gemacht, die Utopien könnten viel besser ohne den Menschen funktionieren, der immer ein störendes Element in diesen klaren durchrationalisierten Welten ist.<sup>278</sup> Erst mit Idealwesen wie in Houellebecqs *Elementarteilchen* werden wieder Menschen geschaffen, die in die Perfektion der utopischen Welt hineinpassen können, da sie den Fehler der

---

<sup>278</sup> Vgl. hier auch Lems *Sternstagebücher. Vierundzwanzigste Reise*: Die Geschichte beschreibt die Übertragung sämtlicher Regierungsaufgaben in der Welt der Indioten an eine Maschine, deren Aufgabe es ist, „die höchste Harmonie auf dem Planeten einzuführen und eine vollkommene und absolute Ordnung zu gewährleisten“ (S. 219). Diese Maschine baute daraufhin ein Regenbogenpalast, der strahlte, „als wäre er aus einem einzigen Diamanten“ (S. 215) und ließ sämtliche Einwohner in dies Haus eintreten, ohne daß diese wußten, daß sie dort zu silbernen Scheiben verarbeitet wurden. Diese Scheiben wurden in geometrischer Ordnung und schönster Harmonie über den Planeten verteilt. Die Ordnung bleibt so für die Ewigkeit.

Natürlichkeit und Sterblichkeit abgestreift haben.

Die innerste Essenz perfektionierter Weltentwürfe versinnbildlicht die utopische Architektur. Berechnete, geometrische Formen sind bestimmend in den visionären Zeichnungen und Texten bis hin zu den ausgeführten Idealstädten wie Freudenstadt oder Chaux und eben auch in den Festungsstädten wie Mannheim oder Saarlouis mit ihren ausladenden Steinmauern, die auf den Karten kristallinen Ruhepunkten gleichen.

Auf der Suche nach seiner Vergangenheit, auf der Suche nach der Geschichte seiner Eltern, kommt Austerlitz in eine solche utopische Festungsstadt, die sich sternenförmig in der Landschaft ausbreitet. Geplant für die österreichische Kaiserin Maria Theresia wurde die Festung niemals militärisch benötigt, die Reste der Anlagen stehen als Begrenzung der Stadt noch heute, sie bilden ein Zeichensystem inmitten der böhmischen Landschaft, sie verwittern zu Ruinen, die sich noch immer der übermächtigen Natur erwehren. Der Ort selbst verschwindet hinter diesen Mauern, die geraden Straßenfluchten im Inneren wirken merkwürdig ausgestorben. „War schon die Verlassenheit der gleich dem idealen Sonnenstaatswesen Campanellas nach einem strengen geometrischen Raster angelegten Festungsstadt ungemein niederdrückend, so war es mehr noch das Abweisende der stummen Häuserfronten, hinter deren blinden Fenstern, sooft ich auch an ihnen hinaufblickte, nirgends ein einziger Vorhang sich rührte.“<sup>279</sup> Es scheint als hätten die utopischen Mauern das Leben im Inneren erdrückt.

Die durchdachte Planung der Abwehr erstreckt sich nicht nur nach außen, denn die Utopie fürchtet sich wie gesehen vor der inneren Bedrohung mehr als vor der äußeren. Die Planung für die Festungsstadt durch die utopistischen Architekten und

---

<sup>279</sup> Sebald: Austerlitz, S. 271.



Ingenieure kulminiert in der kalten Abstraktion der Fortifikationsanlagen und einer strengen Rationalität in der Gestaltung der eingeschlossenen Stadt, die dem Leben der Menschen hinter den Mauern keine Verbindung zur Natur mehr ermöglicht, die Bewohner ebenso abschließt, wie auf einer utopischen Insel. Der Abnabelungsprozeß von der Außenwelt, den Morus seinem Utopia angeeignet ließ, indem er das Land zur Insel machte, wird in den damals geplanten Festungsstädten durch die unüberwindbare Stärke der riesigen Bollwerke geschaffen.

Diese tödliche, beengende Kraft der Architektur ist schon in der Johannesoffenbarung zu finden, in dem himmlischen, kristallinen Jerusalem, das so bildreich beschrieben wird, daß die Menschen ganz vergessen werden: „... dieser göttliche Kristall ist lebendig und doch menschenleer. Die Menschen müssen ihm und seiner Reinheit erst gleich werden, werden gleichsam erst durch Kristallisation zu Bewohnern.“<sup>280</sup> Auch die Architektur der Utopien kommt ohne den Menschen aus, er wirkt unpassend in dieser künstlichen, vergänglich in dieser endlosen Welt. Die typische utopische Stadt wie diese Festungsstadt in *Austerlitz* wurde zu einem fremdbestimmten Raum, der den Menschen keine Freiheit mehr läßt, zu einem vorherberechneten Ort, in dem die Menschen als Mechanismus verstanden werden und sie so zur Selbstaflösung und zum allmählichen Verschwinden bringt.

Genau so einen Ort der Berechnung und der Rationalität konnten die Nazis gebrauchen, als sie einen Sammelplatz suchten für die jüdischen Menschen, die sie in die Vernichtungslager schicken wollten. Theresienstadt, so der alte deutsche Name der Festung, in der sich Austerlitz auf der Suche nach Erinnerungsspuren seiner Mutter

---

<sup>280</sup> Asendorf: Batterien der Lebenskraft, S. 21.

befindet, dieses „Modell einer von der Vernunft erschlossenen, bis ins geringste geregelten Welt“, dieser Ort menschlichen Verschwindens bot sich geradezu an.<sup>281</sup> Der Abschluss nach Außen vereinfacht die Internierung im Inneren, kein Einzelfall wie Sebald zuvor schon an den Fortifikationsanlagen von Antwerpen zeigt, die sofort nach ihrer Einnahme 1940 von den Deutschen als Straflager benutzt wurden.<sup>282</sup>

## 2.6 Glas als utopisches Symbol

Utopien haben sich immer als das Modell einer besseren Welt verstanden. Ihre Architekturplanungen sollten dieses versinnbildlichen und die utopischen Räume als eine schöne, saubere, friedliche, helle, lichte Welt erscheinen lassen. Die klassischen Utopien haben versucht, ihr Gesellschaftsideal in die Ewigkeit zu tragen, und damit den Utopiern das Leben entzogen. Gegen alle Widrigkeiten wollten sie Schutz und Sicherheit liefern und überall sahen sie die Bedrohung. Die Utopie wurde ein ästhetisches Gebilde, schön anzusehen, mit immer größeren Fortifikationen gegen jede Form der Bedrohung gefeit und gesichert, doch Raum ohne Leben. „Utopische Schreiber haben gern vergessen, daß die Gesellschaft ein lebender Organismus ist und daß ihre Organisation ein Ausdruck des Lebens sein muß und keine tote Struktur. Die Erkenntnis dieser Tatsache führte zeitgenössische Schriftsteller zu Angriffen gegen den Staat und jede Form der Autorität, ob sie nun von der Religion oder von politischen

---

<sup>281</sup> Sebald: Austerlitz, S. 284.

<sup>282</sup> Vgl. Sebald: Austerlitz, S. 28.

Parteien ausgeht, und sie kehrten zum Ideal der unabhängigen Gemeinschaften zurück, die in freier Vereinigung verbunden sind und die besten Möglichkeiten für die Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit bieten.“<sup>283</sup>

Nach den als starr und tot erkannten klassischen Utopien ging es schon bald nicht mehr um eine Geometrisierung der Landschaft, um eine Stilisierung der Natur, die diesem Utopischen Ausdruck geben sollte. Die Kritiken wurden nicht nur aufgenommen, sondern es ging viel mehr um die Utopisierung dieser alten Utopien, um eine erneuerte Vereinfachung. Die klassische Utopie wirkte erstarrt, ihr Askesegeanke hat sich in einer Totalität der Planung verausgabt und damit selbst negiert, Askese wird als Beschränkung wahrgenommen, die die dringendsten Probleme nicht lösen kann und schließlich zur Fremdbestimmung des utopischen Lebens führt.

Die Verbesserung des Lebensstandards, die Wünsche der Menschen standen nun im Vordergrund, wie bei Fourier, der das Lustprinzip, die persönlichen Neigungen, die individuellen Lebensformen zur Grundlage seiner Idealgemeinschaft machte.<sup>284</sup> Die Utopien in ihrer klassischen Gestalt dagegen schienen keine Gegenbilder zur Massenarmut und zum Elend dieser Zeit mehr liefern zu können. „Optimistische, bejahende Kräfte, die dem heraufziehenden Maschinenzeitalter positiv entgegensehen wie die französischen Utopisten Etienne Cabet und Saint-Simon erdenken Vorformen einer straff genormten sozialen Planwirtschaft, während sich in England bereits mit der

---

<sup>283</sup> Berneri: Reisen durch Utopia, S. 280.

<sup>284</sup> Im Unterschied zu den reinen Science-Fiction-Beschreibungen geht es in diesen Utopien auch immer um einen gesellschaftlichen Wandel und nicht nur um die Erfüllung persönlicher Wünsche mittels des Fortschritts: „Wenn unter ‚Individualisierung‘ der Wille zur egoistischen Bereicherung auf Kosten anderer verstanden wird, so finden wir auch die Utopisten des 19. Jahrhunderts, die, wie Fourier, Morris, Hertzka u.a., die Bedeutung des Differenten für eine humane Existenz erkannten, auf der Seite Platons und Morus.“ (Saage: Politische Utopien der Neuzeit, S. 225).

Rückwendung zum Kunsthandwerk durch John Ruskin und später auch William Morris ein Gegenschlag abzeichnet. Die Gegensätze zwischen Stadt und Land, Maschinenkunst und Handwerk, Privatheit und Öffentlichkeit, Individuum und Staat werden schärfer herausformuliert als je zuvor, weil auch die sozialen Gegensätze sich vertiefen.“<sup>285</sup>

So finden sich im 19. Jahrhundert als Weiterentwicklung der klassischen Utopien zwei wesentlich neue Formen, die durch ihre zumeist futurische Fiktionalisierung als Zeitutopien geordnet werden können. Als Differenzierung finden wir aber nun einerseits die unbesorgt wissenschaftsüberzeugte Linie, zum anderen eine Richtung, die als ein wichtiges Zeichen die Abkehr von den Städten und die Rückkehr zur Natur, wie schon von Rousseau gefordert, propagiert.<sup>286</sup> „Im 19. Jahrhundert hatte die historische Entwicklung [...] mit Massenansammlung, technischem, industriellem, politischem und wirtschaftlichem Entwicklungsstand die Stadt zu solcher Konkretheit werden lassen, daß sie als Träger der drei normativen Kriterien, nach denen Utopie sich richtet, Glück, Freiheit und Gerechtigkeit, nicht mehr möglich scheint.“<sup>287</sup>

Was sich in beiden Beschreibungsformen nicht ändert, ist die utopische Suche nach Klarheit und Übersichtlichkeit, wenn nicht mehr in den strengen Straßenfluchten

---

<sup>285</sup> Schauer: Utopien des industriellen Zeitalters, S. 52.

<sup>286</sup> Die Stadt in den Utopien bildet eine komplizierte Thematik, da einerseits die Utopie oft als eine städtische erscheint, andererseits diese Städte nichts mit Urbanität zu tun hatten, sondern in ihrem Ordnungsverständnis einerseits Abkehr von der ländlichen Natur waren, aber auch Abkehr von dem chaotischen Durcheinander richtiger Städte bedeuteten. Schlaraffische Utopiebilder haben sich zumeist von den Städten abgewandt, was sich erst mit der Industrialisierung änderte, als nun nicht mehr das Land die Verkörperung der Erfüllung bildete, sondern die Stadt als der große Produzent und Erwecker der Wünsche in Erscheinung trat. Mit dem Fortschritt kann die Stadt alle Bedürfnisse in ihrer Vielheit befriedigen, während das Land höchstens noch ein Bedürfnis ist, das mit Flugmaschinen und Automobilen schnell zu erreichen ist.

<sup>287</sup> Zohlen: Kurz, ihr kommt in die besten Städte, S. 156.

utopischer Städte, so doch in der Kleinteiligkeit neuer Gemeinschaften, ob auf dem Lande oder im Phalanstère. Was sich nicht ändert, ist die Beschreibung einer positiven Gegenwelt, die als erstrebenswert, wünschenswert erscheinen soll. Was sich nicht ändert, ist die Betonung des utopischen Transformationsgedankens, der sich in Menschenbesserung, etwa in den zahllosen alternativen Lebensvorstellungen der Zeit, oder aber in den neuen architektonischen Idealwelten der Utopisten äußert. Die Denaturalisation innen und außen bleibt bestehen, wir finden sie nun idealbildlich wie in den scheinbar veralteten Utopien als einerseits Vereinfachung, als andererseits paradiesische Fülle, die auch keine Angst hat vor den Bedrückungen der Stadt. In den dynamischen Utopien regiert die geordnete Masse, die transitorische Vielzahl, die Eleganz der Bewegung. Der Fortschritt bändigt die Angst vor der Natur, entsprechend entnatürlicht sehen diese Welten, man denke an die Verbildlichung in Fritz Langs *Metropolis*, aus.

Zu diesen neuen utopischen Idealen des Fortschritts, die sich im großen Maße als architektonische Weltbeschreibungen gerieren, gehört ein Baustoff so sehr, dass er als der Baustoff der Utopie schlechthin bezeichnet werden könnte. Das Glas bietet die Helligkeit, Sauberkeit und Übersichtlichkeit der gewünschten utopischen Bilder der Zukunft. Es ist das Baumaterial der Moderne, einerseits für die neuen Wunderwelten des technischen Fortschritts geeignet, andererseits für zahlreiche Formen einer mythischen Besinnung verwendbar.

Glas, mit seinem ausgeprägten konnotativen Anschluss an die Licht- und Sonnenmetaphorik, hatte schon immer eigentümliche Verbindung zum Utopischen, aber auch zu den chiliastischen Erlösungshoffnungen; so erscheint das neue Jerusalem

der *Apokalypse* „klar wie ein Kristall“ und aus Gold, „gleich reinem Glas“.<sup>288</sup> Die Reinheit und Transparenz des Glases ließ an Edelsteine und Diamanten denken. „In Märchen und Mythen ist es das Material, aus dem Feen und Zauberer ihre Schlösser bauen.“<sup>289</sup> In *Utopia* heißt es dann: „...Glas [..], das dort sehr viel benutzt wird...“<sup>290</sup> Campanella spricht im *Sonnenstaat* vom Haß auf die Farbe Schwarz, dem Gegenteil des Lichts, und bei Bacon können alle Arten von Lichtstrahlen selbst hergestellt werden.<sup>291</sup> In den geplanten Phalanstères Fouries und dem gebauten Familistère Godins wurde Glas dann verwendet, um den Wohnbereich mit utopischer Helligkeit zu versorgen und vor allem zugleich die Natur aussperren zu können.

Gerade weil Glas ein technisches Produkt ist, weil es rein, unverbraucht, transparent erscheint, konnte es zum Baustoff der Moderne werden. Die Durchsichtigkeit des Glases versprach eine Leere auch in der Bedeutung des Bauens, versprach einen Neuanfang ohne die symbolische Befrachtung historischer Architektur, ohne eine bereits vorgegebene ideologische Anbindungskraft.<sup>292</sup> „For the modernist champions of glass architecture, in particular German science-fiction writer Paul Scheerbarth and *Werkbund* architect Bruno Taut, glass did not simply *signify* progressive politics or egalitarian ideals; it did not simply *symbolize* modernism's campaign against entrenched traditions or *encode* the advent of a literally 'enlightened' civilization. Rather, for architects and ideologues around 1900 glass moved

---

<sup>288</sup> Vgl. etwa die Offenbarung des Johannes, Kap. 21.

<sup>289</sup> Schivelbusch: Licht, Schein und Wahn, S. 133.

<sup>290</sup> Morus: Utopia, S. 64.

<sup>291</sup> Vgl. Campanella: Sonnenstaat, S. 135, und Bacon: Neu-Atlantis, S. 210.

<sup>292</sup> Heynen: Architecture Between Modernity and Dwelling, S. 81.

architecture beyond language, metaphor, discourse, and representation“.<sup>293</sup> Und doch konnte das Glas mit diesen „leeren“ Qualitäten auch Verbindungslinien zu märchenhaften und utopischen Werten setzen. Weil das Glas in der Architektur noch unverbraucht und damit symbolisch verfügbar war, konnten unterschiedlichste, sogar divergente Ideen mit ihm verbunden werden: „Visualizing the need for renewal, the crystal (i.e. glass) stood for enlightenment as well as mysticism and served as a medium of intellectualization as well as spiritualization“.<sup>294</sup>

Das Glas selbst ist neutral und war so für die Beschreibung mit neuen Ideen bereit und selbst wenn sich die moderne Glasarchitektur auch als besonders funktionalistisch gab, so arbeitete sie doch mit den märchenhaften und utopischen Werten von Glas. „Es ist der ideale moderne Behälter, der keinen Geruch annimmt und der sich, anders als Holz oder Metall, der Veränderung durch Zeit und Inhalt widersetzt. [...] Schließlich ist das Glas Symbol sowohl eines abgeleiteten Zustandes als auch des ‚Nullpunktes‘ der Materie: Symbol der Schmelze und somit auch der Abstraktion. Diese Abstraktion ist ein Tor zu vielen Welten: zur Welt des Inneren - Kristallsphäre des Irrsinns; zur Welt der Zukunft - Kristallkugel der Weissagung; zur Welt der Natur - Mikroskop und Teleskop ... das Auge dringt in wunderbare Reiche. Zudem ist das Glas unzerstörbar, unverrottbar, farblos, geruchlos. Man kann es also wirklich als Nullpunkt der Materie bezeichnen: Was die Leere für die Luft, ist das Glas für die Materie.“<sup>295</sup>

---

<sup>293</sup> Koepnick: Framing Attention, S. 248.

<sup>294</sup> Hake: Topographies of Class, S. 111.

<sup>295</sup> Baudrillard: System der Dinge, S. 55.

Die Wunderwelt der Architektur aus diesem Stoff, die Glas-, Kristall- und Lichtwelt, hat vor allem Paul Scheerbart in seinen vielen phantastisch und utopisch geprägten Romanen und Erzählungen beschrieben und damit zahlreiche Künstler, Schriftsteller und Architekten beeinflusst.<sup>296</sup> Schon in seinem ersten Buch *Das Paradies - Die Heimat der Kunst* von 1889 tauchen die für Scheerbart typischen Träumereien über Architektur auf, ein Thema, das ihn nicht mehr verlassen wird. Die Hölle ist Schauplatz dieser Erzählung, doch dieses Inferno ist nichts anderes als die Abbildung der realen Welt. Scheerbart beschreibt den Weg einer Delegation aus dieser Höllenwelt in die Gefilde des Himmels. Wie in traditionellen utopischen Texten wird die Realität der zeitgenössischen Welt mit dem Entwurf einer besseren Gegenwelt kontrastiert, die hier vor allem eine ästhetische Kristall- und Glaswelt ist. Bruno Taut gelang es später, Scheerbart zu seinem Buch *Glasarchitektur* zu animieren, das ohne fiktive Einkleidungen nur die gläserne Substanz seiner Phantasiereiche behandelt.<sup>297</sup>

Scheerbarts Präferenz leichter, durchscheinender Gebäude ist eng mit den Veränderungen der Architektur in seiner Zeit verbunden. Während noch immer der größte Teil der Häuser aus Stein errichtet wurden und gerade die offiziellen Bauwerke des Wilhelminismus von steinerner Wucht und Monumentalität bestimmt waren, richtete sich vor allem die Avantgarde immer mehr zu den neuen Baustoffen Glas und Eisen. „Kunst, Kunstgewerbe und Architektur sind am Ende des 19. Jahrhunderts

---

<sup>296</sup> Doch schon zuvor hat es genügend Vertreter der Glasarchitektur gegeben. Scheerbart war also kein Einzelgänger, seine Beschreibungen kristalliner Phantasiewelten konnten sich auf eine lange Tradition, die bei der Bibel begann und bis zu den Romantikern führte, berufen. Gerade auch die Dekadenzliteratur, mit ihrer Bevorzugung anorganischer, glänzender Stoffe beschrieb immer wieder den funkelnden Glanz des Glases und des Kristalls.

<sup>297</sup> Zu weiteren literarischen Texten, die sich mit kristallinen Welten befassen, siehe u.a. Elena Gomel und Stephen A. Wening: *Romancing the Crystal*.



durch einen Linearismus geprägt, der zunächst nichts anderes anzeigt als eine Tendenz zur Entstofflichung, zur Verschlankung, ein Abgehen von Masse und ungegliederter Fläche.“<sup>298</sup> Vor allem der Kristallpalast von Joseph Paxton hatte mit seiner feenhaften Erscheinung eine enorme Faszinationskraft ausgeübt und Frank Lloyd Wright sprach schon 1901 von der kommenden Ätherisierung der Architektur.<sup>299</sup>

Diese für die Zeit revolutionären Vorstellungen über die Zukunft der Architektur sind in ihrer Radikalität nur als Gegenbewegung zum Gründerzeitstil, seiner düsteren Überladenheit und seinem Eklektizismus zu verstehen. „Das neunzehnte Jahrhundert war wie kein anderes wohnsüchtig. Es begriff die Wohnung als Futteral des Menschen und bettete ihn mit all seinem Zubehör so tief in sie ein, daß man ans Innere eines Zirkelkastens denken könnte [...].“<sup>300</sup> Die Glätte und Kälte des technischen Produkts Glas sind dazu der stärkste Kontrast. Wohnen, für Walter Benjamin das Hinterlassen von Spuren, schlimmstenfalls soviel Spuren, das es das Leben erdrückt, steht im Glashaus vor ganz anderen Bedingungen. „Die Dinge aus Glas haben keine Aura.“<sup>301</sup> Die Umsetzung dieser auratischen Leere fand Benjamin allerdings weniger in den expressionistischen Ideen Bruno Tauts als bei den mehr sachlichen Le Corbusier und Adolf Loos: „Benjamin understood their buildings to have realized the latent potential of industrial means of construction and new synthetic materials (glass, iron, and concrete) finally liberated from the false bourgeois Kultur that had imposed the forms of previous historical epochs onto the 'new', enveloping them in myth throughout the

---

<sup>298</sup> Asendorf: Ströme und Strahlen, S. 85.

<sup>299</sup> Vgl. Schulz: Architektur und Angst, S. 100.

<sup>300</sup> Benjamin: Das Passagenwerk, S. 292.

<sup>301</sup> Benjamin: Erfahrung und Armut, S. 217.

nineteenth century“.<sup>302</sup> Diese Freiheit von der Aura ermöglicht es den Menschen, unabhängig von Erfahrungen der verblichenen Generationen, neue und eigentliche Ziele für die Zukunft zu finden, denn aus dem Wenigen kann das Neue entstehen.<sup>303</sup> „Construction whose rationality progressively approaches transparency, whose physiognomy becomes increasingly an index of necessary material and social causes, as developments in the forces of production, pursuing their own technical logic, bring about the ruination of bourgeois culture and society“.<sup>304</sup> Für Benjamin wird das Leben in Glashäusern zur „revolutionären Tugend par excellence“.<sup>305</sup> In einer Zeit, in der die alten Utopien verbraucht schienen, bot sich hier eine Möglichkeit der Wiederbelebung, eine ästhetische Utopie, die in allem das Neue symbolisierte und damit überästhetisch wurde.

Scheerbart verzichtet in seiner *Glasarchitektur* auf jeden fiktionalen Rahmen, die Utopie ist allein das Glas und es geht um nichts anderes, es gibt keine Entdeckungen unbekannter idealer Länder, genausowenig die Beschreibung besserer sozialer Verhältnisse. Scheerbarts Glaswelt ist futurisch und weltumfassend orientiert, eine Zeitutopie, die nicht abgeschlossen in einem bestimmten Raum agiert. Er spricht vom „Wir“ und er meint die Menschheit, die Gesamtheit der Menschen, deren Ziel es sein sollte, nur noch in Glashäusern zu leben.

---

<sup>302</sup> Mertins: Benjamin and the Utopia of Glass, S. 13.

<sup>303</sup> Vgl. hierzu die positive Konnotation des Begriffs „Barbar“ bei Benjamin. Das Verblässen der Erfahrungen in den Ereignissen des Weltkrieges, diese zuvor unbekannte Armut, die „mit dieser ungeheuren Entfaltung der Technik über die Menschen gekommen“ ist, hat zu einem neuen Barbarentum geführt, das von vorn beginnen kann, ohne sich an hergebrachten, veralteten Traditionen orientieren zu müssen. Vgl.: Benjamin: Erfahrung und Armut, S. 213ff.

<sup>304</sup> Mertins: Benjamin and the Utopia of Glass, S. 20.

<sup>305</sup> Vgl. Benjamin: Der Sürrealismus, S. 298.

Anders als die meisten der Lebensreformer um die Jahrhundertwende herum blieb Scheerbart immer ein Anhänger des technischen Fortschritts, *Agrarromantik* lag ihm fern, in seinen Büchern bewegt man sich in schnellen Automobilen und Motorbooten, fliegt um die Welt in leuchtenden Luftschiffen. Kulminationspunkt aber ist und bleibt die Architektur. „Luft und Licht: Das ist das neue Kennwort, die Parole Paul Scheerbarths (sic!) [...] Die Architektur wird gläsern, das Glas wird zum Zukunftsmaterial, das, wie jeder weiß, ebenfalls ‚transparent‘ ist.“<sup>306</sup>

Dabei geht es nicht um das reine Glas, Scheerbart möchte die Wirkung des Glases steigern durch eine vielfältige Farbgebung und verstärken durch eine reiche, märchenhafte Ornamentierung. Selbst der Eisenbeton und das tragende Eisen seiner Phantasiebauten werden verziert, ästhetisiert. Hier zeigt sich die enge Verbindung Scheerbarts zum Jugendstil und dessen Hang, die modernen Erfordernisse der Industrie und Technik mit ästhetischen Bedürfnissen zu versöhnen. Gleichzeitig tritt der Unterschied zu den italienischen Futuristen offen hervor. Wenn St. Elia behauptet: „Architektur löst sich von der Tradition. Man muß zwangsläufig von vorn anfangen“,<sup>307</sup> so könnte er auch von gläsernen Häusern sprechen. Bei einem ähnlichen Zukunftsoptimismus und einer Fortschrittsgläubigkeit wie sie Scheerbart eigen sind, wollten die Futuristen allerdings keine Dekoration der Moderne, gerade in der alleinigen Zweckrationalität erkannten sie eine eigentümliche Schönheit der Form. Die gerade Linie des Futurismus durchkreuzte das Scheerbartsche Ornament.

Der Utopismus Scheerbarts bleibt einseitig, nur auf die Raumwirkung bedacht.

---

<sup>306</sup> Teysot: Krankheit des Domizils, S. 118.

<sup>307</sup> St. Elia: Die futuristische Architektur, S. 232f.

„Scheerbarts Glasarchitektur formuliert nicht Einspruch gegen den Gang der Geschichte, sondern sie steht im Einklang mit ihm. [...] Sie stellt sich nicht gegen die Zeit, sondern wähnt sich auf deren Höhe. Hierin begründet sich der affirmative Grundzug der ‚Glasarchitektur‘, sie sagt ja zur industriellen Entwicklung und macht sich zu deren Anwalt.“<sup>308</sup> Die Gestaltung des Äußeren wird wie in den zahlreichen Idealstadtentwürfen wieder zum Mittelpunkt der Welttransformation. Der Mensch, dies ist der utopische Aspekt bei Scheerbart, ändert und verbessert sich durch die gleichsam mythische Wirkung des Glases und des Lichtes. „Die Liebe zum Licht, das aus dem All kommt, ist Liebe zum Leben, das dieses Licht spendet. Die Konstruktion des Kristalls in glasarchitektonischen Gebäuden totalisiert dieses lebendige Licht für den menschlichen Lebensbereich unmittelbar, und zwar in der zweifachen Hinsicht: sowohl wirkt die ‚geahnte Vollkommenheit‘ des kristallinen Prinzips auf den Menschen unmittelbar ein, indem er selbst, ‚im Glashaus sitzend‘, dem kosmisch-kristallinisch-reinen Lebensprinzip eingefügt ist, mit ihm übereinstimmt; zum anderen wirkt die ‚elementare Kunst‘ des Bauens in Glas schon vorgängig, quasi propädeutisch auf das kosmische Zugehörigkeitsgefühl des Menschen, indem der Mensch bauend, aktiv, an der Herstellung seiner kosmischen Lebenseinheit wie an der Realisierung des Lebensprinzips schlechthin arbeitet.“<sup>309</sup> Das Bauen an der Vollkommenheit lässt den Menschen vollkommener werden und Scheerbarts Glashausmenschen sind solche vollkommeneren Wesen: „Menschenähnlichkeit - diesen Grundsatz des Humanismus -

---

<sup>308</sup> Osterkamp: Gegenwärtigkeit von Paul Scheerbarts Gegenwelten, S. 120.

<sup>309</sup> Jeanjour: Sozialphänomenologie der Literatur, S. 764.

lehnen sie ab“.<sup>310</sup>

So gleicht die auf dem ersten Blick ganz andersartige utopische Welt des Fortschritts plötzlich wieder den klassischen Utopien in ihrer Selbstabgrenzung und Naturfeindschaft. Auch die neue Wunderwelt der Technizität beschreibt einen Raum, der ohne Natur auskommt, der auf den Unsicherheitsfaktor der Friktionen verzichten möchte und damit trotz allem zur Schau getragenen Dynamismus erstarrt.

Schon Lewis Mumford hat erkannt, dass eine moderne Gesellschaft durch einen überpropagierten Dynamismus und den Zwang der permanenten Bewegung am Ende ebenso zum Stillstand gebracht werden kann, wie traditionelle Gesellschaften durch die Starrheit und Unflexibilität.<sup>311</sup>

Fourier, als Musterbeispiel der dynamischen Utopien, hat seine Welten nach dem Lustprinzip aufgebaut und doch finden sich in seinen Beschreibungen zahlreiche Anklänge an die klassischen Utopien, schon rein äußerlich, wenn er seine Phalanstère mit den geometrisierten Grundlinien des Barock versieht, vielmehr noch in der Ausgestaltung des utopischen Lebens. „Tatsächlich ist in Fouriers neuer sozietärer Ordnung alles und jedermann erfaßt und klassifiziert. Organisatorisch eingebunden in

---

<sup>310</sup> Benjamin: Erfahrung und Armut, S. 216.

<sup>311</sup> Vgl. Mumford: Utopie, Stadt und Maschine, S. 32.

Vgl. dagegen die Position Foucaults, der im nietzscheanischen Rückgriff von dem sich ständig neu findenden Selbst spricht, das den Herrschaftstechnologien die Kontrolle über das Individuum erschwert: „Nur was sich beständig in Bewegung befindet, sich permanent selbst neu erfindet, entkommt den zahlreichen Einschließungs- und Ausschließungsprozeduren, die das Abendland zur Disziplinierung des Individuums erfunden hat.“ (Schroer: Ethos des Widerstandes, S. 157).

Der dynamische Utopier scheint aber weniger ein solch permanenter Erfinder des eigenen Selbst zu sein, als vielmehr ein ständiger Bestätiger der Utopie in allen nur möglichen Situationen und ist damit ein Propagator der Herrschaft selbst. Dahrendorf weist darauf hin, daß allen Utopien der Wandel fehlt und dies selbst in H.G. Wells kinetischen Utopien zu sehen ist: „Mir scheint, daß der entscheidende Unterschied hier der zwischen Prozessen innerhalb des Systems, d.h. Wandlungen, die zum Entwurf von Utopia gehören, und historischem Wandel mit ungewisser Richtung und Ergebnis des Wandels, ist.“ (Dahrendorf: Pfade aus Utopia, S. 242).

das engmaschige Netz einer strikten Zeitökonomie, ist jedes individuelle Bedürfnis in Übereinstimmung gebracht mit allen anderen Bedürfnissen. In dem Maße, wie das richtige Funktionieren des einen Teils des Systems garantiert wird durch das Funktionieren des Rests erscheint die Harmonie perfekt, und nichts darf ihre Vollkommenheit stören.“<sup>312</sup>

Die Kristallwelt Paul Scheerbarts ist eine solche progressive Welt, die ihre Wurzeln in der klassischen Utopietradition nicht verleugnen kann, den Zusammenhang mit der Natur in ihrer neuen Ausgestaltung vergessen hat und so in utopischer Dimension nach der Ewigkeit strebt: „Auf der Venus und auf dem Mars wird man große Augen machen und die Erdoberfläche gar nicht mehr wiedererkennen.“<sup>313</sup> Die Bilder der funkelnden Häuser, der leuchtenden Türme und glitzernden Berge, eines Planeten als Kristall, sind von einer mächtigen Faszinationskraft und es ist eine Faszination, die nicht erlischt, denn der ewige Baustoff Glas verliert auch in der Zukunft nichts von seiner Strahlkraft.

Das Problem der Utopien, den erreichten Wunschzustand zu bewahren, umgeht Scheerbart, denn die Welt aus Glas hat keine Bedeutung auf der zeitlichen Ebene mehr, sie ist nur Raum, ewig und unveränderlich, nahezu göttlich, ein Paradies. Dementsprechend ist diese Welt der ewigen Schönheit von den unsäglichen Mühen des irdischen Lebens befreit - Glasarchitektur scheint ein Märchen und an den Menschen wird kaum gedacht, er muss sich ändern, bessern, transformieren.<sup>314</sup>

---

<sup>312</sup> Saage: Utopische Profile III, S. 73.

<sup>313</sup> Scheerbart: Glasarchitektur, S. 518.

<sup>314</sup> Arno Schmidt, sonst auch gern ein Anhänger kruder Fiktionen, stört an Scheerbart vor allem dieser unrealistische Bezug: „Bei SCHEERBART's wohnt man in Glaspalästen, die bis zu 20 Milliarden kosten; oder ‚Clarissa‘ empfängt von ihrem Vater ‚rasch noch 100 Tausendmarkscheine‘, und dann

Trotz der Vermeidung sämtlicher direkten Handlungsvorgaben, die auf das Leben der Menschen Einfluss nehmen könnten, lässt sich darum fragen, ob Scheerbarts Utopia wirklich humaner ist. Der utopische Topos der Unterordnung der Natur ist auch bei ihm vorhanden, man denke nur an seine „Überwindung des Ungeziefers“, seine Welt ohne Schädlinge, seine Staubsauger, die in den Parks seiner gläsernen Städte gegen Insekten eingesetzt werden.<sup>315</sup> Scheerbarts Glaswelt soll eine unvergängliche, saubere, totale und friktionsresistente, mit anderen Worten eine klassische utopische Welt werden, und wenn er schreibt: „Aber die mühselige Behandlung des pflanzlichen und baumartigen Materials lohnt doch wohl nicht...“, so ist auch fraglich, ob die Beschäftigung mit dem menschlichen Material sich lohnt.<sup>316</sup> Scheerbart befindet sich hier durchaus in einer utopischen Traditionslinie, die einerseits die perfekte Stadt als kristallin und klar beschreibt und dadurch andererseits den Menschen zum Unpassenden in dieser Welt der Schönheit deklariert: „Human particularity .. becomes a stain on the transparency of the crystal.“<sup>317</sup>

Diese endgültige Konsequenz durchordneter Welten findet sich naturgemäß nicht direkt in den Utopien wieder, was bleibt ist aber eine signifikante Langeweile der

---

entführt man sich gegenseitig in Richtung Wien - eine Methode, mit der man freilich beneidenswert viel kleinliche Alltagsorgen einspart, und die Gehirnwindungen frei für das Höhere bekommt; (oder liegt die Gefahr der bloßen Zuckerbäckerei dann doch schon verdammt nahe?).“ (Schmidt: Seifenblasen und nordisches Gemähre, S. 241).

