

# Utopien der Gewaltlosigkeit

Annemarie Pieper

Das Wort Gewalt ist im alltäglichen Sprachgebrauch überwiegend negativ konnotiert. Dies hängt damit zusammen, daß von Gewalt meistens in Zusammenhängen die Rede ist, in welchen Personen unrechtmäßig ihres Lebens, ihrer Freiheit und ihrer Menschenwürde beraubt werden. Zwar sprechen wir auch von Naturgewalten, die in Gestalt von Erdbeben, Dürrekatastrophen, Orkanen, Überschwemmungen usf. die menschliche Existenz vielfältig bedrohen, aber wir pflegen diese Gewalten als *blind* zu bezeichnen, weil ihren Zerstörungen in Ermangelung eines verantwortlich handelnden Subjekts kein Plan und keine Absicht zugrunde liegen. Gewalt wird erst dort zum *ethischen* Skandal, wo sich menschliche Aggression zielbewußt über die Integrität von Individuen hinwegsetzt, um diese zu demütigen, zu unterdrücken oder zu vernichten. Die Palette eines solchen destruktiven Verhaltens reicht von sexistischen und rassistischen Diskriminierungen über Vergewaltigung und Mord bis hin zur radikalen Auslöschung von Völkern in sogenannten ethnischen Säuberungen.

Ebenso zahlreich sind die *Gründe* für die Ausübung von Gewalt gegen Menschen. Exemplarisch wären hier zu nennen: individuelle Bedürfnisbefriedigung, persönliche Machtgelüste und schließlich Ideologien, die eine bestimmte Weltsicht verabsolutieren, wobei im Extrem das Prinzip des Fanatiklers *fiat iustitia, pereat mundus* zur Rechtfertigung herangezogen wird. Pathologische Fälle lasse ich außer Betracht, weil wir dazu neigen, die Gewalttätigkeit von Menschen, die aus welchen Gründen auch immer ihre Triebe und Affekte nicht rational zu kontrollieren vermögen, analog wie die Naturgewalt als blind und daher als nicht rechtfertigungsfähig zu betrachten.

Der Begriff der Gewalt war ursprünglich durchaus anerkennend gemeint. Die indogermanische Wurzel *ual* bedeutete »stark sein«, und auch das lateinische Verb *valere* ist mit »bei Kräften sein« resp. »gelten« zu übersetzen. Die Ambivalenz des Ausdrucks Gewalt trat mit der Unterscheidung zwischen *potestas* als rechtmäßig ausgeübter Gewalt und *violencia* als im Sinne von roher Gewalt unrechtmäßig gebrauchter Macht zutage. Als Kriterium für die Differenz zwischen legitimer und illegitimer Gewalt gilt demnach das Recht, sei es im Sinne des religiösen Rechts, dem zufolge der Ursprung der Gewalt in der göttlichen Ordnung liegt – entsprechend definierte Luther das Wort als Ausdruck der geistlichen und das Schwert als Symbol der weltlichen Gewalt<sup>1</sup> –, sei es im Sinne des moralischen Rechts, das den Eltern bei der Erziehung Gewalt über ihre Kinder einräumt, sei es im Sinne des obrigkeitsstaatlichen Rechts, das es erlaubt, Gewalt in Form von Sanktionen bei Normverletzungen auszuüben.

<sup>1</sup> Vgl. D. Clausert, Das Problem der Gewalt in Luthers Zwei-Reiche-Lehre, in: Evangel. Theol. 26 (1966) 35-56.

Wer Gewaltmittel gebraucht, um seinen Willen durchzusetzen, muß sich also auf ein allgemein anerkanntes Recht berufen können; andernfalls ist sein Handeln unsittlich. Gewalt als bloßes »Recht des Stärkeren« zur Befriedigung von dessen Machtansprüchen ist ethisch und politisch unzulässig. Die Bedrohungen unserer Lebenswelt durch zunehmende Ressourcenknappheit, hausgemachte Umweltschäden, zur Ausrottung der gesamten Menschheit einsetzbare Waffensysteme, gesundheitsgefährdende technische Errungenschaften usf. werden heute vielfach als unerträgliche Formen von Gewalt empfunden. Auf dem Nährboden von Angst und Frustration, verbunden mit Gefühlen absoluter Hilflosigkeit, Verzweiflung und Ohnmacht, entsteht ein Klima latenter Gegengewalt, die sich in vielfach maskierter Weise vorzugsweise an den jeweils Schwächeren abregiert, da die eigentlich gemeinten Adressaten nicht erreichbar sind.

Je enger der Lebensraum auf dem Globus wird und je dichter die Menschen zusammenrücken müssen, desto schwieriger gestaltet sich das Zusammenleben. Was kann man tun, um illegitime Gewalt möglichst klein zu halten oder gar nicht erst entstehen zu lassen? Sind Herrschaftsstrukturen notwendig, um Gewalt zu verhindern? Ist eine befriedende Wirkung nicht eher von einem kollektiven System zu erwarten, das auf einer Ethik der Gewaltlosigkeit basiert? Dies sind zunächst einmal gesellschaftspolitische Fragen, auf die Vertreter der politischen Philosophie unterschiedliche Antworten gegeben haben.

