

Andreas Urs Sommer

Utopisierung der Wissenschaft

Moderne Residuen des Utopischen

Wer heute in politischen Debatten noch den ›Geist der Utopie‹ (Ernst Bloch) beschwört, handelt sich den Ruf ein, ein hoffnungsloser ›Romantiker‹ zu sein, der sich den ›Sachzwängen‹ verweigere. Gehör findet in diesen Debatten nur, wer entweder einem in jugendlichem Übermut gehuldigten Utopismus feierlich entsagt oder aber den Verdacht, auf utopische Veränderung zu sinnen, gar nie hat aufkommen lassen. Wehe dem, dessen Parteiprogramm mehr will als den modifizierten Status quo: Reform gern, aber ja nicht auf Kosten des Eingemachten – es sei denn, dieses Eingemachte (Sozialstaat und dergleichen altväterliche Restposten) stünde der endgültigen Verwirklichung der deregulierten Marktgesellschaft im glücksträchtigen Weg. Das utopische Ferment hat sich, wenn man den medialen Regisseuren des Politischen trauen darf, verflüchtigt. Es scheint nicht einmal mehr als Instrument der Kritik am Bestehenden zugelassen.

Diese deutungsbedürftige Abwesenheit des utopischen Geistes in politicis beweist freilich nicht, dass das Utopische gänzlich verschwunden wäre. Ein anderes gesellschaftliches Funktionssystem hat sich seiner mit Verve angenommen: die Wissenschaft. Wobei es genauer gesehen die Naturwissenschaften sind, namentlich die (bio)technologischen, die sich in utopischen Gefilden tummeln, während die einst utopieverdächtigen Geistes- und Sozialwissenschaften sich eher als Besitzstandsverteidiger profilieren möchten – falls sie sich denn in der wissenschaftspolitischen Defensive überhaupt noch zu profilieren vermögen. Ihre pathetischen Versuche, die utopischen Versprechen der (bio)technologischen Disziplinen, die Natur und die Welt des Menschen völlig umzugestalten, mit der Berufung auf altabendländische Werte zu kompensieren, entbehren häufig nicht der Komik, scheint doch kein Kraut gewachsen gegen die utopische Aussicht, den Menschen mittels Cyberspace ewige Teilhabe an den digitalen platonischen Ideen,

mittels Entfernung des Alterungs-Gens Unsterblichkeit und mittels Implantation eines Gehirn-Chips Allwissenheit zu schenken. Wie diese hehren Ziele einer Vergottung des Menschen mit Argumenten bekämpfen? So verlegen sich die Geisteswissenschaften mit Vorliebe darauf, die zur Erreichung dieser utopischen Ziele erforderlichen Mittel zu attackieren, mit großen Worten wie ›Menschenwürde‹ beispielsweise. Worte, welche die Advokaten utopischer Wissenschaft rasch zu ihrem Vorteil ummünzen: Ist es nicht geradezu ein Gebot der Menschenwürde, das im Menschen schlummernde Potenzial, die Unendlichkeit seiner Anlagen zu verwirklichen und wo nötig mit Eingriffen nachzuhelfen, ungeachtet etwaiger ›Kollateralschäden‹ im Laufe der Experimentreihen?

Bestmögliche und andere Wendungen

Während die frühneuzeitlichen Utopien einen garstigen Graben zwischen der realen, verdorbenen Welt und der idealen, utopischen Welt klaffen sehen, der sich allein durch das Ausschweifen der Einbildungskraft und den Sprung der spekulativen Vernunft überwinden lässt, ist für die (bio)technologischen Utopien der Gegenwart kennzeichnend, dass sie die Erreichung des utopischen Idealzustands von der Fortführung der gegenwärtig unternommenen Anstrengungen kausal abhängig machen und nicht etwa einen radikalen Zivilisationsbruch oder ein Ausscheren ins stellarische Anderswo für die Möglichkeitsbedingung verwirklichter Utopie halten. Darin folgen sie dem 1771 von Louis Sébastien Merciers *L'An 2440* initiierten Genre der Zeit-Utopie – ein Text, der die ideale Gesellschaft nicht auf eine unbekannte Insel in fernen Meeren verlegt, sondern sie im Paris des Jahres 2440 verortet und somit progressivistische Geschichtsphilosophie mit klassischer Utopik amalgamiert: Wir selbst werden uns künftig utopischer Zustände erfreuen, wenn all das, was die ›philosophes‹ für wahr und richtig halten, in