<sup>315</sup> Vgl. die Überschrift des Kapitel 44 in Scheerbart: Glasarchitektur, S. 488.

<sup>316</sup> Scheerbart: Glasarchitektur, S. 472.

<sup>317</sup> Gomel und Weninger: Romancing the Crystal, S. 65.

Gomel und Weninger fügen hinzu: „The transparency of the utopian ideal is posited in opposition to the opacity of the unruly individual body and the latter has to be 'abolished absolutely' for society to settle into the crystalline matrix of perfection.“ (Gomel und Weninger: Romancing the Crystal, S. 66).

futurischen Bewohner, da die Autoren kaum etwas mit ihnen anzufangen wissen. In Scheerbarts *Das graue Tuch und zehn Prozent Weiß* leben der Glasarchitekt und seine Frau nur für die Häuser, sie tragen graue Kleider, damit die farbigen Wände zur Geltung kommen, ihre Beschäftigung sind das Musizieren für die Frau, neue Glashäuser bauen für den Mann, zusammen vor allem das Reisen.

Das Reisen in früheren Utopien ist eine zwiespältige Sache, zum einen war es als bewusster Ausdruck des Suchens erst einmal nötig, um diesen Wunschort überhaupt zu entdecken. Zum anderen ist das Reisen sofort wieder Gefahr, denn als Suchen impliziert es hier die Option des Findens. Bei Morus war das Reisen unerwünscht, Entfernungen von der Insel geschahen ungern, denn viel zu gefährlich war die rauhe Umwelt für das grazile Gebäude Utopia. In Fichtes Utopie heißt es entsprechend ähnlich: „Zu reisen hat aus einem geschlossenen Handelsstaat nur der Gelehrte und der höhere Künstler: der müssigen Neugier und Zerstreungssucht soll es nicht länger erlaubt werden, ihre Langeweile durch alle Länder herumzutragen.“<sup>318</sup>

Scheerbarts Welt ist frei von solchem Kleinmut, alle reisen und alle reisen viel, um die ganze Welt, und es zeigt sich, dass Utopia nun umfassend ist. Reisen vertreibt hier nur noch utopische Langeweile, zu finden ist nichts Neues mehr, denn alles ist in dieser futurischen Zeit zur Utopie geworden. Kein Felsenort, kein Hochplateau, keine Südseeinsel mehr, wo anderes sichtbar wird, die ganze Welt ist verglast, unter Glas. Das Reisen als Suchen nach unentdeckten Utopien hat sich gewandelt in ein Reisen der permanenten Selbstbestätigung - kein Ort, der besser wäre. Nicht umsonst stellte bereits Siegfried Kracauer fest: „Das Reisen ist eine der großen Möglichkeiten der

---

<sup>318</sup> Fichte: Der geschlossene Handelsstaat, S. 506.



Gesellschaft, sich in einem dauernden Zustand von Geistesabwesenheit zu halten, der sie von der Auseinandersetzung mit sich selber bewahrt. Es hilft der Phantasie auf die unrichtigen Wege, es deckt die Aussicht mit Eindrücken zu, es trägt zu den Herrlichkeiten der Welt, damit ihrer Häßlichkeit nicht geachtet werde. (Der Zuwachs an Weltkenntnis, den es bringt, dient zur Verklärung des bestehenden Systems, in dem er erworben wird.)<sup>319</sup> Das utopische Gesellschaftssystem kann von dieser Kritik nicht ausgenommen werden.<sup>320</sup>

Die Zeitutopie bedeutet auch die Verabsolutierung der Utopie. Es gibt nur noch ein Utopia in diesen Vorstellungen, da die ganze Welt zur Utopie geworden ist - ein Anspruch, der den Raumutopien noch fern lag.<sup>321</sup> In dystopischer Ausprägung heißt es deshalb etwa bei Walter Jens: „Ich muß lächeln, wenn ich an die früheren Zeiten denke, wo man ins Ausland fliehen konnte, wenn das eigene Land einen verriet und dem Gutwilligen die Lebensberechtigung abstritt. [...] Aber seit zweiundzwanzig Jahren, seit dem Ende des letzten Krieges, seitdem alle Menschen der Erde der einzigen Macht untertan sind, die allein aus den Wirren des Krieges übrigblieb, gibt es kein Ausland mehr“.<sup>322</sup>

---

<sup>319</sup> Kracauer: Ladenmädchen, S. 288.

<sup>320</sup> Vgl. dagegen das Reisen bei Philippe Couton und José Julián López, die hierin gerade neue utopische Möglichkeiten entstehen sehen: „Abolishing borders, promoting a denationalized and cosmopolitan subjectivity, and global justice are far broader social ideals than those articulated in insular utopias. In this sense, utopianism is more pervasive today than it has ever been.“ (Couton und López: Movement as Utopia, S. 112).

<sup>321</sup> Vgl. Reinhart Koselleck: „Nun lassen sich freilich auch die Nirgendwos, die räumlichen Gegenwelten der überkommenen Utopien als potentielle Zukunftsvisionen lesen. Sie enthalten ja immer irgendwelche Irrealitäten, deren kritische Kontrastprogramme die eigene Welt zu verändern, zu reformieren oder zu revolutionieren aufrufen mögen. Aber der Erfahrungsraum der bis dahin überkommenen Utopien war primär räumlich, und so ihre Darstellungsart. [...] Aber was fehlt, ist grundsätzlich die zeitliche Zukunftsdimension als Medium der Utopie, während es schon vergangenheitsbezogene Utopien in größerer Zahl gab.“ (Koselleck: Verzeitlichung der Utopie, S. 2).

<sup>322</sup> Jens: Nein, S. 30.

Das Luftschiff, später Flugzeug und Rakete werden Repräsentanten der neuen Lebensform, so wie im richtigen Leben der Bahnhof der gläserne Ausgangspunkt der Weltentdeckung wurde. Seit Walter Benjamin hat man die enge Verbindung von Glas und Reisen gesehen und an den Glasbauten das transitorische Element hervorgehoben: Der Baustoff Glas, der sein Inneres immer freigibt, der zuvor Geheimes und Verstecktes offenlegt, dient als Verbildlichung der neuen Wege des Menschen, der sich anschickt, noch nicht Gesehenes zu entdecken, zu enträtseln, den schützenden Mantel zu entfernen.<sup>323</sup> So wurden in Paris dunkle Hinterhöfe freigelegt und als gläserne Passagen gangbar und entdeckbar gemacht, die stählernen Schienenstränge begannen in den gläsernen Hallen der neuen Bahnhöfe ihren Weg um die vor kurzem noch unendliche Welt. Glas, und es war damals schon der Baustoff für Utopien, ist transparent und zeigt mit dieser Transparenz die neuen Möglichkeiten des Fortschritts, die Erkenntnis der Welt, es symbolisiert in schöner Homologie das Sichtbarwerden und das Entdecken. Doch neu ist nicht das Überwinden ungangbarer Wege in der eigenen Stadt, neu ist auch nicht das Erforschen der Umwelt, das Reisen. Neu aber ist eine Gesellschaft, die es so forciert und geradezu fordert, denn nicht nur Einzelne machen sich auf den Weg in das noch nicht Gesehene, eine ganze Gesellschaft bricht auf zu schauen. Man erinnert sich an Goethe auf dem Straßburger Münster und wie sehr der Umblick zur Mode wurde, bis er vermarktbar wird im Panoramabild, im Kino.

Die Homologie der Sichtbarkeit wird deutlich in dieser Verbindung der Glasarchitektur mit dem Reisen. Beide zeigen die Transparenz, die Sichtbarkeit, welche mit der Progression der Gesellschaft einhergehen soll, und gerade in den

---

<sup>323</sup> Vgl. Benjamin: Passagen, S. 46 oder S. 216.

Fortschrittsutopien immer wieder propagiert wurde. Doch zeigt sich der parallele Mechanismus auch in der dystopischen Qualität wieder - der weltumspannende Aspekt dynamischer Utopien generiert zur utopischen Absolutierung, die in der Transparenz jeden Freiraum, jeden Rückzugsort verhindert und vernichtet.

Glas aber hat keine besondere Affinität zu transitorischen Orten, schon vor der Passage und dem Bahnhof wurde es zur Veranda, also zu einem Wohnraum, genutzt.<sup>324</sup> Doch die transitorischen Räume waren die ersten, in denen sich die neue Gesellschaft mit ihrem eigentümlichen Selbstverständnis zeigen konnte; später, als man sich Parlamente baute, versah man sie gerne mit einem Glasdach, auch um seine eigene gesellschaftliche Modernität zu preisen.<sup>325</sup> Es mutet nicht so sehr fremd an, Glas auch für andere Bauten zu nutzen, Licht gehört zum Wohnen, doch die Frage der Menge, wieviel Raum das Sehen einnehmen soll, ist noch heute Streitpunkt der Architekten und Stadtplaner. Wenn die Glasarchitektur aber die Wohnung erreicht hat, das Wohnen spurenlos und entauratisiert, damit flexibel und selbst transitiv wird, hat dieses gesellschaftliche Prinzip auch den letzten Rückzugsort erreicht, das Transitorische wird total und das Utopische bestimmt das Leben in seiner Gänze.

---

<sup>324</sup> Bentham hat für seinen Gefängnisbau Glas vorgeschlagen, auch der Überwachungsraum war also schon vor den transitorischen Glasorten angedacht.

<sup>325</sup> Vgl. etwa die Baugeschichte des Reichstages in Berlin, schon am ersten Sitz in der Leipziger Straße wurde ein Hof ausgebaut und mit einem gläsernen Dach versehen.

## 2.7 Transparenz und Panoptikum

Klassische Utopien sind Stadtbeschreibungen, doch es sind geordnete, ruhige, saubere Orte, entstädtisierte Städte. Die eigentliche Stadt, vor allem die Großstadt als das Ungeordnete und Chaotische stand den Utopien immer entgegen.<sup>326</sup> Die Fortschrittsutopien beschreiben zwar die großen Städte, doch es sind hochtechnisierte Menschensiedlungen, die letztendlich genauso sauber und geordnet sind wie Amaurotum oder die Sonnenstadt.<sup>327</sup> Erst die Science-fiction-Literatur hat die Megalomanie zukünftiger Städte mit Faszination beschrieben, ohne aber das Unheimliche der Masse Mensch vertreiben zu können oder zu wollen.

Auch in Scheerbarts *Glasarchitektur* findet sich der antistädtische Topos utopischer Literatur, er spricht von der „unnatürlichen Ansammlung von Menschen in größeren Städten“ und bemerkt: „Die Glasarchitektur wird erst kommen, wenn die

---

<sup>326</sup> Die Angst vor der Großstadt wird zusätzlich noch einmal verstärkt durch die Angst vor der Dunkelheit, vor der Nacht. “Nocturnal chiaroscuro turns the metropolis into a landscape of expressionist Angst or noir paranoia. Here, in the modern nocturnal metropolis, the age-old fear of darkness combines with the modern anxieties that have resulted from urbanization and its anonymity, its alienation, and its many new dangers.” (Jacobs: Panoptic Paranoia, S. 382)

Steven Jacobs stellt allerdings auch fest, dass gerade die Beschränkung der Sichtbarkeit der nächtlichen Stadt die panoptische Kontrolle möglich macht. “Nocturnal darkness reinforces both the invisibility and terrifying power of the panoptic surveillance mechanisms ... In spite of the night's associations with escape and release, with frivolity, in fact the modern nocturnal city offers the individual fewer possibilities for escaping suffocating control.” (Jacobs: Panoptic Paranoia, S. 382f.) Schon allein die Verbannung des Unkontrollierbaren, wie Kriminalität und Prostitution, ist ein Akt sozialer Kontrolle (Vgl. Jacobs: Panoptic Paranoia, S. 383).

<sup>327</sup> Vgl. etwa die Sicht auf Boston bei Bellamy: „Die Häuser standen meist nicht in ununterbrochener Flucht nebeneinander, sondern einzeln, in größeren oder kleineren umzäunten Gärten. Jedes Stadtviertel hatte stattliche offene Plätze; sie waren mit Bäumen bepflanzt, zwischen denen im Abendsonnenschein Statuen und Springbrunnen leuchteten. Überall ragten mit ihren stolzen Säulen öffentliche Gebäude empor von riesenhaftem Umfang und einer architektonischen Großartigkeit, die zu meiner Zeit nicht ihresgleichen gehabt hatte.“ (Bellamy: Ein Rückblick aus dem Jahr 2000, S. 29).

Großstadt in unsrem Sinne aufgelöst ist“.<sup>328</sup>

Diese Stadtfeindschaft wurde bestimmend für die moderne Architektur und Stadtplanung. Le Corbusier hat nicht umsonst Bilder New Yorks, der größten Stadt seiner Zeit, neben Bilder des Dschungels gestellt und damit die Angst vor dem Unheimlichen des Waldes mit der Angst vor der Stadt gleichgestellt.<sup>329</sup> Seine Stadtmodelle, etwa der *plan voisin* für Paris, von der Einwohnerzahl her durchaus als Stadt zu bezeichnen, bilden nicht mehr als die Mischung großer Grünflächen mit effizient genutzten und wohl geordneten Häusern. „Rings um Sie herum erstrecken sich weite Rasenflächen. Die Luft ist sauber und rein; Lärm gibt es praktisch keinen... Was? Sie können die Gebäude nicht sehen? Schauen Sie durch die zauberhaft verzierten Arabesken der Zweige in den Himmel hinauf, zu den großzügig angeordneten Kristalltürmen [...], die im Sommersonnenschein blinken und milde schimmern unter dem grauen Winterhimmel, die bei Einbruch der Nacht geheimnisvoll glitzern, das sind große Bürogebäude...“<sup>330</sup>

Die Gleichförmigkeit der Häuser und Wohnungen, das Wohleben in Grün und Licht, die Ordnung der Räume, die Unterdrückung der Natur zu Parks und Erholungsflächen sind utopische Komponenten, die direkt für die kapitalistische Ökonomie ausgenutzt werden.

Scheerbarts Glaswelt wird man nicht vergleichen können mit heutiger Architektur, ja selbst nicht mit den Bauten der Moderne, die unmittelbar nach dem 1.

---

<sup>328</sup> Scheerbart: Glasarchitektur, S. 505 und S. 529.

<sup>329</sup> Vgl. Koolhaas: Delirious New York, S. 271.

<sup>330</sup> Le Corbusier: La Ville radieuse. Zitiert nach Koolhaas: Delirious New York, S. 273.

Weltkrieg entstanden sind, denn Glas ist nicht gleich Glas. Das Unsichtbare wurde bei Scheerbart noch nicht zum Offenbaren, die Transparenz war noch nicht zum Hindurchsehen gedacht. Sein Glashaus schimmert, funkelt, leuchtet, spendet Licht, aber man sieht nicht hinaus und man sieht nicht hinein. Die Steigerung des Transparenten zum Durchsichtigen blieb den Nachfolgern Scheerbarts überlassen. Wenn die Künstlerverbindung der „Gläsernen Kette“ und Bruno Taut mit seinem *Weltbaumeister* noch in Tradition einer kristallinen Architektur arbeiteten, so setzt sich doch bald schon der von Scheerbart kritisierte Sachstil durch, eine Glasarchitektur ohne Farbe und Ornament. Adolf Loos hatte das Ornament, in Zeiten scheinbar stringenter Zweckrationalität, als Symbol einer veralteten Gesellschaftsform verachtet, damit den Ausdruck eines Systems bekämpfend, das schon längst keine Macht mehr hatte.<sup>331</sup> „Das Ausmerzen des Symptoms, eben des Ornaments, hielt man für die Beseitigung der Krankheit selbst; die neue Architektur galt von vornherein als gesund, wenn sie sich nur zweckrational ausrichten wollte und auf die alten Symbole und auf die Bildung neuer verzichteten.“<sup>332</sup>

Indem die Architektur über die Tradition siegte, ergab sie sich zugleich der neuen Macht; die große, nackte Fläche, befreit von allem störenden, ablenkenden

---

<sup>331</sup> Vgl. Loos: „Ornament ist vergeudete arbeitskraft und dadurch vergeudete gesundheit.“ (Loos: Ornament und Verbrechen, S. 88).

Vgl. dagegen die Rolle des Ornaments in William Morris *Kunde vom Nirgendwo*, das hier gerade das Überkommen des zweckrationalen Kapitalismus feiert. Matthew Beaumont stellt fest: „Ornament signifies the pretence of happiness in a work, a forced declaration of satisfaction. It camouflages the exploitation structural to commodity production under capitalism and consequently reinforces the opacity of social life. In communist society, on the contrary, ornament is an expression of the pleasure of production and, paradoxically, of the transparency of non-exploitative social relations.“ (Beaumont: *News from Nowhere and the Here and Now*, S. 44).

<sup>332</sup> Horn: Zweckrationalität in der modernen Architektur, S. 112.

Zierrat stand bereit und wurde schnell genutzt, denn das suchende Auge hält sich dankbar an die Reklame: Das Ornament wird ersetzt durch Werbung und das farbige Glas Scheerbarts wird zu großen Schaufensterflächen, die als Dispositionsmöglichkeit für die Warenvielfalt zu einem der wichtigsten Architekturmerkmale des neuen Bauens wird.<sup>333</sup>

Doch nicht nur von außen kann das moderne Gebäude effizienter genutzt werden, die Entstehung der ersten vollverglasten Hochhäuser bedeutete auch die gesteigerte Nutzung der Grundstücke. Konnte mit den Eisenkonstruktionen schon höher gebaut werden, ermöglichten gläserne Außenwände den Bau in die Tiefe; je mehr Licht herein kam, um so mehr Fläche konnte direkt bebaut werden. Lichthöfe, noch typisch für Steinbauten, wurden überflüssig. Zur gleichen Zeit entstanden die Großraumbüros, Glashäuser konnten ohne tragende Wände im Innern auskommen, die Zwischenwände konnten wegfallen oder ebenfalls durch Glas ersetzt werden: die Kontrollmöglichkeiten erhöhten sich beträchtlich.

Georg Simmel hat das Fenster noch als ein Objekt mit der Intention des Hinaussehens beschrieben.<sup>334</sup> Doch mit der Ausdehnung des Fensters zur Wand übernimmt es deren Funktion der Begrenzung, ohne zugleich das Gefühl der Geborgenheit, der Sicherheit liefern zu können. Die Transformation des Fensters zur Glaswand bedeutet aber noch mehr, denn das „teleologische Gefühl“ wird zirkulativ, das Hinaussehen des Fensters wird nun begleitet vom Hineinsehen, das sich zurückziehen vom Fenster wird nicht mehr möglich.

---

<sup>333</sup> Vgl. Ward: Weimar Surfaces, S. 201.

<sup>334</sup> Simmel: Brücke und Tor, S. 10.

In *Überwachen und Strafen* hat Michel Foucault das Panopticon als eine bestimmende Idee der modernen Gesellschaft erkannt. Das Bestrafungssystem hat sich in der historischen Entwicklung weg von den zahllosen Peinigungen des Körpers hin zur Erforschung und Nötigung des Gewissens verlagert. Zum Prinzip wurde nun die Verinnerlichung der Strafe statt einer Exemplifizierung der Macht, die Gefängnisstrafe wurde zur gängigen Praxis für fast alle Verbrechen. „Die Bestrafung sollte also zum verborgensten Teil der Rechtssache werden, was mehrere Folgen hat: sie verläßt den Bereich der alltäglichen Wahrnehmung und tritt in den des abstrakten Bewußtseins ein; ihre Wirksamkeit erwartet man von ihrer Unausweichlichkeit, nicht von ihrer sichtbaren Intensität; die Gewißheit, bestraft zu werden, und nicht mehr das abscheuliche Theater, soll vom Verbrechen abhalten; der Abschreckungsmechanik werden andere Räder eingesetzt.“<sup>335</sup>

Im Mittelpunkt steht nicht mehr die Strafe, sondern die Besserung, die Erziehung des Straftäters - daher muss der Gefängnisinsasse nun ständig unter Kontrolle und Beobachtung stehen, damit man sich seiner Erfolge oder Misserfolge gewärtig sein kann. Hier setzt die Idee des Panopticon an, das eine möglichst intensive Kontrolle der Gefangenen ermöglichen sollte.

Das Panopticon, erstmals von Bentham für ein Gefängnis in London entworfen, ist die Anlage eines Kreises von Räumen, die von einem Zentralturm aus beobachtet werden können, ohne dass der Wächter selbst gesehen werden könnte.<sup>336</sup> „The relation

---

<sup>335</sup> Foucault: *Überwachen und Strafen*, S. 16.

<sup>336</sup> Auch für die Kontrolle in der Nacht hatte Bentham gesorgt: „Small *lamps*, in the outside of each window of the lodge, backed by a reflector, to throw the light into the corresponding cells, would extend to the night the security of the day.“ Bentham: *Panopticon Writings*, S. 36.



between the inspector's apparent omnipresence and his real presence is then as follows: the less the inspector is really present, the more he is apparently omnipresent; or, more precisely, the inspector is *apparently omnipresent precisely insofar as he is not really present*, since a momentary exposure to the eyes of the prisoners is sufficient for him to lose his apparent omni-presence<sup>337</sup>.

Unabhängig von der wirklichen Kontrolle ist jeder Bewohner permanent sichtbar, damit wird der Grad der Überwachung höher, als er je unter wirklicher Bewachung sein könnte, denn nie ergibt sich die Sicherheit des Unbeobachtetseins für den Insassen.<sup>338</sup> Aus dieser Unsicherheit rührt die selbstkontrollierende Überwachung der Gefangenen. „Die Wirkung der Überwachung ‚ist permanent, auch wenn ihre Durchführung sporadisch ist‘; die Perfektion der Macht vermag ihre tatsächliche Ausübung überflüssig zu machen; der architektonische Apparat ist eine Maschine, die ein Machtverhältnis schaffen und aufrechterhalten kann, welches vom Machtausübenden unabhängig ist; die Häftlinge sind Gefangene einer Machtsituation, die sie selbst stützen.“<sup>339</sup>

Diese ständige Überwachung ohne eine wirklich sichtbare Machtquelle wurde sehr eingehend in Kafkas Romanfragment *Das Schloß* beschrieben.<sup>340</sup> Der

---

<sup>337</sup> Bozovic: An utterly dark spot, S. 9.

<sup>338</sup> In Krachts *Ich werde hier sein im Sonnenschein und Schatten* wird der Zugang zur unterirdischen Festungsanlage mit Hilfe panoptischer Systeme kontrolliert: „Fast unsichtbar in der Wand befestigte Betonkabinen dienten als Wachtposten. Hinter einem horizontalen Schlitz stand jeweils, von hier unten aus fast unsichtbar, ein Soldat. Man konnte zwar mit dem blossen Auge kaum sehen, ob die kleinen Bunker besetzt waren, sie strahlten aber ein Gefühl des Beobachtetwerdens aus.“ (Kracht: Sonnenschein, S. 97).

<sup>339</sup> Foucault: Überwachen und Strafen, S. 258.

<sup>340</sup> Vgl. dazu Walter Corbellas sehr interessante Studie: Panopticism and the Construction of Power in Franz Kafka's "The Castle".

Landvermesser K. begibt sich hier in ein Dorf, das wie ein Panopticon organisiert ist. Seine Versuche, zur Machtquelle zu gelangen, bleiben aber erfolglos. Die Unsichtbarkeit der Macht im Panoptikum wird durch die Unsichtbarkeit der Grenzen im Schloß-Fragment noch unterstützt.

Auch wenn das Schloß immer vor den Augen der Dorfbewohner liegt, so ist doch unklar, wo es eigentlich beginnt, wo die Beamten zu finden sind, wo die Kontrolle anfängt.<sup>341</sup> Der Weg K.'s zum Schloß führt ihn auf jeden Fall nicht näher zu seinem Ziel. "Alles und jeder gehört zum Schloss oder Gericht; die Behörden fallen mit der Gesellschaftsmaschine zusammen, sie durchdringen die Wünsche und Begierden, sie erzeugen kein abgeschlossenes und überschaubares Ganzes, sondern ein kontinuierliches, endloses Immanenzfeld ohne Außengrenze."<sup>342</sup>

Die Überwachung wird so weniger zu einer Aufgabe der Schloßbeamten, als zu einer Aufgabe der Dorfbewohner selbst: "The Castle resides primarily in their minds, governing their thoughts and determining their behavior, and it marks, symbolically, the site of the gaze that reaches them in any place at any given moment."<sup>343</sup> Das Dorf wird so zum Modell der Benthamschen Utopie. Die Geschichte beschreibt so wie in einer klassischen Utopie die Aufnahme des außerutopischen Außenseiters in die Gemeinschaft und seine allmähliche Umerziehung zum Utopier.

Die Regeln des Dorfes mögen K. unverständlich erscheinen, aber die Dorf-Utopier helfen ihm, die verschiedenen Bereiche der Gemeinschaft kennen zu lernen

---

<sup>341</sup> Vgl. Walter Corbella: "That the Castle is felt rather than seen and that it shifts from a solid structure into a jumble of buildings serve as indications of its illusory nature." (Corbella: Panopticism, S. 71).

<sup>342</sup> Vogl: Lebende Anstalt, S. 25.

<sup>343</sup> Corbella: Panopticism, S. 72.

und einschätzen und vergleichen zu können. So lernt K. wie so viele Besucher anderer Utopien vor ihm, die Struktur des Dorfes kennen, die Organisation der Arbeit, der Freizeit, des Bildungswesen, der Liebe. Nur seine Suche nach den Machtstrukturen bleibt vergeblich, muss vergeblich bleiben, denn er sucht sie im Schloß zu finden, wo doch der eigentliche Antrieb der Macht im Dorf selbst zu finden ist. „Regardless of who or what is in control of the Castle, of the village, and of K.'s actions, the power structures are kept in place by the pervasive fear of ubiquitous bureaucratic system and by the threat of a punishment that is seldom actually administered or experienced.”<sup>344</sup>

Als ein weiteres Element der Macht in Kafkas *Schloß* sieht Corbella die Benutzung einer sich körperlos gebenden Stimme, die dem starken visuellen Moment des Panoptikums in einer homologen Anwendung hilfreich zur Seite steht.<sup>345</sup> Die Beamten des Schloßes können zwar von Dorfbewohnern über das Telefon erreicht werden, aber die Gesprächsaufnahme kann nur von den Beamten des Schloßes initiiert werden. Das Telefon wird damit von einem Mittel des Kommunizierens zu einem Mittel des Befehlens, das zugleich den Ursprung der Macht verschleiert, da niemals sicher ist, welcher Beamte am Telefonapparat sitzt. “The voice, then, becomes a disembodied phenomenon in an impersonal mechanism of power.”<sup>346</sup> Corbella sieht hier eine Modernisierung eines Benthamschen Gedankenganges und nimmt an, dass Kafka Benthams Text gekannt haben mag.

In Fritz Langs Film *Das Testament des Dr. Mabuse* findet sich eine vergleichbare

---

<sup>344</sup> Corbella: Panopticism, S. 69.

<sup>345</sup> Vgl. Corbella: Panopticism, S. 74.

<sup>346</sup> Corbella: Panopticism, S. 74.

Anwendung des Telefons als ein Ausweis des eigenen Machtgefühls. Das Telefon dient hier als Direktionsapparat und nicht als Kommunikationsapparat. "Mabuse creates the illusion of omnipresence and an environment of terror precisely by means of the microphone and loudspeakers."<sup>347</sup> Fritz Lang zeigte sich fasziniert von diesen subtilen Machtinstrumenten, eine ähnliche Situation findet sich bereits in *Metropolis*. Während des durch den Maschinen-Menschen initiierten Aufstandes bittet der Vorarbeiter Grot um ein Gespräch mit Joh Fredersen. Während Grot verzweifelt auf den Anruf wartet, sehen wir Fredersen am Kameratelefon, wie er Grot eine Weile beobachtet, bevor er ihn ans Telefon ruft. Somit bewahrt Fredersen nicht nur die alleinige Macht der Kontaktaufnahme und zögert diesen Moment sogar noch bewusst hinaus. Zugleich hat er aber auch die visuelle Kontrolle des Panopticons über den Arbeiter. Damit gleicht er bereits dem Überwachungsverbrecher in dem letzten Mabusefilm *Die tausend Augen des Dr. Mabuse*, der seine Macht durch ein ausgeprägtes Überwachungssystem von Kameras ausübt.

Das panoptische System ist in diesen Beispielen auf eine ganze Gemeinschaft, eine Verbrecherbande, ein Dorf, eine Stadt ausgeweitet, was den Intentionen von Bentham durchaus entspricht, der das System bereits in vielfältigen Formen erdacht hatte und das Panopticon auf immer weitere Bereiche in der Gesellschaft anwenden wollte.<sup>348</sup> Die Kontrollmöglichkeiten des Gefängnisses können ausgebaut und in den gesamten sozialen Raum impliziert werden. „Die Sehmaschine, die eine Art Dunkelkammer zur Ausspähung der Individuen war, wird ein Glaspalast, in dem die

---

<sup>347</sup> Jacobs: Panoptic Paranoia, S. 387.

<sup>348</sup> Bentham spricht etwa von „houses of correction, or work-houses, or manufactories, or mad-houses, or hospitals, or schools“. Vgl. Bentham: Panopticon Writings, S. 34.

Ausübung der Macht von der gesamten Gesellschaft durchschaut und kontrolliert werden kann.“<sup>349</sup> Der Wächter wird wie im *Schloß* immer unnötiger, da jeder die Kontrollmöglichkeiten übernehmen kann, die Überwachung wird so eine scheinbar demokratische.

Die Besetzung der Glasarchitektur mit Konnotationen, die sie als durchsichtig, offen und demokratisch bezeichnet, hat viel mit der panoptischen Präferenz der modernen Gesellschaft zu tun. Das Glas macht die Enge unsichtbar, ohne sie doch zu vertreiben, es vermeidet den Wächter und lässt die Überwachung doch bestehen, und die positiven Effekte des Lichtes lassen all dies erstrebenswert scheinen. Gerade die westdeutsche Nachkriegsarchitektur hat aus diesem Grunde die Nähe zum Glas als dem Zeichen von Transparenz und Offenheit schlechthin gesucht. Die Durchsichtigkeit der Glasarchitektur wurde hier ironischerweise verwendet, um die Vergangenheit zu verdecken und sich positiv von den kommunistischen Diktaturen zu unterscheiden: „Transparency offered a convenient ideal to parliamentarians eager to distance West Germany from the Third Reich, Weimar Republic, and East Germany, and to architects equally determined to distance their work from the ideological and symbolic programs of the other regimes“.<sup>350</sup> Selbst noch die neue Reichstagskuppel in Berlin ist ein Symbol dieser erwünschten Offenheit.<sup>351</sup>

Die Glasarchitektur, die nicht nur transparent, sondern durchsichtig wurde, bedeutet auch immer die Gefahr der Überwachung. Nicht umsonst schreibt Bloch: „Das

---

<sup>349</sup> Foucault: Überwachen und Strafen, S. 266f.

<sup>350</sup> Asher Barnstone: Transparent State, S. 3.

<sup>351</sup> Koepnick: Framing Attention, S. 248.

breite Fenster voll lauter Außenwelt braucht ein Draußen voll anziehender Fremdlinge, nicht voll Nazis; die Glastüre bis zum Boden setzt wirklich Sonnenschein voraus, der hereinblickt und eindringt, keine Gestapo.“<sup>352</sup> Der Ästhetizismus der Glasarchitektur ersetzt nicht die gesellschaftliche Utopie. In einer absoluten Glaswelt könnte der Verlust an Intimität nur noch marktwirtschaftlich geregelt werden, der Eigentum an Land um das Glashaus herum entscheidet dann über Privatleben und Öffentlichkeit.

Architektur ist Abbild der Machthaber einer Gesellschaft und wirkt auf die Gesellschaft zurück, es gibt eine Interdependenz von Einfluss und Ausdruck. Die Permanenz des panoptischen Blicks hat Auswirkungen auf das soziale Zusammenleben, die Fensterwand wirkt kontrollierend und machtstabilisierend, so wie das Reisen um die Erde der eigenen Selbstbestätigung, damit des Machterhalts dient. Die allumfassende Sicht, in die Welt und in die Privatheit, beweist schließlich die Nichtexistenz besserer Orte, das Reisen bezeugt nur noch die immer gleiche Welt, der Blick zum Nachbarn die immer gleiche Öde. Makro- und Mikroebene zeigen den Verlust der Utopie *in* der Welt und lassen das eigene System als das Bestmögliche erscheinen.

Die propagierte Freiheit der dynamischen Utopien wandelt sich mit ihrer Transparenz zu einer Kontrollgesellschaft, die den statischen Utopien gleicht. Glas ist das Symbol der hellen, positiven, allumfassenden Zukunftswelten, damit zugleich aber auch einer ständig sichtbaren, grenzenlosen und rückzugsfreien Gesellschaft. Das Wissen um die eigene permanente Beobachtung ließe sich in der Realität wohl kaum ohne Unbehagen aushalten; die Sichtbarkeit wird zur Kontrolle, die Selbstkontrolle

---

<sup>352</sup> Bloch: Prinzip Hoffnung, S. 859.

wird schließlich zum Zwang.