Immanuel Kant z.B. hat vier Verfassungstypen unterschieden, in welchen das Verhältnis von Gesetz, Freiheit und Gewalt je anders gedacht ist. Der 1. Typ beschreibt eine Verfassung auf dem Boden von Gesetz und Freiheit ohne Gewalt (=Anarchie); der 2. gründet auf Gesetz und Gewalt ohne Freiheit (=Despotismus); der 3. favorisiert Gewalt ohne Freiheit und Gesetz (=Barbarei); der 4. schließlich setzt auf Gewalt mit Freiheit und Gesetz (=Republik).<sup>2</sup> Es ist klar, daß Despotismus und Barbarei von vornherein als Verfassungsformen ausscheiden, weil sie aufgrund der Eliminierung von Freiheit untermenschliche kollektive Lebensformen darstellen. Weiterhin ist verständlich, warum Kant die Demokratie verwirft, denn sie führt aus seiner Sicht zum Despotismus, »weil sie eine exekutive Gewalt gründet, da alle über und allenfalls auch wider Einen (der also nicht mit einstimmt), mithin alle, die doch nicht alle sind, beschließen, welches ein Widerspruch des allgemeinen Willens mit sich selbst und mit der Freiheit ist«.<sup>3</sup> Kant bevorzugt daher – da er unter einer Demokratie nicht das vorstellte, was wir heute darunter verstehen, nämlich die Übertragung der Staatsgewalt vom souveränen Volk auf gewählte Vertreter – den durch den aufgeklärten Absolutismus Friedrichs des Großen eingeführten republikanischen Verfassungstyp, weil bei diesem ausführende und gesetzgebende Gewalt voneinander getrennt sind, so daß der oder die Herrscher, de-

<sup>2</sup> I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Ak.-Ausg. Bd. VII, 330 f.

<sup>3</sup> I. Kant, *Zum Ewigen Frieden*. Ak.-Ausg. Bd VIII, 352.

nen die Staatsgewalt obliegt, nur deren Repräsentanten sind, ohne daß ihr Privatwille das öffentliche Recht und damit das Gesetz korrumpiert.<sup>4</sup>

Gewalt ist demzufolge nötig, um Gesetz und Freiheit zu schützen und aufrechtzuerhalten. Wie Kant aber in seiner Schrift »Zum Ewigen Frieden« weiter ausführt, sind auf der Grundlage des Staatsbürgerrechts, des Völkerrechts und des Weltbürgerrechts vernünftige Maßnahmen zur vertraglichen Sicherung des Weltfriedens denkbar, die dazu beitragen, die vorhandenen Gewaltpotentiale zu verringern, auch wenn Kant, zutiefst überzeugt von der »Bösartigkeit der menschlichen Natur«<sup>5</sup> und der sittlichen Verderbtheit des Charakters, beträchtliche Zweifel an der Realisierung einer gewaltfrei miteinander verkehrenden Weltgesellschaft hegte.

Nun hat es aber zu allen Zeiten Verfassungsentwürfe gegeben, die jenem Typ zuzurechnen sind, den Kant als Anarchie bezeichnet hat: Gesetz und Freiheit ohne Gewalt. Die klassischen Utopisten nicht weniger als die modernen Verfasser von Zukunftsromanen haben – wenn auch auf höchst unterschiedliche Weise – den Versuch unternommen, eine ideale Staatsform gleichsam am Reißbrett zu konstruieren, indem sie das Konstruktionsprinzip der reinen Vernunft entlehnten und dem Terror der Unvernunft die ordnungstiftenden Strukturen eines rationalen Zwangssystems entgensetzten. Dabei stellt sich jedoch die Frage, ob die Freiheit wirklich gerettet ist, wenn physische Gewalt durch die Macht der Vernunft ersetzt wird. Dieser Frage möchte ich am Beispiel des klassischen und modernen Utopiegedankens nachgehen.

Man kann in allen Utopien, angefangen von Platons *Politeia* als Idealstaat, über Thomas Morus' *Utopia*, Tommaso Campanellas *Sonnenstaat*, Francis Bacons *Nova Atlantis* bis hin zu Aldous Huxleys *Brave New World*, ein gemeinsames Grundinteresse feststellen: das Interesse an Konfliktvermeidung. Indem sie von der Erfahrung ausgehen, daß Menschen friedlich miteinander zusammenarbeiten, wenn es keine Konflikte zwischen ihnen gibt, bemühen sich alle Utopisten um Gesamtentwürfe einer menschlichen Gemeinschaft, in welcher die Regeln des Zusammenlebens von vornherein so angelegt sind, daß Konflikte erst gar nicht mehr entstehen können und dadurch jeglicher Gewalt der Boden entzogen ist. In der richtigen Erkenntnis, daß ungerechte Verhältnisse die Wurzel der meisten Konflikte sind und Gewalt geradezu zwangsläufig nach sich ziehen, zielt

<sup>4</sup> »Man sieht, daß nur die letztere (die Republik) eine wahre bürgerliche Verfassung genannt zu werden verdiene; wobei man aber nicht auf eine der drei Staatsformen (Demokratie) hinzielt, sondern unter *Republik* nur einen Staat überhaupt versteht«, in Zusammenhang mit dem die alte Rechtsregel »*Salus civitatis* (nicht *civium*) *suprema lex esto* nicht bedeutet: Das Sinnenwohl des gemeinen Wesens (die *Glückseligkeit* der Bürger) solle zum obersten Prinzip der Staatsverfassung dienen; denn dieses Wohlergehen, was ein jeder nach seiner Privatneigung, so oder anders, sich vormalt, taugt gar nicht zu irgendeinem objektiven Prinzip, als welches Allgemeinheit fordert, sondern jene Sentenz sagt nichts weiter als: Das *Verstandeswohl*, die Erhaltung der einmal bestehenden *Staatsverfassung*, ist das höchste Gesetz einer bürgerlichen Gesellschaft überhaupt; denn diese besteht nur durch jene.« (Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Ak.-Ausg. Bd. VII, 331).