die Tat umgesetzt sein wird, kurz: wenn alles seine bestmögliche Wendung genommen haben wird. Von diesem weltfrommen Vertrauen auf die bestmögliche Wendung zehren die (bio)technologischen Utopien, oder genauer: Sie glauben (im Unterschied zu Mercier), diese Wendung sei schon vollzogen und müsse – wie die wahre Menschenwürde – nur noch ausbuchstabiert werden. Gerade an diesem Vertrauen auf die bestmögliche Wendung entzündet sich aber das weithin – beileibe nicht nur unter Geisteswissenschaftlern – verbreitete Unbehagen gegenüber den neuen utopischen Versprechungen (die klassisch-politische Utopie war eigentlich ohne Versprechungen ausgekommen). Ein Unbehagen, das sich bezeichnenderweise als anti-utopische Opposition politisch und moralisch in Szene setzt: Es könnte immerhin sein, dass der einigermaßen gesicherte Status quo einem ungesicherten (bio)technologischen Utopia vorzuziehen ist, für dessen versprechensgemäße Realisierung nichts und niemand bürgt. Und es könnte auch sein, dass die neuen utopischen Ziele nicht lebenswert sind; dass wir weder ein Bedürfnis nach Unsterblichkeit noch eines nach Allwissenheit haben. Vielleicht ist es schließlich unser wohlverstandenes Eigeninteresse, welches das Unbehagen selbst gegenüber einer gelingenden (bio)technologischen Utopie schürt, wären wir naturgezeugten Gegenwarts-menschen doch unseren genetisch und digital gedopten Reagenzglas-Nachfahren hoffnungslos unterlegen und sähen so einer kaum erfreulichen Zukunft in Reservaten oder Menschen-Zoos entgegen.

Klassische Utopien zum Vergleich

Doch ist es überhaupt sinnvoll, von einer Bewegung des utopischen Geistes weg von der Politik hin zu den Naturwissenschaften zu sprechen? Nimmt man nicht eine fast vollständige Entleerung des Begriffs ›Utopie‹ in Kauf, wenn man die politische Dimension wegkürzt? Ist denn ein ideales gesellschaftliches Zusammenleben von Menschen (oder Über-Menschen) möglich ohne eine Vorstellung davon, wie dieses Zusammenleben politisch-institutionell gestaltet werden soll? Die (bio)technologischen Utopien verzichten in ihren landläufigen Erscheinungsformen gerade auf politisch-institutionelle Vorgaben; sie sind, zumindest in dieser Hinsicht, apolitisch. Woran soll man also eine Arbeitsdefinition des Utopischen festmachen, wenn uns die einschlägigen Lexika schon keinen übereinstimmenden Begriff davon geben? Am besten an jener Literatur, die als die klassisch utopische gilt, an je-

nen frühneuzeitlichen Schriften also, die ein als besseres Spiegelbild der realen europäischen Welt imaginiertes Gemeinwesen an einem u-topischen Nicht-Ort präsentieren. Man denkt namentlich an die dem philosophisch-literarischen Genre ›Utopie‹ den Namen gebende *Utopia* (1516) des Thomas Morus, die *Civitas Solis* (1602/23) des Tommaso Campanella, die *Christianopolis* (1619) des Johann Valentin Andreae und schließlich die *Nova Atlantis* (1627) des Francis Bacon. Nimmt man diese Texte zum heuristischen Maßstab einer Arbeitsdefinition des Utopischen, könnte ein oberflächliches Durchblättern den Eindruck erwecken, die politisch-institutionelle Gestaltung des idealgesellschaftlichen Raums sei für das Utopische tatsächlich konstitutiv. Näheres Hinsehen relativiert jedoch diese These und macht bemerkenswerte Transformationen sichtbar.

Halb Humanistenscherz, halb Umsturzpamphlet, lanciert das erste Buch der *Utopia* einen scharfen Angriff auf die ökonomischen und sozialen Missstände Englands an der Wende zum 16. Jahrhundert. Wortführer dieses Angriffs ist der Weltreisende Raphael Hythlodæus, der im zweiten Buch seine Reise nach Utopia schildert, wo er eine egalitär und republikanisch organisierte Gesellschaft vorgefunden haben will, die – gibt es dort doch weder Geld noch Privatbesitz – jedem Individuum den Lebensunterhalt sichert und in Maßen erlaubt, die eigenen Begabungen zu entfalten, sofern diese dem übergeordneten Gemeinschaftsinteresse zugute kommen oder doch wenigstens nicht schaden. Die Amtsträger werden in demokratischen Verfahren bestimmt; die Sozialkontrolle ist stark und ein intimer Raum des Privaten nicht gegeben. Während Hythlodæus unverhohlen eine radikale Umgestaltung der europäischen Gesellschaften nach dem ›kommunistischen‹ Vorbild Utopias fordert, gibt sich die Ich-Figur Morus moderat, plädiert für besonnene Reform statt Revolution und für eine mit dem Gegebenen umsichtig verfahrenende »Philosophia civilior«, die zwar nicht das Beste durchsetzen, aber das Schlimmste verhüten könnte. Wo sich bei diesem Antagonismus der Ansichten der Autor Morus positioniert, bleibt offen; er enthält sich einer Favorisierung der utopischen Gesellschaft. Stellte die (aristotelische) Topik Topoi bereit, festgesetzte Argumentationsgesichtspunkte zur rhetorisch-dialektischen Erreichung festgesetzter Ziele, verweigert sich die Utopik dem Topischen und damit der Festsetzung an Orten und Gemeinplätzen.

