

CHRISTOPH HUBIG (BERLIN)

UTOPIE UND TELEOLOGISCHES DENKEN

1. Ein allzu einfaches Modell

Die Frage, wie sich utopisches und teleologisches Denken zueinander verhalten, wird angeregt durch ihre verbreitete Zusammenfassung unter einen Oberbegriff, den des "futurischen Denkens", wie er etwa von Karl Löwith oder Wilhelm Kamlah diskutiert ist.¹ Neben dieser - wie es auf den ersten Blick scheint - formalen Gemeinsamkeit könnte eine oberflächliche Orientierung auch noch eine inhaltliche aufweisen: Das Ziel, auf das eine Entwicklung als Gegenstand des teleologischen Denkens hinauslaufen soll, wird im weitesten Sinne als gutes Ziel begriffen: Sei es der - deshalb erstrebte - Zweck für die Teleologie der Handlung, sei es das Endziel für die Teleologie der Geschichte, sei es der geordnete Kosmos für die Naturteleologie. Und auch die Utopien reklamieren für ihre Modelle, daß diese die bestdenkbare Verfaßtheit eines staatlichen oder gesellschaftlichen Systems darstellten, Modelle, die durch ihr Harmonisieren mit der Natur geprägt sind. Diese universale Harmonie einer Ordnung wird allgemein unter dem Begriff des Paradieses behandelt.

Hierzu hat Kafka jedoch folgenden Aphorismus formuliert: "Wenn das, was im Paradies zerstört worden sein soll, zerstörbar war, dann war es nicht entscheidend; wenn es aber unzerstörbar war, dann leben wir in einem falschen Glauben."²

Folgt man dieser Auffassung, so werden zwei extreme Pole einer möglichen Interpretation deutlich, die sich für den Utopiebegriff konkretisieren lassen:

1. als Begriff für einen Urzustand, der durch einen wie immer gearteten Sündenfall verloren ging, so daß die Menschen endgültig zum Verlust verurteilt sind, eine Position, wie sie etwa bei Sören Kierkegaard oder Albert Camus entwickelt ist.³ Dem korrespondiert die Utopieunfähigkeit des Menschen, der als Widerspruch zwischen erkanntem Verlust und der in seiner Endlichkeit begründeten Unfähigkeit, diesen Verlust zu kompensieren, im Absurden leben muß.

2. als Begriff für einen Urzustand, der zwar durch den Sündenfall verlustig ging, jedoch gerade weil dieser Verlust erkannt werden kann, wieder einholbar erscheint ("unzerstörbar (1)"). Jean Jean Jacques Rousseau und Karl Marx mögen hier genannt sein, mit Einschränkung auch Immanuel Kant, der auf der "Einlös-

barkeit" einer erkannten Naturabsicht besteht, diese jedoch nicht als einmal bereits realisiert annehmen muß.⁴ Oder

2.1 (in einer anderen Interpretation für 'unzerstörbar') nicht als irgendwie einmal gewesener Zustand, sondern als Programm, oder ethisches Modell, das nicht in geschichtliche oder politische Ziele transformiert werden kann, jedoch in einem noch näher zu präzisierenden Sinne leitend werden oder geglaubt werden kann, und so unsere Handlungen begleitet.

Sucht man, in einem Gedankenexperiment, die hierzu passenden Teleologiebegriffe auf, ergibt sich folgendes Bild:

Dem ersten Utopiebegriff wurde ein absoluter **A u s s c h l u ß** auch des teleologischen Denkens einhergehen, für das ein Intentionalitätsersatz etwa in Form rein am erfüllten Moment orientierter Befriedigung (Camus' 'Don Juan', 'Schauspieler' und 'Eroberer' als Existenzmodelle)⁵ oder eines Überlassens an die Zeitlosigkeit der instinktersetzenden Institution (Arnold Gehlen) entworfen wird.⁶

Der zweite Utopiebegriff würde Utopien mit den letzten Zielen gleichsetzen können, eine **I d e n t i t ä t** zwischen utopischem und teleologischem Denken annehmen, wie es Ernst Bloch versucht hat.⁷ Unter der Variante dieser zweiten Auffassung könnte eine **K o m p l e m e n t a r i t ä t** zwischen utopischen und teleologischem Denken gedacht werden, etwa als Komplementarität zwischen ethischen und Geschichts- oder Handlungsmodellen.

Leider wird sich dies alles im Blick auf die Geistesgeschichte und deren Erfahrungen nicht aufrechterhalten lassen. Vielmehr erscheinen sowohl Teleologie als auch Utopie als wesentlich komplexer strukturiert, was nach der Mühe der Analyse jedoch auch mannigfachere Verbindungsmöglichkeiten aufscheinen läßt.

2. Zwei Konzepte der Teleologie

Zunächst ist zwischen zweierlei Teleologiebegriffen zu differenzieren, eine Differenzierung, die übrigens quer liegt zu der allgemein verbreiteten Differenzierung in Natur- und Handlungsteleologie. Es ist die Differenzierung in einen **e s s e n t i a l i s t i s c h e n** (Idealtyp: aristotelischen) Teleologiebegriff und einen **i n t e n t i o n a l i s t i s c h e n**, d.h. in einen universalientheoretischen auf der einen versus einen subjektzentrierten auf der anderen Seite.

Unter dem ersten Paradigma ist eine Teleologie zu denken, die wie z.B. die aristotelische, an ein geschlossenes System, einen Kosmos gebunden ist, und

im Blick auf dessen metaphysische Begründung von einzelnen Teilen dieses Kosmos präzisiert werden kann, so z.B. die Bewegung der Körper zur Ruhe hin, das Funktionieren von Organen zur Aufrechterhaltung des Organismus, deren Wechselspiel zur Erhaltung einer Gattung, oder der Glückszustand des Menschen in einer Tätigkeit (Eupraxia), die sich selbst genügt, in sich selbst ruht.⁸ Reformuliert man diese Position unter dem Paradigma der modernen Systemtheorie, so hieße dies, daß immer der Zustand angestrebt wird, an dem die funktionalen Erfordernisse insofern befriedigt sind, als keine irritierende Außenkomplexität mehr das System herausfordert.⁹ Hier geht, um auf die bekannte Charakterisierung der Teleologie zu kommen, die Wirkung (nicht nur metaphorisch) der Ursache insofern voraus, als die Ursache wesensmäßig (universalienrealistisch) nur existiert, weil die Wirkung als Sollzustand bereits im Systemplan angelegt oder "vorprogrammiert" war. Eine kontingent zeitliche Reihenfolge auf der Ebene der Erscheinungen 'Ursache → Wirkung' basiert auf einer umgekehrten Teilhabe-Relation (Plato) oder Stoff-Form-Relation (Aristoteles) auf der Ebene der zugrundeliegenden Universalien. Denn die Ursache-Wirkung-Relation ist begriffen als Unvollkommenheit-Vollkommenheits-Relation, und kann daher, mangels einer Vergleichsbasis der weltanschaulichen Paradigmen, m.E. nicht mit modernen Konzepten der Kausalität verglichen werden. Der Streit um eine teleologische Biologie bei Aristoteles konzentriert sich zusehr auf dessen Feststellungen zur Faktizität biologischer Erscheinungen, statt die Teleologie im Natur b e g r i f f , Mensch b e g r i f f etc. aufzusuchen.