<sup>5</sup> I. Kant, Zum Ewigen Frieden. Ak.-Ausg. Bd. VIII, 355.

die erste grundlegende utopische Überlegung auf Möglichkeiten der Konfliktlosigkeit durch Herstellung von Gleichheit. Eine einheitliche soziale Lebensform, die einerseits dem unbedingten Anspruch der Vernunft genügt und andererseits ein konfliktfreies Miteinander ermöglicht, beruht auf der Vorstellung, daß alle Mitglieder der Gemeinschaft im wesentlichen gleich sind.

Aber wie kann man Gleichheit herstellen? Hier antworten die Utopisten einmütig: durch gleiche Erziehung und Bildung. Alle Kinder erhalten eine umfassende Allgemeinbildung sowohl in theoretisch-wissenschaftlicher als auch in praktisch-handwerklicher Hinsicht.<sup>6</sup> Die Kinder werden also durch gleiche Angebote zum Erwerb von Wissen und Können zu gleichwertigen Menschen erzogen, und spätere, bestimmten Begabungen oder Neigungen entsprechende Spezialisierungen ziehen keine sozialen Unterschiede oder gar Diskriminierungen nach sich. Campanella geht sogar so weit, daß er noch früher ansetzt, indem er durch gezielte Maßnahmen zur Fortpflanzung – wie z.B. die Paarung optimal zueinander passender Partner und die Ermittlung günstiger Gestirnkongstellationen für den Zeitpunkt der Zeugung<sup>7</sup> – die besten Voraussetzungen dafür zu schaffen versucht, um auch jene Ungleichheiten unter den Menschen zu verringern, die sie nicht selbst hervorgebracht haben: die natürlichen Unterschiede in bezug auf die körperliche und geistige Ausstattung, die in einer arbeitsteiligen Gesellschaft, in welcher das Sozialprestige weitgehend von der sozialen Rolle abhängt, durchaus mit Vorteilen oder Nachteilen für den einzelnen verbunden sein können.

Die Abschaffung des Privateigentums soll weitere Ungleichheiten ausschließen.<sup>8</sup> Damit entfallen die durch Habgier und Neid erzeugten Besitzansprüche, die letztlich stets gewaltsam befriedigt werden. Allen gehört alles in gleicher Weise, niemand besitzt etwas persönlich. Der gesamte soziale Lebensbereich ist unter dem Gesichtspunkt der Konfliktvermeidung bzw. der Förderung der Gleichheit aller Glieder der Gemeinschaft durch Vorschriften vollständig geregelt, angefangen von der gleichen Kleidung

<sup>6</sup> Schon in Platons *Politeia* wird den Kindern beiderlei Geschlechts dieselbe Erziehung zuteil (vgl. 451 e/452 a), bis sich im Verlauf ihrer Entwicklung herausstellt, wo ihre Begabung liegt und sie dementsprechend einem der drei Stände (Bauern und Handwerker – Militär – Regenten) zugeordnet werden (vgl. 415 a). In Thomas Morus' *Utopia* wird jedes Kind sowohl im Ackerbau als auch in einem Handwerk unterwiesen, und wer die Angebote zur geistigen Weiterbildung fleißig nutzt, wird in die Klasse der Wissenschaftler befördert (vgl. *Utopia*, in: *Der utopische Staat*, hg. v. K.J. Heinisch, Reinbek 1960, 54, 57). In Campanellas *Sonnenstaat* erhalten alle Kinder die gleiche theoretische Ausbildung und müssen ebenfalls von früh an abwechselnd aufs Land, um sich mit Feldarbeit und Viehzucht zu befassen, und in die Stadt, wo sie ein Handwerk erlernen (vgl. *Sonnenstaat*, in: *Der utopische Staat*, a.a.O. 125 f.).

<sup>7</sup> Vgl. *Sonnenstaat*, a.a.O. 131 f.

<sup>8</sup> Thomas Morus begründet die Abschaffung des Privateigentums damit, daß der Mißgunst dadurch der Nährboden entzogen sei, da allen alles gehört und niemandem etwas Besonderes (*Utopia* a.a.O. 106). Campanella geht sogar so weit wie Platon, indem er nicht nur alle Bürger des Sonnenstaats materiell gleichstellt, sondern auch die Frauen und Kinder als Allgemeinbesitz erklärt, um Eifersucht und Selbstsucht einen Riegel vorzuschieben und den brüderlichen Zusammenhalt zu fördern (*Sonnenstaat*, a.a.O. 123).

und Wohngelegenheit, über Arbeitszeit, Mahlzeiten, Hygiene, Freizeit und Reisen bis hin zu Wissenschaft und Rechtsprechung. Dieses engmaschige normative Netz läßt nirgends mehr Raum für die Entstehung von Konflikten und stabilisiert den Zusammenhalt der utopischen Gesellschaft, die in konsequenter Verfolgung des Gleichheitsprinzips zu einer in sich gefestigten Sinneinheit zusammenwächst.

Gleichheit und soziale Gerechtigkeit lassen sich auch tatsächlich verwirklichen, darin stimmen alle Utopisten überein. Doch welcher Preis muß für ein reibungslos und konfliktfrei verlaufendes Leben, wie die Utopisten es schildern, bezahlt werden? Es ist der Preis individueller Freiheit, der insofern schwer wiegt, als das Problem der Gewalt nur verschoben, aber nicht wirklich gelöst worden ist. An die Stelle der sich systemimmanent erzeugenden und strukturell verfestigenden Gewalt ist die Gewalt der Vernunft getreten, die aus dem von ihr entworfenen Gleichheitssystem von vornherein alles ausmerzt, was die soziale Gleichheit gefährden könnte. Es gibt keine individuellen Freiheitsräume mehr; alles spielt sich öffentlich ab, damit jeder jederzeit kontrollierbar ist und gesellschaftsfeindliche Regungen gleich im Keim erstickt werden können. Der einzelne darf nicht mehr unverwechselbar und einmalig sein, sondern muß die Gattung als deren austauschbares Glied repräsentieren. Eigeninitiative, Spontaneität und Kreativität gehen verloren, was sich besonders darin zeigt, daß in allen Utopien keine Künstler und natürlich erst recht keine Kritiker vorkommen, denn sie könnten den sozialen Frieden stören und dadurch erneut Konflikte heraufbeschwören.