Vielleicht ist es schließlich unser wohlverstandenes Eigeninteresse, welches das Unbehagen selbst gegenüber einer gelingenden (bio)technologischen Utopie schürt, wären wir naturgezeugten Gegenwartsmenschen doch unseren genetisch und digital gedopten Reagenzglas-Nachfahren hoffnungslos unterlegen und sähen so einer kaum erfreulichen Zukunft in Reservaten oder Menschen-Zoos entgegen.

Zweifellos ist es die grundstürzende Veränderung des politisch-institutionellen Rahmens, welche aus Hythlodæus' Sicht erst die Voraussetzungen für die Verwirklichung der Renaissance-Vision vom ›universellen Menschen‹ schafft. Allerdings darf dies nicht darüber hinwegtäuschen, dass Politik gemäß einer aristotelischen Praxis, die auf Einheit statt auf Vielheit beruht, im Sinne ständiger Neubestimmung der Rahmenbedingungen gesellschaftlichen Zusammenlebens von dem Augenblick an nicht mehr stattfindet, wo sich die utopische Gesellschaft gänzlich ausdifferenziert hat – und das ist in Utopia schon vor rund 1700 Jahren geschehen. Die utopische Politik beschränkt sich so auf Verwaltungstätigkeit: Man verwaltet den idealen Status quo; es tritt keine Kontingenz auf, die eine Neubestimmung der Rahmenbedingungen notwendig machen würde. Utopischer Geist im Sinne utopischer Hoffnung erübrigt sich in Utopia.

Wenn nun, wie eingangs bemerkt, dieser utopische Geist auch in gegenwärtigen politischen Debatten abwesend ist und Politik ebenfalls zur Hauptsache Verwaltung des Status quo bedeutet, könnte man zu dem Schluss gelangen, das heutige politische System beanspruche selber, die realisierte Gesellschaftsutopie zu verkörpern, in der jede Sehnsucht nach einem Anderswo und Anderswann überflüssig geworden sei. Hierin freilich könnte man sich täuschen – eine mögliche Täuschung, die mit der Verlagerung des utopischen Schwergewichts vom Politischen aufs Außerpolitische, nämlich auf Religion und Wissenschaft, einhergeht.

Metaphysik-, Religions- und Wissenschaftsutopien

Eine solche Verlagerung des utopischen Schwergewichts lässt sich nun bei jenen klassischen frühneuzeitlichen Texten beobachten, die man dem Genre ›Utopie‹ zurechnet, was wiederum die Verwendung eines vom rein Politisch-Institutionellen abgelösten Utopie-Begriffs (wenigstens historisch) rechtfertigt. Campanellas *Civitas Solis* stellt sich als soziale Auskristallisierung eines metaphysischen Systems dar; die Sonnenstadt ist das Abbild

der makrokosmischen Ordnung, keine von freien Menschen für freie Menschen geschaffene Ordnung. Ihr soziales Gefüge erklärt sich aus der Applikation ontologischer Prinzipien, nicht aus einer gemeinschaftlichen politischen Willensbildung. Entsprechend verschwinden die demokratischen Institutionen der *Utopia* und machen einer platonisierenden Herrschaft der Weisesten Platz, die sich durch Kooption ergänzen. Die gesellschaftliche Uniformierung, die in den Utopien die realgeschichtliche Entwicklung des Frühabsolutismus und der Konfessionalisierung spiegelt, führt bei Andreae zu einer Idealstadt als protestantischer Gesinnungsgemeinschaft (während bei Morus noch Religionsfreiheit geherrscht hatte): In *Christianopolis* sind alle sozialen und politischen Gesichtspunkte der Religion untergeordnet. Dabei bekommen – dank einer neuen Pneumatologie, die den Heiligen Geist zum Urheber der Kultur macht¹ – die Wissenschaften einen ganz neuen Stellenwert: Sie sind nicht länger wie bei Campanella statisch-metaphysisch, sondern dynamisch-investigativ mit dem Auftrag, das göttliche Schöpfungsbuch zu entziffern. Die Entpolitisierung des Utopischen erreicht ihren Gipfel in Bacons nur scheinbar Fragment gebliebener *Nova Atlantis*, wo man über die politischen Institutionen fast gar nichts erfährt und eine wenig utopisch anmutende, monarchisch-patriarchale Gesellschaft vor sich hat. In Bensalem dominiert die vom Haus Salomon betriebene Wissenschaft alle anderen sozialen Subsysteme. Diese Wissenschaft, der nun eine so starke gesellschaftsgestaltende Macht zugeschrieben wird, dass sich Politik endgültig erübrigt, ist auf technische Umsetzung ihrer Erkenntnisse bedacht; sie strebt nach einer Beherrschung der Natur, indem sie deren geheime Funktionsweisen erlernt und sich so ihre Kräfte zu Eigen macht. Wesentlich ist das Bündnis mit dem Christentum, das diese Wissenschaft im ordensähnlichen Hause Salomon eingeht. Wissenschaft wird verstanden als apokalyptische Entbergung der göttlichen Schöpfungsgeheimnisse, die sich den Eingeweihten kundtun. Der Vertreter des Hauses Salomon tritt als Kirchenfürst in Erscheinung. Es versteht sich fast von selbst, dass diese