Damit der Soll-Zustand, der die Wirkung beschreibt, nicht mit dem Sollen der Ethik verwechselt werden kann, müßte ein anderer Begriff gesucht werden. Derjenige der Disposition ist zu schwach, denn eine solche geht zwar der Realisierung voraus, läßt jedoch offen, ob eine solche stattfindet, bzw. macht die Realisierung von kausaler Außeneinwirkung abhängig. Derjenige der Determination ist zu stark, denn er führt die Realisierung als deren hinreichende Bedingung mit sich. Man könnte den Plan am besten als notwendige B e d i n g u n g für die Realität der Ursache betrachten, die kein anderes Konsequens realisieren kann. Der Plan legt also den Möglichkeitsspielraum der Realisierung fest, der, wenn nicht eingehalten, zur Gesamtzerstörung des Systems führt. So wäre ein Organismus ohne Hirnfunktion nicht Mensch, ohne Niere durchaus noch. Oder eine Demokratie ohne Wahl wäre keine mehr, ohne Gewaltenteilung evtl. doch noch. Beidem liegen Wesensdefinitionen für 'Mensch' oder 'Demokratie' zugrunde. Der Plan ist insofern ein Implikat der faktischen Existenz des Systems, eben dessen notwendige Bedingung. Ein derartiges teleologisches Denken ist also,

bis in die Gegenwart der Luhmannschen Systemtheorie hinein, mit einem Essentialismus und Universalienrealismus gekoppelt, es sei denn, man interpretiert diese Planmäßigkeit als Als-Ob-Konstruktion, die nur scheinbar Aussagen über das Wesen, in Wirklichkeit vielmehr über unsere Kompetenzen macht, wie es Kant annahm.¹⁰

Unter jenem Essentialismus erscheint Handlungsteleologie als Realisierung der - 'modern' ausgedrückt - funktionalen Erfordernisse, oder - traditionell ausgedrückt - der menschlichen Bedürfnisse und 'Naturabsichten'; Geschichtsteleologie erscheint als immerwährender Versuch, das Leid zu überwinden, die Systemkrisen auszubalancieren unter dem Ziel eines idealen Zustandes, einer Perfectio, eines Summum bonum. Geschichte selbst konnte daher im Mittelalter nur als narratio auftreten, die sich an der Kette der Erscheinungen orientiert, damit man an diesen die jeweilige Entfernung vom zeitlosen Ideal diagnostizieren kann. Fortschritt ist unter diesem Paradigma eine zeitlose Kategorie: Vergangene Zeiten können fortgeschrittener gewesen sein als gegenwärtige. Diese Teleologie, ob als Natur, Geschichts- oder Handlungsteleologie, kennt kein autonomes Subjekt, sondern nur eines, das eine Aufgabe zu erfüllen hat.

Gegenüber diesem Teleologietyp, der auch den modernen Funktionalismus prägt, gibt es nun einen, der sich gerade auf das konträre Paradigma stützt, und geistesgeschichtlich gerade die Emanzipation vom essentialistischen, insbesondere aristotelischen Ansatz zum Fundament hat. Diese wurzelt in der Philosophie der Renaissance, die zumindest bei Thomas Morus, Erasmus und der Schule des Petrus Ramus nominalistisch orientiert war, ebenso wie bei Francis Bacon. Eine derartige Teleologie und alle abgeleiteten Fortschrittsbegriffe stützen sich auf das Konzept individueller Intentionalität des Menschen, dessen Errungenschaften *n i c h t* mehr nur in einer Anhäufung des Wissens vom Plan der Natur aufgefaßt wird, einer Natur, die *n i c h t* mehr als unerreichbarer *Conceptus mentis dei*, wie noch bei Thomas von Aquin, begriffen wird. Vielmehr liegt dieser Fortschritt auch in einer Verfeinerung der eigenen methodischen und technischen Kompetenzen des Menschen, wie es z.B. in der Querelle des Anciens et des Modernes hervorgehoben wurde.¹¹ Jene Teleologie ist gerade nicht an die Faktizität von Zielen in Naturordnungen oder Systemen gebunden, sondern geradezu kontrafaktisch. Natur wird nur noch als Mittel relevant. Das Wesen jener Teleologie besteht darin, einzig auf die Kompetenz von Individuen gestützt, auf Ziele ausgerichtet zu werden, die gerade *n i c h t* vorher in einem wohlgeordneten Kosmos, Universaliensystem etc. vorgefunden wurden. Unter

dem Optimismus der Aufklärung, insbesondere bei Turgot und Condorcet¹² wurden derartige Handlungsteleologien zu Geschichtsteleologien verallgemeinert, weil der Fortschritt, als Entwicklung von Subjektivität gefaßt, auf der Basis einer immer perfekteren Naturbeherrschung zu einer immer perfekteren Selbstbeherrschung - als Reflexionsfortschritt - führen sollte,¹³ da durch die sich verschärfenden Gegensätze der Zivilisation, wie Turgot meint, die Sitten "zur Milderung" gezwungen seien.¹⁴ Geschichte fand ihre Struktur in den Stufen dieses Fortschreitens. Dieses Paradigma insgesamt, so scheint es, ist auch der Boden für die davorliegende Entstehung jener Utopien, die den heutigen Utopiebegriff prägen, insbesondere im Umfeld und der Nachfolge des Thomas Morus. Teleologisches und utopisches Denken, könnte man vermuten, haben hier die gemeinsame Wurzel, in der Entdeckung des Individuums, dem Humanismus. Von hier aus - müßte man dann fortfahren - habe allerdings eine Auseinanderentwicklung beider Denktypen stattgefunden, bis hin zu Friedrich Engels' Verdikt gegen die Utopisten, einem Verdikt, das im Namen einer wieder naturalistisch gedachten Geschichtsteleologie stattfand. Parallel dazu, so scheint es, habe darüberhinaus eine Abspaltung der Geschichtsteleologie von der Handlungsteleologie stattgefunden: Geschichtsteleologie ist Resultat einer List der Vernunft (oder der gesellschaftlichen Triebkräfte), die gerade durch das Scheitern individueller, zu kurz konzipierter Handlungsteleologie zustandekam - Geschichte als Resultat der Entfremdung, einer "falschen" Selbstbeherrschung, einer deformierten inneren Natur?

Wir hätten hier, als Resultat, einen Scherbenhaufen, wo Handlungsteleologie, Geschichtsteleologie und Utopie begrifflich unterschieden, aber aufgrund eines faktisch gescheiterten Bedingungs Zusammenhangs getrennt, beziehungslos nebeneinanderstehen. Jedoch erscheint auch dieses Modell als zu einfach, denn es nimmt die Idealtypen beim Wort, statt sie, wie Max Weber forderte, als ideale Grenzbegriffe aufzufassen, die ihre Leistung erbracht haben, wenn sie durch Konkretion überflüssig geworden sind.¹⁵ Insofern ist auch nicht dem Versuch Kamlahs zuzustimmen, durch explizite Einführung von Prädikatorenregeln Utopie, Geschichtsteleologie, Chiasmus und Eschatologie voneinander zu unterscheiden,¹⁶ denn gerade deren wechselseitige, historisch schwankende Identifikation gibt eher darüber Auskunft, wie sich historisch die Problemstellung gewandelt hat, und mit ihr der Reflexionsstand.

Auch unser zweiter Klärungsversuch muß sich daher einer Revision unterziehen lassen.

3. Idealtypen für 'Utopie' und ihre historische Konkretisation

Wenn eine Klärung der Teleologiebegriffe keinen Hintergrund zur Klärung der Frage abgeben konnte, warum denn überhaupt eine Entwicklung und Ablösung der verschiedenen Teleologiebegriffe untereinander und voneinander stattgefunden haben, muß das Agens oder der Verwirrteufel, wie ihn Ordnungsfanatiker wohl sehen würden, woanders liegen. Wir vermuten ihn zunächst im Utopiebegriff, jedoch ist schon vorgreifend zu sagen, daß wir von dort aus weiterverwiesen werden zum Begriff der Gerechtigkeit.