Man könnte die Utopieentwicklung klassifizieren in der Unterscheidung zwischen der menschlichen Urangst vor dem Wald, abstrahiert in der Stadt, als Furcht vor etwas, das man nicht sieht, weil der Blick blockiert ist, und der Angst vor der Wüste, dem offenen Raum, wo alles zu sehen ist, aber auch jeder selbst ständig sichtbar wird und sich nirgendwo verstecken kann.<sup>353</sup> Utopien vertreiben die Urangst der Sichtblockade, sie schaffen die klaren Strukturen, die kalten Linien der abstrakten Städte, die Sichtachsen der Überschaubarkeit, schließlich das Panoptikum, die ewige Transparenz. In der Utopie gelingt schon dieses Experiment der All-Sichtbarkeit, die Welt wird zur Wüste.<sup>354</sup>

Doch hier setzt sofort die zweite Urangst ein, manifestiert im Glas. Glas macht alles sichtbar, der Rückzug in das Versteck aber wird unmöglich, der Raum wird grenzenlos, ringsherum frei, auch wenn man nur nach vorne schauen kann. Dieser panoramatische Blick allegorisiert sich mit dem Blick in der Wüste - die Wüste aber ist Sand und Sonne, mit anderen Worten Silizium und Wärme und beides zusammen ergibt Glas. Glasarchitektur bündelt den panoramatischen Blick mit dem panoptischen und verdichtet ihn zu Paranoia.

Paranoia im Glashaus der modernen Utopien ist zugleich Lust und Leid,

---

<sup>353</sup> In seinem Marseille-Essay beschreibt Siegfried Kracauer diese Wirkung auf einem Platz, dessen Kanten mit „dem Lineal gezogen, schnurgrad“ sind: „Auf dem menschenleeren Platz begibt sich dies: durch die Gewalt des Quadrats wird der Eingefangene in seine Mitte gestoßen. Er ist allein und ist es nicht. Ohne daß Beobachter zu sehen wären, dringen ihre Blickstrahlen durch die Fensterläden, durch die Mauern.“ (Kracauer: Zwei Flächen, S. 379). Kracauer beschreibt die Situation des Utopiers, der in seiner berechneten, geraden Welt der unmenschlichen, anatürlichen Transparenz der Beobachtung freigegeben wird. Glas ist nur ein Ausdruck der Utopie.

<sup>354</sup> Bei Mumford heißt es: „Verglichen mit den einfachsten Erscheinungen spontanen Lebens in der natürlichen Umwelt ist jede Utopie fast schon per definitionem eine sterile Wüste, die sich nicht für die menschliche Besiedlung eignet“. (Mumford: Utopie, Stadt und Maschine, S. 36).

einerseits als Gefühl nicht verloren zu sein, denn man wird beobachtet, beachtet, man ist wichtig - andererseits ergibt sich die permanente Ahnung einer Gefahr. Wenn die Einwohner von Italo Calvinos Stadt Valdrada in seinen *Unsichtbaren Städten* die Sichtbarkeit der offenen Wände vor allem lustvoll als eine zweite Wirklichkeit erleben, so ist doch Glas wie die Paranoia sehr ambivalent.<sup>355</sup>

In Samjatins Dystopie dürfen nur an den „Geschlechtstagen“ die Vorhänge herabgelassen werden: „Sonst leben wir“, berichtet der Protagonist D-503, „in unseren durchsichtigen, wie aus leuchtender Luft gewebten Häusern, ewig vom Licht umflutet. Wir haben nichts voreinander zu verbergen, und außerdem erleichtert diese Lebensweise die mühselige, wichtige Arbeit der Beschützer.“<sup>356</sup>

Arno Schmidt satirisiert diese Überwachungsmöglichkeiten wieder, wenn er seine Mondbewohner in *KAFF auch MARE CRISIUM* zwischen Glaswänden leben und die Möglichkeiten des Beobachten erleben lässt: „‘Pssst !‘ George; an der linken Zimmerwand, ( und drückte sie immer abwechselnd dran : Auge Ohr & Mund ). Denn nebenan wohnten Saundersons ; und, da aus reinem Textilmangel die Meisten zu Hause schon nackt gingen . . . .“<sup>357</sup>

Immer wieder tauchen die Verbindungen von Glas, Transparenz und Überwachung in Utopien/Dystopien auf. In Ernst Jüngers *Heliopolis* lebt man so zwar gerne hinter chromatisierbarem Glas oder in einer sogenannten Voliere, deren Kuppel „kaum von der Luft zu unterscheiden“ war, doch dafür haben alle Mitarbeiter des

---

<sup>355</sup> Vgl. Calvino: Die unsichtbaren Städte, S. 62.f

<sup>356</sup> Samjatin: Wir, S. 22.

<sup>357</sup> Schmidt: KAFF auch MARE CRISIUM, S. 62.



Prokonsuls auch Panzerzellen, in denen allein die geheimen Schriftstücke geschrieben werden dürfen.<sup>358</sup> Nicht unbegründet, denn die ganze Atmosphäre von Heliopolis ist angefüllt mit Überwachung und Kontrolle.<sup>359</sup>

Die panoptische Qualität des Glases ist aber nicht auf die Fiktion begrenzt. In einem Traum, den Reinhart Koselleck zitiert, heißt es: „Während ich mich nach der Sprechstunde [...] friedlich auf dem Sofa ausstrecken will, wird mein Zimmer, meine Wohnung plötzlich wand-los. Ich sehe mich entsetzt um, alle Wohnungen, soweit das Auge reicht, haben keine Wände mehr. Ich höre einen Lautsprecher brüllen: ‚Laut Erlaß zur Abschaffung von Wänden vom 17. des Monats‘.“ Der Traum wurde von einem Arzt im Hitlerdeutschland 1934 niedergeschrieben.<sup>360</sup>

Die Sichtbarkeit ist ein Eingriff in die Privatheit. Die Idee von Scheerbarts *Glasarchitektur* war weit entfernt von Überwachung und Kontrolle; dass sich aber seine Form von Bauten nicht durchsetzen konnte, verweist auf ihre Phantastik, ihr Unerwünschtsein in der Gesellschaft, ihre Utopie im negativen Sinne des Wortes. Allein die positive Beschreibung des Lichtes und Glases haben sich erhalten und werden weiter benutzt. Aber im Glas sind Lichtutopie und Überwachungs dystopie vereint. Der Lichtbringer, Luzifer, ist eine zwiespältige Person, Prometheus und Satan in einem - Glas, dieser lichtbringende Stoff, ist es nicht minder.

---

<sup>358</sup> Vgl. Jünger: Heliopolis, S. 99.

<sup>359</sup> Vgl. etwa das Punktamt, das „jeden Punkt des Erdballs orten und damit auch bedrohen“ kann oder den Permanentfilm des Landvogts, der ihm gestattete, „jeden seiner Gefangenen in jedem Augenblick zu sehen“. Vgl. Jünger: Heliopolis, S. 42 und S. 232.

<sup>360</sup> Vgl. Koselleck: Terror und Traum, S. 284.

### 3. Die Angst

„Ob der Drohende beim Wort genommen wird, entscheidet der Bedrohte.“<sup>361</sup>

“Paradox ist, dass ausgerechnet das pathologische Schreiben ein Ausweg des Bewusstseins ist, das mit einem zu starken Andrang verinnerlichter Normen fertig werden will. Populärer ausgedrückt: Verrücktheit ist eine Reaktion auf eine Überdosis Normalität.”<sup>362</sup>

#### 3.1 Simulation und Verallgemeinerung

Mit den Wundern der Technik haben die Fortschrittsutopien versucht, der Menschheit neue Perspektiven für die Zukunft aufzuzeigen und gleichzeitig die Beschränkungen der klassischen Utopie zu vermeiden. Man ging davon aus, dass die „Natur unseren Hoffnungen keine Grenzen gesetzt hat“, und wollte mit paradiesischen Vorstellungsbildern die asketischen Zwänge vermeiden.<sup>363</sup>

Doch auch diese optimistischen Idealwelten haben den Hang zur Verewigung, der den Utopien so eigen ist, und auch sie haben darum Angststrukturen gegen die Natürlichkeit aufgebaut, haben eine Paranoia gegen das Unerwartete und gegen das Endliche errichtet. Nirgendwo in den Utopien wird dies so deutlich wie in den

---

<sup>361</sup> Popitz: Phänomene der Macht, S. 83.

<sup>362</sup> Genazino: Idyllen in der Halbnatur, S. 24.

<sup>363</sup> Vgl. Condorcet: Entwurf einer historischen Darstellung des Fortschritts, S. 349.

Architekturvisionen, diesen Verbildlichungen der phantasierten Welt, die sich seit dem 19. Jahrhundert so dynamisch und entwicklungsfähig geben. Glas erscheint als moderner und fortschrittlicher Baustoff, um diesen neuen Gesellschaften seine Form zu geben, trotzdem finden sich in seiner utopischen Verarbeitung die gleichen Unterdrückungsmechanismen, wie sie schon den sternförmigen, kristallinen Fortifikationen oder den linearen, geplanten Idealstädten zu eigen waren. Die Angst vor den negativen Auswirkungen der Natur, des Lebens schlechthin, bildet trotz unterschiedlichster Ausprägungen homologe Erscheinungen. Glas dient einem utopischen Denken, das zuvor und genauso die planen Landschaften, die geometrisierten Städte, die unendlich angehäuften Steinquader und später die weiten Betonwüsten geschaffen hat. Es ist die Absolutierung des Einen, die doktrinär wirkt, egal in welcher Gestalt sie sich zeigt.

Aus einer guten und gerechten Weltplanung entstand eine Idealgesellschaft, die es auf ewig zu bewahren galt und in diesem Bewahrungstreben die Idealität sofort wieder verlor. Sobalds Figur Austerlitz erkennt angesichts der neuen, übergroßen und am Leser vorbei geplanten Nationalbibliothek in Paris mit ihren riesigen gläsernen Türmen, „daß in jedem von uns entworfenen oder entwickelten Projekt die Größendimensionierung und der Grad der Komplexität der ihm einbeschriebenen Informations- und Steuersysteme die ausschlaggebenden Faktoren sind und daß demzufolge die allumfassende, absolute Perfektion des Konzepts in der Praxis durchaus zusammenfallen kann, ja letztlich zusammenfallen muß mit einer chronischen Dysfunktion und mit konstitutioneller Labilität“.<sup>364</sup>

---

<sup>364</sup> Sebald: Austerlitz, S. 394f.

Es ist die futurisch reaktionäre Komponente der Utopie, die aus der Angst vor der permanenten Veränderung auch jedwede Verbesserung automatisch verhindert und so aus humanistischen Ansätzen die Inhumanität selbst erschafft, „wie ja immer, so, erinnere ich mich, sagte Austerlitz, unsere besten Pläne im Zuge ihrer Verwirklichung sich verkehren in ihr genaues Gegenteil“.<sup>365</sup>

Sebald nimmt indirekt Bezug auf Kafkas Erzählung *Der Bau*, in dem sich eine Höhle zu einem Labyrinth ausweitet, ohne doch die Angst vor der den Feinden, vor der Gefahr nehmen zu können. „Nichts kann diese Anlage retten. Kein Gefühl der Sicherheit stellt sich ein. Der Bau erweist sich als endlose Aufgabe, bei der trotz allem Nachdenken, Zerlegen und Zusammensetzen alles unverändert bleibt und immer wieder auf dasselbe hinausläuft.“<sup>366</sup>

Bentham hat sein Panopticon nicht als Bedrückungsmechanismus verstanden, sondern als Möglichkeit, mit einfachsten Mitteln den Zivilisationsprozeß zu unterstützen. Als utopische Idee entworfen hat sie sich allmählich ausgebreitet, um zu einer prägenden Erscheinung in der heutigen Welt zu werden.<sup>367</sup> Die Kontrollmöglichkeiten, die die Utopien entwickelt haben, finden ihre Anhänger selbst in antiutopistischen Realitäten, zu verlockend ist das Angebot einer ständigen Beobachtung der Untertanen für den Machthaber immer gewesen.

Jean Baudrillard beschreibt dagegen das *Ende des Panoptikums* in der heutigen

---

<sup>365</sup> Sebald: Austerlitz, S. 42.

<sup>366</sup> Britsch: Paradies ohne Himmel, S. 143.

<sup>367</sup> Dass uns heute Utopien immer wieder wie Gefängnisse erscheinen, mag auch damit zusammenhängen, dass Gefängnisse wie Utopien aufgebaut wurden, da hier dem Machthaber die Möglichkeit entstand, eine Menschenmenge nach seinen eigenen idealen Maßstäben behandeln zu können.

Mediengesellschaft.<sup>368</sup> Die totale Überwachung, dieser Urtraum der Utopie aus paranoider Weltangst heraus, lässt sich heute leichter verwirklichen als von den meisten Utopisten erahnt. Doch das eigene Sichtbarwerden erscheint Baudrillard nicht mehr als Bedrohung, sondern als ein tiefes Bedürfnis unserer Zeit. Die utopische Kontrolle hat sich scheinbar gewandelt in ein Leben auf der ständigen Suche nach Autopräsenz gepaart mit der gleichzeitigen Sucht, auch andere zu beobachten: „Euch gefällt es, der Spiegel des anderen zu sein, der davon nichts weiß.“<sup>369</sup>

Das Panoptikum hat sich nicht aufgelöst, es ist allgemeiner geworden, bildlich gesehen ist der zentrale Überwachungsturm des Benthamschen Rundbaus verschwunden und hat Raum gegeben, auf dass jeder einen jeden beobachten könne und von einem jeden beobachtet werden kann. Unter der Vielzahl der Individuen scheint es nun wichtiger, sich herauszuheben, den Blick auf sich zu lenken, als Mensch in der Masse wahrgenommen zu werden, anstatt um das Bewahren einer Privatsphäre besorgt zu sein.

Das Panopticon war aus einem utilitaristischen Denken heraus entstanden, um unter den Bedingungen der Massengesellschaft die maximale Kontrolle zu garantieren, indem auf die Selbstkontrolle rekurriert wurde. Doch die Massengesellschaft der Medienwelt nimmt wichtiger als die Kontrolle von oben die Wahrnehmbarkeit des Einzelnen unten, das Herausstechen aus der Menge, denn nur wer wahrgenommen wird, der lebt. „Das Fernsehauge ist nicht mehr der Ausgangspunkt eines absoluten Blicks und die Transparenz ist nicht mehr das Ideal der Kontrolle. Im objektiven Raum

---

<sup>368</sup> Vgl. Baudrillard: Agonie des Realen, S. 44ff.

<sup>369</sup> Baudrillard: Transparenz des Bösen, S. 180.

(dem Raum der Renaissance) war die Transparenz noch Voraussetzung für die Allmacht des despotischen Blicks. Es war noch - wenn nicht ein System der Einsperrung - so doch wenigstens ein System von Planquadraten und der Kontrolle. Zwar subtiler, doch immer im Außen, im Spiel mit der Opposition von Sehen und Gesehenwerden, selbst dann, wenn der Brennpunkt des Panoptikums vielleicht blind war.<sup>370</sup>

Baudrillard beschreibt die „Krümmung des panoptischen Überwachungsdispositivs“.<sup>371</sup> Die Rollen von aktiv und passiv, von Überwachung und Beobachtung vermischen sich immer mehr, bis sie ununterscheidbar geworden sind. Doch die Bedrohung wird nicht geringer, wenn es nur die Beobachtung gibt. Beobachtung ist, selbst wenn sie wie bei Baudrillard angeblich absichtslos erfolgt, immer eine Kontrolle, ein Wahrnehmen des Anderen, das beim Bemerken der Kontrolle dem Verfolgten ein Nachdenken über seine eigenen Handlungen, über sein eigenes Verhalten aufzwingen. Das Ende des Panoptikums schafft nur die Illusion des Unsichtbaren; sobald das Individuum wahrgenommen wird, sobald es beobachtet wird, steht es unter Kontrolle; sobald es sich seiner Sichtbarkeit bewusst ist, wird es der Selbstbeschränkung, der Selbstkontrolle ausgesetzt und befindet sich wieder inmitten des Panoptikums. Plötzlich sieht sich der Mensch in einer kafkaesken Welt; die Beobachtung ist ein ständiger *Proceß* gegen den Beobachteten, der vor einem imaginären Gericht steht, und zwar auf Dauer, denn es gibt kein schuldig oder unschuldig, es gibt nur die Nichtbeobachtung oder die Beobachtung bis man schuldig

---

<sup>370</sup> Baudrillard: Agonie des Realen, S. 47.

<sup>371</sup> Vgl. Baudrillard: Agonie des Realen, S. 47.

wird.

Utopia beschreibt die Welt der Beobachtung ohne Ende, die permanente Kontrolle und Selbstkontrolle - ein Ideal bis heute, das nicht leichter erträglich wird durch die Möglichkeit, sich der Macht anzudienen, selbst zum Beobachter, zum Kontrolleur eines fremden Lebens zu werden. Baudrillards Welt der Simulakra kennt nur noch die Simulation der Macht, daher ist seine Welt frei von Denunzianten, die sich an einen Machthaber wenden könnten.<sup>372</sup> Bei Foucault heißt es aber Überwachen *und* Strafen, der zweite Teil fällt bei Baudrillard vollständig weg, doch er fällt nicht weg in den Utopien und bei dem engen Zusammenhang von Utopie und Wirklichkeit ist es unwahrscheinlich, dass er auch in der Realität wegfällt.

In den Utopien taucht die Kontrolle, die sich bis zur Paranoia steigern kann immer wieder auf. Die Auswanderergesellschaft in Goethes *Wilhelm Meisters Wanderjahre* setzt in ihren utopischen Planungen auf eine starke Polizeimacht: „In jedem Bezirk sind drei Polizeidirektoren, die alle acht Stunden wechseln, schichtweise, wie im Bergwerk, das auch nicht stillhalten darf, und einer unserer Männer wird bei Nachtzeit vorzüglich bei der Hand sein“.<sup>373</sup>

Auch Ernst Jüngers Erzählung *Die gläsernen Bienen* strotzt vor Überwachung und Paranoia: Rittmeister Richard soll in der Überwachungsabteilung der Zapparoni-Werke, in denen winzige Miniroboter hergestellt werden, eine Stellung antreten. Sein Vorgänger litt an Paranoia: „Caretti währte sich von winzigen Flugzeugen umschwebt,

---

<sup>372</sup> Vgl. Baudrillard: „Such a theory of control by means of a gaze that objectifies, even when it is pulverized into micro-devices, is passé. With the simulation device we are no doubt as far from the strategy of transparency as the latter is from the immediate, symbolic operation of punishment which Foucault himself describes.“ (Baudrillard: *Forget Foucault*, S. 30).

<sup>373</sup> Goethe: *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, S. 429.

die ihm Böses antaten“.<sup>374</sup> Kein Wunder, denn bei den Zapparoni-Werken gelten wahrhaft utopische Bestimmungen: „Man muß den Menschen heute ziemlich genau durchleuchten, um zu wissen, was man von ihm zu erwarten hat, denn die Versuchungen sind groß“.<sup>375</sup> Auch beim Rittmeister beginnen so bald die Verfolgungsideen, er entdeckt die gläsernen Bienen, die winzige künstliche Maschinen sind, ohne aber mit den „Unvollkommenheiten“ der Natur behaftet zu sein. Der Rittmeister kann gleichzeitig spüren, dass sein Verhalten diesen Wesen gegenüber beobachtet wird und über seine Anstellung entscheiden wird.<sup>376</sup>

Selbst in Ökoptopia findet sich die Kontrollgesellschaft wieder, was vor allem mit dem großen Feind Amerika erklärt wird. Angriffe von außen wären keine große Überraschung, denn: „Die Ökoptopianer rühmen sich, einen ausgezeichnet arbeitenden Geheimdienst zu besitzen“.<sup>377</sup> Auch die Kontrolle im Inneren des Landes funktioniert ausgezeichnet, wie der Besucher selbst erfahren wird: „Fremde behält man in Ökoptopia gut im Auge, und das wohl nicht aus reiner Gastfreundschaft“.<sup>378</sup>

Die utopische Überwachung ist nicht grundlos und sie ist zu funktional, als dass sie einfach verschwände. Ist schon das Panoptikum eine kapitalistische Antwort auf die Kontrollgesellschaften, eine Weiterentwicklung der utopischen Beobachtungssucht, so ist die Ersetzung des Überwachungspersonals durch den Denunzianten die einfache Fortführung des ökonomischen Prinzips - eine Fortführung, die wie eine

---

<sup>374</sup> Jünger: Die gläsernen Bienen, S. 447.

<sup>375</sup> Jünger: Die gläsernen Bienen, S. 429.

<sup>376</sup> Jünger: Die gläsernen Bienen, S. 505.

<sup>377</sup> Callenbach: Ökoptopia, S. 153.

<sup>378</sup> Callenbach: Ökoptopia, S. 116.



Rückbesinnung auf utopische Ideale erscheint, denn schon hier existierte die Gemeinschaft der Aufpasser.

Utopische Kontrollinstanzen sind omnipräsent, schon bei Morus gibt es die sogenannten Syphogranten, bei Winstanley finden sich in jeder Gemeinde zwei gewählte *Nachrichtenmeister*, die über alle „Zwischenfälle und Vorkommnisse in ihren jeweiligen Gemeinden“ Berichte an die Hauptstadt des Landes schicken sollen.<sup>379</sup> Daneben aber scheint auch jeder Utopier angehalten, für das Wohl und die Sicherheit (Beständigkeit) seines Gemeinwesens zu sorgen.

Absolute Aufmerksamkeit, absolute Kontrolle erfordert die Ewigkeit des utopischen Experiments. So verwundert es nicht, dass Ankömmlinge auf Utopia, zumeist Schiffbrüchige oder anderweitig Hilfsbedürftige, in der Regel schnell an die oberen Machtinstanzen weitergeleitet werden. Dort wird sich entscheiden, wie mit dem Fremden umzugehen sei, ob er Bedrohung und Feind ist, oder ob er sich als Utopiebegeisteter gibt, ob er sich einordnet in das utopische Prinzip.

Die utopische Atmosphäre müsste unter solchen Bedingungen angespannt sein von wirklicher Verfolgung und dem Verfolgungswahn. Die Beschreibungen Utopias liefern dagegen die heile Welt der Zufriedenen, nur wenig ist von Widersetzlichkeiten die Rede, da man das Prinzip der Vorbeugung beachtet, schon das Gemeineigentum verhindert unzählige Straftaten und de Sade erkennt für sein Utopia, dass die Abschaffung unsinniger Gesetze, nicht der Tugend abträglich ist, sondern die Möglichkeit des Verbrechens beschränkt.<sup>380</sup>

---

<sup>379</sup> Vgl. Winstanley: Gesetz der Freiheit, S. 240.

<sup>380</sup> Vgl. de Sade: Die utopische Insel Tamoé, S.42: „...die Vielfalt der Gesetze wird aber nutzlos, wenn die Laster abnehmen: die Verbrechen sind es, die die Gesetze notwendig gemacht haben.“

Morris beschreibt in seiner ansonsten so friedlichen Utopie einen Fall von Totschlag aus Notwehr, weshalb der Totschläger sich selbst auch voller Scham aus der sozialen Gemeinschaft exilieren will, während p.m. in *Bolo' bolo* sogar von der allgemeinen Möglichkeit des Duells spricht, um Streitigkeiten notfalls auch mit geregelter Gewalt austragen zu können.

Die Fortschrittsutopien sparen Kontrolle, Bestrafung, Gewalt allgemein als futurische Anachronismen aus und geben damit auch eine Antwort auf die versteckten, unausgesprochenen Bedrückungen der klassischen Utopien, die man zu umgehen geneigt war. Die progressiv-paradiesischen Bilder geben allerdings keine befriedigende Antwort auf die Organisation eines sozialen Zusammenlebens, das noch nicht mit den beglückenden Voraussetzungen der Zukunftswelt gesegnet ist und für das bessere Leben erst die Erfolge in der Entwicklung und Erforschung abwarten muss.

Um so stärker fielen aber die antiutopischen Kritiken ein, die eine utopische Glückseligkeit von Grund auf verneinten und dabei auf eine ganze Reihe von gescheiterten utopischen Verwirklichungsansprüchen verweisen konnten. So heißt es bei Helmut Jenkies: „Alle Sozialutopien erheben den Anspruch, den Menschen eine glückliche Zukunft zu verheißen, alle Realisierungsversuche endeten im Unglück. In den letzten fünfhundert Jahren ist kein Experiment auf Dauer gelungen. Man kann daher die Aussage wagen, daß auf Grund der gegebenen anthropologischen Strukturen des Menschen auch in Zukunft kein Experiment gelingen wird, es sei denn, daß die Gen-Technologie und die damit verbundenen Gen-Manipulationen die Möglichkeit

---

Vermindert die Summe der Verbrechen, einigt euch darauf, daß etwas, was ihr als verbrecherisch ansah, im Grunde etwas ganz Einfaches ist, und das Gesetz wird überflüssig.“

eröffnet, tatsächlich einen ‚neuen‘ Menschen zu ‚produzieren‘, und später noch verstärkend: „Sollte aber entgegen allen bisherigen Erfahrungen die Verwirklichung des utopischen Ideals ohne diktatorischen Zwang gelingen, dann wäre er auch nicht glücklich, da seine Fähigkeit, Glücksmöglichkeiten zu ertragen, begrenzt ist“.<sup>381</sup>

Schon am Anfang des 20. Jahrhunderts schien mit Freuds „Todestrieb“ die Position der Utopie unwiderruflich verloren. Das Streben nach Glück, so Freud, wohnt dem Menschen inne, aber alles widerstrebt dem, da das Glück nur im Kontrast empfunden werden kann und damit sehr beschränkt ist. „Weit weniger Schwierigkeiten hat es, Unglück zu erfahren.“<sup>382</sup>

Damit nicht genug erkennt Freud, dass der Mensch nicht nur nach dem Lustprinzip, sondern ebenso nach einem von ihm als Todestrieb oder auch besser als Destruktionstrieb benannten Prinzip agiert. Die menschliche Neigung zur Aggression ließe sich daher auch in einer Utopie nicht dauerhaft umgehen.<sup>383</sup> Die Utopie wird utopisch. „No one more than Freud has so powerfully and persuasively undermined the intellectual and emotional foundations of utopian hopes - what Freud contemptuously referred to as ‚lullabies of heaven‘“.<sup>384</sup>

---

<sup>381</sup> Jenkins: Sozialutopien, S. 509f. und S. 512.

<sup>382</sup> Freud: Unbehagen in der Kultur, S. 208.

<sup>383</sup> Vgl. hier auch apokalyptischen Erneuerungen, die mit einer Unzahl der Destruktion in die destruktionsfreie Utopie überleiten wollen.

<sup>384</sup> Kumar: Utopia and antiutopia, S. 384.

### 3.2 Negative Utopien

Dystopien oder negative Utopien weisen eine Differenz zu den Anti-Utopien auf, die eine bewusste Replik gegen die utopischen Texte, gegen utopische Vorstellungen generell, mit ihren Vergemeinschaftungswünschen und Gleichheitsideen, beinhalten. Damit liegt den Anti-Utopien oft eine affirmative Tendenz zugrunde, da sie implizit die Wandelbarkeit der menschlichen Sozialität oder überhaupt den Anlass einer politischen und sozialen Transformation verneinen.<sup>385</sup> Goodwin und Taylor sehen zum Beispiel deshalb die Möglichkeit, dass Dystopien durch ihre Beschreibung einer schlechteren Zukunft schlussendlich die Jetztzeit glorifizieren und einer „‘decision‘ for no change“ zuarbeiten.<sup>386</sup> Hier ist allerdings fraglich, ob eine solche Intention beabsichtigt war oder nicht, zumal die Autoren direkt auf *Brave New World*, *Wir* und *1984* ansprechen. Die Frage ist, ob es für eine Politik der Beharrens wirklich solcher dystopischer Werke bedarf oder ob für diese Zwecke nicht eine klassische Utopie schon ausreichen würde, da der hier angesprochene und erstrebte Wandel mit den impliziten Folgen wohl schon für sich erschreckend genug für die Anhänger des Beharrens erscheinen müsste.

Negativutopien dagegen benutzen utopische Topoi, um aktuelle gesellschaftliche Entwicklungen zu kritisieren, indem sie literarisch als futurische Fortschreibung

---

<sup>385</sup> Vgl. zum Beispiel Joachim Fest *Der zerstörte Traum. Vom Ende des utopischen Zeitalters*, das gegen die Utopie selbst gerichtet ist, wenngleich bei Fest damit vor allem die sozialistischen Weltbilder gemeint sind. Vgl. entsprechend Hans Ulrich Seeber: „‘Anti-Utopie‘ ist vor allem deshalb ein mißlicher Begriff, weil er die Vorstellung einer pauschalen Negation utopischen Veränderungsdenkens erweckt.“ Seeber: *Bemerkungen zum Begriff „Gegenutopie“*, S. 165.

<sup>386</sup> Vgl. Goodwin und Taylor: *Politics of Utopia*, S. 17.

maximiert und pointiert werden und damit vor den möglichen Auswirkungen in der Zukunft warnen. Richard Saage sieht in der Utopie eine Lernfähigkeit und Selbstkritik angelegt, die „zum konstitutiven Merkmal des utopischen Konstrukts“ gehört und schließlich in den klassischen Dystopien gipfelt.<sup>387</sup> Die negative Utopie ist eine Weiterführung der utopischen Kritik, sie sieht die Gefahr in einem Weg, der bereits eingeschlagen ist. Die Autoren von *Wir*, *Brave New World* oder *1984* „sahen es als wenig zweckdienlich an, positive Gegenentwürfe zur Realität zu verfassen. Nach ihrem Empfinden war es effektiver, die negativen Tendenzen ihrer Zeit, die so unterschiedlichen Quellen wie etwa der Industrialisierung (und damit der Massenarbeitslosigkeit), der Fortschrittsgläubigkeit oder den immer größer werdenden Repressalien gegenüber dem Einzelnen durch die Macht des Staates entsprangen, in übersteigerter Form darzustellen.“<sup>388</sup>

Dystopien sind Beschränkungen, die sich aber auch, wie mit dem Hang zur Entnatürlichung und ihrer Sucht nach Verewigung angedeutet wurde, in den Utopien selbst finden, und die dystopische Benennung und Warnung vor der Beispielnahme oder Fortschreibung solcher Qualitäten, vor der unkritischen Mustergültigkeit der Utopien ist in diesem Sinne auch antiutopisch gedacht, jedoch gerade nicht affirmativ zur zeitgenössischen Gesellschaft, deren Hinentwicklung und Orientierung zu solch utopischer Negativität ja kritisiert wird.

---

<sup>387</sup> Vgl. Saage: Utopische Profile IV, S. 412.

<sup>388</sup> Haufschild / Hanenberger: Literarische Utopien und Anti-Utopien, S. 32f.

Die Autoren unterscheiden hier nicht zwischen Anti-Utopien und Dystopien. Dass den genannten Schriftstellern aber nicht nur ein anti-utopischer Impetus zugrunde lag, *der es wenig zweckdienlich ansah, positive Gegenentwürfe zu verfassen*, zeigt sich zumindest bei Huxley, der mit seiner Eiland-Utopie genau einen solchen Gegenentwurf geliefert hat.

Die Dystopie hat sich als Textart erst relativ spät etabliert und geht dabei einher mit den Individualisierungstendenzen in den westlichen Gesellschaften. Während Utopia vom Fremden entdeckt wird und ihm von zuvorkommenden Utopiern das ideale System erklärt wird, wandelt sich die Erzählstruktur in den Dystopien hin zu einem personalen Erleben.<sup>389</sup> Aus der Aufzählung utopistischer Vorteile wird der Roman eines Utopiabewohners.

Die Gleichschaltung der Utopier, ob unter Repressalien (vgl. Orwells *1984*) oder unter Verlockungen (vgl. Huxleys *Brave new world*), wird mittels eines Insassen dieser Welt erfahrbar gemacht und damit in ihrer Unmenschlichkeit verdeutlicht. Die obrigkeitliche Fremdbestimmung des Menschen und der ständige Kontrollzwang Utopias werden zum Hauptkritikpunkt der Dystopien, die darin eine Tendenz zur Verwirklichung zeitgenössischer Machtsysteme erkennen, wie etwa mit der Idee des Panoptikum geschehen. Die durchkontrollierte Gesellschaft gelangt in diesen Texten zu antiutopischer Darstellung und dystopischer Warnung. Fernab von der Freundlichkeit Utopias zeigen Dystopien das Panoptikum in Permanenz, die Gesellschaft der dauernden Kontrolle, das ständige Leben mit dem Denunzianten.

Walter Jens beschreibt in *Nein - die Welt der Angeklagten* eine zukünftige Gesellschaft, in der nun auch die letzten Rückzugsorte des Anderen und Individuellen

---

<sup>389</sup> Vgl. Jürgen Fohrmann: „It is no coincidence that the literary utopias of Orwell and Huxley, which are generally referred to as 'negative utopias', ban imagery of utopian society from their suggestive utopian hopes. Here, it is subjectivity alone that defiantly claims its right, and insists on a surplus of sense which thrives on rebuke, not on social definition. Hopes connected with the concept of individuality have thus led one to declare education as a utopian process, but not to that society which appeared as the projection of these individuals on the utopian horizon; the image of this ideal society inevitably led to restrictions, which interpreted the subject, transcendently renewed, as a generic being and in so doing put its hopes on indiscernibility.“ (Fohrmann: *Literary Utopia to Utopia of Subjectivity*, S. 295).

zerstört werden sollen. Schnell breitet sich die Atmosphäre der Verfolgung und des Verfolgungswahnes aus: „Auf dem Hof steht ein Beobachter und sieht den Lichtschein. Vielleicht steht er da drüben an der Hauswand. Von Zeit zu Zeit geht er über den Hof, horcht und hört uns sprechen. Vielleicht wird er um Mitternacht abgelöst, vielleicht geht er fort und kommt wieder. Wir wissen das nicht. Wir wissen nur, daß immer irgendwo jemand ist, der zuhört. Wie unendlich viele Menschen muß es geben, daß immer einer da ist, der auf uns aufpaßt.“<sup>390</sup> Die ständige Möglichkeit der Bespitzelung und der Denunziation verhindert schließlich jede Form des Widerstandes. Selbst unter den Gefangenen verdächtigt jeder jeden, unberechtigt, denn die Wächter haben sowieso die Möglichkeit alles zu sehen und hören, was in den Zellen vorgeht.

Die Überwachung geht weiter, als jeder geahnt hätte und der Protagonist Walter Sturm muss dies erfahren, als ihm die Aufzeichnungen seiner Vergangenheit gezeigt werden, der Film seines Lebens: „Aber ich habe es doch nie bemerkt, daß man mich filmte“, sagte Walter Sturm noch einmal, ohne den Blick von der Leinwand abzuwenden. „Niemand weiß davon“, entgegnete der Schreiber.“<sup>391</sup>

In einem Nachtrag erscheint die vollendete Utopie, ein Bericht aus einem gewöhnlichen Tag des Tommy Croydon, der nur noch gewöhnliche Tage hat, als einer von zwei Milliarden völlig gleichförmigen und glücklichen Menschen. Er weiß nichts mehr über die Zustände der Welt, aber er ist zufrieden, denn er hat sein Auskommen, liebt eine Frau zu den bestimmten Zeiten, hat schließlich die Freizeit der Sonntage.