Wissenschaft sich jeder demokratischen Kontrolle entzieht – das Haus Salomon entscheidet in eigener Regie darüber, welche seiner wissenschaftlichen Einsichten an die Gesellschaft und an die politischen Funktionsträger weitergegeben werden und welche nicht. Es wäre lohnend, zu untersuchen, inwiefern die Transformation der politischen zur wissenschaftlichen Utopie mit einer funktionalen Hierarchisierung der Gesellschaft zusammenhängt.² Kann Demokratie nicht einmal mehr im Modus des Utopischen mit ›Superwissenschaft‹ zusammengedacht werden?

Unvorgreifliche Mutmaßung

Das Bündnis, das die (Natur-)Wissenschaft mit der Religion bei Bacon eingeht, wurde so zwar in der Moderne nicht aufrechterhalten. Die Vorstellung, die Zukunft sei planbar und die Kontingenz könne ausgeschaltet werden, deckt sich aber mit dem Planbarkeitsideal der klassischen Utopien. Zugleich bedient sich die (bio)technologische Utopik der Gegenwart ebenfalls einer quasi-religiösen Diktion, mit der sie sich trefflich gegen jede Kritik immunisiert: Von der realitätskritischen Funktion des Utopischen ist hier nichts übrig geblieben. So hat vielleicht der Ruf nach Säkularisierung der Wissenschaft durchaus seinen guten Sinn. Wobei die Kritik an der Utopisierung von Wissenschaft zu keiner Re-Utopisierung der Politik führen muss. Vielleicht ist uns ja mit einer »Philosophia civilior« am ehesten geholfen, wenn wir uns denn helfen lassen wollen.

Literatur

- J. V. Andreae: *Christianopolis 1619*. Originaltext und Übertragung nach D. S. Georgi 1741. Eingeleitet und hrsg. von R. van Dülmen. Stuttgart ²1982; bessere Übersetzung: *Christianopolis*, übersetzt, kommentiert und hrsg. von W. Biesterfeld. Stuttgart 1975
- F. Bacon: *Neu-Atlantis [1627]*, übersetzt von G. Bugge, hrsg. von J. Klein. Stuttgart 1982
- T. Campanella: *Sonnenstaat [1602/23]*, in: K. J. Heinisch (Hrsg.): *Der utopische Staat. Morus: Utopia. Campanella: Sonnenstaat. Bacon: Neu-Atlantis*. Reinbek 1960, S. 111-169
- P. Feyerabend: *Wider den Methodenzwang. Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie [1975]*. Frankfurt am Main 1979
- L. S. Mercier: *L'An 2440. Rêve s'il en fut jamais [1771]*. Introduction et notes par C. Cave et C. Marcandier-Colard, Paris 1999; deutsch: *Das Jahr 2440. Ein Traum aller Träume*, übersetzt von C. F. Weiße, hrsg., mit Erläuterungen und einem Nachwort versehen von H. Jaumann. Frankfurt am Main 1982, ²1989
- T. Morus: *Utopia [1516]*, übersetzt von G. Ritter. Stuttgart 1964

1 Vgl. dazu A. U. Sommer: Religion, Wissenschaft und Politik im protestantischen Idealstaat: Johann Valentin Andreaes »Christianopolis«, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 48, 1996, S. 114-137

2 Freilich ist die Entwicklung von der politischen zur wissenschaftlichen Utopie kein linearer Prozess, vielmehr scheint es Zyklen der Entpolitisierung und der Politisierung des Utopischen zu geben. So tritt beispielsweise in der Aufklärung bei Mercier utopische Science-Fiction zugunsten des Politisch-Institutionellen wieder stark zurück.