Aldous Huxley hat in seinem als Schreckensutopie zu charakterisierenden Zukunftsroman die Konsequenzen eines radikal auf Gleichheit und Brüderlichkeit ohne Freiheit setzenden Rationalismus in parodistischer Manier beschrieben. Der Schauplatz des Romans, den Huxley 1932 veröffentlicht hat, ist die Welt im Jahre 2564. Nachdem die Gewalt unter den Menschen immer stärker ausgeübt war und man befürchten mußte, daß es ihnen in absehbarer Zeit gelingen würde, sich selber vollständig auszurotten, beschloß ein Expertengremium von Wissenschaftlern, die einen Weltaufsichtsrat gründeten, der sich in immer grauenerregenderen Machtkämpfen austobenden menschlichen Aggression mit wissenschaftlichen und technischen Mitteln den Konfliktstoff zu entziehen und eine gewaltlos miteinander verkehrende Weltgesellschaft heranzuzüchten. Im Verlauf von mehreren Generationen gelang es schließlich, eine komplett manipulierte Menschheit nach Maß auf die Beine zu stellen, die keine Kämpfe und Kriege mehr kannte. Erreicht wurde dieses Ergebnis durch eine ab ovo einsetzende Steuerung der Entwicklung der menschlichen Exemplare. Durch chemische Eingriffe in das Erbgut und durch lebenslange psychologische Normierungsprozesse wird jedes Mitglied der Gesellschaft auf ein reibungsloses Zusammenleben festgelegt. Vom Augenblick der Erzeugung in der Retorte bis hin zum vorherbestimmten Tod in der Sterbeklinik ist für jeden einzelnen schlechthin alles geregelt. Er wird, wie Huxley dies durch das Bild von Gleisen veranschaulicht, auf Schienen gestellt, auf denen entlang zu fahren – mühelos und kollisionsfrei – sein ganzes Glück

ist.<sup>9</sup> »So etwas wie Gewissenskonflikte kennen wir nicht. Man wird so genormt, daß man nichts anderes tun kann, als was man tun soll. Und was man tun soll, ist im allgemeinen so angenehm, ... daß es auch keine Versuchsungen mehr gibt.«<sup>10</sup>

In der »Schönen neuen Welt« ist das Prinzip der Gleichheit radikal verwirklicht. Zwar handelt es sich nicht um eine klassenlose Gesellschaft; am besten bewährt hat sich vielmehr eine arbeitsteilige Differenzierung in fünf Klassen, deren Intelligenz von Alpha bis Epsilon bis hin zum Schwachsinn graduell abnimmt. Aber diese für den Gesamtnutzen der sozialen Gemeinschaft notwendigen Unterschiede heben sich in einer ursprünglicheren Gleichheit auf: »Alle Menschen sind chemikalisch-physikalisch gleich.«<sup>11</sup> Das Prinzip der Gleichheit ist zugleich auch Gerechtigkeitsprinzip: Niemand wird aufgrund seiner Zugehörigkeit zu einer der fünf Klassen bevorzugt oder benachteiligt. »Jeder arbeitet für jeden. Wir können niemanden entbehren«<sup>12</sup> – so lautet einer der Slogans, der den intelligenten Alphas und Betas hypnopädisch eingetrichtert wird. Auch die Eigentumsverhältnisse sind überschaubar geregelt: Allen steht das Gleiche zu, und die Besitzansprüche erstrecken sich nicht nur auf Sachen, sondern auch auf die Mitmenschen: »Jeder ist seines Nächsten Eigentum.«<sup>13</sup>

Die »Schöne neue Welt« ist mithin ein Modell für ein friedliches Miteinander nach den ethischen Prinzipien Gleichheit, Gerechtigkeit und Brüderlichkeit. Es gibt keinen Haß, keinen Neid, keinen Streit, und daher sind alle ununterbrochen glücklich<sup>14</sup> – allerdings um den Preis der Freiheit.<sup>15</sup> Das Prinzip Freiheit muß in dieser vollständig geregelten, zum Be-

<sup>9</sup> »Nur ein Epsilon kann die Opfer eines Epsilon bringen, aus dem einfachen Grund, daß sie für ihn keine Opfer bedeuten, sondern der Weg des geringsten Widerstands sind. Seine Normung hat Schienen vor ihn hingelegt, auf denen er laufen muß. Er kann nicht anders, es ist ihm vorbestimmt.« (A. Huxley, *Schöne neue Welt*. Frankfurt/M 1978, 193).

<sup>10</sup> Ebd. 206.

<sup>11</sup> Ebd. 75.

<sup>12</sup> Ebd.

<sup>13</sup> Ebd. 49.

<sup>14</sup> »Jeder ist heutzutage glücklich.« »... ein Glück, das alle Tage anhält...« »Die Welt ist jetzt im Gleichgewicht. Die Menschen sind glücklich, sie bekommen, was sie begehren, und begehren nichts, was sie nicht bekommen können. Es geht ihnen gut, sie sind geborgen, immer gesund, haben keine Angst vor dem Tod. Leidenschaft und Alter sind diesen Glücklichen unbekannt, sie sind nicht mehr von Müttern und Vätern geplagt, haben weder Frau noch Kind, noch Geliebte, für die sie heftige Gefühle hegen könnten, und ihre ganze Normung ist so, daß sie sich kaum anders verhalten können, als sie sollen.« (Ebd. 76, 119, 191).