---

<sup>390</sup> Jens: Nein, S. 80.

Im nächsten Absatz stellt sich heraus, dass diese Vorstellungen nur Verfolgungswahn, allerdings sehr begründeter Verfolgungswahn gewesen sind, da zwar niemand auf dem Hof gestanden hat, der Verfolgung aber dennoch keiner entgeht.

<sup>391</sup> Jens: Nein, S. 158.

Sein Lebensinhalt ist die gleichförmige Arbeit: „Rechts neben ihm arbeiteten vier, links neben ihm fünf andere. Er kannte sie nicht. Sie wechselten häufig. Am Ende der Glaszelle auf einem hohen Stuhl saß der Aufseher und paßte auf. Er konnte alle zehn gut übersehen. Der Aufseher sah ganz freundlich aus.“<sup>392</sup>

Der Dystopier erleidet, was der Paranoiker zu erleiden vermeint. Das Opfer der Dystopien ist umstellt von Bedrohungen, da er selbst als Bedrohung gesehen wird. Ein mächtiger Feind ist da, um ihn, einen offensichtlich ebenso mächtigen Gegner, mit aller Kraft zu bekämpfen. Die Utopie ist ein fragiles Gebilde, schon Spinoza stellte fest, daß ein Staat, „dessen Wohlergehen von der Redlichkeit irgendeines Menschen abhängt und dessen Geschäfte nur richtig besorgt werden können, wenn die damit Betrauten bereit sind, redlich zu handeln“, instabil sein muss; wieviel mehr muss die utopische Gesellschaft, die auf die Redlichkeit aller baut, instabil sein.<sup>393</sup>

So allein und verletzlich das Opfer in den Dystopien erscheint, so wird ihm doch die Kraft zugesprochen, dieses dystopisch-utopische System bis in seine Grundfesten zerstören zu können. Die Paranoia der Utopie aus Angst, vielleicht auch Selbstzweifel und Ungewissheit äußert sich in der tiefsten Unterdrückung seiner Untertanen, da jeder Einzelne mit seinem gesetzestreuen Verhalten die Utopie stützen muss und nur die absolute Einhaltung der Normen das Überleben der Utopie garantiert.

Mit der Erkenntnis dieser dystopischen Kontaminierung der Utopie entstehen die fortschrittsparadiesischen Fluchtversuche, die antiutopischen Warnungen und die Negativutopien, die aus der Utopie heraus die Dystopie entwickeln, aus dem Utopier

---

<sup>392</sup> Jens: Nein, S. 298.

<sup>393</sup> Vgl. Spinoza: Politischer Traktat, S. 13.



den Dystopier machen, der mit seiner Eigenständigkeit und Individualität die gesamte Gesellschaftsformation zum Einsturz bringen könnte und der deshalb den schwersten Disziplinierungsversuchen der Machthaber ausgesetzt ist. Niemand darf aus der Masse hervorstechen, niemand darf den vorgezeichneten Weg verlassen, um nicht die Gesamtheit, auf die es in den Utopien letztlich immer ankommt, zu gefährden. Diese entfremdete Vermassungsgesellschaft selbst aber ist es, vor der die Dystopien warnen wollen; die Entindividualisierungen und Kontrollmöglichkeiten der Moderne werden zur Bedrohung des Einzelnen stilisiert.

### 3.3 Verschwörung und Geheimnis

Tzvetan Todorov spricht in seinem Buch *Abenteuer des Zusammenlebens* von der Bedeutung der Anerkennung für das einzelne Individuum, einerseits in der reinen Anerkennung der Existenz, andererseits als Bestätigung des Selbst.<sup>394</sup> Trotz der hohen Bedürftigkeit nach interpersonaler Anerkennung, ist sie nur schwer zu erhalten, daher entwickeln viele Menschen eine Reihe von Ersatzanerkennungen. Eine dieser Möglichkeiten ist die Illusionierung einer Anerkennung: „Dabei verzichtet man nicht darauf, nach Beachtung durch die anderen zu streben, und glaubt nicht, man könne sie sich selbst gewähren. In diesem Fall denkt man sich nur, die anderen würden einen anerkennen, was indes keineswegs zutrifft. Der normale Mensch lebt mit seinen Phantasievorstellungen, unterscheidet sie aber von der wirklichen Welt. Geisteskrank

---

<sup>394</sup> Vgl. Todorov: *Abenteuer des Zusammenlebens*, S. 100.

ist, wer nicht mehr aus seiner Paranoia herauskommt.“<sup>395</sup> Todorov nennt vor allem Schriftsteller, die sich mit der Schaffung von fiktionalen Welten eine Anerkennung schaffen können, und zitiert dabei Rousseau, der sich unter den eigenen Phantasiegebilden besser befinde als in der realen Welt.<sup>396</sup>

Paranoia ist ein möglicher Weg aus der Anonymität der Massengesellschaft. Paranoia ist rein subjektiv und ermöglicht auf einfachste, rein gedankliche Weise Befriedigung; Paranoia ist ein Gedankenexperiment wie das so ähnlich leicht zu verwirklichende Gedankenexperiment der Utopie. Paranoia erklärt die schlechte Welt der Jetztzeit, Utopia erklärt die jetzige Welt zur schlechten Welt, um ein besseres System entgegenstellen zu können. Der Paranoiker schafft sich eine Welt, in der er der Gute, gleichzeitig aber der von der schlechten Welt Verfolgte ist. Der Utopist sieht seine Gedanken der Weltverbesserung in der zeitgenössischen Gesellschaft verfolgt und erschafft eine Welt, die gut ist und deshalb verfolgt und bedrängt wird. Helmut Swoboda bemerkt: „Der Utopist (und sein Held) ist dagegen ein Mann der inneren Emigration, der es nicht über sich bringt, mit der Realität zu paktieren, und der deshalb seinen eigenen Phantasiestaat baut – für die gesamte Menschheit zwar, vor allem aber für sich selbst und seinesgleichen“.<sup>397</sup> Die Unterschiede zwischen Paranoiker und Utopist werden hier marginal. Ernst Bloch notiert bereits: „Aber mehrere

---

<sup>395</sup> Todorov: Abenteuer des Zusammenlebens, S. 117f.

Vgl. dazu auch Freuds These, dass Paranoia einen hohen Wert für das Ich bekommt, weil sie ihm die entbehrte narzistische Befriedigung bringt: „... die Wahnbildungen der Paranoia eröffnen dem Scharfsinn und der Phantasie dieser Kranken ein Feld zur Betätigung, das ihnen nicht leicht ersetzt werden kann“. (Freud: Hemmung, Symptom und Angst, S. 244).

<sup>396</sup> Todorov: Abenteuer des Zusammenlebens, S. 118.

<sup>397</sup> Swoboda: Utopia, S. 106.

Weltverbesserer waren paranoisch oder bedroht, es zu sein, auf nicht ganz unverständliche Weise. Irrsinn als Lockerung für einen Einbruch des Unbewußten, für Besessenheit durchs Unbewußte, kommt auch an Noch-Nicht-Bewußten vor. Der Paranoiker ist häufig ein Projektenmacher, und es gibt zwischen beiden zuweilen auch Gegenseitigkeit.“<sup>398</sup> Auch Arno Schmidt bemerkt zu dem Großutopisten Fourier, „daß man seine ‚NOUVEAU MONDE INDUSTRIEL ET SOCIETAIRE‘ (Paris, 1829) auseinander=nehmen könnte, wie FREUD das mit SCHREBER gemacht hat...“<sup>399</sup> Der Utopist aber erstellt ein neues System, das die Schlechtigkeiten der Welt vermeidet und negiert, der Paranoide dagegen erklärt sich das Schlechte zu seinem eigenem Besten.

Paranoia ist leicht und Paranoia hat den Vorteil, dass sie in unserer heutigen Erfahrung sehr viel wahrscheinlicher als eine Utopie ist.<sup>400</sup> Obwohl beide

---

<sup>398</sup> Bloch: Prinzip Hoffnung, S. 548f.

Vgl. dazu Deleuze/Guattari: „Der Paranoiker stellt, gleich Maschinen, Massen auf, formt unaufhörlich große Einheiten und erfindet schwere Apparate zur Einkerkung und Unterdrückung der Wunschmaschinen. Gewiß ist es ihm ein leichtes, als vernünftig zu gelten und sich auf kollektive Ziele und Interessen, notwendige Reformen, ja zuweilen selbst anstehende Revolutionen zu berufen.“ (Deleuze/Guattari: Anti-Ödipus, S. 472).

<sup>399</sup> Schmidt: Zettels Traum, S. 354.

<sup>400</sup> Dies wird auch durch Literatur und Film bestätigt, während die Utopie kaum noch thematisch bearbeitet wird (zumindest in positiver Ausprägung), erlebt die Paranoia immer wieder neue Bearbeitungen. Vgl. einige Beispiele etwa in Emily Apter: On Oneworldedness oder in Jerry Aline Flieger: Postmodern Perspective: The Paranoid Eye.

Jerry Aline Flieger sieht zudem eine enge Verbindung zwischen Postmoderne und Paranoia: „The transparency of our information-saturated global monad, in the age of instantaneous 'contact' and access, doubtless confers a paranoid modality to 'postmodern' life, giving us the feeling that we are watched everywhere, monitored and transcribed by a ubiquitous information bank. Much postmodern writing reflects this feeling of being under the gaze of an anonymous surveillance ...“ (Flieger: The Paranoid Eye, S. 87).

Ganz ähnlich sah bereits William Bywater unter Berufung auf David Shapiro den Zusammenhang zwischen Postmoderne und Paranoia. Gerade die Unterminierung der Autorität des Textes stellt dem Rezipienten eine neue Macht zur Verfügung. Wie der Paranoide kann er sich ohne auf andere Meinungen achten zu müssen immer weiter auf die Suche nach der einen Interpretation geben, die alles aufklären wird. „The disappearance of authority intensifies the conflict between critics as critical activity becomes a matter of persuasion rather than a matter of demonstrating the correctness of an interpretation.“ (Bywater: Paranoia of Postmodernism, S. 81).

hochkomplexe Systeme beschreiben, wird die Paranoia geglaubt, die Utopie aber widerlegt. Paranoia hat heute einen großen Wahrscheinlichkeitsgehalt, schon Lacan spricht vom Paradox, dass ein Großteil der Abhandlungen über Paranoia als völlig normales Verhalten gesehen werden könnten.<sup>401</sup> Bereits die menschliche Erfahrung des Selbst ist nach Lacan in seiner Konstruktion durch die Anerkennung Anderer eine Fremdheitserfahrung, die leicht in das Paranoide umschlagen kann.<sup>402</sup> „The paranoid does not Believe, he Knows, because he is the unconscious source of the knowledge to which he bears testimony, a truth impervious to the test of the Symbolic social reality of Others.“<sup>403</sup>

Der Paranoide erstellt sich eine Welt, die sehr rational und dabei gleichzeitig

---

<sup>401</sup> Vgl. Lacan: Psychosen, S. 28.

Vgl. dazu auch Jonathan Bach: „Paranoiacs often function effectively and their conviction and scholastic thoroughness can make any attempt to encroach upon their delusions nearly impossible. Furthermore, paranoia as a diagnosis or stigma only applies if the delusion is contained in an individual case – where the delusion is shared, it becomes difficult to distinguish unproblematically between reasonable concerns and pathological fantasy.“ (Bach: Power. Secrecy, Paranoia, S. 293).

Selbst für den berühmten Fall Daniel Paul Schreber, der in Freuds *Psychoanalytischen Bemerkungen* behandelt wird, lassen sich Erklärungen finden, dass sein Verfolgungswahn in Wirklichkeit auf die Bedrohung seines Arztes Paul Flechsig beruhen könnte: „Daß Schreber allen Grund gehabt haben könnte, sich durch die Person Flechsigs bedroht zu fühlen, scheint Freud nicht in den Sinn gekommen zu sein.“ (Busse: Schreber, Freud, S. 148).

Busse fügt hinzu: „Es gibt im Leben Flechsigs einige Punkte, die die Äußerungen Schrebers im wesentlichen bestätigen. Nach dem Bild, das ich von der Persönlichkeit Flechsigs rekonstruieren konnte, scheint es mir nicht mehr so unverständlich, daß sich Schreber vor seinem Arzt fürchtete, ihm mißtraute, ja sogar um sein Leben bangte. Die Äußerungen des Patienten über Flechsig lassen sich weit eher in einem Kontext realer Verfolgung und realistischer Furcht begreifen als mit tiefenpsychologischer Konstruktion.“ (Busse: Schreber und Flechsig, S. 270).

<sup>402</sup> Ruth Stein bezieht sich direkt auf Lacan und stellt fest, dass jede Art der Selbsterkenntnis letztendlich potentiell paranoid oder „pre-paranoid“ sei. Vgl. Stein: Reflections on Paranoia, S. 232. Sie fährt fort: „Since the ego is a mis-take, a misrecognition of the Other as itself, a *méconnaissance*, the ego is not really itself, but merely an illusory *projection* of autonomy and control, a product of social construction. In the realm of the imaginary, the budding ego first recognizes itself in an object outside of itself, that is, in the mirror image of the Other. This illusory order is the initial constitution of the self, and the sense of self is contingent on the recognition of the Other. *This contingency fosters a paranoid dynamic.* (Stein: Reflections on Paranoia, S. 232).

<sup>403</sup> Flieger: Paranoid Eye, S. 90.

sehr einfach ist, eine Welt also, die eine Komplexität ohne Fehler aufweist und die immer auf Verschwörungen in der Geschichte verweisen kann, die unglaublich erschienen sind und sich dann doch als wahr herausstellten.<sup>404</sup> „Logik allein genügt nicht, um eine Verschwörungstheorie zu entlarven, und zwar aus dem einfachen Grund, daß rein logisch fast alle Ereignisabfolgen möglich sind.“<sup>405</sup>

Die hochkomplexe Welt ist nur schwer zu durchschauen, und die Paranoia erlaubt ein eingängliches Verständnis, das die Welt auf wenige Hauptstränge reduziert.<sup>406</sup> Verschwörungen spielen dabei eine große Rolle; nicht die offizielle Politik bestimmt in diesem Denken das Leben, sondern eine versteckte Macht, die durch ihre Intransparenz noch viel mächtiger wird. „Bei gründlichem Aktenstudium verraten Koinzidenzen immer ein Komplott.“<sup>407</sup>

Verschwörungen bringen die Dystopie in die Jetztzeit. Die utopische Fremdbestimmung des Menschen erreicht die Verschwörung durch das Geheimnis, durch das unentdeckte Wirken, durch das plötzliche Auftauchen und Verschwinden. Über dem Individuum steht ein Plan, ein Lebensmodell, von dem er nichts weiß, an

---

<sup>404</sup> Nicht umsonst sieht Cindy Hendershot eine direkte Verbindung zwischen Paranoia und der in der Bedeutung wachsenden Sprache des wissenschaftlichen Diskurses am Ende des 19. Jahrhunderts: „... paranoia has an observable connection to the increasing prevalence of scientific discourse throughout all social discourse and to the sense of inferiority experienced by non-scientists saturated with scientific terminology.“ (Hendershot: Paranoia and the Delusion, S. 19). Die bedrohliche aber erfolgreiche wissenschaftliche Sprache wird als Machtsprache dem eigenen System einverleibt.

<sup>405</sup> Pipes: Verschwörung, S. 58.

<sup>406</sup> Vgl. Ruth Stein: „In its effort to overcome human weakness, the paranoid mind seeks to rise above the human and be purified of the messiness of life.“ (Stein: Reflections on Paranoia, S. 236).

<sup>407</sup> Kittler: Medien und Drogen, S. 244.

Robert A. Wilson beschreibt die Leichtgläubigkeit der Verfolgung mit dem treffenden Sprichwort: „Just because you're not paranoid doesn't mean they're not plotting against you.“ (Wilson: Everything is under control, S. 1).

dem er nicht mitbestimmen kann und von dessen Dasein er nur manchmal, dann aber wirkungsmächtig, getroffen wird.

Wilhelm Meisters *Lehrjahre* stehen im Schatten einer solchen geheimen Gesellschaft, einem eingeweihten Kreis, der Turmgesellschaft, die ihn, nur zu seinem Besten, durch unsichtbares Wirken führen und lenken sollte. Doch auch die Turmgesellschaft erweist sich letztendlich als große Kontrollbehörde: "Diese Turmgesellschaft stellt sich am Schluss auch als jenes Archiv des Lebens, als jener Aufzeichnungsapparat heraus, der die Lebensgeschichten der gesamten *Sozietät* sammelt, speichert und in eine übersichtliche Anordnung bringt. Dieser Turm wird damit zum Inbegriff der Vernetzung aller zufälligen Ereignisse, zum Ort gelenkter Kontingenz, der für die höchste Dichte in den Verbindungen zwischen allen Individuen und Lebenslagen einsteht, zum Ort, der diese Verbindungen herstellt und repräsentiert."<sup>408</sup>

Auch in Jean Pauls *Unsichtbarer Loge* wird über das Beste des jungen Gustav beraten, mit dem Ergebnis, dass er für die ersten Jahre seines Lebens in einer Höhle, seinem „unterirdischen Pädagogium“, leben muss. Erst nach seinem inszenierten Aufstieg zur Erdoberfläche erfährt er von der Existenz der realen irdischen Welt. Ein systemisches Meta-Leben lenkt alle Zufälle, als scheinbare Koinzidenzen wird in das Leben eingegriffen, die Wirklichkeit wird zu einer geheim bestimmten Abfolge - eine klassisch paranoide Vorstellung, die in diesen Texten als Bildungssysteme fungieren, gleichzeitig sind sie die Beschreibung eines utopischen Lebens in seiner dystopischen Qualität.

---

<sup>408</sup> Vogl: *Lebende Anstalt*, S. 23.

Die geheime Lenkung des Menschen war ein beliebter Topos, um die Ziele einer Utopie, ob im Kleinen als Bildungsutopie oder ob im Großen als Verwirklichung eines neuen Gesellschaftsmodells, entwickeln zu können.<sup>409</sup> Die Umsturzversuche, die den Utopien immer eingeschrieben sind, wenn sie von der allgemeinen Freiheit und der Gleichheit sprechen, vom Ende der Ausbeutung, von der Expropriation der Expropriateure (August Bebel), führen automatisch zu einer Verfolgung durch die alten Machthaber, sobald an eine Umsetzung der utopischen Ideen zu denken ist.

Die Geheimgesellschaft wurde so zu einem bevorzugten Ort der Utopieverwirklichung, der vor allem den Reiz der Vorwegnahme der Utopie mit ihrer Ausgegrenztheit und Bedrohtheit hatte. Als Freimaurer oder Illuminat befand sich der Utopist schon auf einer künstlichen Insel, die den Abschluss von der Außenwelt garantierte. „Indem jede Utopie die Loslösung von den historischen Strukturen und politischen Zwängen der herrschenden Staats- und Gesellschaftsordnung erstrebt, hat sie auch das Bedürfnis, sich schon räumlich von ihr zu trennen. Jede utopische Idealgesellschaft ist deshalb auf einer Insel angesiedelt, wobei der Begriff nicht immer im streng materiell-geographischen Sinn zu verstehen ist. [...] Die Abschließung nach außen und damit gegen alle potentiellen Störfaktoren aus der ‚alten Welt‘ ist die erste Bedingung der Selbstvervollkommnung der einzelnen sowie der internen Funktionalität des utopischen Gemeinwesens. In diesem Sinne war auch das Geheimnis der Illuminaten utopische Insel.“<sup>410</sup>

---

<sup>409</sup> Heines utopische Inselrepublik auf Paros und Naxos im *Ardinghello* hat eine geheime Aufgabe, denn obwohl sich die Republik dem Schutze des Sultans anvertraute, war ihr eigentliches Ziel die Zerstörung von dessen Macht im Mittelmeerraum. Vgl.: Heine: *Ardinghello*, S. 357.

<sup>410</sup> Agethen: *Geheimbund und Utopie*, S. 141.

Gerade der Illuminaten-Orden unter Adam Weishaupt, der noch heute für die verschiedensten Verschwörungstheorien erhalten muss, schuf eine geheime abgeschlossene Inselwelt, die den Versuch der Realisation einer Gruppenutopie bedeutete.<sup>411</sup> Die fiktionale Erleichterung der Utopie wird zur realen Erleichterung in der Verwirklichung, da die Gruppe nach selbstgewählten Kriterien funktioniert und der Zugang zu diesem kleinen, geheimen Utopia nur für die wahren Anhänger über den Initiationsritus, der die Funktion utopischer Klippen und Felsen übernimmt, erfolgen kann.<sup>412</sup> „Dabei schafft gerade die mit der Geheimhaltung gegebene Begrenztheit des Raumes die Möglichkeit, ihn total zu organisieren, zu funktionalisieren, die Mitglieder zu disziplinieren oder - wie man das im Zusammenhang utopischer Staatskonstruktionen gern bezeichnet - in ihm das System einer ‚universalen Interdependenz‘ zu schaffen.

Dabei ist Weishaupt wie alle Utopisten fanatisch von der Idee besessen, das Staatswesen müsse nur lückenlos und mathematisch entworfen sein, um auch einwandfrei funktionieren zu können.“<sup>413</sup> Weishaupt wollte eine geheime

---

<sup>411</sup> Adolph Freiherr von Knigge, selbst lange Zeit umtriebiger Mitglied der Freimaurer, sieht in seinem *Traum des Herrn Brick* die Möglichkeiten der Geheimgesellschaft eher negativ. Der Gesprächspartner des Ich-Erzählers lehnt die geheimen Gesellschaften ab: „Sie bleiben nicht lange geheime Verbindungen, weil nichts in der Welt geheim bleibt; und dann fällt aller Nutzen weg. Sie bleiben nicht lange unentweihet, weil nichts in der Welt unverändert bleibt; und dann haben wir das alte Lied.“ (Knigge: *Traum des Herrn Brick*, S. 94). Daneben aber erkennt er utopische Möglichkeiten der Geheimgesellschaft, entweder als *Gelehrtenrepublik*, die nicht direkt in staatliche Belange eingreift, als philanthropische Gesellschaft, deren Ziele einfach und ordnungsgemäß sind, oder aber als klassische Utopie einer Gruppe, die gemeinschaftlich an einem geheimen Ort lebt. Vgl. Knigge: *Traum des Herrn Brick*, S. 98ff.

<sup>412</sup> Die Gruppenutopie, die auf einen Mitgliederfundus Gleichgesinnter zurückgreifen kann, ist die leichteste Möglichkeit der Utopieverwirklichung. Hier muss niemand geformt, umgeformt werden, da die Einheit der Gruppe mit der Zustimmung zum Eintritt in diese Gruppe gegeben wird. Auch andere Utopien leben von diesem Aufnahme-ritus, sei es die *Insel Felsenburg* oder *Skinner's Walden II*.

<sup>413</sup> Agethen: *Geheimbund und Utopie*, S. 144f.



„Gelehrtenrepublik“ schaffen, die in allen Ordensgebieten über wissenschaftliche Einrichtungen verfügen sollte. Die Wissenschaftler sollten die geheime Führung übernehmen, so wie die Wissenschaftler in Bacons *Neu-Atlantis* die Führung übernommen hatten.<sup>414</sup>

Doch wie in jeder Utopie, hat sich der Abschluss nach außen, die Bedrohungsangst vor den Feinden, auch hier im Inneren erhalten. Trotz der Vereinfachungen durch die Mitgliederauswahl greifen auch in diesen Gruppierungen die utopischen Bewahrungswünsche und Ewigkeitsgedanken mit der Angst vor der exkludierten Welt, mit dem Hang zur Kontrolle, mit der Paranoia vor dem inneren Feind. Ein Großteil der wissenschaftlichen Arbeit des Illuminaten-Ordens war deshalb der „Beobachtung und Analyse des Nebenmenschen“ gewidmet.<sup>415</sup>

Gerade die ständige Kontrolle der Ordensmitglieder gehörte zur grundlegenden Aufgabe des Geheimbundes: „Überraschende Besuche der Oberen sollten stete Wachsamkeit und Bereitschaft garantieren, zeitweilig Abwesende sollten alle 14 Tage an ihren Oberen schreiben, Ortsansässige sollten ihn einmal pro Woche besuchen. [...] Beschäftigung, Überwachung und Zugriff waren total. Kein einziger Fehler, keine Nachlässigkeit sollte ungeahndet bleiben; um darin nichts zu versäumen, wurden auch Selbstanzeigen gefordert: Dem Verdächtigen wurde ein weißes Blatt mit der Aufschrift ‚Confiteatur‘ zugeschoben, als stumme Aufforderung, das von den Oberen ohnehin längst Gewußte zu gestehen“.<sup>416</sup>

---

<sup>414</sup> Klopstocks *Gelehrtenrepublik* beschreibt eine solche Gesellschaft der Wissenschaftler als eine Parallelwelt zu der bekannten, realen Welt.

<sup>415</sup> Vgl. Agethen: *Geheimbund und Utopie*, S. 150.

<sup>416</sup> Agethen: *Geheimbund und Utopie*, S. 196.

Für das Ziel der Stabilität einer menschlichen Gemeinschaft wurde die Pressure der Mitglieder nicht nur in Kauf genommen, sondern bewusst verstärkt. „Die eigentümliche Ambivalenz von Freiheit und Zwang, die in der Aufklärungsbewegung allerorten sichtbar wird, zeigt sich in den Utopien, im absoluten Staat und in den Geheimbänden in gleicher Weise. Alle Lebensbereiche sollen rationalisiert, ökonomisiert, das Kräftepotential maximiert werden.“<sup>417</sup>

Die Utopie ist das Vorbild, der Geheimbund ist die erste Umsetzung. Das Geheimnis verstärkt die Wirkung der Utopie, denn das Geheimnis bedeutet Macht. Eine Gegenwelt wird hier geschaffen, die keinen Zusammenhang mit der realen Welt mehr hat, sie ist allein in der Feindseligkeit des Äußeren, sie ist abgeschlossen und damit total, denn jeder divergierende Einfluss kann ausgeschlossen werden. Es ist dieser Reiz der Macht, der Utopien und Utopisten, der schließlich Machthaber und Paranoide übermäßiges Interesse an den Geheimgesellschaften nehmen lässt. Der

---

Die Illuminaten als Vertreter der Aufklärungsideen treffen sich hier mit ihren ärgsten Feinden, den Jesuiten, die in ihrem Orden ein ähnlich perfektes, rationales System aufgestellt hatten. Vor allem die Gleichförmigkeit der Ordensmitglieder war ein Vorbild, das versucht wurde nachzuahmen (vgl. Agethen: Geheimbund und Utopie, S. 145).

Die enge Verbindung der Illuminaten und der Jesuiten zeigt sich sehr indirekt auch in der Vorliebe von Verschwörungstheoretikern für diese beiden Geheimorganisationen, die bis heute anhält. Anlässlich des Tauchganges von Jesuitenpater Wanderdrossel in Umberto Eco's *Insel des vorigen Tages* überlegt sich etwa Roberto: „Le valli di tutti gli oceani potrebbero essere popolate di gesuiti, e nessuno lo saprebbe.“ (Eco: *L'isola del giorno prima*, S. 309).

Einen Grund für die Beliebtheit dieser veralteten Geheimorganisationen bei den Verschwörungsfanatikern sieht Peter Knight in Berufung auf DeLillos *Underworld* in einer *Secure Paranoia*, die wie ein Nostalgiebildnis die Vergangenheit wieder aufscheinen lässt: „it calls up an earlier form of paranoia that in retrospect can seem oddly comforting.“ (Knight: *Everything is Connected*, S. 815).

Eine Funktion von Paranoia, die Erstellung eines Stabilitätsfaktors wird hier durch den Kontext zu einer überwundenen Angst gegeben, im Beispiel die atomare Bedrohung der Kalten Kriegs Ära aus der Sicht der Sechziger nach dem Kennedy-Mord als „nostalgic yearning, which is less for the constrictions of the containment culture of the 1950s than for the more manageable certainties of Cold War anxiety.“ (Knight: *Everything is Connected*, S. 816).

<sup>417</sup> Agethen: Geheimbund und Utopie, S. 220.

Geheimbund ist ein Vorgriff der Machtmöglichkeiten, die in der Utopie aufscheinen, er ist eine Gegenmacht mit scheinbar unbeschränkten Ressourcen, mit der Kraft alles lenken und steuern zu können.

### 3.4 Utopist Schreber

Die Geheimgesellschaft produziert eine paranoide Situation in der Realität, umgekehrt sucht sich die Paranoia gerne die Geheimgesellschaft, die stille Verschwörung, die schweigende Macht als Hintergrundprojektion für die eigene Lebenskomplexität. Doch je größer die Paranoia, um so größer der Verfolger, der Feind. Die höchst mögliche Projektion hatte Daniel Paul Schreber für sich selbst gefunden: Gott.<sup>418</sup> Glaubt er sich noch zunächst von seinem behandelnden Arzt verfolgt, erkennt er bald, dass er noch weiter zurück sehen muss, dass hinter all den Verfolgungen noch ein viel größerer Feind stecken muss. Er findet heraus, dass jeder zunächst irgendeine direkte Beziehung zu Gott hat außer ihm.<sup>419</sup> Doch diese Ungerechtigkeit wird sich für Schreber bald ändern, seine Beziehung zu Gott wird ein intensiver Kampf um seine eigene Person. „Ich gehe aus dem anscheinend so ungleichen Kampfe eines einzelnen schwachen Menschen mit Gott selbst, wenschon nach manchen bitteren Leiden und

---

<sup>418</sup> Jozef Corveleyn spricht sich wegen dieses Bezugs auch explizit gegen die Interpretation von Canetti als einer politischen Paranoia aus und sieht die Problematik in einer „psychotic religious delusion“. Vgl. Corveleyn: *Religious Delusion*, S. 88ff.

<sup>419</sup> Schreber versieht die Namen der Vorfahren seines Arztes sowie seines Vaters und Großvaters mit sprechenden Zusätzen, wie Gottlob, Gotthilf und Fürchtegott, auch wenn diese Namen nicht in der Realität auftauchten. „Schreber wants to 'set the record straight' to illustrate a higher truth. Through the genealogical name game, he asserts that everyone – except for him – has a predetermined connection to God.“ (Butler: *Schreber Case revisited*, S. 176).

Entbehren, als Sieger hervor, weil die Weltordnung auf meiner Seite steht.“<sup>420</sup> Vor allem durch die Beschäftigung Sigmund Freuds in seinem Text *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides)* von 1911 geriet der Fall Schreber zur wohl wichtigsten Paranoia-Beschreibung der Literatur, die über Canetti, Lacan oder Deleuze/Guattari bis heute Bedeutung hat.<sup>421</sup>

Nachdem Schreber bereits einige Jahre zuvor mehrere Wochen in einer psychiatrischen Klinik zur Behandlung war, musste er 1893, kurz nach seiner Berufung zum Senatspräsidenten am Oberlandesgericht in Dresden, erneut in die Psychiatrie eingewiesen werden.<sup>422</sup> Aus diesem langjährigen Klinikaufenthalt entstanden die *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*, die Schreber zur Verdeutlichung und Erklärung seines Wahnsystems niedergeschrieben hatte.<sup>423</sup> Freud benutzt diesen Text,

---

<sup>420</sup> Schreber: *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*, S. 45.

<sup>421</sup> Graeme Martin stellt allerdings auch fest, dass die Symptome einer Paranoia neben den Anklagen gegen Flechsig nicht wirklich zu finden sind. Martin schließt unter anderem aus den Beschreibungen des Brüllwunders auf ein *adult tic disorder*: “The descriptions of Schreber's bellowing miracle (phonic tic), eye blinking, facial twitching, grimacing and corporolalia correspond to a tic disorder. [...] A possible origin is a streptococcal infection.” (Graeme Martin: *Bellowing Miracle*, S. 645).

Auch Gerd Busse sieht durchaus andere Möglichkeiten als eine Paranoia, etwa eine Neurosyphilis, worauf zum Beispiel das *Engbrüstigkeitswunder* oder die *Kopfzusammenschnürungsmaschine* symptomatisch hinweisen würden. (Vgl. Busse: *Schreber, Freud*, S. 556).

<sup>422</sup> In der Literatur wird immer wieder auf die besondere Rolle des Vater, Moritz Schreber, verwiesen, der durch sein Kindesertüchtigungsprogramm wesentlich an der späteren Nervenzerrüttung Daniel Paul Schrebers Anteil genommen haben soll. Dieser Verdacht wird allerdings zuerst von Han Israel und auch von Klaas Huizing als Legendenmacherei zurückgewiesen: „Es zählt also zu den historischen Ungerechtigkeiten, Moritz Schreber zu einem autoritären Unterdrücker zu stilisieren, in seiner Pädagogik findet sich sehr viel aufgeklärtes Gedankengut. Und auch die nahezu besessene Verfolgung seiner Idee von auch körperlicher Gradheit ist letztlich ein (verwahrlostes) Kind der Aufklärung: die Idee einer Perfektibilität des Menschengeschlechts.“ (Huizing: *Privattheologie*, S. 157). Wobei anzumerken ist, dass wohl gerade dieses *Kind der Aufklärung* einen besonderen Zug der Unmenschlichkeit in sich trägt. Vgl. hier William G. Nederlands oder Morton Schatzmans immer noch maßgebliche Studien.

<sup>423</sup> Erik Butler sieht mit einem Verweis auf Certeau gerade in Schrebers Möglichkeit des Niederschreibens seiner eigenen Gedanken eine Wiedergewinnung des eigenen Ichs. Nach Certeau

um seine Theorie vom Zusammenhang der paranoiden Erkrankung mit einer verdrängten Homosexualität zu bekräftigen.<sup>424</sup> Für den Verfolgungswahn erkennt Freud eine einfache Formel, denn die Person, der die Bedrohung und Verfolgung zugeschrieben wird, beziehungsweise eine relativ leicht zu entschlüsselnde Ersatzperson, hat nach Freuds These im Gefühlsleben des Kranken schon zuvor eine ähnlich große Bedeutung gehabt.<sup>425</sup> Dieses Gefühl wird nun in sein Gegenteil verkehrt.<sup>426</sup> „Der Ersehnte wurde jetzt zum Verfolger, der Inhalt der Wunschphantasie zum Inhalte der Verfolgung.“<sup>427</sup> Für Freud hat der Kranke seiner Außenwelt die Libidobesetzung entzogen und versucht nun im Wahn eine neue sinnhafte Welt aufzubauen.<sup>428</sup> „*Was wir für die Krankheitsproduktion halten, die Wahnbildung, ist in Wirklichkeit der Heilungsversuch, die Rekonstruktion.*“<sup>429</sup> Der Paranoiker erarbeitet sich einen neuen Weltbezug, in dem er die explizite Stellung des Verfolgten einnimmt. Alles in dieser kranken Weltsicht hat einen direkten Bezug zu ihm selbst, es gibt keine

---

sei Folter, wie sie Schreber in seinen Wahnvorstellungen erlebt hat, ein totaler Verlust des eigenen Körpers, der nur noch nach fremden Vorstellungen funktioniert. Mit dem Schreiben konnte Schreber aber die Kontrolle über sich selbst wieder gewinnen. (Vgl. Butler: *Schreber Case revisited*, S. 184). „Writing afforded him the means to create an intelligible scheme of explanation for the world that had collapsed into gibberish.“ (Butler: *Schreber Case revisited*, S. 186).