Einen Idealtyp von "Utopie" zu konstruieren, fällt wesentlich schwerer, als dies sich für den Teleologiebegriff darstellte. Utopien sind kontrafaktisch. Diese Kontrafaktizität kann jedoch in *v i e r f a c h e m* Sinne aufgefaßt werden, wobei die Gewichtung der einzelnen Sinndimensionen historisch unterschiedlich ausfiel. Unter Utopien sind *e r s t e n s* Idealbilder zu verstehen. Ihre Idealität ist hier diejenige eines ethischen oder Sollens-Anspruchs. *Z w e i t e n s* kann jedoch Idealität auch mit Imaginarität gleichgesetzt werden, dem Nirgendwo, das nicht nur Nicht-Realisiert-Sein, sondern Nichtrealisierbarkeit suggeriert, wie es in den zeitgenössischen Lexika der Morus-Epoche bereits erwähnt wird, denn Bedingung der Realisierung ist immer Raum-Zeitlichkeit. *D r i t t e n s* kann die Idealität auf den experimentellen Bedingungen basieren, unter denen Utopien entworfen werden, d.h. der Isolation von störenden Fremdeinflüssen (Insel). Dies wäre lediglich eine Idealität des Denkgegenstandes, die nicht kategorial von der Natur der Welt, sondern nur graduell unterschieden wäre, so wie die Idealität naturwissenschaftlicher Experimente auf einer variablen Exhaustation von Störfaktoren beruht. Schließlich kann *v i e r t e n s* die Idealität als allegorische gedacht werden, als bildhafte Umsetzung menschlicher Intentionalität, was daran absehbar ist, daß Geschichte im Rahmen utopischer Entwürfe immer nur gestaltet, nie erlitten wird, weshalb es den Utopien auch an Dramatik mangelt (und daher die im Rahmen der Literaturwissenschaft immer wieder diskutierte Abgrenzung vom Reiseroman, der Sciencefiction oder dem Märchen m.E. völlig unproblematisch ist). Utopien wären dann Bilder für einen Ausschnitt menschlicher Kompetenz, durch Strukturgleichheit auf diese bezogen.

Freilich gab es schon vor Thomas Morus' Utopia von 1516 Utopien ohne diesen Namen. Sich an die Einführung des Begriffes erst bei Morus zu klammern, wäre allein deshalb unsinnig, weil dessen Protagonist, Raphael Hythlodæus, worauf später zurückzukommen sein wird, seine Utopia noch als philosophia scholastica bezeichnet und mit einer philosophia civilior des politischen Tagesgeschäfts konfrontiert.¹⁷

3.1 Antike und Mittelalter

Ohne daß an dieser Stelle ein historischer Abriß des Utopiebegriffes zu geben wäre, erlaubt ein historischer selektiver Rückblick, einige markante Elemente für unsere Problematik auszumachen: Im Dreieck zwischen Mythos, Platonismus und Aristotelismus läßt sich - neben der Erwähnung eines mythischen goldenen Zeitalters bei Hesiod - in Platons Staat U t o p i s c h e s ausmachen: Wir treffen hier die Selektivität, Idealität und Isolation an, die die Utopien später kennzeichnete, wobei hier allerdings die Utopie essentialistisch, universalien-realistisch, strukturiert ist: In Platons Staatsutopie ist das Ensemble höherer und abgeleiteter Ideen, als deren konkreteste diejenigen der Funktionsträger im Staate erscheinen, die bekanntlich analog der menschlichen Seele gedacht sind, auf die oberste Idee der Gerechtigkeit, die ihrerseits wiederum im Summum bonum ihre Basis hat, bezogen. Die Metexis, die Teilhabebeziehung an der jeweils höheren und vollkommeneren Idee ist die Basis ethischer Rechtfertigung. Die Vorstellung einer solchen Idealität, die als Konzeption eines identifizierbaren besten Gutes noch die Eudemische Ethik des Aristoteles kennzeichnete,¹⁸ taucht in dessen Politik (und natürlich der Nikomachischen Ethik) hingegen nicht mehr auf. Vielmehr ist dort die Gerechtigkeit als oberste Tugend quasi operationalisiert: Sie bezeichnet nicht mehr ein festes Gut, sondern richtet sich auf die Mitte der Sache, angemessen zu jeder Situation; sie wird zu einem Regulativ, das jeweils Nützlichste zu tun, im Blick auf das Staatswohl, den besten Staatszweck. Während der Platonische Realismus also utopische Konstruktionen geradezu provoziert, scheint das teleologische Denken unter dem Paradigma des Aristoteles ein solches auszuschließen.

Erst die Verbindung von aristotelischer Teleologie und platonischer Ideenlehre im Mittelalter konnte Bewegung in jene Konstellation bringen. Indem nun die Ideen in einem Jenseits göttlicher Zeitlosigkeit angesiedelt wurden, und damit einhergehend anstelle des säkularen Staatsbegriffes des Aristoteles und des Cicero das Reich Gottes mit universalem Anspruch trat, konnte die Realisierung einer solchen Civitas Dei sukzessive, sich entwickelnd, wie es Augustinus annahm, sowohl als Utopie, als auch als Ziel gedacht werden.¹⁹ Unter der Einschränkung menschlicher Unvollkommenheit konnte sogar unter einem utopischen Aktionsprogramm das Sammeln der Bürger Gottes gefordert werden. Jedoch wird eine derartige Verbindung von Teleologie und Utopie eher eschatologisch genannt, da hier die Voraussetzung eines vorgedachten Heilsplans das teleologische Moment darstellte, und die Realisierung jenes Ziels nur durch

das Handeln Gottes, als Erlöser, also nicht als utopisch-humanes Aktionsprogramm gedacht werden konnte, da menschliche Zielsetzung aufgrund ihrer Unvollkommenheit auf jenen Plan verwiesen war.

Erste Konstellation: Unter dem essentialistischen Paradigma schließen sich Utopie und Teleologie philosophisch aus. Ihre Verbindung zur Eschatologie oder zum Civitas-Dei-Gedanken wird erst möglich durch die spezifisch theologisch-scholastische Verbindung platonischer Ideenlehre als jenseitigem Telos und aristotelischer Teleologie als Grundlage der Verwirklichung jener Vollkommenheit.

3.2 Renaissance

Wenden wir uns nun dem spezifisch neuzeitlichen Utopiebegriff zu. Er ist geprägt durch Thomas Morus, den Humanisten, und soll doch, was seine Innovationskraft mindert, scholastica philosophia sein, wie Raphael Hythlodæus zugibt?

Zunächst finden wir das Idealbild eines Staates, der optimal institutionell strukturiert ist. Optimal heißt hier jedoch nicht mehr, einem göttlichen Plan zu entsprechen, sondern meint, daß die sozialen Lebensumstände natürlicher Sittlichkeit entsprechen, einer Sittlichkeit, deren Natur durch die Vernunft erkannt werden kann. Daß hier nur soziale Funktionstypen vorgestellt werden, scheint zunächst der humanistischen Forderung nach Eigenverantwortlichkeit des Individuums zu widersprechen. Dieses Individuum wurde jedoch seinerseits als Typ gedacht, nicht als empirisch kontingentes. Zwar wurde es abgesetzt von der Idee einer vorgefundenen Ordo des Mittelalters; jedoch finden sich in Morus' Entwurf die Postulate der Vorsehung, der Unsterblichkeit, der ewigen Vergeltung wieder. Ist dies die Scholastik darin? Dann wäre auch Kant ein Scholastiker. Neu ist hier vielmehr, daß deren Wirkung als Postulate untersucht wird, unter einer Religionstoleranz, wie ihr die Utopier anhängen. Worin besteht aber dann das Scholastische? Offenbar kann es nur in einer wesentlichen Voraussetzung der gesamten Konstruktion liegen. Diese Voraussetzung ist das "rationi optempore", als die die mittelalterliche "Integritas", die oberste Tugend, von Thomas von Aquin beschrieben wurde.²⁰ Man kommt ihr genauer auf die Spur, wenn man ihren Gegenbegriff aufsucht, die Superbia, den Stolz, Hochmut. Die Integritas beinhaltet gleichzeitig die Rechtmäßigkeit, Angemessenheit, Gerechtigkeit. Bildliche Darstellung findet sie in der Symmetrie der utopischen Stadtanlagen, deren geistig-politische Ausgewogenheit durch ihre Gruppierung um ein räumliches Zentrum, wie sie etwa