<sup>15</sup> Im Vorwort zur 2. Auflage seines Romans (1949) äußert sich Huxley zu dem von ihm gewählten Thema: »Die Menschen, welche die »schöne neue Welt« regieren, mögen geistig nicht gesund sein (im absoluten Sinne dieses Wortes); aber sie sind keine Geisteskranken, und ihr Ziel ist nicht Anarchie, sondern soziale Stabilität. Um solche Stabilität zu erzielen, führen sie mit wissenschaftlichen Mitteln die letzte, persönliche, wirklich revolutionäre Revolution durch.« (Ebd. 13). John, der Wilde, der in einem Reservat aufgewachsen ist, in dem einige wenige Exemplare von Menschen aus der alten Welt wie Tiere hinter Gittern gehalten werden, hat noch eine Vorstellung von persönlicher, individueller Freiheit, wie er sie aus den Werken der großen Literatur vermittelt bekommen hat. Ihn entsetzt »der Alptraum wimmelnder, ununterscheidbarer Gleichheit« der Klone aus der Retorte, die als Sklaven ihrer Normung wie Automaten agieren. Er hat jedoch keine Überlebens-

sten aller festgeschriebenen Lebensform als möglicher Störfaktor für immer ausgeschlossen werden, denn Freiheit im Sinne von autonomer Selbstverfügung mündiger Individuen setzt Wählenkönnen, Alternativen-setzen-Können und selbstverantwortliches Sich-entscheiden-Können voraus. Dies aber impliziert Risiko, Unsicherheit, Unberechenbarkeit und damit eine Gefährdung gewaltloser Interaktion.

Utopien der Gewaltlosigkeit erliegen der Gefahr des Totalitarismus. Die Gewalt, von deren zerstörerischen Folgen sie die Menschen befreien wollten, kehrt insofern auf andere Weise wieder, als den Individuen ihr Recht auf freie Selbstbestimmung genommen wird, so daß sie letztlich nur noch wie Marionetten funktionieren. Die Gewalt, die ihnen im Namen einer totalitären Vernunft angetan wird, ist noch unerträglicher als es diejenigen Formen von Gewalt sind, mit denen wir in der realen »alten« Welt tagtäglich konfrontiert werden, denn bei diesen kann man immer noch hoffen, daß eines Tages eine Änderung der Verhältnisse möglich ist, während in den utopischen Modellen der zum Besten des Kollektivs manipulierte Mensch ein für allemal festgeschrieben ist.

Neben den *vertikalen* Utopien, die als übergeschichtliche Modelle einer idealen Gesellschaft Maßstäbe für das Bestehende setzen, gibt es auch *horizontale* Utopien, die als Fortschrittsutopien den unüberbietbaren Endzustand in eine ferne Zukunft verlegen.<sup>16</sup> Die marxistische Utopie eines Reichs der Freiheit ist hierfür ein Beispiel. Die kapitalistischen Gewaltstrukturen, welche die Arbeiter versklaven, können nach Marx nur durch reaktionäre und schließlich durch revolutionäre Gewalt aufgebrochen werden; doch diese Formen der Gewalt stehen im Dienst der Gewaltlosigkeit: Gerechte Gewalt soll ungerechte Gewalt vernichten und damit letzten Endes sich selbst überflüssig machen. Ganz abgesehen davon, daß solche Endzeitutopien Fanatikern und Ideologen jeglicher Couleur stets zur Rechtfertigung von Unterdrückung und Mord in der sogenannten Übergangsphase dienen, ist doch sehr zu bezweifeln, ob aus einem lang andauernden Zustand der Unfreiheit ein Reich der Freiheit hervorgehen kann, wenn das Diktat der Vernunft, wie es den klassischen Utopien zu-

---

chance in einer Welt, die auf Stabilität und kollektives Glück gesetzt und dafür die Freiheit bereitwillig geopfert hat.

<sup>16</sup> Das Wort »Utopie« leitet sich ab von griech. *ou topos* und bedeutet soviel wie: kein Ort. Je nachdem wie man die Ortlosigkeit der Utopie auffaßt, kann von einer vertikalen oder horizontalen Utopie gesprochen werden. In vertikalen Utopien – und hierzu sind fast alle klassischen Utopien zu zählen – hat die Utopie eine normative Bedeutung, d.h. sie fungiert als ein außerhalb der Geschichte und außerhalb der Zeit angesiedeltes Modell idealer gesellschaftlicher Zustände, das gleichsam ewige Gültigkeit beansprucht. Horizontale Utopien hingegen – und dies sind fast alle Schreckensutopien des 20. Jahrhunderts – sind Zukunftsentwürfe, für die keine übergeschichtliche Gültigkeit beansprucht wird, wohl aber, daß sie dereinst, in einer fernen Zukunft real sein könnten. Während man also für die vertikalen Utopien festhalten muß, daß sie aufgrund ihres normativen Status prinzipiell nicht verwirklicht werden können, wohl aber als bleibender Maßstab der praktischen Vernunft existieren, an welchem die empirischen Verhältnisse zu messen sind, gilt für die horizontalen Utopien, daß sie *noch* nicht verwirklicht sind, dereinst aber verwirklicht sein könnten, wenn die Menschheit die bestehenden Zustände Schritt für Schritt zum Besseren oder zu den geschilderten Schreckensszenarien hin verändert.

grunde liegt, lediglich durch das Diktat des Proletariats ersetzt wird. Auch hier droht die Gefahr eines Totalitarismus, der sich nicht um die Individuen schert und durch Verabsolutierung eines Ideals in einem verordneten Zwangssystem neue repressive Strukturen erzeugt, die den alten in puncto Gewalttätigkeit in nichts nachstehen.