<sup>424</sup> Vgl. Sigmund Freud: „Formal ausgedrückt, ein sexueller Verfolgungswahn hat sich umgebildet. Als Verfolger galt zuerst der behandelnde Arzt Prof. Flechsig, später trat Gott selbst an dessen Stelle.“ Freud: *Psycho-analytische Bemerkungen*, S. 147.

<sup>425</sup> Auch Sándor Ferenczi argumentiert in seiner „Über die Rolle der Homosexualität in der Pathogenese der Paranoia“ ganz ähnlich: „Die unerträglich gewordene und dem Objekt entzogene Neigung kehrt also als Wahrnehmung seines Negativs von seiten des Liebesobjekts zurück. Aus dem Gefühl der Liebe wird die Empfindung seines Gegenteils.“ (Ferenczi: *Rolle der Homosexualität*, S. 101).

<sup>426</sup> Vgl. Freud: *Psychoanalytische Bemerkungen*, S. 167.

<sup>427</sup> Freud: *Psychoanalytische Bemerkungen*, S. 173.

<sup>428</sup> Vgl. Freud: *Psychoanalytische Bemerkungen*, S. 192f.

<sup>429</sup> Freud: *Psychoanalytische Bemerkungen*, S. 193.

Zufälligkeiten, keine Friktionen mehr, die ihn betreffen könnten, alles ist Absicht, alles ist aufgeteilt in Freundschaft und Feindschaft.<sup>430</sup> Die eigentliche Welt ist ersetzt und ausgetauscht, eine neue Welt ist erstanden, eine abgeschlossene Welt in einem feindlichen Raum, eine paranoide Welt, in der Schreber meint, als Einziger die Wahrheit erkannt zu haben, und die von niemand anderen sonst geglaubt und erkannt wird.

Die Schrebersche Paranoiawelt ist geprägt durch ein hochkomplexes Struktursystem, das vor allem durch seine hohe Rationalität, seine innere Schlüssigkeit, seine Logik innerhalb der eigenen Maßstäbe gekennzeichnet ist. Die Wissenschaftssprache des späten 19. Jahrhunderts wird von Schreber auf prekäre Weise mit einem Glaubenssystem verbunden. Im Zentrum dieser stark hierarchisierten Idealwelt steht natürlich Gott, der letztendliche Verfolger Schrebers.<sup>431</sup> „Schreber's conjoining of empirical scientific data and theological theory is typical of *fin-de-siècle* European intellectuals. Schreber desires to use science to verify the existence of God. Schreber uses physiological data concerning human nerves to construct a cosmological

---

<sup>430</sup> Freud spricht im Vergleich mit den Eifersüchtigen auch von einer übertriebenen Erwartungshaltung an den Fremden, der in eine Dichotomie von Freund und Feind gepresst wird und so mit indifferentem Verhalten sofort in das Schema der Feindschaft eingegliedert wird: „Der Sinn ihres Beziehungswahnes ist nämlich, daß sie von allen Fremden etwas wie Liebe erwarten; diese anderen zeigen ihnen aber nichts dergleichen, sie lachen vor sich hin, fuchteln mit ihren Stöcken oder spucken sogar auf den Boden, wenn sie vorbeigehen, und das tut man wirklich nicht, wenn man an der Person, die in der Nähe ist, irgendein freundliches Interesse nimmt. Man tut es nur dann, wenn einem diese Person ganz gleichgültig ist, wenn man sie als Luft behandeln kann, und der Paranoiker hat bei der Grundverwandschaft der Begriffe ‚fremd‘ und ‚feindlich‘ nicht so unrecht, wenn er solche Indifferenz im Verhältnis zu seiner Liebesforderung als Feindseligkeit empfindet.“ (Freud: Über einige neurotische Mechanismen, S. 222).

Der Verlust der Indifferenz, der so typisch für den Paranoiker ist, ist es auch für den Utopiker, der in einer Idealwelt lebt, die seine vollständige Zustimmung verlangt.

<sup>431</sup> Als Zusammenfassung der Schreberschen Wahnwelt vgl. Freud: Psychoanalytische Bemerkungen, S. 146ff.

view of the universe based on the human body.“<sup>432</sup>

Ein auf das Ewige angelegter Kreislauf der menschlichen Seelen, die aus Gott entstanden sind und sich nach dem Tode wieder Gott annähern, um sich erneut mit ihm zu vereinen, liegt dem Schreberschen Weltprinzip zugrunde. „Gott ist von vornherein nur Nerv, nicht Körper, demnach etwas der menschlichen Seele Verwandtes. Die Gottesnerven sind jedoch nicht, wie im menschlichen Körper nur in beschränkter Zahl vorhanden, sondern unendlich oder ewig. [...] Sie haben namentlich die Fähigkeit sich umzusetzen in alle möglichen Dinge der erschaffenen Welt; in dieser Funktion heißen sie Strahlen; hierin liegt das Wesen des göttlichen Schaffens.“<sup>433</sup>

Nur er, Schreber, ist derjenige, der dieses gut durchdachte System stören kann, denn seine Seele, seine Nerven sind es, die auf Gott eine ungewöhnliche und unnatürliche Anziehung ausüben und damit die Existenz Gottes nicht nur stören, sondern sogar in Gefahr bringen. Gott und Schreber sind in dieser Welt vereint in einem Dialog der Nervenstrahlung. „Schreber versteht sich selbst in diesem Diskurs als das ideale Medium Gottes – somit als Sohn, besser: als Tochter Gottes. Nerven sind elektrische Ladungen, als solche Strahlungen und schließlich Sprache. Anders formuliert: Gott telegraphiert mit Schreber.“<sup>434</sup>

Aus diesem Wechselspiel der Kommunikation, aus den differenten Gefühlsbereichen von Annäherungswunsch und Abstoßung, die sich aus dem

---

<sup>432</sup> Hendershot: *Paranoia and the Delusion*, S. 18.

Hendershot fügt hinzu: „Schreber attempts to resolve the conflict between Darwinian theory and Christian belief which he sees himself as a victim of ...“ (Hendershot: *Paranoia and the Delusion*, S. 18).

<sup>433</sup> Schreber: *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*, S. 6.

<sup>434</sup> Huizing: *Privattheologie*, S. 162f.

Selbsterhaltungswillen Gottes heraus entwickelt, entstehen die vielen Störungen und Wunder, unter denen Schreber zu leiden vermeint. „Ich habe aber“, so heißt es bei Schreber, „im Laufe der letzten sechs Jahre unausgesetzt Wahrnehmungen empfangen - und empfangen dergleichen auch noch jetzt täglich -, die für mich in zweifelsfreier Weise die Ueberzeugung begründen, daß Alles, was von Menschen in meiner Nähe gesprochen und gethan wird, auf Wunderwirkung beruht und in unmittelbarem Zusammenhang mit der Annäherung der Strahlen und dem damit abwechselnden Bestreben, sich wieder zurückzuziehen, steht.“<sup>435</sup>

Durch diese enge, ausgewählte Beziehung sah sich Schreber selbst in einer besonders herausgehobenen Position - seine äußerst eindrücklich beschriebenen Wahnvorstellungen von den göttlichen Versuchen, ihn zu entmannen, ihn zu einem „Weib“ umzuschaffen, verbanden sich ihm natürlicherweise mit Erlöserideen, die ihn, den Senatspräsidenten Schreber, befruchtet durch Gottesstrahlen, zum Schöpfer, zur Urmutter einer neuen Menschheit machen sollten.

Diese doch recht merkwürdige Hinneigung Schrebers zum Weiblichen ist ein wesentlicher Punkt in der Forschungsliteratur über den Fall Schreber.<sup>436</sup> William G. Niederland, der bemerkte, dass die Kastrationsangst Schrebers seit dem Eintritt in die Klinik des Arztes Paul Flechsig bestand, untersuchte daraufhin mögliche Verbindungslinien und stellt fest, dass Flechsig in seiner Klinik unter anderem an der

---

<sup>435</sup> Schreber: Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken, S. 149.

<sup>436</sup> So etwa bei Lacan, der die Rolle des Psychotikers als zu einer Person gehörend beschreibt, der den sozial geforderten *Kastrationen* des Selbst nicht Folge leisten kann. „Castration enables individuals to display symptoms, that is, to bring invisible tensions and unresolved conflicts in their lives into focus. From a Lacanian perspective, Schreber at his most acute levels of nervous illness cannot discern the semiotic structures that nonpsychotic persons employ to navigate the world.“ (Butler: *Schreber Case revisited*, S. 179).



Kastration von Geisteskranken „for the cure of serious nervous and psychological ailments“ arbeitete.<sup>437</sup> Die Befürchtungen Schrebers erscheinen dadurch vielleicht etwas weniger wirr, denn Niederland geht davon aus, dass Schreber, der in seinem Text immer wieder psychiatrische Texte referiert, höchstwahrscheinlich Flechsigs Praktiken oder Reporte gekannt habe. Selbst die Benennung seines Textes *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*, folgt, wie Kittler gezeigt hat, dem klinischen Vokabular Flechsigs, der das körperliche Nervenkrankheit dem älteren Geisteskrankheit bevorzugte.<sup>438</sup>

Eric L. Santner sieht zudem Schrebers homoerotische Entmannungsphantasien in einen weitreichenden Zusammenhang mit den kulturellen Phänomenen seiner Zeit am Ende der Jahrhundertwende eingebettet. Die Krise der symbolischen Funktion, das Leerlaufen performativer Akte und das Gefühl von Degeneration und Dekadenz finden sich so auch in Schrebers Text wieder. “What distinguishes Schreber's delusional 'analysis' of decadence from the work of other bourgeois theorists of cultural decline is that Schreber was unable to maintain a safe distance from the 'symptoms' of degeneration.”<sup>439</sup>

Die Umwandlung Schrebers zur Frau mag zusätzlich noch durch einen anderen

---

<sup>437</sup> Niederland: Schreber case, S. 104.

<sup>438</sup> Vgl. Kittler: Flechsig/Schreber/Freud, S. 60.

Kittler fügt hinzu, dass Schreber offensichtlich die Anschauungen Flechsigs übernommen habe und sein Text auch als ein eigenständiger psychiatrischer Beitrag zu lesen ist, der Untersuchungen am lebenden Körper zulässt, um „der eigenen Sektion zuvorzukommen. Schreber schreibt, damit Flechsig ein Nervensystem ausnahmsweise schon zu Lebzeiten untersuchen kann.“ (Kittler: Flechsig/Schreber/Freud, S. 62).

<sup>439</sup> Santner: My Own Private Germany, S. 52.

Zusammenhang erklärbar werden.<sup>440</sup> In E.T.A. Hoffmanns Kurzerzählung „Der Magnetiseur“ ist von einer ganz ähnlichen Faszination und gleichzeitigen Angst vor der Macht der göttlichen Strahlen die Rede, wie sie immer wieder bei Schreber auftauchen.<sup>441</sup> In geselliger Familienrunde wird in Hoffmanns Text zwischen dem Vater, seinem Sohn Ottmar, seiner Tochter Marie und dem älteren Hausfreund und Maler Franz Bickert beim gemütlichen, abendlichen Punsch über die Macht der Träume gesprochen, darüber ob in ihnen nun eine Bedeutung liege oder ob sie, wie es der Vater zum Ausdruck bringt, nur Schäume seien, ob all die Zusammenhänge mit der Realität nur Zufall sind oder aber ob es sogar die Möglichkeit gibt, mit der Manipulation von Träumen Einfluss auf die Wirklichkeit zu nehmen.<sup>442</sup>

In Ottmars Erzählung von einer Begebenheit aus der Studienzeit seines Freundes Alban erscheint gerade diese Möglichkeit als Gewissheit. Albans Studienfreund Theobald hatte sich für seine Zeit nach dem Studium eine wohlgeplante Zukunft vorgestellt, die unter anderem die Hochzeit mit seiner Kusine Auguste, die ihm

---

<sup>440</sup> J. O. Wisdom fügt noch unter Berufung auf u.a. Jung die Hypothese hinzu, „that the adolescent *idée fixe* leading to paranoia stems from the young child's crisis of sexual identity; this crisis crystallizes in a man's conviction that he is a woman; and it culminates as a *weltanschauung*.“ (Wisdom: *New Theory of Paranoia*, S. 467).

<sup>441</sup> Vgl. etwa die Verbindung, die im Text ebenfalls zwischen den Strahlen und Gott gemacht wird: „Der Fokus, in dem sich alles Geistige sammelt, ist Gott! – Je mehr Strahlen sich zur Feuerpyramide sammeln – desto näher ist der Fokus! – Wie breiten sich diese Strahlen aus – sie umfassen das organische Leben der ganzen Natur, und es ist der Schimmer des Geistigen, der uns in Pflanze und Tier unsere durch dieselbe Kraft belebten Genossen erkennen läßt. – Das Streben nach jener Herrschaft ist das Streben nach dem Göttlichen, und das Gefühl der Macht steigert in dem Verhältnis seiner Stärke den Grad der Seligkeit. Der Inbegriff aller Seligkeit ist im Fokus!“ (Hoffmann: *Magnetiseur*, S. 200).

<sup>442</sup> Diese Grunddisposition hat auch heute noch offensichtlich ihren Reiz, wie mit dem Hollywood-Film *Inception* von Christopher Nolan aus dem Jahr 2010 gezeigt wurde. Auch hier werden die Träume des Opfers in einer allerdings wesentlich elaborierteren Manipulation, die eine Vielzahl von Charakteren, die Rekreation ganzer Landschaften und nicht zuletzt den Kauf einer ganzen Fluggesellschaft beinhaltet, verändert, um schlussendlich eine scheinbar aus dem eigenen Innern kommende Wandlung in der realen Welt zu initiieren.

innerlichst zugeneigt war, beinhaltetete. Nicht gering war nun sein Erstaunen, als er feststellen musste, dass dieser Plan durch das Erscheinen eines anderen Mannes vollkommen umgeworfen wurde. Auguste scheint ihn noch nicht einmal zu erkennen. Doch Alban kann ihn überzeugen, nicht aufzugeben, sondern auf die Kraft der magnetischen Strahlen zu vertrauen.

Durch allnächtlichen Einfluss, zunächst durch Blicke, dann durch Handauflegen und schließlich durch sprachliche Suggestion, gelingt es Theobald, die Träume des Mädchens nach und nach zu manipulieren. Sie ruft nicht mehr den Namen des fremden Offiziers aus und sehnt sich mehr und mehr nach Theobald, bis er es endlich für angemessen hält, wieder vor ihr zu erscheinen. „Auguste empfing ihn mit der höchsten Aufwallung der innigsten Liebe. Bald nachher gestand sie unter vielen Tränen, wie sie sich gegen ihn vergangen; wie es einem Fremden auf eine seltsame Weise gelungen, sie von ihm abwendig zu machen, so daß sie, wie von einer fremden Gewalt befangen, ganz aus ihrem eigenen Wesen herausgetreten sei, aber Theobalds wohlthätige Erscheinung in lebhaften Träumen habe die feindlichen Geister, die sie bestrickt, verjagt; ja, sie müsse gestehen, daß sie jetzt nicht einmal des Fremden äußere Gestalt sich ins Gedächtnis zurückrufen könne, und nur Theobald lebe in ihrem Innern.“<sup>443</sup>

Die Suggestion hat gewonnen; so wie zuvor Theobald bis zum Verlust des Wiedererkennens vergessen war, so ist es nun der Fremde, der vollkommen vergessen wurde. Ob auch dieser Fremde vielleicht mit Hilfe von Manipulation gearbeitet hat oder nicht, wird aus dem Text nicht vollkommen klar, aber offensichtlich erscheint,

---

<sup>443</sup> Hoffmann: Magnetiseur, S. 187f.

dass die weibliche Psyche besonders anfällig ist für die äußere Suggestion.

Die Erzählung Ottmars wird gerade hier durch einen plötzlichen Nervenanstreißung Mariens unterbrochen. Derselbe Alban aus der Geschichte erscheint nun in Person, um Marie zu helfen, und erklärt alles mit einem kleinen Unwohlsein. Doch den Vater plagt bereits eine düstere Vorahnung, „... was ist aus unserm frohen Abend geworden! – aber gefühlt im Innern habe ich es, daß mich noch heute etwas Unglückliches treffen, ja daß ich noch Alban aus besonderem Anlaß sehen würde.“<sup>444</sup>

Allzusehr wird klar, dass die Manipulation der Traumwelt auch an Marie vorstatten ging. Alban ist es gelungen, sich selbst in ihren Gedanken einzurichten, nicht um eine Liebe zurückzugewinnen, sondern allein um des Machtspiels willen, wie aus einem Brieffragment an den Freund Theobald klar wird. „Alle Existenz ist Kampf und geht aus dem Kampfe hervor. In einem fortsteigenden Klimax wird dem Mächtigen der Sieg zuteil, und mit dem unterjochten Vasallen vermehrt er seine Kraft.“<sup>445</sup>

Alban wird durch sein Wissen über die magnetischen Kräfte zu einer übermenschlichen, gottgleichen Gestalt, doch wie in Schrebers Gottesfigur ist diese Superiorität vor allem ein Unverständnis menschlichen Bedürfnissen und Gefühlen gegenüber. „Nein, es ist die unbedingte Herrschaft über das geistige Prinzip des Lebens, die wir, immer vertrauter werdend mit der gewaltigen Kraft jenes Talismans, erzwingen. Sich unter seinem Zauber schmiegend, muß das unterjochte fremde

---

<sup>444</sup> Hoffmann: Magnetiseur, S. 189.

<sup>445</sup> Hoffmann: Magnetiseur, S. 199.

Geistige nur in uns existieren, und mit seiner Kraft nur uns nähren und stärken!“<sup>446</sup> Was die „blöden Augen der Ungeweihten“<sup>447</sup> als Magnetismus sehen, ist für ihn nur ein winziger Teil einer noch großteils unverständenen Naturkraft. Das Wissen über diese Kräfte ist selbst für ihn noch zu gering, eine rein psychische Beeinflussung ist noch immer nicht möglich, das physische immer noch notwendig. Beschämt gesteht Alban ein, dass es nötig war, sich Marie zur Verstärkung des Einflusses auch körperlich zu nähern. Selbst die magnetische Utopie wird noch vom Körper zurückgeworfen, die Übernatürlichkeit erreicht ihre Grenzen mit der Natur.

Und wieder ist es der weibliche Körper, der hier beeinflusst wird. Der einzige Fall in der Erzählung, der eine Verbindung zwischen Mann und Magnetismus herstellt, endet entsprechend in der Katastrophe. Der alte Baron berichtet von einer unheimlichen Gestalt seiner Jugendzeit, einem dänischen Major, dem ebenfalls die Fähigkeit zum Magnetismus nachgesagt wurde. In einem Albtraum erscheint ihm dieser Major und versucht, mit einem spitzen, glühenden Instrument in sein Gehirn einzudringen, um ihm seine Überlegenheit und die Kontrollmöglichkeit über seine Gedankenwelt aufzuzeigen. Mit einem Schrei erwacht der Baron und zur gleichen Zeit stirbt der Major. Des Barons Abneigung gegen Alban beruht vor allem auf den Erinnerungen an diesen Traum und eine vage angenommene Ähnlichkeit Albans zu diesem Major.

Bei der Beeinflussung des männlichen Geistes muss offensichtlich mit einer

---

<sup>446</sup> Hoffmann: Magnetiseur, S. 199f.

<sup>447</sup> Vgl. Hoffmann: Magnetiseur, S. 199.

stärkeren Gegenwehr gerechnet werden.<sup>448</sup> Auch Alban kann die Abneigung des Vaters, des Freundes Franz und auch von Marias Geliebten spüren und heißt diesen Widerstand sogar als Möglichkeit, seine totale Überlegenheit zu zeigen, willkommen, versucht aber nicht, auf die Männer selbst Einfluss zu nehmen. Er benötigt das weibliche Element, die unterstellte Passivität, für seine Machtexperimente: „Es ist das willige Hingeben, das begierige Auffassen des fremden, außerhalb liegenden, das Anerkennen und Verehren des höheren Prinzips, worin das wahrhaft kindliche Gemüt besteht, das nur dem Weibe eigen und das ganz zu beherrschen, ganz in sich aufzunehmen, die höchste Wonne ist“, so Alban.<sup>449</sup>

Schreibers Transformationsgedanken zum Weiblichen koinzidieren hier mit der Konstellation zwischen Alban, der gottgleichen Gestalt, der mittels unsichtbarer Strahlen wirkt, und der Frauengestalt Marie, die aufgrund ihrer Passivität ein viel sensiblerer Empfänger für die Gottesstrahlen darstellt, als ein Mann es je könnte. Die Grundlagen dieser Passivität der weiblichen Seele und einer entsprechenden Formwilligkeit scheinen auch in Schreibers Wahnideen noch vorzuherrschen. Seine Umformung zum Weiblichen wird so zu einer Gefälligkeit dem Unterdrücker gegenüber, wird zu einer Vereinfachung der Aufnahmefähigkeit der Strahlen und des Einflusses von Gott und stärkt gleichzeitig die Verbindung, die zwischen Gott und

---

<sup>448</sup> Scheina Grebelskaja findet eine ähnliche Entmännlichung in ihrer „Psychologischen Analyse eines Paranoiden“, wo verschiedene Personen vom Patienten angeklagt werden, ihn homosexuell zu benutzen und ihn dazu vorher impotent werden lassen: „Die Verfolger schwächen ihn, um ihn nachher zu 'Probezwecken' benutzen zu können. Sie wollen ihn geschlechtlich benutzen und tun es auch, aber vorher muß er eine Umwandlung durchmachen. Er muß impotent werden, seine Männlichkeit verlieren, als Mann nicht mehr existieren, ein Weib werden.“ Grebelskaja: Psychologische Analyse, S. 128.

<sup>449</sup> Hoffmann: Magnetiseur, S. 202.

Schreber herrscht.<sup>450</sup>

Trotz seiner Theorie von einer verdrängten Homosexualität als Urgrund der paranoiden Störung, erkennt aber auch Freud den engen Zusammenhang der Krankheit mit sozialen Komponenten, die ihm allerdings den wahren Erkrankungsgrund zu verstecken scheinen: „Gerade bei der Paranoia ist die sexuelle Ätiologie keineswegs evident, dagegen drängen sich soziale Kränkungen und Zurücksetzungen, besonders für den Mann, in der Verursachung der Paranoia auffällig hervor“.<sup>451</sup>

Ein tatsächliches oder auch nur so empfundenenes Unrecht scheint sich in den Paranoiaäußerungen wiederzufinden.<sup>452</sup> „Wenn uns ein Mißgeschick begegnet, so sind wir im ersten Zorn gleich bereit anzunehmen, daß jemand uns *absichtlich* geschädigt

---

<sup>450</sup> Deshalb rekurriert Lucy Bregman auch auf den wichtigen Unterschied zwischen *unmanning* und *emasculation*, da für Schreber das Frauwerden durchaus positiv gesehen wird. Vgl. Bregman: *Religion and Madness*, S. 122.

<sup>451</sup> Freud: *Psychoanalytische Bemerkungen*, S. 183.

Vgl. dagegen Ferenczi, der anhand seiner Fallanalysen davon ausgeht, dass „der paranoische Mechanismus nicht zur Abwehr aller möglichen Libidobesetzungen in Gang gesetzt wird, sondern nach den bisherigen Beobachtungen nur gegen die homosexuelle Objektwahl gerichtet ist“ und stellt anschließend fest, dass „die Paranoia vielleicht überhaupt nichts anderes ist, als entstellte Homosexualität“ (Ferenczi: *Rolle der Homosexualität*, S. 102).

C. G. Jung spricht dagegen in seiner *Psychogenese der Geisteskrankheiten* in der Parallelstellung von *Dementia Praecox* und *Hysterie* von einer übertriebenen Geziertheit, die bei Frauen auftaucht, die „in niederer sozialer Stellung viel mit höheren Ständen in Berührung kommen, [...], auch bei Männern, die mit ihrer sozialen Stellung nicht zufrieden sind und sich wenigstens den Anstrich einer höheren Bildung oder einer imposanteren Stellung zu geben versuchen“ (Jung: *Dementia Praecox und Hysterie*, S. 83.). Die soziale Stellung des Erkrankten mag also nicht unbedingt für die Ätiologie der Krankheit eine Rolle spielen, wohl aber in der Ausprägung der Krankheit, entsprechend in der Paranoia mit der Ausgestaltung der Wahnwelten.

<sup>452</sup> Wie Kittler zeigt, muss hier die Psychiatrie als Einflussfaktor selbst mit aufgelistet werden: „Ein Psychiater, der die Nerven seines Patienten experimentell verfolgt, begeht in diesem genauen Sinn 'Seelenmord'. Ärztliches Vorgehen und ärztliche Diagnose fallen zusammen. Irre geraten immer auf die modernsten Prüfstände und registrieren deshalb den Stand der Datenverarbeitung in historischer Präzision. Auch wenn Flechsig seinem Patienten nicht dreimal täglich 0,3 Gramm Opium verabreicht hätte, muß eine neurologische Experimentalpsychiatrie Hypochondrien bis zum Verfolgungswahn steigern.“ (Kittler: *Flechsig/ Schreber/ Freud*, S. 61f.).

oder beleidigt habe. Bei Hysterischen kann sich entsprechend der Größe und Dauer ihrer Affekte ein derartiges Vorurteil für längere Zeit festsetzen, womit ein leichter Beziehungswahn ohne weiteres gegeben ist. Von hier aus bis zur wahnhaften Annahme fremder Machination ist nur ein Schritt. Dieser Weg führt zur Paranoia.“<sup>453</sup>

Mit der Paranoia können Rücksetzungen, Beleidigungen, Verkennungen, Bedrohungen erklärt werden. Aus einem Unrechtsempfinden heraus scheint sich bei den Paranoiden eine Entwicklung Bahn gebrochen zu haben, die nichts an den scheinbaren Ungerechtigkeiten verändern kann, das vermeintliche Unrecht aber in eine Disposition bringt, die dem Kranken eine bedeutende und positive Sonderstellung zuspricht.<sup>454</sup> Wahn wird zur Distinktion. „Hier kommt nun die Kehrseite der Medaille: Wie die Phantasie einerseits automatisch zu allen Herrlichkeiten geführt wird, so passieren andererseits alle möglichen heimtückischen Anfeindungen und Quälereien.“<sup>455</sup>

Der Paranoide lebt in einer Welt, die er voller Belastungen und Bedrückungen empfindet. Für ihn gibt es dabei keine Zufälligkeiten, alles gerät ihm viel mehr zum Ausdruck seiner exponierten Stellung. Schreber meint, dass: „*Alles, was geschieht, auf mich bezogen wird*“ und fügt hinzu: „...ich weiß sehr wohl, daß gerade die Neigung, Alles auf sich zu beziehen, Alles, was geschieht, mit der eigenen Person in Verbindung

---

<sup>453</sup> Jung: Dementia Praecox und Hysterie, S. 93.

<sup>454</sup> Die Paranoia entwickelt sich zu einem Verteidigungssystem, das sich den äußeren Bedrohungen entgegenstellt, wie in Pynchons *Gravity's Rainbow*: „Natürlich ist ein gut entwickeltes SIE-System unerlässlich - aber das ist nur die eine Seite der Medaille. Denn für jedes SIE sollte es auch ein WIR geben. In unserem Falle gibt's eins. Schöpferische Paranoia bedeutet, ein WIR-System aufzubauen, das mindestens ebenso entwickelt ist wie das SIE-System [...] Wir brauchen uns nicht mit den Fragen von *wirklich* oder *unwirklich* herumzuschlagen. Damit operieren SIE nur aus Berechnung. Es ist das *System*, auf das es ankommt.“ Pynchon: Enden der Parabel (*Gravity's Rainbow*), S. 997f.

<sup>455</sup> Jung: Analyse eines Falles von paranoider Demenz, S. 142.



zu bringen, eine bei Geisteskranken häufig vorkommende Erscheinung ist. In Wirklichkeit liegt jedoch in meinem Falle die Sache gerade umgekehrt. Nachdem Gott zu mir in ausschließlichen Nervenanhang getreten ist, bin ich für Gott in gewissem Sinn der Mensch schlechthin oder der einzige Mensch geworden, um den sich Alles dreht, auf den Alles, was geschieht, bezogen werden müsse und der also auch von seinem Standpunkte alle Dinge auf sich selbst beziehen solle.“<sup>456</sup>

Die übermäßige, machtvolle Rolle des Kranken in seiner Wahnwelt kann die Bedrückungen erklären, ja macht sie sogar notwendig für die positive Außenstellung des Paranoikers, denn nur so bildet sie das Gegenbild zu den Schlechtigkeiten der Welt. Bedeutung und Verfolgung stützen und bedingen sich einander. Die herausragende Stellung des Paranoikers offenbart die Similarität zur Utopie, seine Stellung, emporgehoben aus der Ebene der Menschenmassen, entspricht der erhabenen Stellung der Utopie in den Weiten der realen, feindlichen Welt.

Die Weltsicht des Paranoikers und des Utopisten scheinen sich zu gleichen, es ist die Sicht auf eine schlechte Welt, die nicht widerstandslos angenommen werden kann und der man seine eigene positive, gerechte, phantasierte Konträrwelt entgegensetzt. „Utopisch ist ein Bewußtsein, das sich mit dem es umgebenden ‚Sein‘ *nicht* in Deckung befindet“, definierte Karl Mannheim etwas doppeldeutig.<sup>457</sup> Der Paranoide glaubt genauso verfolgt zu werden, wie es auch die Utopie für sich vermeint.

Auch der Utopist ist mit seiner Umwelt nicht einverstanden, auch er entwickelt ein Unrechtsempfinden und sucht, eine neue Welt entstehen zu lassen. Doch der

---

<sup>456</sup> Schreber: Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken, S. 192.

<sup>457</sup> Mannheim: Ideologie und Utopie, S. 169.

Utopist trägt neben der Erkenntnis der schlechten Welt einen Änderungswunsch mit sich, der auf die gesamte Gesellschaft bezogen wird, er zeichnet keine bessernde Erklärung des Bestehenden, er versucht ein Gegenbild aufzuzeichnen, das bei weitem nicht so rein personal empfunden wird, wie die paranoische Welt. Er versucht einen übergreifenden, allumfassenden Entwurf, der dafür aber den Makel der Unerfüllbarkeit oder einer nur rein zukünftigen Erfüllbarkeit in sich enthält.

Der Paranoiker dagegen ändert die Welt sofort und eindeutig, doch er ändert sie nur für sich. Er ist das Zentrum und um ihn herum agieren die getarnten Zufälle und Friktionen, die er als Feinde erkennt, und diese Feinde, ob einzelne Menschen, ob größere Gruppen, lassen sich für ihn, wie bei den Verschwörungstheorien, immer wieder identifizieren und reduzieren auf den einen, auf den großen Feind. Der Utopist dagegen betont in seinen Texten einen ausgeprägten Wir-Bezug. Das kollektive, gemeinschaftliche Ziel, das so oft zum Hauptkritikpunkt der Utopien wurde, erweist sich als wichtigste Unterscheidung und Abtrennung vom solipsistischen Weltsystem der Paranoia, vom alleinigen Ich-Bezug.

Die utopische Welt ist keine abgeänderte Beschreibung der Jetztwelt, es ist ein Gegenbild, das als Wunschbild beschrieben, nicht projiziert wird. Der Kampf gegen das Schlechte und Feindliche richtet sich gegen die Strukturen, gegen den Aufbau der Gesellschaft, gegen Denkschemata der Einzelnen als Gruppe, nicht gegen Einzelne als Feinde. Utopia selbst aber wird ausgestattet mit allen Attributen des Paranoiden.

Die utopische Idealwelt ist die besondere Welt, die gute Welt, es ist die ständig verfolgte, von Feinden umzingelte, immer bedrohte Gemeinschaft. Sie ist allein gestellt, auf sich gestellt - autark, wie es positiv von den Utopisten benannt wird. Das utopische

System ist wie das paranoide ausgelegt auf ein Überleben in der feindlichen Umwelt, die erst durch die Selbstfiguration zu einer solch feindlichen Umwelt wird.<sup>458</sup> Utopien und Paranoiewelten verhärten sich gegen andere Positionen, gegen Kritikpunkte, gegen Widerlegungen und ähneln in ihrem Abschluss gegenüber der feindlichen Außenwelt immer mehr den Ideen der absolutistischen Fortifikation, mit der unter allen Umständen der Einbruch der Gegner in den abgezielten Idealraum verhindert werden sollte. Die Auseinandersetzung mit der Realität ermöglicht die Widerlegung der eigenen Vorstellungswelten, daher wird alles zum Feind dieser Welten, jede Friktion zur Störung der Utopie, jede Kritik zur Anhängerschaft des Verfolgers, denn als gedachte Räume sind Utopia- und Paranoia-Zustände trotz ihrer verfestigten Strukturen in sich selbst instabil.

In der Utopie richtete sich das Bedrohungsgefühl in einer immer weitergehenden Verhärtung gegen die Umzingelung von Außen, gegen die Einschnürung durch natürliche Determinationen. Der utopische Ewigkeitsanspruch als Überwindung der Natur wurde zum Zeichen dieser Bedrohungsangst. Diese Denaturalisation und Verewigung findet sich auch im paranoiden Denken. Das Schrebersche Wahnsystem erweist zu den utopischen Bildern eine Unzahl von Ähnlichkeiten. Schreber selbst befindet sich entsprechend im Glauben, dass „er berufen sei, die Welt zu erlösen und der Menschheit die verlorengangene Seligkeit wiederzubringen“.<sup>459</sup> Der Paranoiker Schreber denkt an eine neue bessere Welt, eine

---

<sup>458</sup> Selbst die Idee der One World ist von der Paranoia nicht befreit, wie Emily Apter zeigt. Für sie unterstreicht Paranoia „a one-worldist paradigm“ und „signals the dark side of planetary utopianism“. Vgl. Apter: On Oneworldedness, S. 370.

<sup>459</sup> So vermerkt es der Anstaltsarzt Dr. Weber, einer der Ärzte, die Schreber behandelt haben, 1899. Zitiert in Freud: Psychoanalytische Bemerkungen, S. 145.