durch Antonio Filarete, Francesco di Giorgio Martini und Albrecht Dürer geschildert wurden.²¹ Hier herrscht eine Art prästabilisierte Harmonie, wobei jedoch Differenzierungen feststellbar sind: Morus indiziert seine Utopia mit der Halbmondform (luna renascens) oder dem Stierhorn, was unter den Zeitgenossen als Symbol und Anklang an die Mythen vom Sonnengott als Stiertöter, der eine gerechte neue Naturordnung stiftet, wie auch Porphyrius erwähnt, (Periagalmaton) begriffen werden konnte.²² Eine noch zu erfüllende oder weiterzuführende war die Utopia jedoch nur als Gedankenmodell, als "contemplatio veritatis", denn von einer praktischen Verwirklichung sah Morus ausdrücklich ab - dafür ist die philosophia civilior zuständig. Ganz anders hingegen Campanellas "Sonnenstaat": Hier wird ein strikt organisiertes, an Platos Vollkommenheitsidee orientiertes und durch die daraus erwachsende Teilhabebeziehung strukturiertes Staatsgebilde entworfen, das aufgrund seines Platonismus in seinem Wahrheitsanspruch fast als Rückfall hinter die Position des Thomans Morus erscheint. Thomas Morus nämlich schien, da er Gedankenmodelle, Postulate und die Diskussion über ihren Status zulässt, eher auf dem Weg der Emanzipation vorgeschritten zu sein als Campanella, der fanatisch sein Modell mit einer zu schaffenden Wirklichkeit identifizieren wollte.

Zweite Konstellation: Die Utopien der beginnenden Neuzeit lassen eine Teleologie allenfalls entweder als formales Ziel gedanklichen Fortschreitens (Thomas Morus) zu, oder degradieren Entwicklung zum Zustand der Unvollkommenheit, der nur durch einen Bruch zu beenden ist - der Keim einer Revolutionsidee liegt bei Campanella. Dessen Utopie ist noch eine essentialistische, während diejenige des Morus eine intentionalistische ist. Wir haben zu fragen, ob essentialistische Utopien notwendig mit der Revolutionsidee zu verbinden wären, resp. ob konzeptualistische, aufgrund ihres Modellcharakters, als Teleologie allenfalls eine des Denkens, nicht des Handelns oder der Geschichte, mit sich führen könnten. Die Antwort lautet: "Ja, aber ...". Denn die Entwicklung, die nun stattfindet, folgt, wie so oft in der Geistesgeschichte, dem Prinzip, daß Fronten aufgebrochen werden, indem die Ansprüche, die zur Frontstellung führten, reduziert werden. Dies sieht man insbesondere an der Utopie Francis Bacons, der die scholastischen - wenn auch nur noch formal - bei Morus vorkommenden Voraussetzungen fallen ließ, aber nicht durch andere ersetzte: Seine Utopie ist bescheidener, gründet sich auf einem Fortschritt des Wissens und der Technik "to the Effecting all things possible", "things there are within mens power to effect".²³ Nicht mehr die Contemplatio veritatis, sondern die Utilitas ist das Regulativ, so daß das utopische Ziel als Fortschreibung der Optimierung potentiell erreichbar wird.

An einer Einheit des Vernunftbegriffes jedoch muß Bacon weiterhin festhalten, selbst wenn das mittelalterliche "ratio optempore" dem "naturae parendo" gewichen ist, denn sonst hätte sein Optimismus, daß technischer Fortschritt auch zu einem vernünftigen sozialen Gebilde führen könnte, keine Basis.

3.3 Aufklärung, Idealismus, Materialismus

Auch die Teleologie wurde reduziert: Nicht im Blick auf ein *g e g e b e - n e s* Telos hin läßt sich ein Fortschreiten erkennen, sondern nur im Blick zurück auf die frühere Unvollkommenheit. War die Morussche Utopie noch als fundamentales Gegenbild zu den herrschenden Verhältnissen konzipiert,²⁴ so dienen bei Turgot (1750) und Condorcet (1794) die in der Reflexion verglichenen Bewußtseins- und Wissensstände im Vergleich mit dem vorangegangenen als Indiz des Fortschreitens. Das Ziel war ein formales: Vollkommenheit, die Gerechtigkeit einschließt. Der Blick auf die Perfectio, die früher entweder in der Utopie als Idee ausgedrückt wird, oder als Wesen der Dinge in diesen aufgesucht werden sollte, wurde nun auf sich selbst zurückgelenkt.

Dritte Konstellation: Die Perfectio wurde durch die "Perfection" abgelöst, die Teleologie des Zieles zu einer Teleologie der Handlung, oder wie wir es anfangs ausgedrückt hatten, die essentialistische Teleologie des Mittelalters wurde vollends zu einer intentionalistischen. Diese war nun in der Tat mit dem utopischen Denken verträglich, aber eben aufgrund der Reduzierung des Anspruchs, oder positiv ausgedrückt, der Wendung auf sich selbst, der Wendung zur Reflexion. Die Perfection ist das neue Paradigma, unter dessen Dach Utopie und Teleologie vereint werden können.

Haben wir hier aber nicht doch eine neue, dogmatische Voraussetzung, wenn auch nicht mehr die der mittelalterlichen Integritas, sondern die des "Willens zur Perfection"? Tradition hat diese Voraussetzung von Gorgias über Lukrez, Descartes²⁵ bis hin zu Kant, der in seiner "Idee zu einer allgemeinen Geschichte der Menschheit in weltbürgerlicher Absicht" als eine der Prämissen die Anlage, daß jeder seine Fähigkeiten auswickeln wolle, hypostasieren muß. Dies führe zum produktiven Konflikt, zur ungeselligen Geselligkeit, was eine Geschichts-teleologie begründet, der eine "Als-Ob-Naturabsicht" unterstellt werden könne, so wie jene Als-Ob-Konstruktion einer Teleologie ohne Telos in der Kunst oder mit der Zweckhaftigkeit des Organismus als Telos in der Natur nur zustandekommt, weil wir *u n s e r e* Art zu urteilen einzig auf der Leistung *u n s e r e r* Erkenntnisvermögen und deren Verhältnis untereinander gründen, und dann eine Zweckmäßigkeit in der Sache vermuten, zu der wir, unser Erkennt-

nisvermögen, den eigentlichen Zweck abgeben. Hatte Voltaire, der den Terminus "Geschichtsphilosophie" wohl erstmals zentral verwandte, dies noch gegen Bossuets Geschichtstheologie gerichtet, so meinte er eine kritische Geschichtsschreibung, die die Fakten aufarbeitet.²⁶

Diese Kritik, die ein Grundmotiv der aufklärerischen Geschichtsphilosophie darstellt, sah sich zunehmend mit der Frage nach ihrem eigenen Maßstab konfrontiert. Die Stadien, die der menschliche Geist durchläuft und die die Geschichte strukturieren, erweisen sich als Stadien der Selbstbesinnung. Und die Vernunft, die den Maßstab des geschichtlichen Fortschrittes in der Natur zu finden hoffte, entdeckt, daß sie unter Natur nur die Rekonstruktion ihrer eigenen Bedingung denkt. Der Formalisierungsprozeß der Geschichtsphilosophie, der über Kant in die Reflexionsphilosophie mündet, erlaubt ein Wiedereinbeziehen des Utopischen nur mehr als formales Ziel, als Selbstfindung der Vernunft.