Obwohl sich gezeigt hat, daß sich Utopien der Gewaltlosigkeit unter der Hand leicht in ihr Gegenteil verkehren, scheint mir utopisches Denken für die Lösung unserer Probleme dennoch unverzichtbar. Vielleicht brauchen wir weniger Gesamtentwürfe einer in sich geschlossenen, unveränderlichen idealen Gesellschaft als Utopien im kleineren Stil, die gleichsam im Sinne von Experimenten der praktischen Vernunft ein Stück Zukunft in concreto vorstellen und uns damit eine alternative Lebensform als Maßstab anbieten, um unsere bestehenden Verhältnisse kritisch zu beurteilen. Solche Projekte helfen uns, in Gedanken eine andere Wirklichkeit durchzuspielen, die uns als wünschenswert erscheint und für deren Zustandekommen wir mit Argumenten werben müssen. Wir brauchen also, so meine These, Utopien als Vorentwürfe einer Zukunft unter normativ-ethischem Gesichtspunkt. Wir brauchen solche Utopien zu unserer Orientierung, zur Selbstaufklärung über unsere gegenwärtige Lage und über das, was wir wollen. In der utopischen Vorwegnahme von Zukunft, in der bunten Vielfalt von Entwürfen und Visionen einer künftigen Lebenswelt unter dem Gesichtspunkt der Verantwortung kommt das Interesse an Kreativität, Individualität und Pluralität ebenso zum Tragen wie der ethische Anspruch auf Integrität und Unversehrtheit der um ihre Freiheit und Menschenwürde kämpfenden menschlichen Natur.

Es gilt also, zwischen dem von Kant als Anarchie gekennzeichneten Verfassungstyp und den klassischen utopischen Vorstellungen einen Mittelweg zu finden. Der Realitätssinn läßt uns mit Recht daran zweifeln, daß es möglich ist, eine Gemeinschaft mit Gesetz und Freiheit ohne Gewalt ins Leben zu rufen. Und unser ethisches Selbstverständnis verbietet uns die Zustimmung zu einer Lebensform, die in jeder Hinsicht optimal sein mag, aber eben nur auf Kosten der Freiheit zu verwirklichen ist. Die Verabschiedung persönlicher, individueller Freiheit, geschehe sie auch zu einem guten Zweck, ist menschenunwürdig und leistet einer Form von Gewalt Vorschub, die der Menschheit in alle Ewigkeit Fesseln anzulegen versucht. Stattdessen sind Utopien der kleinen Schritte sinnvolle Überlegungen, wie wir Gewalt in concreto verringern, und nicht, wie wir zu einer gewaltfreien Weltgesellschaft gelangen können. Es ist für den Anfang schon viel gewonnen, wenn wir, anstatt ohnmächtig und tatenlos all die Massaker, über welche die Medien tagtäglich berichten, zu beklagen, in unserer gewohnten Umgebung aufmerksam auf die versteckten Formen von Gewalt achten, die gar nicht so spektakulär zu sein scheinen und doch den Keim lebensbedrohlicher Praktiken in sich bergen.

Naheliegende Beispiele sind die Gewalt gegen Frauen, Kinder und alte Menschen. Solange Männer ein auf der archaischen Vorstellung vom Vorrang des Stärkeren beruhendes Überlegenheitsrecht für sich in Anspruch nehmen, bleiben sämtliche Verhaltensweisen, für die Frauenverachtung

und Frauenfeindlichkeit bestimmende Motive sind, bis hin zur Vergewaltigung mehr oder minder Kavaliersdelikte. Hier gilt es, solche Einstellungen als das zu sehen, was sie sind: Verletzungen der Freiheit und Würde der (in diesem Fall: weiblichen) Person. Sublimere Formen von Gewalt gegen Frauen haben die feministischen Sprachkritikerinnen bekannt gemacht<sup>17</sup>, indem sie die frauenfeindlichen Elemente der Alltags- und Wissenschaftssprache analysiert haben. Dies hat immerhin bewirkt, daß *man* nicht mehr völlig unbedenklich männliche Gattungsbegriffe zur Bezeichnung beider Geschlechter verwendet (die Studenten, die Sportler, die Ärzte), weil sich allmählich, wenn auch zaghaft, doch ein Verständnis dafür herausbildet, daß Frauen sich dagegen auflehnen, einschließlich ihrer Leistungen in der durch die Sprache gekennzeichneten Wirklichkeit qua Männerwelt nicht oder nur in verächtlicher Weise (Frauen am Steuer, Frauen und Logik ...) vorzukommen. Selbst in die schöne »Ode an die Freude« können Frauen nicht von Herzen mit einstimmen, wenn sie und damit die Hälfte des Menschengeschlechts dabei ausgegrenzt sind: »Alle Menschen werden Brüder.« Auch wenn sie mit gemeint sein sollten, ohne ausdrücklich genannt zu werden. Welchem Mann würde es schon gefallen, unter der Bezeichnung Schwestern, Wissenschaftlerinnen oder Politikerinnen stillschweigend ›mit gemeint‹ zu sein?

Noch gravierender sind die vielfältig maskierten Formen der Gewalt an Kindern. Die Privilegien, die sich Erwachsene gegenüber den schwächsten Mitgliedern der Gemeinschaft glauben herausnehmen zu können, bezeugen eine Verrohung von Anstand und Sitte, die darauf hindeutet, daß jemand, der seine Begierden nicht unter Kontrolle und damit sich selbst nicht in der Gewalt hat, diesen Mangel an Selbstbeherrschung durch Gewaltakte an anderen abreagiert, vorzüglich an solchen, über die Herrschaft auszuüben ihm keine größeren Anstrengungen abverlangt.