Welt, die zu ihrer Erschaffung, wie die Utopie auch, ein neues, gesäubertes, enthistorisiertes Feld benötigt, und deshalb zur künftigen Idealität auf die bisherige Menschheit mit all ihren Makeln verzichtet. In seiner Zusammenfassung dieses sehr komplexen Wahnsystems von Schreber lässt William G. Niederland gleichzeitig das utopische System des Paranoikers unmissverständlich durchscheinen: „He felt he had a mission to redeem the world and to restore it to its lost state of bliss. The mission must be preceded by the destruction of the world and by his personal transformation into a woman. Transformed into a female, he – Schreber, now a woman – would become God's mate, and out of such union a better and healthier race of men would emerge.“<sup>460</sup>

Schreibers Körper wird so selbst zu einem utopischen Projekt. Aufgewachsen im Zeitalter der Mechanisierung und Industrialisierung musste schon der junge Schreber von der zunehmenden Bedeutung des Technologischen erfahren haben.<sup>461</sup> Im Erziehungssystem seines eigenen Vaters dienten mechanische Hilfsmittel zur Begradigung und Fixierung des kindlichen Körpers, um ein gesundes Wachstum zu fördern und Missverhalten zu unterdrücken.<sup>462</sup> „The elder Schreber's *Erziehungslehre* was expressly dedicated to the welfare of future generations. Just as his writings were prompted by a missionary zeal to spread information on physical health and body building everywhere so that a stronger race of men would result, so the son, during his illness appears to have been driven by the introjected paternal image in the direction of those same aspirations.“<sup>463</sup>

---

<sup>460</sup> Niederland: Schreber Case, S. 10.

<sup>461</sup> Vgl. u.a. Roberts: Schreber as Machine, S. 31ff.

<sup>462</sup> Vgl. dazu unter anderem William G. Niederlands Studie *The Schreber Case*.

<sup>463</sup> Niederland: Schreber Case, S. 59f.

Schreber nimmt in seiner Wahnwelt bereits eine weitere Entwicklung der Utopie voraus, die sich aus der zunehmenden Individualisierung ergibt und als eine der letzten Leerstellen den eigenen Körper zum utopischen Experimentierfeld, zum Somatopia macht.<sup>464</sup> „The previously impure, profane body undergoes an historical transvaluation, to become the sacred icon of self-worship. Perfectibility is displaced from the political sphere to the personal.”<sup>465</sup> Nicht überraschend findet sich bereits bei Platon die hohe Bedeutung des perfekten Körpers, zumindest für die entscheidende, im eigentlichen Sinne utopische Wächterklasse.<sup>466</sup> Für Phillip Abbott ist der Umgang mit dem Körper zudem eine zentrale Stelle in den Utopien, da sie mehr oder minder zeigt, wie weit Utopisten für ihre ideale Welt gewillt sind zu gehen. Wie immer gibt es auch hier zwei Seiten: „Utopian bodies are healthy, beautiful and admired (by both sexes). They are also inspected, prodded, watched and controlled.”<sup>467</sup> Wie für die Utopien allgemein, so gilt für den utopischen Körper noch mehr, dass dem Ideal nicht vertraut werden kann, sondern dass diese Idealität wie bei einer Maschine immer weiter beobachtet werden muss, um eine Störung zu verhindern.<sup>468</sup>

---

<sup>464</sup> Vgl. etwa in Marc Chrysanthou: Transparency and selfhood, S. 471.

<sup>465</sup> Chrysanthou: Transparency and selfhood, S. 471.

Die Transparenz der Utopie ist allerdings auch in diesen letzten Fragmenten unumgänglich, das absolute Wissen über den utopischen Bereich erstreckt sich in Somatopia auf den Körper selbst. Chrysanthou kommt zur Schlussfolgerung, dass “Utopias derive some of their bad name from over-emphasizing the value of society and the collective, the utopian body project embodies the opposite fallacy.” (Chrysanthou: Transparency and selfhood, S. 477).

<sup>466</sup> Vgl. Philip Abbott: Should utopians have perfect bodies, S. 875.

<sup>467</sup> Abbott: Should utopians have perfect bodies, S. 876.

<sup>468</sup> Daher sieht Philip Abbott den endgültigen utopischen Körper im entkörpernten cyber-body wieder auftauchen: „Cyber bodies – whether conceived as disembodied consciousness, electronic bodies or occasional states of experience – create many utopian possibilities. All the quandaries faced by utopians who imagine perfect bodies can be seen as resolved. Cyber bodies can collapse gender distinctions; cyber bodies do not age or suffer from disease; cyber bodies are all beautiful.“ (Abbott: Should utopians have perfect bodies, S. 878).

Die neue, utopische Menschheit kann nur durch eine weitergehende Entnatürlichung des Menschen erreicht werden. Erst durch die Hinwendung zur Technologie kann der ideale Körper, der die Utopie nun symbolisiert, auch in der Wirklichkeit entwickelt werden. Was später, wie gesehen, durch die Gentechnik ermöglicht werden soll, wird zur Jahrhundertwende und am Anfang des 20. Jahrhunderts noch an den maschinellen Bereich delegiert. Die humane Natur schien immer mehr der Hilfe durch die Mechanik und Elektronik zu bedürfen, um überhaupt mit den neuen Entwicklungen, die den gesamten Lebensraum veränderten, mitzuhalten.<sup>469</sup> Selbst das Gehirn war von diesem mechanistischen Sichtpunkt nicht verschont, wie Schreber spätestens mit der Aufnahme in Flechsig's Klinik erfahren musste.

„Slowly, progressively, the devices he had experienced and was subjected to in his youth, the contexts of techno-culture, begin to mesh with the very fibers of his being, with his mind and his body.“<sup>470</sup> Schreber selbst wird nun zu einem Maschinenmenschen, der ferngelenkt wird, ohne einen eigenen Standpunkt zu vertreten, er ist nur das alleinige Empfangsmodul für die Strahlen.<sup>471</sup> Er gleicht damit einem von Ernst Jüngers *Arbeitern*, die als standardisierte, entindividualisierte Wesen in einer mechanistischen und funktionalistischen Welt leben. Wie Schreber sich durch

---

<sup>469</sup> Vgl. etwa Dziga Vertovs Idealisierung des Kinoapparats, der die beschränkten visuellen Möglichkeiten des Menschens erweitern helfen soll.

<sup>470</sup> Roberts: Schreber as Machine, S. 35.

Roberts sieht spätere Verhaltensänderungen bei Schreber aber als ein Zeichen, dass er sich dieser Transformation zur Maschine zu widersetzen versucht und sieht Schrebers Erotisierung als einen solchen Versuch an. Vgl. Roberts: Schreber as Machine, S. 40f.

<sup>471</sup> Vgl. Mark S. Roberts: „Almost like a radar antenna, he would mechanically turn his head from on side to the other, as if receiving some form of cosmic transmission.“ (Roberts: Schreber as Machine, S. 35).

seine Krankheit der Welt des Bürgertums entzogen hat, ist auch Jüngers Welt der ständigen Arbeit geprägt durch eine extrem antibürgerliche Tendenz.<sup>472</sup> „In contrast to bourgeois society and its enlightened subjectivity which placed a primacy on security, progress, and individuality, Jünger's vision adamantly rejects this society and all its values in favor of the coordinated constancy of a sociality always at war.“<sup>473</sup> Eine Gesellschaft im permanenten Krieg ist, wie bereits gesehen, ein anderer Ausdruck für eine utopische Gemeinschaft, die beständig unter den Bedrohungen der Außenwelt leben muss, ist eine paranoide Gemeinschaft, die die eigene Idealität verteidigt.

Schreber lebt diese Auseinandersetzungen allein durch, er ist der einzige *Arbeiter* in dieser Welt. Doch Schreber ist nicht nur an seiner eigenen Perfektibilität interessiert, die durch seine hochpersönliche Beziehung zu Gott, seine alleinige Anziehungskraft auf ihn, verifiziert wird. Jetzt erst kommt es auch bei ihm zur Utopie als einem gesellschaftlichem Text, erst jetzt geht es um die Reproduktion und den Weiterbestand des idealen Systems, der von Schreber die Frauwerdung verlangt. In Jüngers Text wird die Reproduktion des Utopischen noch einen Schritt weiter getrieben, die Entnatürlichung forciert, denn hier geht es um eine vollkommen entsexualisierte Reproduktion, „the technological erasure of gender as an outmoded, bourgeois identity category with no real place in his vision of the worker's utopia.“<sup>474</sup>

---

<sup>472</sup> Vgl. Gerhard Loose: „Konflikt ist die letzte Wirklichkeit des Lebens, und die Maschine ist das Instrument der Austragung in dieser Zeit. Der Träger dieses Konfliktes ist der Arbeiter. Er erklärt sich zum willentlichen Werkzeug der geschichtlichen Metaphysik, zum Mittel, und identifiziert sich so mit der Maschine. Dies ist der letzte Akt in der Liquidierung des demokratischen Humanismus.“ (Loose: Alfred Kubin und Ernst Jünger, S. 209).

<sup>473</sup> Presner: *End of Sex and the Last Man*, S. 103.

<sup>474</sup> Presner: *End of Sex and the Last Man*, S. 114.

Die Gleichheit der Geschlechter ist durchaus im Sinne der Bestrebungen Utopias, als Teil einer umfassenden Nivellierung der Unterschiede zwischen den Bewohnern, vgl. etwa Hanan Yoran: „The

Doch beide Visionen nutzen eine dehumanisierte Form der Fortentwicklung des utopischen Menschen, denn der ideale Mensch kann nicht als inferiores Beiprodukt entstehen.

Alle anderen, zeitgenössischen Menschen, denen Schreber noch in seiner Wahnwelt begegnet, werden von ihm nur als *flüchtig hingemachte Männer* gesehen. So ist auch zu erklären, dass er immer wieder alte Bekannte zu treffen meint, an den ungewöhnlichsten Orten, zu den merkwürdigsten Zeiten, denn sie sind nur Folie, Muster, Beispiel. Er folgt dem Platonschen Grundsatz, dass ein Mensch nicht höher stehen dürfe als die Wahrheit.<sup>475</sup>

Der einzelne Mensch wird in der Paranoia reproduzierbar, er wird austauschbar, entindividualisiert in einer Masse, schließlich als selbständiges Individuum unwichtig. Wichtig ist nur seine Stellung als Verfolger, als Bedrohung. Der Mensch wird dem Paranoiden nur noch Zeichen, er lebt in einem System, das seinen Anfangs- und seinen Endpunkt nur noch im Kopf des Paranoikers hat, er lebt nur seinetwegen, nur seinetwegen bewegt sich die Welt. Wie in der Utopie werden die Menschen zu reinen Systemwesen, unnatürlichen Schatten, die sich nach einem Muster zu orientieren haben und nur nach diesen hochrationalen, entemotionalisierten Regeln funktionieren dürfen.

Die durchrationalisierte Welt der Schreberschen Krankheit, in der nichts mehr endlich ist, in der nichts mehr zufällig ist, sondern alles in den unendlichen Kreislauf Gottes eingebunden wird, scheint einem utopischen Gebilde zu gleichen, in dem

---

full integration of women into the Utopian economy is part of a broad attempt to reduce some of the differences between the sexes.“ (Yoran: *Between Utopia and Dystopia*, S. 167).

<sup>475</sup> Vgl. Platon: *Staat*, S. 431, [595c].



Schreber die leidliche Figur des dystopischen Erduldners übernommen hat. Das ideale, auf ewige Existenz ausgerichtete System, erweist sich für ihn, den Einzelnen, der sich nicht einpasst, der sich eine Individualität bewahrt und damit zur Bedrohung für den gesamten Weltaufbau wird, als Dystopie, als Machtsystem, das ihn verfolgt, bedroht, gefährdet. Die Dystopie in der Utopie findet sich als homologe Erscheinung in der Paranoia wieder. Die Position Schrebers ist die Position des Utopiers schlechthin. Die Utopie ist ein Phänomen der Vielzahl, erst in der Vereinzelung der Individuen entfaltet sich die dystopische Qualität.

Es sind die Einzelnen, die die Dystopie und die Paranoia erleben. Schreber fühlt sich als Einzelner, als Besonderer - in der Utopie wäre er einer der vielen Utopier, die alle mit ihm seine Dystopia-Position zu teilen hätten.

Das utopische System ist angelegt als die gute Gesellschaftsform schlechthin, es schafft eine Idealwelt und kämpft für eine Idealwelt. Die Suche nach dem Guten und Wahrem ist Ausgangslage der utopischen Existenz. Die asketische Selbstbeschränkung des Menschen wird zur Staatsgrundlage, ist aber wie gesehen nicht ohne extreme Beschränkungen der Idealweltbewohner zu haben, ist nicht ohne Auseinandersetzung und Kampf erreichbar, weder für einen Einzelnen, noch viel weniger für eine Gemeinschaft in der Utopie.

Die personale Selbstfindung als Grundlage des Asketismus wird zur sozialen Wir-Findung, damit aber wird die Arbeit an der persönlichen Menschbildung zur Staatsaufgabe. Aus der individuellen Suche nach dem Glück und den wahren Werten, die das Glück ausmachen können, entwickelt sich in seiner utopischen sozialen Konfiguration die dezidierte Kunst der Kontrolle und der Vorherbestimmung aller

menschlichen Aktivitäten, die nur nach ihrer Zielgenauigkeit zur Idealität bewertet werden. Die Überwachung der Askesevorstellung wird zur Kontrolle der gesamten Lebenseinstellung der Utopier. Liegt im individuellen Asketismus Erfüllung und Scheitern noch im Rahmen der Möglichkeiten und im Ermessen der Person, so kann und darf es in der Utopie kein Scheitern geben, denn nur so ist der Bestand der Utopie als ideale Gesellschaft zu legitimieren. Der Machtdruck der Utopie ist nicht Selbstzweck, der Machtdruck der Utopie ist eine Wirkung der überhöhten Anforderungen der Utopisten. Die ideale Welt konfliktiert mit der realen Welt. Das Utopia der Entnatürlichung und der Verewigung negatiert und negiert, was die Natur, was den Menschen ausmacht, da persönliche Lebensvorstellungen absolut gesetzt und damit aus der individuellen Bindung herausgelöst und abstrahiert werden. Die Utopie schafft eine neue, eine ewige, eine ideale Welt, die gerade deshalb nicht mehr lebenswert ist.

Schreber sieht sich in seinem eigenen Utopia- und Wahngelbde allen dystopischen Konfrontationen, allen Zügen zur Entnatürlichung ausgesetzt, er selbst wird daher von den Gottesstrahlen folgerichtig zur Umformung bestimmt, denn er ist noch zu sehr Mensch, noch zu sehr mit der Natur verbunden. Der Schrebersche Gott hat nach seinen wahnhaften Vorstellungen normalerweise keinen Umgang mit lebenden Menschen, seine eigentliche Sphäre ist der kalte, tote, ewige Bereich. Erst nach dem Ableben vereinen sich die menschlichen Seelen wieder mit Gott. Die Schrebersche Ausnahme ist zu sehr Natur, noch zu sehr Endlichkeit, als daß er für den Umgang mit Gott geeignet sei und die Schöpfung einer neuen Menschheit anstreben könnte. Schreber muß wie ein utopischer Mensch zuerst transformiert und abstrahiert

werden, er muß entnaturalisiert werden, um in diesem neuen Weltgebilde bestehen zu können. Gottesstrahlen bewirken am Schreberschen Körper eine ganze Reihe von kleinen bis großen Wundertätigkeiten in diese Richtung der Entnaturalisierung, so wird etwa ständig sein Stuhlgang blockiert, *kleine Männer* versuchen aber auch, ihm das Rückenmark auszupumpen, das auf Spaziergängen dann als kleine Wölkchen aus seinem Munde entweicht, oder aber sämtliche seiner Verdauungsorgane verschwinden ihm von Zeit zu Zeit: „Die genossenen Speisen und Getränke ergossen sich dann ohne Weiteres in die Bauchhöhle und die Oberschenkel, ein Vorgang, der, so unglaublich er klingen mag, nach der Deutlichkeit der Empfindung für mich außer allen Zweifel lag.“<sup>476</sup>

Vor allem zum Anfang seiner Krankheit wehrt sich Schreber noch gegen alle Wandlungsversuche und Wundertätigkeiten an seinem Körper. Er beruft sich auf eine Weltordnung, gegen die selbst Gott nichts ausrichten könne: „Der Begriff der Sittlichkeit existiert überhaupt nur innerhalb der Weltordnung, d.h. des natürlichen Bandes, welches Gott mit der Menschheit zusammenhält; wo die Weltordnung einmal gebrochen ist, da bleibt nur eine Machtfrage übrig, in welcher das Recht des Stärkeren entscheidet. Das sittlich Anstößige lag also in meinem Falle nur darin, daß Gott sich selbst außerhalb der auch für ihn maßgebenden Weltordnung gestellt hatte...“<sup>477</sup> Doch dieser antiutopische Einwurf, dass man nicht gegen die Weltordnung verstoßen könne, hilft nichts mehr, denn Schreber ist in seinen Gedankengebilden im Verlaufe der Krankheit schon zu einem entnaturalisierten Menschen, zu einem tatsächlichen

---

<sup>476</sup> Schreber: Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken, S. 112.

<sup>477</sup> Schreber: Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken, S. 44.

Utopier geworden, der auf natürliche Prozesse keine Rücksicht mehr zu nehmen braucht und daher sich auch nicht mehr um fehlende Verdauungsorgane kümmern muss: „Bei jedem anderen Menschen hätten sich dadurch natürlich Eiterungszustände mit unfehlbarem tödtlichen Ausgange sich ergeben müssen; mir aber konnte die Verbreitung des Speisebreis in beliebigen Körpertheilen Nichts schaden, weil alle unreinen Stoffe in meinem Körper durch Strahlen wieder aufgesogen wurden.“<sup>478</sup>

Schreber selbst entspricht schon nicht mehr der Weltordnung, er ist bereits im erwünschten Zustande der Idealität, der Ewigkeit, ohne an natürliche Grenzen zu stoßen. „Der Anspruch, mit dem Schreber auftritt, wird dort am deutlichsten, wo er ihn scheinbar einschränkt. ‚Ich bin eben auch nur ein Mensch‘, sagt er fast zu Beginn, ‚und daher an die Grenzen menschlicher Erkenntnis gebunden.‘ Nur soviel unterliegt für ihn keinem Zweifel, daß er der Wahrheit unendlich viel näher gekommen ist als alle anderen Menschen. - Dann geht er gleich auf die Ewigkeit über. Der Gedanke an sie durchzieht sein ganzes Buch, sie bedeutet ihm mehr als den gewöhnlichen Menschen. Er kennt sich in ihr nicht nur aus und betrachtet sie als etwas, das ihm nicht nur gebührt, sondern angehört.“<sup>479</sup>

Da immer wieder die Gottesstrahlen eingreifen würden, hält sich Schreber inzwischen selbst für unsterblich und spricht von seiner Zukunft in utopischer Manier, die auffällig der Houellebecqschen Utopie am Ende der *Elementarteilchen* ähnelt, wenn er wieder von seiner Entmannung zum „Zwecke der Erneuerung der Menschheit“

---

<sup>478</sup> Schreber: Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken, S. 112.

<sup>479</sup> Canetti: Masse und Macht, S. 488.

und der „Anfüllung seines Körpers mit Wollustnerven“ berichtet.<sup>480</sup>

### 3.5 Utopie als Machtwissen

Woher stammen die vielen Analogien und Homologien zwischen dem paranoiden Wahn, der utopischen Idealität und ihrem Bindeglied, der individuell erlebten Dystopie? In den antiutopischen Kritiken wird mit der Dystopie aus dem großen Konvolut der Denaturalisationsbestrebungen hauptsächlich die Auswirkung der Utopie auf das einzelne Individuum kritisiert. Doch die Dystopie ist wie gesehen nicht nur Antiutopie, es geht ihr auch immer um einen Gefahrenaspekt, der sich aus zeitgenössischen Machtlinien ergeben könnte. Hier findet sich der gemeinsame Berührungspunkt von Dystopie, Utopie und Paranoia. Die Dystopie warnt vor Machtbestrebungen, die in ständige Überwachung, Kontrolle, Verfolgung und Bestrafung ausarten können. Die Utopie beschreibt dagegen genau diese Machtsysteme und stellt sie in den Dienst eines guten Zwecks.<sup>481</sup>

Im Laufe der utopischen Literaturgeschichte haben die idealen Gesellschaftsbilder immer neue Ausprägungen erhalten, neben den asketischen Welten, die bis heute etwa in den ökologischen Utopien Geltung erreichen, haben sich immer schlaraffische, märchenhafte Erzählungen gehalten, die sich ebenfalls bis heute

---

<sup>480</sup> Vgl. Schreber: Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken, S. 211.

<sup>481</sup> Dabei wird häufig gutgläubig betont, dass die Überwachung und Kontrolle nur für einen Übergangszeitraum nötig sei, der enden würde, sobald die eigentliche Utopie, der utopische Endzustand erreicht sei.

in den Fortschrittsutopien zu technizistischen oder genetischen Idealwelten wandelten. Utopia bedeutet die Hoffnung auf eine andere Welt, eine bessere Welt. Doch in ihren Gegenbildern spricht die Utopie die Sprache der Macht. Dabei geht es nicht um die vordergründige Ausgestaltung in archistische oder anarchistische Utopiewelten, es geht vielmehr um die utopische Tendenz der Verewigung der besten aller ausgedachten Welten. Die große Angst der Utopie ist die Möglichkeit der Veränderung, denn naturgemäß ist keine Gesellschaft als eine unendliche zu denken. Doch damit wäre allen Verfallserscheinungen der Gemeinschaft, allen Dekadenzvorstellungen der Menschen, die doch gerade mit der Utopie abgeschafft werden sollten, wieder der Weg gebahnt.<sup>482</sup>

Scheinbar nur die strenge Zügelung des utopischen Wesens kann die Verunendlichung garantieren, nur sie kann das gute Gemeinwesen, ob als starres archistisches Modell oder ob als dynamische anarchistische Welt, in die Zukunft tragen. Utopia wird damit zu einem strengen Machtsystem, zur Auskulturation eines totalen Machtgefüges, das literarisch Beispielgedanken für die Sicherung der Machtposition liefert. Die Utopie ist Machtwissen und auch wenn sie sich gegen zeitgenössische Machthaber und Machtkonstellationen stellt, kann sie doch als Wissensreservoir von ihnen benutzt werden. Utopie und Macht gehören zusammen,

---

<sup>482</sup> Vgl. dagegen die bewusste Annahme des Verfalls bei Platon, die auch in der utopischen Literatur immer wieder auftaucht und damit wieder einmal ein Zeichen dafür gibt, dass die Utopie nicht allzu einseitig gelesen werden darf. Heinses *Ardinghello* etwa nimmt das Ende der Utopie bewusst in Kauf gegenüber der Drohung der Erstarrung durch eine dauerhafte und friedliche ideale Welt.

Auch andere Utopien beschreiben das Ende der utopischen Versuche, so zum Beispiel in *Walden Tres* von Ruben Ardila, der seine mittelamerikanische Staatsutopie in Anlehnung an Skinners *Walden II* beschreibt und sie am Ende durch den Einmarsch amerikanischer Truppen vernichten lässt. (Hier spricht allerdings schon wieder die utopische Angst vor der feindlichen Außenwelt, die hier sofort in pessimistischer Weise in Erfüllung geht).

und nur deshalb gibt es die engen Konnotationen von Absolutismus und Utopia, von Idealstädten und Fortifikationen, von Dynamik und Gleichschaltung, von Sozialbau und Gefängniswesen, von Glas und Panoptikum, von Transparenz und Überwachung.

Schon im Geheimbund trafen sich Utopist und Machthaber. Das Geheimnis ist ein Spiel der Macht, ist die Entwicklung eines Raumes, der sich der Kontrolle entzieht. Damit aber zeigt der Geheimbund die Utopiediskrepanz als Mangel der Macht, denn in seiner inneren Struktur, in seinem Zusammenhalt, in seiner Verabsolutierung, kurz in seiner Gegenmacht, zeigt er die Fortentwicklung der realen Machtmöglichkeiten als Utopie auf. Der Machthaber leidet unter diesen Chancen der Geheimgesellschaft, wie die Utopie als Machtsystem die Möglichkeiten des Geheimnisses fürchtet und auszuschalten versucht. Die Utopie wäre dann perfekt, wenn sie nicht mehr utopisierbar wäre, das heißt, wenn sie nicht mehr zu verbessern wäre - in den Texten aber erstellt sie eine Machtkonstellation, statisch in den klassischen Utopien, eher sublim in den modernen, die über Kontrolle und Beschränkung sichert, dass die Macht nicht mehr utopisierbar wird, das heißt hier, dass sie verunendlich wird.

Utopie ist ein fiktionales Spiel mit der Macht, ist die Ausgestaltung eines totalitären, alles umfassenden Machtmodells, das seinen absoluten Anspruch nur in seiner Entnatürlichung, in der Ausschaltung aller entgegenstehenden Momente ausleben kann. Genauso ist die Paranoia ein imaginiertes Spiel mit der Macht, ein Spiel von der anderen, der verfolgten Seite, das seinen Mehrwert aus der impliziten bedeutsamen und ebenso machtvollen Stellung des kranken Selbst in diesem System erhält.

Schreber beschreibt eine hierarchische Ordnungsmacht, die nur durch ihn

selbst, als Gegenmacht, aus der festgefügt Position gestoßen werden kann. Der Kampf mit Gott wird in der Schreberschen Wahnwelt zu einem Kampf um die Macht, schließlich zu einer Metapher für die Macht schlechthin. „Sein Wahn, in der Verkleidung einer veralteten Weltauffassung, die eine Existenz von Geistern voraussetzt, ist in Wirklichkeit das genaue Modell der *politischen* Macht, die sich von der Masse nährt und aus ihr zusammensetzt. Jeder Versuch einer begrifflichen Analyse der Macht kann der Klarheit der Schreberschen Anschauung nur Abbruch tun. Alle Elemente der realen Verhältnisse sind in ihr gegeben: Die starke und vorhaltende Anziehung auf die einzelnen, die sich zu einer Masse versammeln sollen, ihre zweifelhafte Gesinnung, ihre Bändigung, indem man die zu ihr gehörigen verkleinert, ihr Aufgehen in den Machthaber, der die politische Macht in seiner Person, seinem *Körper*, vorstellt; seine Größe, die sich auf diese Weise unaufhörlich *erneuern* muß; und schließlich [...] das Gefühl des *Katastrophalen*, das damit verbunden ist, eine Gefährdung der Weltordnung, die sich eben aus jener rapid zunehmenden und unerwarteten, eigenen Anziehung herleitet.“<sup>483</sup>

Schreber selbst ist der eine große Pol in seiner Welt, alles andere wird dem feindlichen System zugeordnet, alles wird zu Macht und Gegenmacht und damit wird alles Fremde zur feindlichen Bedrohung, die so übermächtig erscheint, da sie von überall einströmen, von überall hervorbrechen kann, weil sie Schreber schon längst umstellt und umzingelt hat. Schreber ist der Einzelne in der Wüste, der, obwohl er keine Gefahr sehen kann, doch permanent damit rechnet. Er ist der Gefangene im Panoptikum, der weiß, dass alles was er tut, beobachtet und notiert wird. Auf seine

---

<sup>483</sup> Canetti: Masse und Macht, S. 495f.



Schwäche, auf seine Nachlässigkeit, auf einen Moment seiner Machtlosigkeit wird ständig gewartet.

Aber der Paranoide ist ein großer Machthaber, überall kann er der Gefahr trotzen, da er sie schon überall sieht und schon zuvor erwartet.<sup>484</sup> Man kann ihn nicht überraschen, da er alles schon vorher weiß. „*Konspirationen* oder *Verschwörungen* sind bei ihm an der Tagesordnung, man ist sicher, auf alles zu stoßen, das auch nur entfernt ähnlich klingt. Der Paranoiker fühlt sich *umstellt*. [...] Aber die durchdringende Geisteskraft des Paranoikers vermag es sie zu entlarven. Wo immer er hingreift, zieht er einen Verschworenen heraus.“<sup>485</sup>

Gott und Schreber sind die beiden Protagonisten in diesem System des Wahns, verbunden sind sie durch ihre Machtgier, Gott, der die Macht hat, Schreber, der die Macht will und sie im Verlaufe seiner Krankheit immer mehr erhält und immer stärker mir ihr agiert. Je mehr Verschwörungen er entdeckt, je mehr er kontrolliert, je mehr er seinen Feind verfolgt, um so mächtiger wird er schließlich selbst. „Seinen *Feind* findet er in den verschiedensten Gestalten wieder. Wo immer er eine Maske wegzieht, steckt sein Feind dahinter. Um des Geheimnisses willen, das er hinter allem vermutet, um der Demaskierung willen, wird ihm alles zur Maske. Er läßt sich nicht täuschen, er ist der *Durchschauer*; das *viele* ist *eins*. Mit der zunehmenden Starrheit seines Systems wird die Welt an anerkannten Figuren arm und ärmer, es bleibt nur übrig, was ins Spiel seines Wahns gehört. Alles ist auf dieselbe Weise ergründbar und wird zu Ende

---

<sup>484</sup> Vgl. Jonathan Bach: „Practically speaking, the ruler is always more vulnerable if left exposed, and thus must constantly create the conditions that forestall a likely death at the hands of enemies, rivals, and troublemakers.“ (Bach: *Power, Secrecy, Paranoia*, S. 290).

<sup>485</sup> Canetti: *Masse und Macht*, S. 492.

ergründet. Schließlich ist nichts mehr da als er und was er beherrscht.“<sup>486</sup>

Hier hat Schreber die Utopie erreicht, die totale Machtanhäufung, die vollkommene Kontrolle. „Die Begierde nach Macht ist von allem der Kern. Die Paranoia ist, im buchstäblichen Sinne des Wortes, eine *Krankheit der Macht*. Eine Untersuchung dieser Krankheit nach allen Richtungen führt zu Aufschlüssen über die Natur der Macht, wie sie in dieser Vollständigkeit und Klarheit auf keine andere Weise zu erlangen sind. Man lasse sich nicht dadurch verwirren, daß in einem Falle wie dem Schrebers der Kranke die monströse Position, nach der er sich verzehrt, in Wahrheit nie erlangt hat. Andere haben sie erlangt.“<sup>487</sup>

Doch so mächtig der Paranoide sich wähnt, so bedroht bleibt er doch ständig. Je mehr Feinde er demaskiert, um so mehr weiß er, wie viele Feinde es gibt.<sup>488</sup> Die Macht bewegt sich hier in einer Spirale, aus der es kein Entkommen gibt. Die Maximalmacht der Utopie muss also direkt mit diesem Bedrohungsanstieg in Verbindung gebracht werden, denn die Bedrohung steigt proportional mit der Machtausweitung, denn „the more power a ruler acquires, the more vulnerable he becomes. The more vulnerable, the more suspicious he must be of others and the more elaborate rites must be developed to guard against all possible vulnerabilities. While this cycle is rational, in the process the ruler is inordinately susceptible to a heightened sense of self importance and the power that comes with the fantasy of survival. Paranoia thus

---

<sup>486</sup> Canetti: Masse und Macht, S. 511.

<sup>487</sup> Canetti: Masse und Macht, S. 504.

<sup>488</sup> Die Anfälligkeit der Machthaber für Paranoia kann vielleicht durch strukturelle Bedingungen erklärt werden: „It seems that under certain conditions the combination of power, grandiosity, isolation, secrecy, guardedness, inner insecurity, and relentless tension can set into motion paranoid tendencies long dormant in vulnerable individuals. It is this combination that is at the heart of what is known as the *nemesis of power*.“ (Niederland: Schreber case, S. 30).

becomes inherent to the desire for political power, itself an expression of the desire for survival. The more paranoid a ruler becomes, the more essential it is that others share the ruler's system of delusions and conspiracies ...<sup>489</sup>

Paranoia wird zum Bestandteil der Macht. Der Paranoide aber hat immer Angst und seine Macht ist unlösbar mit seiner Bedrohung verbunden, da seine totale Machtbasis nur aus dieser Bedrohungsangst heraus entstehen konnte. Die Umzingelungsmöglichkeit, die den Machthaber immer bedrängt, ist dem Paranoiker schon ständige Gewissheit. Nur im permanenten vorausseilenden Kampf konnte er seine Position erlangen, nur durch diesen Kampf könnte er seine Position halten. Seine exponierte Stellung erkaufte der Paranoide mit ständiger Beunruhigung und mit großer Einsamkeit. Schreber steht in seiner Wahnwelt wie der Utopist in dieser schlechten Welt, beide müssen sich in ihren Idealmodellen dieser Bedrohung immer bewusst sein und gegen sie ankämpfen.

Der Machthaber lebt von Befehlen, der äußerste mögliche Befehl aber ist nach Elias Canetti immer der Befehl der Tötung. Hinter jedem Befehl des Machthabers steht deshalb letztlich immer die Drohung mit dem Ende des Lebens, steht dieser Befehl der Tötung. „Der Tod bietet sich als radikale Lösung an; seine Sklaverei ist der Kern aller Sklaverei...“<sup>490</sup> Das Leben der Untertanen hängt immer und in letzter Konsequenz vom Willen des Machthabers ab. Schreber hatte die expliziteste aller Machthaberstellungen

---

<sup>489</sup> Bach: Power, Secrecy, Paranoia, S. 294.

Bach fügt noch hinzu: „With no brake, political paranoia develops its own momentum. The unsuccessful paranoid ruler, however, will suffocate under mounting layers of protection, aloof, alienated, estranged. Unable to convince others of their paranoia, they become ripe for being unelected, overthrown, or sacrificed.“ (Bach: Power, Secrecy, Paranoia, S. 294).

<sup>490</sup> Hädecke: Quadratur des Zirkels, S. 24.

eingenommen, in seinem Wahn beherrschte er ein Feld der *flüchtig hingemachten Männer*, es gab nur noch ihn und den übermenschlichen Feind, die Welt aber war tot, die Menschen von *furchtbaren Seuchen* zugrunde gegangen und nur noch mit Hilfe von Gottesstrahlen und Wunderwirkungen belebt. „Die ganze Menschheit wird bestraft und ausgerottet, denn man hat sich erlaubt, *gegen ihn* zu sein. Nur er wird, durch die ‚segnenden‘ Strahlen, vor den Wirkungen der Seuchen geschützt. Schreber bleibt als der einzige Überlebende zurück, weil er selber es so will. Er will der einzige sein, der auf einem riesigen Leichenfeld noch lebend steht, und dieses Leichenfeld enthält alle anderen Menschen. Darin erweist er sich nicht nur als Paranoiker; es ist die tiefste Tendenz in jedem ‚idealen‘ *Machthaber*, als der letzte am Leben zu bleiben. Der Machthaber schickt die anderen in den Tod, um selbst vom Tode verschont zu bleiben: er lenkt ihn von sich ab. [...] Sobald er sich bedroht fühlt, ist seine Leidenschaft, *alle* tot vor sich zu sehen, durch rationale Erwägung kaum mehr zu bändigen.“<sup>491</sup> Der Machthaber wird zum einzigen Überlebenden und rettet damit auch das politische System, das untrennbar mit ihm verbunden ist.<sup>492</sup> Solange es zumindest den Machthaber gibt, besteht das System weiter und wird hier verewigt. Die Entmachtung sämtlicher Feinde durch den Tod bedeutet in letzter Konsequenz den Tod aller und ist die absolute Purifizierung des politischen Systems. Hier endlich ist die friktionslose Gesellschaft erreicht.