Daß deren Vollkommenheit, die als Telos angenommen wird, den Gottesplan abgelöst hat, wird deutlich, wenn man die Formulierungen ihrer Verfechter vergleicht, wo sich Kant auf die bürgerliche Demokratie und etwa Engels auf den Endsieg des Proletariats beziehen: Spricht Kant vom "Chiliasmus, zu dessen Herbeiführung die Idee selbst ihren Anteil habe",²⁷ so Engels von dem Gral, "für den man das Schwert um die Lenden gürten müsse".²⁸

Dennoch wäre es falsch, hier vorschnell von einer Säkularisierung zu reden. Denn diese hat bei Engels gerade nicht stattgefunden. Säkularisierung in der Geistesgeschichte ist, idealtypisch betrachtet, die Überführung einer mythischen oder theologischen Argumentationsfigur in eine sich selbst gewisse (und daher kritische) des Subjekts, d.h. die Ablösung einer sich selbst begründenden Universalie durch einen Begriff oder ein Begriffsschema. Bei Engels jedoch finden wir lediglich die Ersetzung des Gottesplans durch die Materie, die die Geschichte genauso teleologisch konditioniert, also ihre Bedingung ist, wie sie dies für die E r k e n n t n i s ersterer leisten soll.^{28a} Und für Marx ist die Abfolge der Geschichte durch den Prozeß der Aufhebung der Antagonismen zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen, der zwangsläufig und objektiv gerichtet sei, geprägt. "Utopist" wird zum Verdikt.

Das Auseinanderbrechen von utopischem Denken und teleologischem bei Marx und Engels - dies ist die vierte Konstellation - ist also weniger aus der Anlage des aufklärerischen Utopie- und Teleologiebegriffes zu erklären, sondern durch deren Identifikation in Form eines Rückgriffes. Wodurch war dieser jedoch - zumindest für seine Verfechter - notwendig geworden? Unter dem Eindruck der

Philosophie des Idealismus war aus dem Blickfeld geraten, daß der Vollkommenheitsbegriff ein bloß formaler war, der Fortschrittsbegriff auf einer Reflexion basierte und die Naturabsicht eine Legitimationskonstruktion darstellte. Bereits Rousseau hatte sich in seinem *Contrat social* von der in seinem 2. Discours vorgetragenen These einer dreistufigen Naturgeschichte der Menschheit implizit distanziert und nur seine *Darstellung* im Nacheinander als die der durch Zivilisation verschütteten Präsenz eines Naturzustandes, der wieder realisiert werden kann, benutzt. Kant hat seine Teleologie schließlich völlig ohne inhaltlichen Naturbegriff konzipiert und Hegel diese als Setzung des Geistes mit der Geschichte ihrer Setzung identifiziert. Für Hegel nämlich stellen sich Mechanismus und Teleologie nicht als konträr dar, was nur der Fall wäre, wenn Mechanismus als "inneres Prinzip" interpretiert würde und Teleologie abhängig wäre von einem äußerlich, verstandesmäßig gesetzten Zweck. Teleologie wird von Hegel hingegen begründet durch den Anspruch des Begriffes als unendlicher Totalität, seinem immanenten Anspruch auf Repräsentation der Gesamtheit der Möglichkeit des Bestimmten, ein Anspruch, den der Begriff nur als zugleich reflexiv-selbstbestimmendes Prinzip (prozessual) einlösen kann, und damit eben zum Zweck wird, zu einem Ziel, das über die bloße Setzung, die "formale" defiziente Fixierung hinausdrängt.²⁹

Dagegen sollte bei Marx das Telos wieder ein Gegenbild zu einer defizienten *Realität* werden, die sich im 19. Jh. zu weit vom vereinnahmenden Vernunftoptimismus entfernt hatte. Die Reduktion des philosophischen Anspruchs kollidierte mit demjenigen der sozialen Wirklichkeit. Die Vermengung beider jedoch wurde explosiv: Das Gegenbild - etwa die Aufhebung der Arbeitsteilung bei Marx - wurde nicht mehr als metaphorisches oder allegorisches Modell interpretiert, sondern wie bei Plato als Sollensanspruch. Die Idealität wurde nicht als aufgrund *struktureller Selektion* verwirklicht, sondern aufgrund von *Herrschaft nicht verwirklicht* interpretiert. Da diese - qua Ideologie - auch die Geschichte des Bewußtseins prägt, ist die Utopie nicht mehr als Ziel der Entwicklung zu denken, bevor diese es nicht selbst erreicht hat.

3.4 Die Folgen

Auch auf der anderen Seite erschien unter jenem hohen Anspruch schließlich jedes individuelle oder institutionelle Handeln obsolet: Die Teleologie wurde nicht nur bei den Marxisten vom Utopismus abgetrennt, sondern auch im Rahmen einer gewissen, ästhetisch verbrämten spätkapitalistischen Resignation: Die

einst utopischen Zustände werden nun - negativ gewendet - als 'Subjekte' empfunden, die über uns hereinbrechen, wie es etwa in den Utopien Herbert George Wells geschildert wird.³⁰ Und die Teleologien werden ihrer geschichtsbegründeten Kraft beraubt und wieder von den Soziologen in die Systeme verbannt: Sie erklären deren Selbstregulation, d.h. das Verhalten einzelner Elemente in diesen Systemen, was aber nur solange möglich ist, solange die Systeme bestehen, resp. bis diese Systeme zerbrochen sind. Die Krisen können zwar noch prognostiziert werden - aber dann bricht mit den Systemen der Erklärungsgrund der Teleologie zusammen. Wir haben also einen aus der Not geborenen neuen Essentialismus in den Fachwissenschaften, und die Philosophen treiben derweil eine Wissenschaftstheorie, die immer intentionalistischer, skeptizistischer und konzeptualistischer wird.

Fünfte Konstellation: Utopie und Teleologie finden auf der Ebene ihrer philosophischen Reflexion zu einer noch stärkeren Einheit, indem ihr Anspruch noch weiter reduziert wird: Die Einheit in der Reflexion. Derweil installieren sie sich neu außerhalb jener Tradition: Die Teleologie als Teleologie der gesellschaftlichen Triebkräfte oder Systemtheorie und die Utopie der Apokalypse.

4. Gerechtigkeits- und Vollkommenheitsideale als Basis von Teleologie und Utopie

Blicken wir auf das bisher Gesagte zurück, so ist zunächst festzustellen, daß die ursprüngliche Differenzierung in einen essentialistischen Teleologiebegriff und in einen subjektiv-konzeptualistischen sich zwar als hilfreich erwies, jedoch nur zur Aufstellung von Idealtypen. Erst die Differenzierungen des Utopiebegriffes - dies war unser zweiter Schritt - erlaubten, ein Verhältnis zwischen Teleologie und Utopie historisch zu begründen, und zwar in den fünf skizzierten Konstellationen, die aufeinander folgten. Jedoch bleibt die Frage nach wie vor offen, was denn nun das Agens dieses Prozesses sei.

Das Agens kann nur eine sich verändernde kollektive Denkhandlung sein, und diese muß sich auf eine Kategorie beziehen, die sowohl der Utopie als auch der Teleologie übergeordnet ist. Diese höhere Kategorie ist im weitesten Sinne die der Ordnung, deren abgeleitete Kategorien die der Ratio, der Angemessenheit, der Gerechtigkeit, schließlich - modern ausgedrückt - des Gleichgewichtes sind.

Die Ordnung war durch den Mythos garantiert, zusammengehalten durch die Moira, das Schicksal, dem selbst die Götter unterlagen. In der platonischen

Politik gründet die Ordnung in der Gerechtigkeit, und zwar als eine allgemeine Beschaffenheit begriffen, die die einheitliche Grundlage aller drei anderen Tugenden, der Weisheit, Tapferkeit, Mäßigung ist, die jeweils einem Seelenteil resp. einer Staatsfunktion zugeordnet sind. "Das seinige tun und nicht vielerlei", also die Einheit und nicht die partikuläre Vielheit zu betreiben, eine Einheit, die durch den Bezug auf diese höchste Idee garantiert wird.³¹ Als "arete teleia"³² tritt die Gerechtigkeit bei Aristoteles auf, Rechtmäßigkeit als zielbezogene Tugend, von der ein engerer quasi juristischer Begriff der Gerechtigkeit zu unterscheiden ist. Der ersten Bestimmung entspreche die einer arithmetischen Absolutheit, dem letzteren der der geometrischen Analogie.³³ Anselm von Canterbury definiert ebenfalls Gerechtigkeit als höchsten, absoluten Wert, der nicht um eines anderen Willen mehr da sei, also als *o' b e r s t e s U n i v e r s a l e*, Gerechtigkeit wird als *rectitudo* überhaupt betrachtet.³⁴ Die Gerechtigkeit Gottes bei Thomas von Aquin ist die Bedingung der austeilenden Gerechtigkeit des Menschen, "in den Dingen das zu erfüllen, was seiner Weisheit und seinem Willen entspricht"³⁵, wobei das Gefälle Gott-Mensch deutlich wird, das die Teleologie zuläßt. Die Einheit des in der universalen Ordnung erkannten mit dem Guten bleibt bei Thomas Morus erhalten. Diese Ordnung, gegen die der Mensch sich nicht auflehnen darf, ist jedoch nun - Resultat des Universalienstreites - die der Natur, die sich grenzwertartig offenbart. Die mythische Sprache der Utopier, die keine Distanz zwischen Begriff und Bedeutung kennen soll, ihre Aversion gegen den menschlichen Schmuck, das *aurum*, das sowohl Gold als auch Erhabenheit, *aura*, suggeriert, illustriert diese distanzlose Naturverhaftetheit als Ideal. Utopie ist der geplante, vom Menschen wieder gedanklich hergestellte Mythos.