Wie brüchig die Solidarität und das darauf errichtete soziale Netz ist, zeigt sich bei knapper werdenden Mitteln und zunehmender Arbeitslosigkeit. Sobald der Wohlstand gefährdet ist und Einbußen an persönlichem Besitz zu befürchten sind, bekommen dies die ›Schmarotzer‹ schnell zu spüren. Arbeitslose, Flüchtlinge, Asylsuchende – sie belasten den Staatsäckel ungebührlich und müssen daher nach Meinung der arbeitenden Bevölkerung mit ›demokratischen‹ Gewaltmitteln verringert oder ausgeschlossen werden.

Wie es um die Humanität einer Gemeinschaft bestellt ist, läßt sich auch an ihrem Umgang mit älteren, hilfsbedürftigen Mitbürgern ablesen. Wohin mit den alten Leuten, wenn sie krank und gebrechlich sind, niemand jedoch eine teure Pflege bezahlen will? Abschreckende utopische Szenarien, die vielleicht gar nicht einmal so weit von der heutigen Realität entfernt sind, nötigen zur Besinnung. Der erste Lösungsvorschlag findet sich in Jonathan Swifts berühmtem Kinderbuch »Gullivers Reisen« aus dem

<sup>17</sup> Vgl. L.F. Pusch, Das Deutsche als Männersprache. Aufsätze und Glossen zur feministischen Linguistik. Frankfurt/M 1984. – S. Trömel-Plötz, Gewalt durch Sprache: die Vergewaltigung von Frauen in Gesprächen. 7. Aufl., Frankfurt/M 1988.

Jahre 1726. Nachdem Gulliver in Liliput die Zwerge und in Brobdignag die Riesen kennengelernt hat, besucht er das Königreich Luggnagg. Dort hört er von einer Besonderheit der sogenannten Struldbrugs, daß nämlich hin und wieder ein Kind mit einem roten Fleck auf der Stirn geboren wird – ein Zeichen seiner Unsterblichkeit. Gulliver ist begeistert. Unsterblich zu sein, ist ein alter Traum der Menschheit. Den Tod zu besiegen, wäre nach seiner Meinung das größte Glück für ein endliches Wesen. Die Bewohner von Luggnagg sind befremdet und fragen ihn, wie er sich denn sein Leben vorstelle, wenn er mit dem Zeichen der Unsterblichkeit geboren wäre. Gulliver antwortet, er würde es zu Reichtum und Wissen bringen wollen, um gemeinsam mit anderen Unsterblichen über die Jahrhunderte hinweg die Menschheit zu verbessern, bis die Menschen keine Fehler mehr machten und in Eintracht und Frieden lebten.

Was Gulliver daraufhin zu hören bekommt, erschreckt ihn. »Der Lebensplan, den ich aufgestellt hätte, sei unvernünftig und unbillig, da er eine immerwährende Dauer der Jugend, Gesundheit und Geisteskraft voraussetze. Kein Mensch könne aber doch so töricht sein, diese zu erwarten. ... Es sei deshalb nicht die Frage, ob ein Mensch stets in der Blüte der Jugend, verbunden mit Wohlstand und Gesundheit, leben wolle, sondern wie er ein ewiges Leben mit all den üblichen Nachteilen, die das Alter mit sich bringt, verbringen würde.«<sup>18</sup> Gulliver hatte sich Unsterblichkeit sogleich mit ewiger Jugend verbunden vorgestellt. Die Realität belehrt ihn eines anderen. Die Unsterblichen sind schrecklich anzusehende, bedauernde Gestalten, die nur noch dahinvegetieren, an verschiedenen, wenn auch nicht zum Tode führenden Krankheiten leiden, ihr Gedächtnis verloren haben und nach mehreren Generationen nicht einmal mehr die sich verändernde Landessprache verstehen können. Sie leben, so heißt es, wie Fremde in ihrem eigenen Vaterland, von allen verachtet und gehaßt. Mit 80 Jahren werden sie für tot erklärt, enterbt und entmündigt. Sie haben keinerlei Rechte mehr und werden vom Staat nur notdürftig versorgt, so daß sie betteln gehen müssen.

Ganz anders geht es in Huxleys Utopie »Schöne neue Welt« zu. Dort ist es gelungen, alle Krankheiten abzuschaffen. »Sämtliche physiologischen Symptome des Greisenalters sind beseitigt. Und zugleich mit ihnen natürlich auch ... alle psychischen Eigenheiten alter Menschen. Heutzutage bleibt der Charakter während des ganzen Lebens unverändert.«<sup>19</sup> In der schönen neuen Welt sorgt eine intensive medizinische Betreuung ab ovo dafür, daß die Menschen nicht altern und bis zum 60. Lebensjahr, wenn sie sterben müssen, gesund und im Vollbesitz ihrer Kräfte bleiben. Sie beenden schließlich ihr Leben – faltenlos und wie 16jährige aussehend – in einer Sterbeklinik, in welcher sie schon seit ihrer Kindheit zwei Vormittage in der Woche verbracht haben, um den Tod als etwas Selbstverständliches zu begreifen und das durch staatliches Euthanasieprogramm verordnete

<sup>18</sup> J. Swift, Gullivers Reisen. Frankfurt/M 1974, 305.

<sup>19</sup> A. Huxley, Schöne neue Welt, a.a.O. 61.

Sterben mittels einer euphorisierenden Droge als etwas Angenehmes zu betrachten.

Auch Huxley greift in seiner Utopie einen alten Menschheitstraum auf: ohne gesundheitliche Beeinträchtigung alt zu werden und schmerzlos, ohne Angst vor dem Tod zu sterben. Aber der dafür zu zahlende Preis ist derselbe wie schon bei Swift: die Freiheit und Würde der Person und damit der Verzicht auf das, was den Menschen zum Menschen macht.