---

<sup>491</sup> Canetti: *Masse und Macht*, S. 498.

<sup>492</sup> Vgl. Jonathan Bach: „there is no political system without a system of rule, and central to any form of rule is the urge to survive. There are many ways of being a survivor, but regardless of whether the leader is made a hero by slaying his enemies in battle or has merely outlived his compatriots, an atavistic satisfaction comes from the act of survival: the ultimate moment of power is the moment of survival.“ (Bach: *Power, Secrecy, Paranoia*, S. 280).

Den Wunsch alle tot vor sich zu sehen, können sich nur wenige Machthaber erfüllen, er ist das höchste aller Machtgefühle, das nur von einem absoluten, totalen Machthaber zu erreichen ist und mit seiner Angst, die ebenso absolut und total ist, korrespondiert. Muhammad Tughlak, der indische Sultan, mag dieses beruhigende Gefühl annäherungsweise gespürt haben, als er nach der Vertreibung der Einwohner über das nachtkalte, totenstille Delhi hinwegschaute. „Man wird die Vermutung nicht abweisen können, daß hinter jeder Macht dieselbe tiefere Tendenz steckt: Der Wunsch, die anderen aus dem Wege zu räumen, damit man der einzige sei, oder, in der milderen und häufig zugegebenen Form, der Wunsch, sich der anderen zu bedienen, daß man mit ihrer Hilfe der einzige werde.“<sup>493</sup>

Der Paranoide braucht in seinem Wahn keine Rücksichten zu nehmen, den Wunsch der toten Massen kann er in seiner Krankheit ausleben. „Es ist als hätte die Schlange, die den ersten Menschen sagte: ihr werdet sein wie Gott, im Paranoiker ihr Versprechen eingelöst. Er schafft alle nach seinem Bilde. Keines Lebendigen scheint er zu bedürfen und fordert doch, daß alle ihm dienen sollen.“<sup>494</sup> Diese Welt des Leblosen, des Starren, des Glatten ist die Utopie, die mit der Kälte ihrer Idealität das eigene Ziel der Ewigkeit erstrebt.

Der Utopist braucht genauso wenig Milde walten zu lassen, wie der Paranoiker, er kann sich eine Phantasiewelt in der gleichen Maßstäblichkeit schaffen, eine gläserne, kristalline Welt der scheinbar Gleichberechtigten und Zufriedenen. Die Utopie wird zum Gegenbild, das seine Idealität aus der vorhergeplanten Linearität erschöpft. Die

---

<sup>493</sup> Canetti: Masse und Macht, S. 521.

<sup>494</sup> Horkheimer / Adorno: Dialektik der Aufklärung, S. 213.

Utopie zieht sich zurück von der Welt und wird zur Insel des Ausschluss und des Abschluss, vergisst den Agens ihrer Existenz, vergisst den Menschen und wird nun zum Ort der Fremdbestimmung und der Kontrolle. Die Utopie wird ideal und damit vom Leben befreit. Die Utopie wird zum perfekten Staat des Machthabers, ein abgeschlossener Raum ohne fremde Einflüsse, ohne eine andere Macht. Die Utopie wird total.<sup>495</sup>

---

<sup>495</sup> Selbst neueste Utopien wie das Cyberspace können diese Entwicklung nicht abstreifen, sondern scheinen die Möglichkeiten einer totalen Utopie sogar noch zu verstärken, wie etwa Andre Müller feststellt: „Zunächst ist festzustellen, dass der Cyperspace bislang den an ihn herangetragenen Erwartungen, als virtuelles Environment eine suggestive Raumillusion darzustellen, technisch nicht gerecht wurde, vielmehr zum schnell kolonialisierten Neuland des globalisierten Kapitalismus geriet, dabei in der Wahrnehmung der westlichen Welt zunehmend mehr ein Werkzeug der systemisch-ökonomischen Kontrolle des Individuums, als dessen freien Meinungs austauschs wird. ... Da nicht allein der Körper seine Funktion als Mittel der personalen Kohärenzerzeugung, sozusagen als Substrat der Selbstvergewisserung verliert, sondern auch der wahrnehmbare Raum ontologisch instabil wird, steigert sich die Verunsicherung und das Gefühl des Kontrollverlustes evident.“ (Andre Müller: Film und Utopie, S. 333).

## Schluss

Das menschenleere Delhi des Sultans Tughlak wurde durch sein Wahngebilde zum einem Ort der Totenstille und Öde. Tughlak hat hier erreicht, was in vielen Utopien eingeschrieben steht: die zumindest scheinbare Fixierung des Bestehenden. Ein Ideal ist erreicht, es ist allumfassend und niemand kann hier mehr stören, alles ist perfekt. Doch auch diese Totalität, diese Ewigkeit ist nur eine menschliche Ewigkeit – die Geschichte endet hier noch nicht.

Das wiederbelebte Delhi einer späteren Epoche ist der eigentliche Ausgangspunkt in Lazar von Hellenbachs 1883 erschienener Utopie „Die Insel Mellonta“; wie sich herausstellen wird als ein Traum des europäischen Brahmanen Alexander. Die Inselutopie dieser Binnengeschichte ist noch einmal die Wiederaufnahme der klassischen Utopietradition. Charles Fourier und Platon erscheinen als in den Traum hinein transformierte Ahnherren des idealen Gemeinwesens. Lazar von Hellenbach fasst in diesem Text noch einmal das Problem der Utopie zusammen. Als abgeschlossener Raum kann sie angesichts der wissenschaftlich-technischen als auch sozialen Entwicklungen nicht mehr existieren, als reines Phantasiegebilde aber bleibt sie letztendlich bedeutungslos.

Der schiffbrüchige Alexander erscheint in dieser Utopie in einer symbolischen Wiederauferstehungsszene. Knapp dem Tod durch Ertrinken entronnen wird er ausgerechnet auf einem der Riffe angespült, in dessen Nähe die Toten Mellontas bestattet werden.<sup>496</sup> Aus diesem Totenreich gerettet, darf er zunächst nicht mit den

---

<sup>496</sup> Vgl. Hellenbach: Mellonta, S. 77f.

Utopiern sprechen. Jeder Meinungs­austausch mit ihm ist laut Satzungen verboten, bis er dem Patriarchen vorgeführt wird, der über sein Schicksal entscheiden wird.<sup>497</sup> Er besteht die Probe und darf nun die ideale Welt auf diesem kleinen Eiland erkunden und wieder einmal werden die schlechten europäischen Zustände mit dem einfachen aber guten Leben der Inseleinwohner kontrastiert.

Alexander lernt aber durch das Beispiel Mellontas auch einige der Probleme einer Utopieverwirklichung kennen, etwa den problematische Wechsel von der schlechten zur guten Gesellschaft: „Alexander sah ein, daß jede Association, welche sich auch über das Hauswesen erstrecken soll, die Erziehung der Theilnehmer dazu zur Vorbedingung habe. Selbst die Gründer der Colonie konnten mit einer solchen Association nicht beginnen und in ihr nicht leben, sondern mußten erst die Kinder in und zu einer solchen erziehen.“<sup>498</sup> Da die ideale Gesellschaft, wie gesehen, die unbedingte Mitarbeit aller ihrer Mitglieder benötigt, ist die Erziehung zum Ideal eine Vorbedingung, die wenigstens der ersten Generation ein Leben im Utopischen verschließt. Dies aber ist auch die Entschuldigung aller Utopiebestrebungen, dass für die Etablierung des Guten ein Zustand des Schlechten durchschritten werden müsse. Diese Erziehungsphase ist ein Euphemismus hin zur Dressur eines utopischen Menschen, der die geordnete Gesellschaft dann aus einem innersten Gefühl heraus als ideal erkennt und nicht einmal etwas anderes mehr wünschen möchte.

Das Machtspiel Utopie wird hier verständlich, denn es ist eine scheinbar angemessene Dosierung der Macht zur Heilung der kranken Gesellschaft. Die

---

<sup>497</sup> Vgl. Hellenbach: Mellonta, S. 13.

<sup>498</sup> Hellenbach: Mellonta, S. 99.



Symptome des Schlechten werden vom Utopisten beschrieben, es sind Werte wie die Ungerechtigkeit, die Ungleichheit und so weiter, aber es sind nicht Werte wie die Einflussnahme auf das Individuum und die permanente Kontrolle. Dies sind die notwendigen Mittel, die Grundlagen aller Machtstrukturen, die nur von den wenigsten Utopien als veränderungsnötig erkannt werden. Die Gemeinschaft von Utopie und Macht steht hier eng zusammen, Utopien, die diese Strukturen anprangern werden dagegen schnell als individualistisch, anarchisch und „utopisch“, also letztlich unreal, entzaubert.

Ein Beispiel lässt sich etwa in Georg Kaisers *Gas I* finden, in dem der Protagonist zunächst die ausbeutungsfreie Gesellschaft durch eine Beteiligung aller an der Fabrik utopisiert hat. Doch im Ernstfall, nach der Explosion, wird doch wieder er, als das eigentliche Machtzentrum der Fabrik, angeschrieben. Er scheut nun auch nicht davor zurück, seine antitechnologischen Vorstellungen, die auch die Auflösung von Machtstrukturen einbeziehen würden, notfalls mit Gewalt durchzusetzen, nur um allerdings festzustellen, dass eine noch stärkere Macht ihn daran hindern würde. War eine gleichwertige Lohnaufteilung noch durchaus im Interesse des Staates als auch der Arbeiter, ist die archaische Utopie, die der Milliardärsohn nun anstrebt, mit ihrer individualistischen Zersetzung der klassischen Machtgefüge eine zu direkte Gefahr für das Weiterbestehen des Staates. Die Arbeiter werden dagegen bewusst mit den Verheißungen eines technologischen Schlaraffias, das zudem mit der Betonung auf die Zukunft neuer Entdeckungen einen märchenhaften Charakter enthält, geködert und verführt.

In Mellonta erkennt Alexander aufgrund dieser Strukturen die Unmöglichkeit

einer positiven Utopie in einem modernen Staatsgebilde mit seinen Millionen von Menschen. Nur als Verbund kleiner utopischer Inseln innerhalb einer größeren Gesellschaft sieht er eine Möglichkeit Utopien tatsächlich zu etablieren, was in Europa aber durch die Familienstruktur und die damit verbundene Ablehnung außerfamiliärer Gemeinschaften nahezu unmöglich ist. Hellenbach dreht die normal erscheinende Ordnung hier um: „Weil sich Niemand um die Kinder kümmert, so ist die Obsorge für sie den Eltern überlassen, und deshalb wird ein Vertrag angestrebt zur Gründung einer Familie“.<sup>499</sup>

Das Ende der Mellonta-Utopie mit dem Vulkanausbruch und dem Einbruch des Ozeans, der die Insel verschluckt, ist allerdings nicht das wahre Ende der Utopie. Es gibt zwei weitere Enden, einmal die Auflösung des Traumes nach der Katastrophe, dann aber auch schon ein eigentliches Ende der Utopie lange vor dem Untergang der Insel, die mit Alexanders Bestrebungen einhergehen, das Eiland mit der äußeren Welt zu verbinden.

Die utopische Abgeschlossenheit des Eilands erweist sich für den allwissend scheinenden Alexander schnell als eine Illusion. Schon zu einer Zeit, als er noch ungewiss über die Art seiner Aufnahme auf der Insel war, also als ein Neuankömmling, hatte er bereits drei mögliche Wege der Kontaktaufnahme zur Außenwelt gefunden. Nicht umsonst wird nun den auf der Insel eingeschlossenen Mellontanern, die nie einen Weg gefunden haben oder vielleicht auch nie wirklich finden wollten, Alexanders Überlegenheit „geradezu unheimlich“.<sup>500</sup>

---

<sup>499</sup> Hellenbach: Mellonta, S. 114.

<sup>500</sup> Vgl. Hellenbach: Mellonta, S. 139.

Auf die Frage, ob eine Verbindung zu Außenwelt denn nun überhaupt wünschenswert sei, kann der Botschafter der Zivilisation mit Hinweis auf mangelnde Produkte schnell reagieren. Die soweit unvermissten Güter könnten nun bald erreichbar sein, zudem die Vorväter gerade für einen solchen Fall an einem geheimen Ort Gold versteckt hatten. Der Integration der utopischen Insel in den kapitalistischen Warenkreislauf steht somit nichts mehr im Wege. Gold und Agrarprodukte sind Alexander Garant genug für eine erfolgreiche Einbindung der Insel in den globalen Weltmarkt. Von einer utopischen Gesellschaftsordnung abseits des offiziösen Fortschrittsoptimismus findet sich hier nichts mehr.

Alexander ist hier der Botschafter der Außenwelt, seine Kenntnis einer hundertjährigen Entwicklung in Wissenschaft und Technik hat er den Insulanern voraus und versteht es, sie als „Wohlthat für die materielle und geistige Entwicklung dieser Inselbewohner“ einzubringen.<sup>501</sup> Die Utopie ist schon nicht mehr utopisch in diesem Moment, sie ist eine zurückgebliebene, archaische Gemeinschaft geworden, die versucht, mit der Entwicklung der Außenwelt in Gleichstand zu geraten, symbolisiert etwa durch Bau einer „kleinen, wenn auch unvollkommenen Dampfmaschine“.<sup>502</sup>

Selbst in den Liebesdingen von Mellonta, die doch Alexander als so viel besser für die menschliche Ordnung erkannt hat, bahnen sich Veränderungen an. „Die guten Patriarchen“, so heißt es, „waren nahe daran, in die Kunststücke zu verfallen, welche europäische Familien bei Acquisitionsversuchen von reichen Schwiegersöhnen anzuwenden pflegen. Alexander und Musarion wurden so viel als möglich allein

---

<sup>501</sup> Vgl. Hellenbach: Mellonta, S. 151.

<sup>502</sup> Vgl. Hellenbach: Mellonta, S. 151.

gelassen; man lobte sie vor ihm, und sprach in ihrer Gegenwart wieder mit Enthusiasmus über ihn“.<sup>503</sup> Entgegen der offenen Traditionen von Mellonta mündet ihr Verhältnis in die romantisch-europäische Liebesvereinigung der Jungfrau zum alleinigen Manne, die nach der Katastrophe mit einem heroischen Liebestod endet: „Fest umschloß Alexander sein geliebtes, muthiges Weib, das ihn mit einem Blick voll Liebe zurief: ‚Wir sind vereint auf ewig!‘“<sup>504</sup>

Alexanders Arbeiten zur Kontaktaufnahme mit der französischen Kolonialregierung in Tahiti laufen seinen Erfahrungen und Erkenntnissen, die er auf Mellonta macht und die ganz in utopischer Tradition gerade nur durch die Isolation von der Außenwelt überhaupt erreichbar gewesen sind, vollkommen entgegen. Trotz negativer Kolonialtradition will Alexander die Insel den Franzosen unterstellen, obwohl er bekennt, dass diese wahrscheinlich argen Missbrauch treiben und die Herren spielen werden. Den Insulanern berichtet er weiter, „unter dem Titel der Freiheit des Glaubens werden bei Euch Menschen erscheinen, die Eure Institutionen zu untergraben sich bestreben werden“ und fügt hinzu, „Ruhe und Frieden ist überall geschwunden, wo diese Menschen hinkamen“.<sup>505</sup> Doch Gegenstimmen kann Alexander vor allem mit glorreichen Zukunftsaussichten besänftigen. Sei erst der Panamakanal fertig gestellt, würde sich die Insel als idealer Anlaufhafen zwischen Australien und Europa anbieten. Technischer Fortschritt könnte dabei auch die Gefährlichkeit der Küste von Mellonta nivellieren, die zwar für die Utopie gebraucht wurde, aber nun nur ein Hindernis auf

---

<sup>503</sup> Hellenbach: Mellonta, S. 151f.

<sup>504</sup> Hellenbach: Mellonta, S. 216.

<sup>505</sup> Hellenbach: Mellonta, S. 143.

dem Weg zur Globalisierung bedeutet.<sup>506</sup>

Ist die Utopie an einen Raum gebunden, dann ist in unserer modernen Welt eine Kontaktaufnahme zur Außenwelt unumgänglich geworden. Der utopische Abschluss und damit der utopische Sonderweg wird so zu einer Illusion. Für den weisen Brahmanen aus Delhi, bei dem Alexander in die Lehre gegangen ist, sind alle Veränderungswünsche für diese Welt schon aus philosophischen Gründen verfrüht. In seinem System der Farbsymbolik muss sich die Erde erst zu einer neuen Lebenssphäre weiterentwickeln, bevor Änderungen überhaupt einen Sinn machen können. Wenn die Erde vollständig in das grüne Licht der Arbeit eingetaucht ist, so der Brahmane, dann könne sie später in das blaue Licht der Liebe eintreten. Alles, was man nun tun kann, sei höchstens ein Samenkorn für spätere Entwicklungen. Beispielsweise wäre die französische Revolution oder die amerikanischen Sklavenkriege bei Benutzung des Verstandes vollkommen unnötig und vermeidbar gewesen. Doch ist dies ein rein retrospektiver Blickpunkt, der nur aus dem Zurückblicken von einem späteren Standpunkt in der Geschichte für alle offensichtlich wird, und nicht die begrenzte menschliche Aufnahmekraft für Veränderungen in Rechnung stellt. „Die Katastrophen werden früher hereinbrechen, als die bessere Einsicht, wer nicht hören will, muss fühlen!“<sup>507</sup> Für Alexander wird klar, dass menschliches Leiden offensichtlich unabtrennbar vom gesellschaftlichen Fortschritt ist: „nach seiner eigenen Erfahrung

---

<sup>506</sup> Weitere Gründe für die Kontaktaufnahme mit der Außenwelt und die damit verbundene Selbstauflösung der Utopie gibt Alexander mit einer möglichen Überbevölkerung der Insel an. Zusätzlich muss auch mit der früher oder später zwingend notwendigen Entdeckung durch eine andere Seemacht gerechnet werden. Um dieser Entdeckung zuvorzugreifen, sei eine vorausseilende Kontaktaufnahme notwendig, denn der Kontakt wird so auf einen Zeitpunkt der Stärke gelegt, an dem noch verhandelt werden kann. Angesichts der europäischen Kolonialtradition scheint dieser Punkt in Alexanders Argumentation allerdings etwas naiv.

<sup>507</sup> Hellenbach: Mellonta, S. 245.

musste er zugeben, daß alle Menschen, die nicht leiden oder gelitten haben, für alle Gründe der Vernunft taub und einer aufopfernden Handlungsweise mehr oder weniger unzugänglich sind.“<sup>508</sup>

Doch ist der Leidende nicht mit den Leidtragenden zu verwechseln. Nur Einzelne, die wie Alexander auf dem Weg der Erkenntnis sind, verstehen und fühlen diese Leid. Die Massen sind erkenntnistheoretisch nicht in der Lage, das wahrhaftig Gute zu verstehen und anzuerkennen, für die Bessergestellten gibt es dagegen keinen Grund für eine Erkenntnis: „Wenn die Mitglieder des 'high life' oder der 'haute finance' absterben, so verliert die Menschheit eben so wenig durch ihren Tod, als sie durch deren Leben gewonnen hatte; was aber das traurigste an der Sache ist, sie gewinnen durch die Erfahrungen ihres Lebens nicht einmal etwas für sich selbst!“<sup>509</sup>

Die Geschichte der Menschheit wird so zu einem blutigen Experimentierfeld, das der „Entwicklung und Krystallisation des menschlichen Charakters“ dient.<sup>510</sup> Die Unabänderlichkeit der menschlichen Entwicklung wird in *Mellonta* mit einem letzten Endes immer noch positiven Verständnis der Progressivität verbunden, allerdings in einem Zeitraum, „welcher die Lebensdauer eines Menschen überschreitet.“<sup>511</sup> Die Utopieliteratur selbst wird in diesem Verständnis ein *Samenkorn* der Entwicklung.

Nach der erkenntnisreichen Aussprache mit seinem Lehrer begibt sich Alexander auf den Weg nach Tibet, um sich dort „in den Kreis von Menschen zu begeben, die in dem Leben nicht den Zweck, sondern nur ein trauriges Mittel für

---

<sup>508</sup> Hellenbach: *Mellonta*, S. 246.

<sup>509</sup> Hellenbach: *Mellonta*, S. 247.

<sup>510</sup> Vgl. Hellenbach: *Mellonta*, S. 247.

<sup>511</sup> Vgl. Hellenbach: *Mellonta*, S. 248.

höhere Zwecke sehen“.<sup>512</sup> Auch diese Utopie betritt nun also wieder den Bereich des Unendlichen und damit Unmenschlichen, im Text symbolisiert durch Alexanders Weg in eine unwirtliche Zone, in der kein Mensch sein sollte, im „mächtigsten Gebirge der Welt“.<sup>513</sup>

Das Abdriften so vieler Utopien aus dem Wunsch einer guten gerechten Gemeinschaft in das Feld der Lebensfeindschaft beruht auf der abstrahierenden Grundeinstellung, die aus der Lebensfülle der Natur die guten Seiten herausnehmen will, und mit dieser ersten Beschränkung, die sich nur an eigenen Vorstellungen misst, die nächsten und immer nächsten Reglementierungen einführt. Die Utopien grenzen sich, wie hier gesehen, gegen die Lebenswelt ab. Diese Grenzen können der Raum oder die Zeit sein, sie sind aber als Dekadenzbarriere in die Vergangenheit, als Apokalypsebarriere in die Zukunft vor allem die Schwelle zwischen dem guten utopischen und dem schlechten realen Menschen.

Die Abgrenzung zur Realität ermöglicht die Ausstaffierung der Utopie als Gegenbild. Einerseits konnten wir vor allem schlaraffische, paradiesische Bilder erkennen, zum anderen aber die asketischen Utopien, die ihren Impetus auf die innere Veränderung des menschlichen Wesens legen. Diese Abgrenzung der Utopien ist aber, wie gesehen, ein fragiles, leicht zerstörbares Gebäude, das in den utopischen Texten mit einer übereifrigen Sicherung der utopischen Prinzipien geschützt wird. Die Grenzziehung zur Wirklichkeit wird zur Grenzziehung gegenüber der Natur. Vor allem utopische Architektur verbildlicht diese Grundkonstellation, ihre Geradlinigkeit ist

---

<sup>512</sup> Hellenbach: Mellonta, S. 248.

<sup>513</sup> Vgl. Hellenbach: Mellonta, S. 248.

Ausdruck einer entnatürlichen Abstraktion, die sich auch in den modernen, fortschrittlichen Utopien wiederfindet. Bei aller Verschiedenheit der Ausgestaltung, bei aller Modernität, bleibt dieser Grundzug der Verunendlichkeit der Utopie, der hinter der Naturfeindschaft, hinter der Abgrenzung zur Lebenswirklichkeit letztendlich steckt, immanent für utopische Texte. Gerade die Glasarchitektur zeigt diesen Hang zur Entnatürlichung und zur permanenten Stabilität, und versinnbildlicht mit dem Panoptikum zugleich die neuen Wege der Kontrollmöglichkeit und Überwachung, die schon längst keine reine Utopie mehr sind.

Wie in der Dichotomie der Paranoia von Freund und Feind wird die Welt in der Utopie aufgeteilt zwischen gut und schlecht. Eine Beschränkung, die im Weiteren eine Wahrnehmung generiert, die wie die Paranoia beständig die Realität missachtet. „Die paranoische Überkonsequenz, die schlechte Unendlichkeit des immergleichen Urteils, ist ein Mangel an Konsequenz des Denkens; anstatt das Scheitern des absoluten Anspruchs gedanklich zu vollziehen und dadurch sein Urteil weiter zu bestimmen, verbeißt der Paranoiker sich in dem Anspruch, der es scheitern ließ. Anstatt weiter zu gehen, indem es in die Sache eindringt, tritt das ganze Denken in den hoffnungslosen Dienst des partikularen Urteils.“<sup>514</sup> Ähnlich gehen viele Utopisten vor, wenn sie in ihren Idealwelten einen Anspruch verwirklichen wollen, der als personale Lebenseinstellung eine positive Wirkung entfalten kann, sich aber nicht verallgemeinern, verabsolutieren lässt.

Die Vergemeinschaftung der Askese, der Positionierung eines Einzelnen also, führt zu einer Bestimmung der Individuen, die aus der Utopie keine bessere Welt

---

<sup>514</sup> Horkheimer / Adorno: Dialektik der Aufklärung, S. 217f.



schaffen kann, sondern in ein Experiment der Machtmöglichkeiten ausläuft. Die Utopie verlässt so ihren eigenen Anspruch des guten, gemeinschaftlichen, gerechten Lebens und wird zu einer literarischen und gern befolgten Versuchsanordnung der Machtverwirklichung, der Machtausweitung, der Machtverewigung. Der Utopist schafft so ein Land der Paranoia, ein Land, das ewig währt, ein Land, das leblos ist, das tot ist. Jeder der utopischen Einwohner folgt dem Plan der utopischen Macht, und immer steht er unter der Kontrolle dieser Macht. Die Utopier leben nicht, sie leben nicht für sich, sie leben für die Idee des Utopisten, für die Idee des totalen Machthabers.

Die Utopieliteratur wandelt sich mit den Ansprüchen an die Macht. Die Ideen von Transparenz und Offenheit schaffen die Möglichkeit, Macht unsichtbar zu machen. Diese Unbestimmbarkeit der Macht ist zu einem wichtigen Topos der Moderne geworden – und vielleicht wird dadurch auch der Verfall der utopischen Literatur verständlich. Der utopische Text als Machtbeschreibungstext kann so nicht mehr existieren. Eine Welt, die die Unsichtbarkeit der Macht als utopische Direktive hat, kann keine Beschreibung dieser Machtstrukturen brauchen. Das utopische Machtexperiment findet zwar statt, aber mit der nicht mehr sichtbaren Machtquelle ist die Beschreibung des utopischen Raumes auf ein paradiesisches Science Fiction oder auf ein paranoides Dystopia beschränkt. Der Nicht-Ort aber wird zur Nicht-Macht.

## Literaturverzeichnis

- Abbott, Philip: Should Utopians Have Perfect Bodies? In: Futures 42, no. 8, 2010.
- Agethen, Manfred: Geheimbund und Utopie. Illuminaten, Freimaurer und deutsche Spätaufklärung. München: Oldenbourg 1987.
- Apter, Emily: On Oneworldedness: Or Paranoia as a World System. In: American Literary History 18, no. 2, 2006.
- Ardila, Rubén: Futurum Drei. Die Utopie eines Psychologen (Walden tres). München, Wien, Baltimore: Urban & Schwarzenberg 1981.
- Aristoteles: Politik. Reinbek: Rowohlt 1994.
- Andrae, Johann Valentin: Christianopolis. Utopie eines christlichen Staates aus dem Jahre 1619. Leipzig: Koehler & Amelang 1977.
- Ascher Barnstone, Deborah: The Transparent State. Architecture and politics in postwar Germany. London, New York: Routledge, 2005.
- Asendorf, Christoph: Batterien der Lebenskraft. Zur Geschichte der Dinge und ihrer Wahrnehmung im 19. Jahrhundert. Gießen: Anabas 1984.
- Asendorf, Christoph: Ströme und Strahlen. Das langsame Verschwinden der Materie um 1900. Gießen: Anabas 1989.
- Asendorf, Christoph: Super Constellation - Flugzeug und Raumrevolution. Die Wirkung der Luftfahrt auf Kunst und Kultur der Moderne. Wien, New York: Springer 1997.
- Bach, Jonathan: Power, Secrecy, Paranoia: Technologies of Governance and the Structure of Rule. In: Cultural Politics 6, no. 3, 2010.
- Bacon, Francis: Neu-Atlantis. In: Der utopische Staat, hrsg. von Ernesto Grassi. Reinbek: Rowohlt 1960.
- Ballod, Karl: Der Zukunftsstaat. Wirtschaftstechnisches Ideal und volkswirtschaftliche Wirklichkeit. 4., vollst. neu bearb. Aufl. Berlin: Laubsche Verlagsbuchhdlg. 1927.
- Barthes, Roland: Über mich selbst. München: Matthes & Seitz 1978.
- Bartov, Omer: Utopie und Gewalt. Neugeburt und Vernichtung des Menschen. In: Wege in die Gewalt. Die modernen politischen Religionen, hrsg. von Hans Maier. Frankfurt/M.: Fischer 2000.

- Baudrillard, Jean: Agonie des Realen. Berlin: Merve 1978.
- Baudrillard, Jean: Forget Foucault. Foreign Agents Series. New York, N.Y.: Semiotext(e), 1987.
- Baudrillard, Jean: Das System der Dinge. Über unser Verhältnis zu den alltäglichen Gegenständen. Frankfurt/M., New York: Campus 1991.
- Baudrillard, Jean: Transparenz des Bösen: ein Essay über extreme Phänomene. Berlin: Merve 1992.
- Bauman, Zygmunt: Utopia with No Topos. In: History of the Human Sciences 16, no. 1, 2003.
- Beaumont, Matthew: 'News from Nowhere' and the Here and Now: Reification and the Representation of the Present in Utopian Fiction. In: Victorian Studies 47, no. 1, 2004.
- Bebel, August: Die Frau und der Sozialismus. Berlin: Dietz 1953.
- Benjamin, Walter: Das Passagen-Werk. Gesammelte Schriften V1/V2. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991.
- Benjamin, Walter: Der Sürrealismus. Gesammelte Schriften II.1. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991.
- Benjamin, Walter: Die Mietskaserne. In: Rundfunkgeschichten für Kinder. In: Gesammelte Schriften. Bd. VII, 1. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991.
- Benjamin, Walter: Erfahrung und Armut. Gesammelte Schriften II.1. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991.
- Bentham, Jeremy: The Panopticon Writings. London, New York: Verso 1995.
- Bellamy, Edward: Ein Rückblick aus dem Jahre 2000. Leipzig: Reclam 1980.
- Berghahn, Klaus L.: Ende des Utopischen Zeitalters? In: Monatshefte 88, no. 3, 1996.
- Beneri, Marie Louise: Reisen durch Utopia. Berlin: Kramer 1982.
- Bernhard, Thomas: Korrektur. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988.
- Bloch, Ernst: Geist der Utopie. Zweite Fassung. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1985.
- Bloch, Ernst: Das Prinzip Hoffnung. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1959.

- Börner, Klaus: Auf der Suche nach dem irdischen Paradies. Zur Ikonographie der geographischen Utopie. Frankfurt/M.: Wörner 1984.
- Bousch, Denis: Synthesen der Zukunft im Roman *Die Erben des Untergangs* von Oskar Maria Graf. In: Utopie, Antiutopie und Science Fiction im deutschsprachigen Roman des 20. Jahrhunderts, hrsg. von Hans Esselborn. Würzburg: Königshausen & Neumann 2003.
- Bozovic, Miran: „An utterly dark spot“. In: Bentham, Jeremy: *The Panopticon Writings*. London, New York: Verso 1995.
- Braungart, Wolfgang: Die Kunst der Utopie vom Späthumanismus zur frühen Aufklärung. Stuttgart: Metzler 1989.
- Bregman, Lucy: Religion and Madness: Schreber's Memoirs as Personal Myth. In: *Journal of Religion & Health* 16, no. 2, 1977.
- Brentjes, Burchard: Atlantis: Geschichte einer Utopie. Köln: Du Mont 1993.
- Britsch, Eckart: Paradies ohne Himmel. Eine Untergrund-Recherche. In: Städte bauen. Kursbuch 112, hrsg. von Karl Markus Michel und Tilman Spengler. Berlin: Rowohlt Berlin Verlag 1993.
- Brüggemann, Fritz: Utopie und Robinsonade. Untersuchungen zu Schnabels Insel Felsenburg (1731-1743). Weimar: Duncker 1914.
- Buck-Morss, Susan: *Dreamworld and Catastrophe: The Passing of Mass Utopia in East and West*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2002.
- Buhl, Marc: *Das Paradies des August Engelhardt*. Frankfurt a.M.: Eichborn Verlag, 2011.
- Busse, Gerd: Schreber und Flechsig: Der Hirnanatom als Psychiater. In: *Medizinhistorisches Journal* 24, no. 3/4, 1989.
- Busse, Gerhard: Schreber, Freud und die Suche nach dem Vater. Über die realitätsschaffende Kraft einer wissenschaftlichen Hypothese. Frankfurt/M., Bern, New York, Paris: Lang 1991.
- Butler, Erik: The Schreber Case Revisited: Realpolitik and Writing in the Asylum. In: *New German Critique* 35, no. 2 104, 2008.
- Bywater, William: The Paranoia of Postmodernism. In: *Philosophy and Literature* 14, no. 1, 1990.

- Callenbach, Ernst: Ökotoxia. Notizen und Reportagen von William Weston aus dem Jahre 1999. Berlin: Rotbuch 1978.
- Calvino, Italo: Die unsichtbaren Städte. München: dtv 1985.
- Calvino, Italo: Kybernetik und Gespenster. Überlegungen zu Literatur und Gesellschaft. München, Wien: Hanser 1984.
- Campanella, Tomaso: Der Sonnenstaat. In: Der utopische Staat, hrsg. von Ernesto Grassi. Reinbek: Rowohlt 1960.
- Canetti, Elias: Hitler, nach Speer. In: Ders.: Die gespaltene Zukunft; Aufsätze und Gespräche. Reihe Hanser, 111. München: Hanser, 1972.
- Canetti, Elias: Masse und Macht. Frankfurt/M.: Fischer 1994.
- Carrier, Martin. Raum-Zeit. Grundthemen Philosophie. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2009.
- Casanova, Giacomo Girolamo: Eduard und Elisabeth: oder die Reise in das Innere unseres Erdballs. 3 Bd. Berlin: Propyläen 1968-69.
- Chrysanthou, Marc: Transparency and Selfhood: Utopia and the Informed Body. In: Social Science & Medicine 54, no. 3, 2002.
- Cioran, E. M.: Mechanism of Utopia. In: Grand Street 6, no. 3, 1987.
- Clarke, I.F.: Harrington's Oceana: Or, the Long Arm of Utopia. In: Futures 5, no. 3, 1973.
- Clarke, I.F.: More's Utopia: The Myth and the Method. In: Futures 4, no. 2, June 1972.
- Clarke, I.F.: The Utility of Utopia. In: Futures 3, no. 4, December 1971.
- Colonna, Francesco: Hypnerotomachia Poliphili. Padua: Editrice Antenore. 1968.
- Condorcet, Jean Antoine: Entwurf einer historischen Darstellung des Fortschritts des menschlichen Geistes. Frankfurt/M.: Europ. Verlagsanstalt 1963.
- Corbella, Walter: Panopticism and the Construction of Power in Franz Kafka's 'The Castle'. In: Papers on Language and Literature, 43. no.1, 2011.
- Corveleyn, Jozef: Religious Delusion in Psychosis and Hysteria. In: Changing the Scientific Study of Religion: Beyond Freud?, hrsg. von Jacob A. Belzen, 85-109. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer 2009.