"Deshalb meinen auch die Utopier, die Natur selbst habe uns vielmehr ein angenehmes Leben vorgezeichnet [...], und nach ihrer Vorschrift leben, nennen sie Tugend. Aber zugleich läßt die Natur die Menschen ein zu gegenseitiger Hilfe ... , und dies tut sie gewiß zu Recht, denn kein einzelner ist so hoch erhaben über dem einzelnen Menschenlose, daß die Natur für ihn allein sorgen müßte".³⁶ Das hier proklamierte Naturrecht ist eine angetroffene Ordnung, die sich jedoch nicht mehr als Ordnung von Universalien präsentiert: "Ferner haben sie - die Utopier - sowenig daran gedacht, den 'zweiten Intentionen' genügend nachzuforschen, daß sie nicht einmal den sogenannten 'Menschen im allgemeinen' gefunden haben, der doch ein wahrer Koloß ist und größer als jeder Riese, wie ihr wißt; obendrein haben wir ihnen damals diesen Menschen mit dem Finger gezeigt, und doch konnte keiner von ihnen diesen sehen."³⁷ Daß Utopie verknüpft

ist mit einem utopischen Begriff von Sprache, hat die Zeitgenossen zu spielerischer Rekonstruktion dieser Sprache, die über ikonische Zeichen verfügen muß, angeregt. Die zugrundeliegende Idee jedoch hat ihren Niederschlag gefunden bis in den Kontext moderner Reflexionen zum Utopiebegriff. Die unendliche Einheit mit der Natur, als *coincidentia oppositorum*, von Gegensätzen, die menschliches Produkt sind, veranlaßte Ernst Bloch zu einer Parallelisierung idealistischen mit gnostischem Denken: Das "Subjektkleid auszuziehen", den Kontakt zu den Dämonen der Natur durch deren direkte Nachahmung herzustellen, die mythologische mit der prä- und postlogischen Denkweise ineins zu setzen.³⁸

Und Jürgen Habermas vergleicht die genetisch erste Stufe menschlicher Symbolorganisation, diejenige der Paläosymbole, mit der Funktionsweise von Analogrechnern. Die Trennung von Symbol, Sache und Expression fehle, die nicht bloß Zeichen, sondern direkte Verhaltensorientierungen abgäben. Diese Ebene präsentiere sich als das "Es", das sich pathologisch auswirke, wenn es unter Verleugnung in die Sprache eingeführt würde.³⁹

Eine vergleichbare Interpretation etwa der Bibel als Ensemble derartiger Symbole universaler Ordnung, die wieder zu realisieren sei, vermengte sich in der Nachfolge mit Morus' Modell: Der Chiliasmus etwa eines Thomas Müntzer interpretiert deren Gerechtigkeit nicht als vorfindbare und auszufüllende, sondern als allererst herzustellende: Der Plan ist nicht mehr gleichsam als Raster, eine Grundlage der Dinge in der Welt, anzutreffen, sondern als ein Ziel, das mit Hilfe der subjektiven Bemühung realisiert werden muß, was Luther als "superbia" gerade ablehnen muß. Beide sind auf ihre Weise noch im scholastischen Denken verhaftet: Müntzer, was die Dimension seines Zieles selbst betrifft, Luther, was die Dimension von dessen Realisierung betrifft.⁴⁰ Die kopernikanische Wende in der Philosophie, die Zentrierung aufs Subjekt auch als Legitimationsinstanz, macht nun aus der Gerechtigkeit weder mehr den Plan, noch das Ziel, sondern erkennt sie als Bedingung der Möglichkeit von praktischer Subjektivität überhaupt. Gerechtigkeit geht dann ein in den Pflichtbegriff, der sich im Sittengesetz manifestiert, einem Sittengesetz, das formal ist, das bei Kant ein Faktum der praktischen Vernunft ist und dem ein Zustand entspricht, "freilich mit der Sicherheit, die nicht hinreichend ist, die Zukunft desselben (theoretisch) zu weissagen, aber doch in praktischer Absicht zulängst und es zur Pflicht macht, zu diesem (nicht bloß schimärischen Zwecke) hinzu- arbeiten".⁴¹ Die Anzeichen in der faktischen Geschichte der Menschheit, die Kant entdeckt, und die als "Geschichte a priori" dann möglich wäre, wenn der Wahrsager die Begebenheiten selber machte und veranstaltete, die er im voraus

verkündige. Nicht mehr die Gerechtigkeit ist für die Handlung leitend, sondern umgekehrt die Handlungen der Menschen sind ein "Anzeichen" jener Gültigkeit, kein "Beweis"; gerade in ihrem "Antagonismus der ungeselligen Geselligkeit" lassen diese ein Prinzip als ihre verschwiegene Bedingung der Möglichkeit erkennen, das wie Kant sagt, eingelöst, "positiv sanktioniert" werden müsse. Gerechtigkeit ist dann ein formales, kontrafaktisches Prinzip, das als Bezugsinstanz eine Teleologie des Handelns leitet und als solches in ihr entdeckt werden kann. Sie wird entdeckt in der Geschichtsteleologie, die jedoch nur als solche erscheint, wenn sie als Ausfluß subjektiven Handelns begriffen wird, als Entwicklung von dessen innerem Antagonismus.

Sucht man nun eine Reihenfolge der Begründung hier zu rekonstruieren, eine Begründung, die für den Idealismus ebenfalls maßgebend wurde, so entdeckt man am Anfang und am Ende dieser Kette eine jeweils dogmatische Voraussetzung: Von Kant bis Hegel muß am Anfang ein Begriff von Subjektivität angenommen werden, der es auf Vollkommenheit absieht: Von Kant als "Keim des Lebendigen", die Naturanlagen "auszuwickeln" bezeichnet, bei Hegel als "Trieb zur Vollkommenheit", ebenfalls als "Keim" des Lebens, als die er die Absolute Idee kennzeichnet.

Diese absolute Idee der methodischen Reflexion kennzeichnet Hegel als "die höchste Kraft oder vielmehr die einzige und absolute Kraft der Vernunft" als ihren "höchsten und einzigen Trieb, durch sich selbst in allem sich selbst zu finden und zu erkennen."⁴² Das Unmittelbare eines jeden Anfanges müsse an ihm selbst das Mangelhafte und mit dem Triebe begabt sein, sich weiterzuführen. "Der Keim des Lebendigen und der subjektive Zweck überhaupt haben sich als solche Anfänge gezeigt, beide sind daher selbst Triebe."⁴³ In ihrem Vollkommenheitsstreben generieren sie allererst die Idee des Lebens, die Idee des Erkennens und die Idee des Guten. Der Begriff erscheint daher nicht mehr nur als Endziel einer vollkommenen, d.h. unendlichen Bestimmung des An-Sich, des Anfangs, wohin kommend dieser zu einem An- und Für-Sich wird, sondern es erscheint der Begriff ebenfalls als Konkretisation, als partikuläre Bestimmung der Methode, die sich in ihrem begrifflichen Bemühen erst selbst erkennt. Damit schließt sich der Kreis. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint er als unhintergebar. Denn ein in einem Gedankenexperiment etwa versuchter Begriff des "Willens zur Unvollkommenheit" würde qua Willen sein Ziel gar nicht ermöglichen. Es liegt in dem Anspruch des Willens - sonst ist es keiner - sein An-Sich, seinen Anfang, zur Vollkommenheit zu führen.