Ein letztes Beispiel bietet der kürzlich erschienene Zukunftsroman der Kriminalschriftstellerin P.D. James: »Im Land der leeren Häuser«.<sup>20</sup> Der Roman spielt in England im Jahr 2021. Um die Jahrhundertwende herum haben die Menschen ihre Fortpflanzungsfähigkeit verloren: Weltweit werden keine Kinder mehr geboren, und es ist abzusehen, wann die Menschheit ausgestorben sein wird. Bis dahin nimmt die Gruppe der Alten immer mehr zu, während keine Jungen mehr nachkommen. Die Generation der 20jährigen – die sogenannte Omega-Generation – ist die jüngste und letzte; sie kümmert sich nur um sich selbst. Was aber geschieht mit den Alten, die niemand mehr pflegen kann und will? Sie begehen Selbstmord, zuerst spontan – eine Gruppe von Greisen faßt sich an den Händen und springt über eine Klippe ins Meer –, mit der Zeit staatlich geregelt. Quietus heißt diese vom Staat organisierte, als Feier inszenierte, aber mit äußerster Brutalität durchgeführte Veranstaltung. Wer nicht mehr ohne fremde Hilfe leben kann, wird bei einem Quietus mit anderen Leidensgenossen in ein Boot gesetzt, das dann aufs Meer hinaustreibt. Was der Zuschauer nicht sieht: Die bedauernswerten Alten werden mit den Füßen im Boot angekettet, und sobald das Boot außer Sichtweite ist, wird es versenkt. Eine Frau, die aus dem Boot zu springen versucht, wird von einem Sicherheitspolizisten mitleidslos erschlagen und ihr Leichnam ins Meer geworfen.

Was also zunächst auf freiwilliger Basis als gemeinsamer Selbstmord von einzelnen geschah, wurde von den Politikern zur Regel erhoben und mit den Mitteln der Gewalt durchgesetzt, wenn auch nach wie vor als freier Willensentschluß der Betroffenen hingestellt.<sup>21</sup>

Die drei Beispiele machen eines deutlich: Wenn uns etwas lästig ist und zugleich Kosten verursacht, neigen wir zu rigorosen Maßnahmen und gewaltsamen Lösungen, deren Unmenschlichkeit nur mühsam kaschiert wird. Auch wenn es bei uns keine Unsterblichen gibt, haben doch viele alte Menschen ähnliche Gebrechen wie die von Gulliver beschriebenen Struldbrugs. Geistige Verwirrtheit, Alzheimersche Krankheit und andere Altersleiden lassen die Lebensqualität auf ein Minimum schrumpfen, und auch wir sind bestrebt, solche Menschen auszugrenzen und sich selbst zu überlassen. Zwar lassen wir es nach Möglichkeit nicht zu, daß sie verwaarloosen. Aber behandeln wir sie, wie sie es verdienen – auf der Grundlage von Solidarität, Fairneß und Mitleid? Achten wir ihre Würde als die Würde der Personen, die sie waren oder sein könnten, wenn die Umstände es zuließen?

<sup>20</sup> P.D. James, *Im Land der leeren Häuser*. München 1993.

<sup>21</sup> Vgl. *Im Land der leeren Häuser*, a.a.O. 130 f.

Trotz des latenten Gewaltpotentials, das in der Herrschaft der praktischen Vernunft steckt, vermitteln uns die klassischen Utopien doch diese grundlegende Einsicht: Will man in einer Handlungsgemeinschaft etwas verbessern, so muß man mit der Fehlervermeidung bei der Erziehung der Kinder anfangen. Die Einübung in gewaltfreies Zusammenleben gelingt nicht von heute auf morgen und schon gar nicht, solange wir nach wie vor Überlegenheit, Durchsetzungskraft, Kämpfertum, Verfügungswillen und Macht als Handlungsqualitäten auszeichnen, da diese auf Herrschaftsstrukturen abzielen und damit ein Modell von menschlicher Gemeinschaft bevorzugen, das Hierarchien hervorbringt. In einer Leistungsgesellschaft, wo unter Leistung nicht nur fachliches und sachliches Können, sondern vor allem geschickter Ellenbogeneinsatz verstanden wird, wird Gewalt als ein legitimes Mittel zur Erreichung persönlicher Zwecke nicht nur geduldet, sondern geradezu gefordert, wobei überschießende Gewalt, die unter dem Druck der Verhältnisse ausufert, bewußt in Kauf genommen wird.

Individuelle wie auch kollektive Gewalt, dies möchte ich zum Abschluß festhalten, sind nicht von vornherein illegitim. Gewalt ist in dem Ausmaß gerechtfertigt, wie sie nicht die Freiheitsrechte anderer verletzt; andernfalls bedarf es einer ausdrücklichen Ermächtigung zum Einsatz von Gewalt, z.B. zum Schutz bedrohter Freiheitsrechte. So hat das Individuum z.B. das Recht, in Notwehrsituationen Gewalt anzuwenden, um Leib und Leben zu retten. Und der Staat hat das Recht, seine Mitglieder vor Gewalttätern zu schützen, indem er diese aus der Gesellschaft ausgrenzt und in Gefängnissen oder psychiatrischen Anstalten isoliert. Der in solchen Fällen ausgeübte Zwang gegen einzelne setzt jedoch nicht das Menschenrecht auf Freiheit und Unverletzlichkeit der Person außer Kraft, sondern wird gerade um seinetwillen ausgeübt und soll andererseits dazu dienen, die vorübergehend ihrer Freiheit Beraubten durch geeignete Maßnahmen wieder zu befähigen, von ihrer Freiheit einen autonomen und selbstverantwortlichen Gebrauch zu machen.