- Couton, Philippe und José Julián López: Movement as Utopia. In: History of the Human Sciences 22, no. 4, 2009.
- Dahrendorf, Ralf: Pfade aus Utopia. Arbeiten zur Theorie und Methode der Soziologie. München: Piper 1968.
- Dante Alighieri: La Divina Commedia. Stuttgart, Zürich: Belser 1996.
- Deleuze, Gilles: Desert Islands. In: Ders.: Desert Islands and Other Texts, 1953-1974, 9–14. Semiotext(e) Foreign Agents Series. Los Angeles, CA: Cambridge, Mass: Semiotext(e); 2004.
- Deleuze, Gilles / Guattari, Felix: Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997.
- Döblin, Alfred: Berge, Meere und Giganten. München: dtv 1980.
- Donnelly, Ignatius: Cæsar's Column: A Story of the Twentieth Century. Chicago: F.J. Schulte 1890.
- Eagleton, Terry: Utopia and Its Opposites. In: Socialist Register 36, no. 36, March 18, 2009.
- Eco, Umberto: L'isola del giorno prima. Mailand: RCS Bompiani 1994.
- Eichberg, Henning: Geometrie als barocke Verhaltensnorm. Fortifikation und Exerzitien. In: Zeitschrift für Historische Forschung 1/1977.
- Elias, Norbert: Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992.
- Ferenczi, Sándor: "Über die Rolle der Homosexualität in der Pathogenese der Paranoia. In: Jahrbuch für Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen 3, 1912.
- Fest, Joachim: Der zerstörte Traum. Vom Ende des utopischen Zeitalters. Berlin: Siedler 1991.
- Fichte, Johann Gottlieb: Der geschlossene Handelsstaat. In: Fichtes Werke, hrsg. von Immanuel Hermann Fichte. Bd. III: Zur Rechts- und Sittenlehre. Berlin: de Gruyter 1971.
- Flieger, Jerry Aline: Postmodern Perspective: The Paranoid Eye. In: New Literary History 28, no. 1, 1997.
- Fohrmann, Jürgen: From Literary Utopia to the Utopia of Subjectivity. In: Monatshefte

88, no. 3, 1996.

Foucault, Michel: Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit II. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989.

Foucault, Michel: Die Wahrheit und die juridischen Formen. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003.

Foucault, Michel: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992.

Freud, Sigmund: Das Unbehagen in der Kultur. In: Ders.: Studienausgabe. Band IX. Fragen der Gesellschaft Ursprünge der Religion. Frankfurt/M.: Fischer 1989.

Freud, Sigmund: Hemmung, Symptom und Angst. In: Ders.: Studienausgabe. Band VI. Hysterie und Angst. Frankfurt/M.: Fischer 1971.

Freud, Sigmund: Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides). In: Ders.: Studienausgabe. Band VII. Zwang, Paranoia und Perversion. Frankfurt/M.: Fischer 1973.

Freud, Sigmund: Über einige neurotische Mechanismen bei Eifersucht, Paranoia und Homosexualität. In: Ders.: Studienausgabe. Band VII. Zwang, Paranoia und Perversion. Frankfurt/M.: Fischer 1973.

Garber, Jörn: Von der urbanistischen Großutopie zur naturalen Kleinutopie. Strukturmodelle utopischen Denkens in der frühen Neuzeit. In: Die Konstruktion der Utopie. Ästhetische Avantgarde und politische Utopie in den 20er Jahren, hrsg. von Hubertus Gäßner, Karlheinz Kopanski und Karin Stengel. Marburg: Jonas 1992.

Garrett, J.C.: Dilemmata in Utopien des zwanzigsten Jahrhunderts. In: Der utopische Roman, hrsg. von Rudolf Villgrader und Friedrich Krey. Darmstadt: Wiss. Buchgesell. 1973.

Genazino, Wilhelm: Idyllen in der Halbnatur. Hanser 2012.

Glaser, Horst Albert: Utopische Inseln. Beiträge zu ihrer Geschichte und Theorie. Frankfurt/M., Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Lang 1996.

Gnüg, Hiltrud: Der utopische Roman. München, Zürich: Artemis 1983.

Goethe, Johann Wolfgang: Erste Epistel. In: Ders.: Poetische Werke. Gedichte und Singspiele I. Gedichte. Berliner Ausgabe Bd. I. Berlin, Weimar: Aufbau 1965.

Goethe, Johann Wolfgang: Wilhelm Meisters Wanderjahre. In: Ders.: Poetische Werke.

- Romane und Erzählungen III. Berliner Ausgabe Bd. XI. Berlin: Aufbau 1963.
- Gomel, Elana und Stephen A. Weninger: Romancing The Crystal: Utopias of Transparency and Dreams of Pain. In: *Utopian Studies* 15, no. 2, December 1, 2004.
- Goodwin, Barbara und Keith Taylor: *The Politics of Utopia: A Study in Theory and Practice*. Bern: Peter Lang 2009.
- Graf, Oskar Maria: *Die Erben des Untergangs. Roman einer Zukunft*. Oskar Maria Graf Werkausgabe. Band VII. München, Leipzig: List 1994.
- Grebelskaja, Scheina: Psychologische Analyse eines Paranoiden. In: *Jahrbuch für Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen* 4, 1912.
- Grimmelshausen, Hans Jakob Christoffel von: *Der Abenteuerliche Simplicissimus Teutsch*. München: dtv 1992.
- Günther, Hubertus: Sforzinda. Eine Idealstadt der Renaissance. In: *Alternative Welten in Mittelalter und Renaissance*, hrsg. von Ludwig Schrader. Düsseldorf: Droste 1988.
- Günther, Hubertus: Society in Filarete's 'Libro Architetonico' between Realism, Ideal, Science Fiction and Utopia. In: *Arte Lombarda Nuova Serie* 155, no. 1, 2009.
- Hädecke, Wolfgang: Die moralische Quadratur des Zirkels. Das Todesproblem im Werk Elias Canettis. In: *Text+Kritik: Elias Canetti*, hrsg. von Heinz Ludwig Arnold. Heft 28. Zweite Auflage. München 1973.
- Haftmann, Werner: Utopie und Angst. In: *Zeugnisse der Angst in der modernen Kunst. Ausstellung zum 8. Darmstädter Gespräch*, hrsg. von Hans-Gerhard Evers. Mathildenhöhe-Darmstadt 1963.
- Hake, Sabine: *Topographies of Class. Modern Architecture and Mass Society in Weimar Berlin*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2008.
- Hall, Joseph: *Die heutige neue alte Welt - Mundus alter et idem*. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1613. Hildesheim: Gerstenberg 1981.
- Haufschild, Thomas / Hanenberger, Nina: *Literarische Utopien und Anti-Utopien. Eine vergleichende Betrachtung*. Wetzlar: Schriftenreihe und Materialien der Phantastischen Bibliothek Wetzlar 1993.
- Heinse, Wilhelm: *Ardinghello und die glückseligen Inseln*. Berlin: Verlag der Schillerbuchhdlg. o.J.
- Hellenbach, Lazar von. *Die Insel Mellonta*. Dritte Auflage. Leipzig: Oswald Mutze 1896.



- Hendershot, Cynthia: Paranoia and the Delusion of the Total System. In: American Imago 54, no. 1, 1997.
- Hermann, Jost: Grüne Utopien in Deutschland. Zur Geschichte des ökologischen Bewußtseins. Frankfurt/M.: Fischer 1991.
- Heynen, Hilde: „Architecture Between Modernity and Dwelling: Reflections on Adorno's Aesthetic Theory“. Assemblage 17 (1992): 78-91.
- Hoffmann, E. T. A.: Der Magnetiseur. Eine Familienbegebenheit. In: Ders.: Poetische Werke. Phantasiestücke in Callot's Manier. Blätter aus dem Tagebuche eines Reisenden Enthusiasten. Mit einer Vorrede von Jean Paul. Zweiter Band, I:165 – 209. Berlin: W. de Gruyter, 1957.
- Horkheimer, Max: Die Utopie. In: Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen, hrsg. von Arnhelm Neusüss. Neuwied et al: Luchterhand 1968.
- Horkheimer, Max / Adorno, Theodor: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Leipzig: Reclam 1989.
- Horn, Klaus: Zweckrationalität in der modernen Architektur. Zur Ideologiekritik des Funktionalismus. In: Architektur als Ideologie, hrsg. von Heide Berndt et al. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1968.
- Houellebecq, Michel: Elementarteilchen. Köln: Du Mont 1999.
- Huizinga, Klaas: Wollustnerven am ganzen Körper. Die Privattheologie von Daniel Paul Schreber. In: Religion braucht Bildung - Bildung braucht Religion: Horst F. Rupp zum 60. Geburtstag, hrsg. von Lars Bednorz, Olaf Kühl-Freudenstein und Magdalena Munzert. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009.
- Hume, David: Die Idee einer vollkommenen Republik. In: Ders.: Politische und ökonomische Essays, hrsg. von Udo Bernbach. Teilband II. Hamburg: Meiner 1988.
- Hupfeld, Tanja: Zur Wahrnehmung und Darstellung des Fremden in ausgewählten französischen Reiseberichten des 16. bis 18. Jahrhunderts. Göttingen, Universitätsverlag 2006.
- Jacobs, Steven: Panoptic Paranoia and Phantasmagoria: Fritz Lang's Nocturnal City. In: Amsterdamer Beiträge Zur Neueren Germanistik 75, September 2010.
- Jahn, Hans Henny: Verfassung und Satzungen der Glaubensgemeinde Ugrino. In: Ders.: Schriften zur Kunst, Literatur und Politik. 1. Teil: Leib - Baukunst - Musik 1915-1925. Gesellschaft - Kunst - Handwerk 1926-1935. Werke in Einzelbänden. Hamburg: Hoffmann & Campe 1991.

- Jameson, Fredric: Morus: The Generic Window. In: *New Literary History* 34, no. 3, 2003.
- Jeanjour, Christoph: *Sozialphänomenologie der Literatur. Untersuchungen am Beispiel und aus Anlaß von Paul Scheerbarts literarischem Werk*. Heidelberg: Groos 1981.
- Jenkis, Helmut: *Sozialutopien - barbarische Glücksverheißungen? Zur Geistesgeschichte der Idee von der vollkommenen Gesellschaft*. Berlin: Duncker & Humblot 1992.
- Jens, Walter: *Nein - Die Welt der Angeklagten*. Darmstadt: Kranichsteiner Verlag 1993.
- Jonas, Hans: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt/M.: Insel 1979.
- Jucker, Rolf: Zur Kritik der real existierenden Utopie des Status quo. In: *Zeitgenössische Utopieentwürfe in Literatur und Gesellschaft. Zur Kontroverse seit den achtziger Jahren*, hrsg. von Rolf Jucker. In: *Amsterdamer Beiträge zur neueren Germanistik*, hrsg. von Gerd Labrousse. Amsterdam, Atlanta 1997.
- Jung, Carl Gustav: Analyse eines Falles von paranoider Demenz als Paradigma. In: *Ders.: Psychogenese der Geisteskrankheiten. Gesammelte Werke Bd. III*. Düsseldorf: Walter 1995.
- Jung, Carl Gustav: *Dementia Praecox und Hysterie: Eine Parallele*. In: *Ders.: Psychogenese der Geisteskrankheiten. Gesammelte Werke Bd. III*. Düsseldorf: Walter 1995.
- Jünger, Ernst: *Die gläsernen Bienen*. In: *Ders.: Sämtliche Werke. Dritte Abteilung. Band 15. Erzählende Schriften I*. Stuttgart: Klett-Cotta 1999.
- Jünger, Ernst: *Heliopolis*. In: *Ders.: Sämtliche Werke. Dritte Abteilung. Band 16. Erzählende Schriften II*. Stuttgart: Klett-Cotta 1980.
- Kafka, Franz: *Der Bau*. In: *Ders.: Sämtliche Erzählungen*. Frankfurt/M.: Fischer 1991.
- Kaiser, Georg: *Gas: Schauspiel in fünf Akten*. Potsdam: Kiepenheuer, 1922.
- Kant, Immanuel: *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*. In: *Kants Werke. Bd. II: Vorkritische Schriften II. 1757-1777*. Berlin: de Gruyter 1968.
- Keller, Paul: *Ferien vom Ich: Roman*. Breslau: W. G. Korn 1915.
- Kittler, Friedrich: *Flehsig/Schreber/Freud. Ein Nachrichtennetzwerk der Jahrhundertwende*. In: *Der Wunderblock. Zeitschrift für Psychoanalyse*, 11/12, 1984.

- Kittler, Friedrich: Literatur und Psychotechnik. In: *Modern Austrian Literature* 23, no. 2, June 1990.
- Kittler, Friedrich: Medien und Drogen in Pynchons Zweitem Weltkrieg. In: *Die unvollendete Vernunft: Moderne versus Postmoderne*, hrsg. von Willem van Reijen. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987.
- Klopstock, Friedrich Gottlieb: Die deutsche Gelehrtenrepublik. In: *Ders.: Ausgewählte Werke Bd. III*. München, Wien: Hanser 1981.
- Knight, Peter: Everything Is Connected: Underworld's Secret History of Paranoia. In: *Modern Fiction Studies* 45, no. 3, 1999.
- Koepnick, Lutz: *Framing Attention. Windows on Modern German Culture*. Baltimore: Johns Hopkins UP, 2007.
- Koolhaas, Rem: *Delirious New York. Ein retroaktives Manifest für Manhattan*. Aachen: Arch+ 1999.
- Koselleck, Reinhart: Terror und Traum. Methodologische Anmerkungen zu Zeiterfahrungen im Dritten Reich. In: *Ders.: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992.
- Koselleck, Reinhart: Die Verzeitlichung der Utopie. In: *Utopieforschung*, hrsg. von Wilhelm Voßkamp. Vol. 3. Stuttgart: Metzler 1982.
- Kracauer, Siegfried: Die kleinen Ladenmädchen gehen ins Kino. In: *Ders.: Das Ornament der Masse. Essays*, 279–294. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977.
- Kracauer, Siegfried: Zwei Flächen. In: *Ders.: Schriften*, hrsg. von Inka Mülder-Bach. Bd. 5.1. Aufsätze 1915-1926. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990.
- Kracht, Christian: *Ich werde hier sein im Sonnenschein und im Schatten*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 2008.
- Kracht, Christian: *Imperium*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 2012.
- Kruft, Hanno-Walter: *Städte in Utopia. Die Idealstadt vom 15. bis zum 18. Jahrhundert zwischen Staatsutopie und Wirklichkeit*. München: Beck 1989.
- Kumar, Krishan: Aspects of the Western Utopian Tradition. In: *History of the Human Sciences* 16, no. 1, 2003.
- Kumar, Krishan: The Ends of Utopia. In: *New Literary History* 41, no. 3, 2010.

- Kumar, Krishan: Utopia and antiutopia in modern times. Oxford, Cambridge (Mass.): Blackwell 1987.
- Kumar, Krishan: Utopianism. Buckingham: Open Univ. Press 1991.
- Kytzler, Bernhard: Utopisches Denken und Handeln in der klassischen Antike. In: Der utopische Roman, hrsg. von Rudolf Villgrader und Friedrich Krey. Darmstadt: Wiss. Buchgesell. 1973.
- Lacan, Jacques: Die Psychosen. In: Das Seminar von Jacques Lacan. Buch III (1955-1956), hrsg. von Jacques-Alain Miller. Weinheim, Berlin: Quadriga 1997.
- Lasky, Melvin Jonah: Utopia & Revolution: On the Origins of a Metaphor. Chicago: University of Chicago Press, 1976.
- Lem, Stanislaw: Sterntagebücher. Berlin: Volk und Welt 1982.
- Lethen, Helmut: Lob der Kälte. Ein Motiv der historischen Avantgarden. In: Die unvollendete Vernunft: Moderne versus Postmoderne, hrsg. von Willem van Reijen. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987.
- Levitas, Ruth: The Concept of Utopia. Bern: Peter Lang, 2010.
- Levitas, Ruth: Looking for the Blue: The Necessity of Utopia. In: Journal of Political Ideologies 12, no. 3, 2007.
- Liebsch, Burkhard: Zerbrechliche Lebensformen. Widerstreit/Differenz/Gewalt. Berlin: Akademie Verlag 2001.
- Loos, Adolf: Ornament und Verbrechen. In: Ders.: Trotzdem 1900-1930. Innsbruck: Brennerverlag 1931.
- Loose, Gerhard: Alfred Kubin und Ernst Jünger. In: Monatshefte 40, no. 4, 1948.
- Mack, Michael: Between Elias Canetti and Jacques Derrida: Satire and the Role of Fortifications in the Work of W.G. Sebald. In: Amsterdamer Beiträge zur Neueren Germanistik 72, no. 1, 2009.
- Mandeville, Bernard: Die Bienenfabel oder Private Laster, öffentliche Vorteile. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1980.
- Mannheim, Karl: Ideologie und Utopie. Frankfurt/M.: Klostermann 1995.
- Manuel, Frank E.: Zur psychologischen Geschichte der Utopien. In: Wunschraum und Experiment. Vom Nutzen und Nachteil utopischen Denkens, hrsg. von Frank E.

- Manuel. Freiburg i.B.: Rombach 1970.
- Martin, Graeme: Schreber's 'Bellowing Miracle': A New Content Analysis of Daniel Paul Schreber's *Memoirs of My Nervous Illness*. In: *The Journal of Nervous and Mental Disease* 195, no. 8, 2007.
- Mazlish, Bruce: A Tale of Two Enclosures. Self and Society as a Setting for Utopias. In: *Theory, Culture & Society* 20/2003.
- Mertins, Detlef: The Enticing and Threatening Face of Prehistory: Walter Benjamin and the Utopia of Glass. In: *Assemblage*, 29, 1996..
- Meyer, Daniel: Vom mentalen Schlaraffenland zur Apokalypse: Franz Werfels utopischer Roman *Der Stern der Ungeborenen*. In: *Utopie, Antiutopie und Science Fiction im deutschsprachigen Roman des 20. Jahrhunderts*, hrsg. von Hans Esselborn. Würzburg: Königshausen & Neumann 2003.
- Meyer, Stephan: Die anti-utopische Tradition. Eine ideen- und problemgeschichtliche Darstellung. Frankfurt/M. et al.: Lang 2001.
- Mercier, Louis-Sébastien: *Tableau de Paris*. Zürich: Manesse 1990.
- Minois, Georges: *Geschichte der Zukunft. Orakel, Prophezeiungen, Utopien, Prognosen*. Düsseldorf, Zürich: Artemis & Winkler 1998.
- Montaigne, Michel de: Über die Menschenfresser. In: Ders.: *Essais*. 1. Buch. Frankfurt/M.: Eichborn 1998.
- Morus, Thomas: *Utopia*. Stuttgart: Reclam 1995.
- Morris, William: *Kunde von Nirgendwo*. Reutlingen: Schwarzwurzel 1981.
- Moszkowski, Alexander: *Die Inseln der Weisheit*. Bremen: Europäischer Hochschulverlag, 2012.
- Müller, André: *Film und Utopie: Positionen des fiktionalen Films zwischen Gattungstraditionen und gesellschaftlichen Zukunftsdiskursen*. Berlin: LIT Verlag, 2010.
- Müller, Götz: Geld und Dreck. Zu einigen Topoi der klassischen Utopie. In: *Ideologie und Utopie in der deutschen Literatur der Neuzeit*, hrsg. von Bernhard Spies. Würzburg: Königshausen und Neumann 1995.
- Mumford, Lewis: *Utopie, Stadt und Maschine*. In: *Wunschraum und Experiment. Vom Nutzen und Nachteil utopischen Denkens*, hrsg. von Frank E. Manuel. Freiburg i.B.:

- Rombach 1970.
- Müntzer, Thomas: Auslegung des anderen Unterschids Danielis des Propheten (Die Fürstenpredigt). In: Ders.: Die Fürstenpredigt. Theologisch - Politische Schriften, hrsg. von Günther Franz. Stuttgart: Reclam 1983.
- Neusüss, Arnhelm: Schwierigkeiten einer Soziologie des utopischen Denkens. In: Ders. (Hg.): Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen. 3., überarb. und erw. Aufl. Frankfurt/M.: Campus 1986.
- Niederland, William G.: The Schreber Case: Psychoanalytic Profile of a Paranoid Personality. New York: Quadrangle/New York Times Book Co, 1974.
- Osterkamp, Ernst: Die Gegenwärtigkeit von Paul Scheerbarts Gegenwelten. In: Sprache im technischen Zeitalter 62 / 1977.
- Owen, Robert: Das soziale System. In: Ders.: Das soziale System. Ausgewählte Schriften. Leipzig: Reclam 1988.
- p.m.: Bolo'bolo. Zürich: Paranoia City 1990.
- Parker, Martin: Human science as conspiracy theory. In: The Age of Anxiety: Conspiracy Theory and the Human Sciences, hrsg. von Jane Parish und Martin Parker. Oxford, Malden (USA): Blackwell u.a. 2001.
- Paul, Jean: Die unsichtbare Loge. In: Ders.: Werke in drei Bänden. Bd. I. München: Hanser 1964.
- Pekar, Thomas: Das Essen und die Macht. Zum Diätdispositiv bei Daniel Paul Schreber und Franz Kafka. Colloquia Germanica 27, no. 4, January 1, 1994.
- Petzold, Joachim: Gedanken beim Lesen zweier Bücher. In: Hat die politische Utopie eine Zukunft?, hrsg. von Richard Saage. Darmstadt: Wiss. Buchgesell. 1992.
- Pipes, Daniel: Verschwörung. Faszination und Macht des Geheimen. München: Gerling 1998.
- Platon: Der Staat (Politeia). Stuttgart: Reclam 1982.
- Platon: Kritias. In: Platon. Werke in acht Bänden. Bd. VII. Timaios. Kritias. Philebos. Darmstadt: Wiss. Buchgesell. 1990.
- Polak, Fred L.: Wandel und bleibende Aufgabe der Utopie. In: Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen, hrsg. von Arnhelm Neusüss. 3., überarb. u. erw. Aufl. Frankfurt/M., New York: Campus 1986.

- Popitz, Heinrich: Phänomene der Macht. 2. stark erweiterte Auflage. Tübingen: Mohr 1992.
- Popper, Karl R.: Vermutungen und Widerlegungen: Das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis. 2 Bd. Tübingen: Mohr 1997.
- Presner, Todd Samuel: The End of Sex and the Last Man: On the Weimar Utopia of Ernst Jünger's 'Worker.' *Qui Parle* 13, no. 1. October 1, 2001.
- Pynchon, Thomas: Die Enden der Parabel. Reinbek: Rowohlt 1981.
- Pynchon, Thomas: Die Versteigerung von No. 49. Reinbek: Rowohlt 1999.
- Pynchon, Thomas: Mason und Dixon. Reinbek: Rowohlt 2001.
- Rancière, Jacques: The Order of the City. In: *Critical Inquiry* 30, no. 2, 2004.
- Richter, Dieter: Schlaraffenland. Geschichte einer populären Utopie. Frankfurt/M.: Fischer 1995.
- Roberts, Mark S.: Wired: Schreiber as Machine, Technophobe, and Virtualist. In: *TDR* 40, no. 3. October 1, 1996.
- Ruyer, Raymond: Die utopische Methode. In: *Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen*, hrsg. von Arnhelm Neusüss. 3., überarb. u. erw. Aufl. Frankfurt/M., New York: Campus 1986.
- Saage, Richard: Politische Utopien der Neuzeit. Bochum: Winkler 2000.
- Saage, Richard: Utopische Profile. Bd. I: Renaissance und Reformation. Münster: LIT 2002.
- Saage, Richard: Utopische Profile. Bd. II: Aufklärung und Absolutismus. Münster: LIT 2002.
- Saage, Richard: Utopische Profile. Bd. III: Industrielle Revolution und Technischer Staat im 19. Jahrhundert. Münster: LIT 2002.
- Saage, Richard: Utopische Profile. Bd. IV: Widersprüche und Synthesen des 20. Jahrhunderts. Münster: LIT 2003.
- Sade, D.A.F. Marquis de: Die utopische Insel Tamoé. In: *Ders.: Schriften aus der Revolutionszeit (1788-1795)*, hrsg. von Georg Rudolf Lind. Frankfurt/M.: Insel 1969.
- Salyer, Jeffrey W.: Lines of Sight: Perspective in Thomas Bernhard's Korrektur. In:

Modern Austrian Literature 43, no. 3, October 2010.

Santner, Eric L.: My Own Private Germany: Daniel Paul Schreber's Secret History of Modernity. Princeton, N.J: Princeton University Press, 1996.

Samjatin, Jewgenij: Wir. Köln: Kiepenheuer & Witsch 1984.

Schatzman, Morton: Paranoia or Persecution: The Case of Schreber. In: Family Process 10, no. 2. June 1, 1971.

Schauer, Lucie: Utopien des industriellen Zeitalters. In: Lucie Schauer (Hg.): Stadt und Utopie. Modelle idealer Gemeinschaften. Berlin: Frölich und Kaufmann 1982.

Scheerbart, Paul: Das graue Tuch und zehn Prozent Weiß. Ein Damenroman. München: edition text+kritik 1986.

Scheerbart, Paul: Das Paradies. Die Heimat der Kunst. In: Gesammelte Werke Bd. V. Linkenheim: Edition Phantasia 1996.

Scheerbart, Paul: Glasarchitektur. Gesammelte Werke Bd. X. Linkenheim: Edition Phantasia 1996.

Scheerbart, Paul: Lesabéndio. In: Gesammelte Werke Bd. V. Linkenheim: Edition Phantasia 1988.

Scherpe, Klaus R.: Die Unwirklichkeit der Städte: Großstadtdarstellungen zwischen Moderne und Postmoderne. Reinbek: Rowohlt 1988.

Schivelbusch, Wolfgang: Licht, Schein und Wahn. Auftritte der elektrischen Beleuchtung im 20.Jahrhundert. Berlin. Ernst & Sohn 1992.

Schmidt, Arno: Die Gelehrtenrepublik. Kurzroman aus den Roßbreiten. Frankfurt/M.: Fischer 1996.

Schmidt, Arno: KAFF auch MARE CRISIUM. Frankfurt/M.: Fischer 1994.

Schmidt, Arno: Schwarze Spiegel. In: Ders.: Leviathan und Schwarze Spiegel. Frankfurt/M.: Fischer 1994.

Schmidt, Arno: Seifenblasen und nordisches Gemähre. Eindrücke von einer neuen Scheerbart-Ausgabe. In: Essays und Aufsätze. Bd. II. Zürich: Haffmans 1995.

Schmidt, Arno: Zettels Traum. Frankfurt/M.: Fischer 2002.

Schmitz-Emans, Monika: Die Suche nach einer möglichen Welt. Zur



- literaturtheoretischen Bedeutung der Utopie, des Insel- und des Reisemotivs. In: *Neohelicon* 22, no. 1, 1995.
- Schnabel, Johann Gottfried: *Insel Felsenburg*. Stuttgart: Reclam 1979.
- Schreber, Daniel Paul: *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*. Berlin. Kadmos 2003.
- Schreiber, Elisabeth: *Schreber und der Zeitgeist*. Berlin: Matzker 1987.
- Schroer, Markus: Ethos des Widerstandes. Michel Foucaults postmoderne Utopie der Lebenskunst. In: Eickelpasch, Rolf / Nassehi, Armin (Hgg.): *Utopie und Moderne*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996.
- Schuetze, Andre: Der gläserne Raum: Paul Scheerbarts Utopie einer Glasarchitektur. In: *Seminar: A Journal of Germanic Studies* 48, no. 1 (2012).
- Schulte-Herbrüggen, Hubertus: Thomas Morus' Utopia: grün-alternativ oder rot? In: *Alternative Welten in Mittelalter und Renaissance*, hrsg. von Ludwig Schrader. Düsseldorf: Droste 1988.
- Schulz, Eberhard: Architektur und Angst. In: *Zeugnisse der Angst in der modernen Kunst*. Ausstellung zum 8. Darmstädter Gespräch, hrsg. von Hans-Gerhard Evers. Mathildenhöhe-Darmstadt 1963.
- Sebald, W. G.: *Austerlitz*. München, Wien: Hanser 2001.
- Seeber, Hans Ulrich: Bemerkungen zum Begriff „Gegenutopie“. In: *Literarische Utopien von Morus bis zur Gegenwart*, hrsg. von Klaus L. Berghahn und Hans Ulrich Seeber. Königstein/Ts.: Athenäum 1986.
- Segeberg, Harro: *Wir irren vorwärts*. Zur Funktion des Utopischen im Werk Ernst Jüngers. In: *Utopie, Antiutopie und Science Fiction im deutschsprachigen Roman des 20. Jahrhunderts*, hrsg. von Hans Esselborn. Würzburg: Königshausen & Neumann 2003.
- Seibt, Ferdinand: Utopie im Mittelalter. In: *Historische Zeitschrift* 208, no. 3, 1969.
- Shklar, Judith: Die politische Theorie der Utopie. In: *Wunschtraum und Experiment. Vom Nutzen und Nachteil utopischen Denkens*, hrsg. von Frank E. Manuel. Freiburg i.B.: Rombach 1970.
- Simmel, Georg: Brücke und Tür. In: Ders.: *Das Individuum und die Freiheit. Essays*. Berlin: Wagenbach 1984.
- Sinold, Philipp Balthasar: *Die glückseeligste Insul auf der gantzen Welt oder Das Land*

- der Zufriedenheit. Unveränderter Nachdruck der Ausgabe Franckfurt und Leipzig 1728. Frankfurt/M.: Minerva 1970.
- Skinner, B. F.: Futurum II (Walden II). Die Vision einer agressionsfreien Gesellschaft. Reinbek: Rowohlt 1972.
- Smith, Warren: Conspiracy, corporate culture and criticism. In: The Age of Anxiety: Conspiracy Theory and the Human Sciences, hrsg. von Jane Parish und Martin Parker. Oxford, Malden (USA) 2001.
- Spinoza, Baruch de: Politischer Traktat. Sämtliche Werke Bd. V, 2. Hamburg: Meiner 1994.
- St. Elia, Antonio: Die futuristische Architektur. In: Futurismus. Geschichte, Ästhetik, Dokumente, hrsg. von Hansgeorg Schmidt-Bergmann. Reinbek: Rowohlt 1993.
- Stein, Ruth: Reflections on Paranoia. In: The Psychoanalytic Review 97, no. 2, 2010.
- Swoboda, Helmut: Utopia. Geschichte der Sehnsucht nach einer besseren Welt. Wien: Europaverlag 1972.
- Tacitus Cornelius: Germania. Berlin: Akademie-Verlag 1990.
- Tafuri, Manfredo: Architecture and Utopia: Design and Capitalist Development. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1976.
- Teyssot, Georges: Die Krankheit des Domizils. Wohnen und Wohnbau 1800 - 1930. Braunschweig, Wiesbaden: Vieweg 1989.
- Thomé, Horst: Utopische Diskurse. Thesen zu Wielands Aristipp und einige seiner Zeitgenossen. In: MLN 99, no. 3, 1984.
- Thoreau, Henry David: Walden oder Leben in den Wäldern. Zürich: Diogenes 1979.
- Todorov, Tzvetan: Abenteuer des Zusammenlebens. Versuch einer allgemeinen Anthropologie. Frankfurt/M.: Fischer 1998.
- Voltaire: Candide oder Der Optimismus. In: Ders.: Kleine Romane. Berlin, Weimar: Aufbau 1972.
- Vogl, Joseph: Lebende Anstalt. In: Für Alle und Keinen: Lektüre, Schrift und Leben bei Nietzsche und Kafka, hrsg. von Friedrich Balke, Joseph Vogl, and Benno Wagner. Zürich: Diaphanes Verlag, 2008.
- Vondung, Klaus: Die Apokalypse in Deutschland. München: dtv 1988.

- Ward, Janet: Weimar Surfaces. Urban Visual Culture in 1920s Germany. Berkeley: University of California Press 2001.
- Warnke, Martin: Über die Macht der Schönheit. In: Städte bauen. Kursbuch 112, hrsg. von Karl Markus Michel und Tilman Spengler. Berlin: Rowohlt Berlin Verlag 1993.
- Weitling, Wilhelm: Garantien der Harmonie und Freiheit. Berlin: Akademie Verlag 1955.
- Werfel, Franz: Stern der Ungeborenen. Ein Reiseroman. Franz Werfel. Gesammelte Werke in Einzelbänden. Frankfurt/M.: Fischer 1992.
- Wieland, Christoph Martin: Aristipp und einige seiner Zeitgenossen. Frankfurt/M.: Insel 1984.
- Winstanley, Gerrard: Erklärung des armen, unterdrückten Volkes von England. In: Ders.: Gleichheit im Reiche der Freiheit. Sozialphilosophische Pamphlete und Traktate. Leipzig: Reclam 1986.
- Winstanley, Gerrard: Das Gesetz der Freiheit als Entwurf oder Die Wiedereinsetzung wahrer Obrigkeit. In: Ders.: Gleichheit im Reiche der Freiheit. Sozialphilosophische Pamphlete und Traktate. Leipzig: Reclam 1986.
- Wilson, Robert Anton: Everything is under control. Conspiracies, Cults and Cover-ups. New York: Harper Collins 1998.
- Wisdom, J. O.: A New Theory of Paranoia. In: Philosophy of the Social Sciences 10, no. 4, 1980.
- Worringer, Wilhelm: Abstraktion und Einfühlung: ein Beitrag zur Stilpsychologie. Leipzig: Kiepenheuer 1981.
- Yoran, Hanan: Between Utopia and Dystopia: Erasmus, Thomas More, and the Humanist Republic of Letters. Lanham [Md.]: Lexington Books, 2010.
- Zohlen, Gerwin: "Kurz: ihr kommt in die besten Städte. Alles ist seit langem vorbereitet." Literatur und Stadt-Utopien. In: Lucie Schauer (Hg.): Stadt und Utopie. Modelle idealer Gemeinschaften. Berlin: Frölich und Kaufmann 1982.