Über die Klärung der Wurzel von Teleologie und Utopie in dem Vollkommen-

heitsdenken der Neuzeit gelangen wir also, rückblickend, zu einer zusätzlichen Kennzeichnung des Unterschieds zwischen essentialistischer und intentionalistischer Teleologie: Vollkommenheit ist essentialistisch das Ideal, das als gegebenes nur für die menschliche Realisierung als unendliches "erscheint". Und Vollkommenheit erscheint unter dem Anspruch einer subjektiven Teleologie, wie sie von Hegel zuendegedacht war, als Unendliches per se, d.h. schon unter dem Anspruch nicht anders zu denken, und daher objektiv unendlich. Unter diesem universalen Anspruch differenzieren sich dann Geschichtsteleologie, Handlungsteleologie und Naturteleologie als verschiedene Konkretationsformen der unendlichen Reflexion.

Für Kant hatte die Geschichte, als er sie analysierte, und zwar transzendental analysierte, d.h. auf ihre Bedingungen befragte, jenes Gerechtigkeitsprinzip als das ihr zugrundeliegendes Faktum preisgegeben. Dieses wiederum wird auf der davon zu unterscheidenden Ebene ethischer Argumentation als Bedingung der Möglichkeit individuellen Handelns, insofern dieses moralisch ist, erwiesen. Moralisch ist nach Kant eine Handlung, sofern sie einer Maxime verpflichtet ist. Sittlich wird sie erst, wenn diese Maxime durch das Sittengesetz, den kategorischen Imperativ, gerechtfertigt ist. Der Wille zur Rechtfertigung am Ende der Kette "Vollkommenheitstrieb - Geschichtsteleologie - Handlungsteleologie - Gerechtigkeit" - dieser Wille begründet sich in dem Konsistenzanfordernis von Handlungen; wenn diese gegen ihre Voraussetzungen verstoßen, also die Voraussetzungen nicht einlösen, werden sie widersprüchlich, werden sie zu Nicht-Handlungen. Die ursprüngliche, wenn man will platonische Einheit von Ordnung, Widerspruchsfreiheit, Einheit und Rechtmäßigkeit erscheint hier "nur" reflektorisch auseinandergelegt. In Wirklichkeit bleibt sie als System aufbewahrt. Modern ausgedrückt amtiert sie unter dem Etikett der Universalisierung, ohne die weder Nietzsches Begründung des Übermenschen, noch die Habermassche Transzendentalphilosophie auskommen, um zwei extreme Antipoden zu erwähnen. (Die Luhmannsche Reduktion des Gerechtigkeitsprinzips auf die Frage nach immanenten Systemregulativen verläßt diese Problemtradition.)

Für Utopien wird dabei der Gerechtigkeitsgedanke nurmehr konstitutiv, wenn der Wille zur Einlösung dieser Idee besteht. Wenn der Wille als menschliches Konstituens disqualifiziert wird, in allen Theorien vom bösen Willen, von Hobbes bis zur Kamlaßschen Ethik des Glücks im "Fallenlassen"⁴⁴, verlieren Teleologie, Utopie und die sie begründende Gerechtigkeit ihre begriffliche Basis.

5. Skeptische Konsequenz

Damit wird utopisches Denken jedoch zu einem Modell unter vielen. Als ein solches Modell läßt es sich, und damit soll die vorliegende Untersuchung enden, präzisieren, wobei Thomas Morus in seiner skeptischen Einschätzung gefolgt werden soll. Erinnern wir uns: Zwar enthielt sein Vorwurf scholastische Elemente, insbesondere die Voraussetzung der Integritas, des Willens zur Rechtmäßigkeit. Doch kann diese, der Problemtradition folgend, mit Kant als Verallgemeinerungsfähigkeit verstanden werden.

Ein Denken, das unter dieser Voraussetzung die Verantwortung für seine Handlungen übernehmen will, läßt sich dann folgendermaßen in seiner Struktur verdeutlichen:

Handlungen sind teleologisch, sofern sie Zwecken folgen. Zwecke sind moralisch, sofern sie von Werten als Zweckauswahlkriterien generiert werden. Dies bedeutet, daß sie aus Mengen möglicher Sachverhalte als Zwecke, d.h. als gewünschte und als erfüllbar erachtete Sachverhalte, identifiziert werden.

Die Werte sind also die Identifikationsfunktionen, die für die möglichen Welten in unserer Zukunft die Zwecke als Resultate hervorbringen.

Werte sind sittlich, sofern sie allgemein sind, d.h. sofern sie nicht nur für eine mögliche Welt gelten.

Utopien sind nun Entwürfe möglicher Welten, die darauf gedanklich abzielen, wie diese möglichen Welten aussehen müßten, wenn unsere Werte universalisierbar sein sollen, d.h. konstant gehalten werden, also auch in diesen Welten gelten können sollen, z.B. der Wert, Versprechen einzulösen, nicht zu lügen etc.⁴⁵

Handlungsteleologie und Utopie hängen dann so zusammen, daß das utopische Denken sich auf die Definitionsbereiche richtet, aus denen die Zwecke für die Handlungsteleologie entnommen werden sollen. Geschichtsteleologie ist ein Modell der Darstellung, der Selbstinterpretation der Subjekte, die diesen Utopien folgen, d.h. der geschichtliche Fortschritt ist nicht objektiv, sondern subjektiv. Naturteleologie ist nur aufrechtzuerhalten, wenn man diese kopernikanische Wende, wie bei Luhmann, nicht mitvollzieht, d.h. einer essentialistischen Teleologie weiterhin folgt. Ob man ersteres oder letzteres bevorzugt, bleibt dem Ordnungsbedürfnis eines jeden einzelnen überlassen. Entfremdung resultiert aus jeglicher der beiden Festlegungen: im ersten Falle von der Natur, im zweiten Falle von der Subjektivität.

Diese Subjektivität kann nur negativ überschritten werden, da ihr positives Überschreiten auf ein Ziel hin, das sie nicht selber ist, von außen gestellt

werden müßte, was uns in die Beliebigkeit der aufgezeigten Konstellationen von Teleologie und Utopie zurückwerfen würde.

Agens einer negativen Überschreitung von Subjektivität ist nicht ein Vollkommenheitstrieb, sondern der Schmerz.⁴⁶

Die negative Überschreitung hat Hermann Hesse in ihrer Paradoxie beschrieben:

"Damit das Mögliche entsteht, muß immer wieder das Unmögliche versucht werden."⁴⁷

Anmerkungen

1. Wilhelm Kamlah: Utopie, Eschatologie, Geschichtsphilosophie. Kritische Untersuchung zum Ursprung und zum futurischen Denken der Neuzeit, Mannheim/Wien/Zürich 1974, 13 ff.; darin zit. Löwith, 44 ff., 106.
2. Franz Kafka: Betrachtungen über Sünde, Leid, Hoffnung und den wahren Weg. in: Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa, hg. von Max Brod, Frankfurt/M. 1980, 36.
3. Sören Kierkegaard: Entweder - Oder, München 1975, 109; vgl. ders.: Der Begriff der Angst, Düsseldorf 1957, Kap. 1; Albert Camus: Der Mythos von Sisyphos, Hamburg 1959, 39.
4. "Um klar erkennen zu können, ob ein Volk glücklich sein kann, beginnen wir mit der Betrachtung des Zustandes jener, die es nicht sind. Bei der Suche, was ihnen fehlt, um es zu sein, könnten wir finden, was der haben muß, der es ist." Jean Jacques Rousseau: Politische Fragmente, München 1979, 240; vgl. ders.: Über die Ungleichheit, in: Schriften zur Kulturkritik, Hamburg 1978, 65; Karl Marx: Die entfremdete Arbeit, in: Werke I, hg. v. H.J. Lieber und Peter Furth, Darmstadt 1971: "Jede Selbstentfremdung des Menschen von sich und der Natur erscheint in dem Verhältnis, welches er sich und der Natur zu anderen, von ihm unterschiedenen Menschen gibt." (570). Zu Kant vgl. die ausführliche Diskussion unten.
5. Camus: a.a.O., 59 - 78.
6. Arnold Gehlen: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Berlin 1944, 480 ff. ("oberste Führungssysteme"); vgl. auch ders.: Urmensch und Spätkultur, Bonn 1956, 233 f.: "Wer so 'mit Haut und Haaren' in seinen Status hineingeht, hat keine andere Wahl, als sich von den geltenden Institutionen konsumieren zu lassen, er findet außerhalb ihrer überhaupt keinen Punkt, wo er hintreten könnte. Diese W ü r d e (Herv. v. mir) ist es, die unserer Zeit so weitgehend fehlt, wo die 'Subjekte' in dauernder Revolte gegen das Institutionelle sind."
7. Zusammengefaßt unter dem "Prinzip Hoffnung", Frankfurt/M. 1959. Vgl. zur unter 1 skizzierten Problematik insgesamt Christoph Hubig: Dialektik der Aufklärung und neue Mythen, in: Hans Poser (Hg.): Philosophie und Mythos, Berlin/New York 1979.
8. Vgl. hierzu den Beitrag von Ingrid Craemer-Ruegenberg in diesem Bande.

9. Niklas Luhmann: *Moderne Systemtheorien als Form gesamtgesellschaftlicher Analyse*, in J. Habermas/N.Luhmann: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt/M. 1971.
10. Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft (Einleitung)*, Hamburg 1924, XXVII, XXXVIII; vgl. hierzu den Beitrag von Jürgen Engfer in diesem Band.
11. Vgl. hierzu Christoph Hubig: *Gibt es einen Fortschritt in den Geisteswissenschaften*, in *Zs. f. phil. Forschung* 34/2 (1980), 199 - 209.
- 12) Condorcet: *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes*, Frankfurt/M. 1976. "... durch Vernunftschlüsse und gemäß den historischen Fakten darzutun, daß die Natur der Vervollkommnung der menschlichen Fähigkeiten keine Grenzen gesetzt hat". (31): Turgot: *Tableau philosophique des progres successifs de l'esprit humain (1750)*, in: *Oeuvres de Turgot*, hg. von G. Schelle, Bd. 1 (1913).
13. Vgl. hierzu: Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, Frankfurt/M. 1966, 312 ff.
14. Turgot: a.a.O., 215.
15. Max Weber: *Methodologische Schriften*, Frankfurt/M. 1968, 158.
16. Kamlah: *Utopie ...*, a.a.O. 15.
17. Thomas Morus: *Utopia* (Übers. v. Gerhard Ritter), Darmstadt 1973, 35 ('Hydlos' heißt 'leeres Geschwätz').
18. Vgl. hierzu die Arbeiten von Klaus Jacoby, Köln (insb. den Aufsatz "Aristoteles über den rechten Umgang mit den Gefühlen", in: I. Craemer-Ruegenberg (Hg.): *Pathos, Affekt, Gefühl*, Freiburg 1981).
19. Vgl. hierzu Ernst Bloch: a.a.O., 554.
20. Thomas von Aquin: *Summa theologica*, 1.2 qu 77, a.5. (Turin 1926, Bd. 2, 443); Thomas Morus: *Utopia*, a.a.O. 69 ff.; "ut omnia bene sint fieri non potest, nisi omnes boni sint", Ausg. J.H. Lupton, Oxford 1895, 100.
21. Vgl. Carl Hinrichs: *Die Idee des geistigen Mittelpunktes Europas im 17. und 18. Jhd.*, in: *Das Hauptstadtproblem in der Geschichte (Festschrift Meinecke)*, Berlin 1952, 86 f.
22. *Schriften zu Religion und Mythos. Fragmente gesammelt bei Bidez: Vie de Porphyrios* (vgl. R.E. d. klass. Altertumswiss. 22,1, S. 275-313).
23. Francis Bacon: *New Atlantis*, hg. von W. Rawley, London 1627, S.ix, 34 ff.
24. Max Horkheimers Charakterisierung der Utopie (*Die Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, Frankfurt 1971, 64) orientiert sich vorwiegend an Morus und ist in ihrer Verallgemeinerung unzutreffend: "In der Tat hat die Utopie zwei Seiten: sie ist die Kritik dessen, was ist, und die Darstellung dessen, was sein soll. Die Bedeutung liegt wesentlich im ersten Moment beschlossen. Aus den Wünschen eines Menschen kann man auf seine wirkliche Lage schließen; durch das glückliche Utopien des Morus scheint der Zustand der Massen in England hindurch, deren Sehnsucht der humane Kanzler gestaltet hatte." Vgl. Anm. 4.

25. Vgl. F. Vittinghoff: Zum geschichtlichen Selbstverständnis der Spätantike, in: H.Z. 198 (1964), 529 ff.; René Descartes, Discours de la méthode, hg. von Lüder Gäbe, Hamburg 1960, 49 ff. (VI,2); Immanuel Kant: Idee zu einer allgemeinen Geschichte der Menschheit in weltbürgerlicher Absicht, Kant Werke 9, Darmstadt 1971, Erster Satz, vgl. den Naturbegriff aus der Einleitung zur Kritik der Urteilskraft, s.o. Anm. 10).
26. Vgl. Kamlah: a.a.O., 44.
27. MEGA 2,226 (Schelling und die Offenbarung).
28. Kant, Idee ..., a.a.O., 8.Satz.
- 28a. Zur Kritik dieser Denkfigur s. Hubig: Dialektik und Wissenschaftslogik, Berlin/New York 1978, 135 ff., Vgl. Friedrich Engels, Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft.
29. G.W.F. Hegel: Wissenschaft der Logik II, Ausg. Lasson, Hamburg 1969, 383 ff.
30. Vgl. auch die Negativen Utopien Aldous Huxleys und George Orwells, dazu: Christoph Hubig: Von der instrumentellen Vernunft zur Utopie, in: F. Rapp (Hg.): Naturbegriff und Naturbeherrschung, München 1981.
31. Platon: Resp. IV, 433 a.
32. Aristoteles: Ethica Eudemica IV, Ethica nicomachica V.
33. ders.: Rhetorik I,9, 1366 b 9 ff.
34. Monologion, 16. Kap.; Dialogus de veritate 12.
35. Summa theologica, a.a.O., I, qu. 21, 1-3.
36. Morus, Utopia, a.a.O., 69.
37. Ebd. S. 66, zum Sprachbegriff S.65.
38. Ernst Bloch, Tübinger Einleitung in die Philosophie I, Frankfurt/M. 1968, 121-140.
39. Jürgen Habermas, Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, in: Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt/M. 1971, 143-150.
40. Die Kontroverse zwischen Erasmus von Rotterdam und Luther bezog sich auf dessen Willensbegriff, der von seiner Anlage her noch vorhumanistisch - unintentional - war.
41. Kant: Idee, a.a.O.
42. Hegel: Logik II, a.a.O., 487 ff.
43. Ebd.
44. Wilhelm Kamlah: Philosophische Anthropologie, Mannheim/Wien/Zürich 1972, 164 f.

45. Vgl. hierzu Kap. 2.4 der im Erscheinen befindlichen Arbeit des Verf. "Handlung, Identität, Verstehen. Von der Handlungstheorie zur Geisteswissenschaft".
46. Adorno: Negative Dialektik, a.a.O., 201 f.
47. Hermann Hesse: Lektüre für Minuten, Frankfurt/M. 1980, 81.