

RICHARD SAAGE

Renaissance der Utopie?

I.

Wenn wir der Botschaft des vorliegenden Sammelbandes¹ vertrauen, dann ist das »Ende des utopischen Zeitalters«², das Joachim Fest einst angesichts des Zusammenbruches der Gesellschaftsordnungen des sowjetischen Typs Anfang der 90er Jahre des vergangenen Jahrhunderts verkündete, von einer »Renaissance der Utopie« überlagert worden: Wie ein Phönix aus der Asche erhebt sich das neue utopische Denken aus den Trümmern des alten, auf Morus zurückgehenden utopischen Musters, in dessen Zentrum die Visionierung einer kommunistisch orientierten Sozialgemeinschaft stand. Gefragt sind jetzt weniger Zukunftsszenarien solidarischer, soziale Gerechtigkeit eintragender Gesellschaftsbilder, sondern Zukunftsfiguren als »kleine Erzählungen«, in denen sich die aufgestaute utopische Energie explosiv Ausdruck verschafft. Nicht mehr die Optimierung des gesellschaftlichen Zusammenlebens als Antwort auf sozio-politische Fehlentwicklungen der Herkunftsgesellschaft ist das utopische Thema par excellence, sondern die mit modernster Technik bewerkstelligte Optimierung der subjektiven Befindlichkeit. Entsprechend verfällt das ursprüngliche Muster der archaischen Utopie, wie Morus es in seiner schulemachenden Schrift entwickelte, nachhaltiger Kritik: Die Renaissance der Utopie ist, so müssen wir dem vorliegenden Band entnehmen, nur möglich gewesen, weil man sich von den alteuropäischen Anfängen des utopischen Denkens seit der Antike verabschiedete.

Die älteren Utopien, so der Mitherausgeber Rudolf Maresch, hätten mit extrem langen Zeiträumen operiert, »wobei sie immun gegen Einwände und Kritik von außen wurden. Diese Selbstimmunisierung führte dazu, dass sie weder durch Enttäuschungen noch durch das Ausbleiben gegebener Versprechen falsifizierbar waren. Häufig trat sogar die gegenteilige Wirkung ein. Gerade ihr Nichteintreten wurde oft zur Bedingung und zum Beweis für ihren Fortbestand. Zudem wiesen Utopien kaum identifizierbare Orte, Namen und Adressen auf. Sie siedelten stattdessen lieber im Irgendwann und Nirgendwo, im ›ou tópos« (17). Die klassischen Utopiemuster, so heißt es anderer Stelle aus biotechnischer Sicht, sei Ausfluss einer rein genetischen Kultur, »in der das Technik- und Wissenssystem als ›Gewinner‹ das einzig lehrbare System wäre. (...) Der Prozess endet mit einer Population ›kultureller Roboter‹, das sind Geschöpfe, die von Natur aus darauf programmiert sind, eine einzige Kulturtechnik zu erlernen, die starrsinnig über viele Generationen hinweg gelehrt und erlernt wird« (139). Eben diese »kristallklaren ›Paradiese‹ des Denkens und Verhal-

Richard Saage – Jg. 1941, Prof. Dr.; seit 1992 Inhaber des Lehrstuhls »Politische Theorie und Ideengeschichte« am Institut für Politikwissenschaft der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Studium der Politikwissenschaft, Geschichte, Philosophie und Soziologie. Unter anderem Ordentliches Mitglied der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Zahlreiche Veröffentlichungen, darunter »Utopieforschung – Eine Bilanz« sowie »Vermessungen des Nirgendwo – Begriffe, Wirkungsgeschichte und Lernprozesse der neuzeitlichen Utopien«. Zuletzt in UTOPIE kreativ: Morus' »Utopia« und die Macht. Zu Hermann Onckens und Gerhard Ritters Utopia-Interpretationen, Heft 183 (Januar 2006).

1 Vgl. Renaissance der Utopie. Zukunftsfiguren des 21. Jahrhunderts. Hg. v. Rudolf Maresch und Florian Rötzer, Frankfurt am Main 2004. Die in runden Klammern befindlichen arabischen Ziffern im Text beziehen sich auf die Fundstellen der Zitate in dem o.a. Band.

2 Vgl. Joachim Fest: Der zerstörte Traum. Vom Ende des utopischen Zeitalters, Berlin 1991.

3 Vgl. Hans-Ulrich Seeber: Die Selbstkritik der Utopie in der angloamerikanischen Literatur, Münster 2003.

4 Vgl. Thomas Morus: Utopia, in: Der utopische Staat. Hg. v. Klaus J. Heinisch, Reinbek bei Hamburg 1996, S. 45.

5 Vgl. Richard Saage: Politische Utopien der Neuzeit, 2. Auflage, Bochum 2000, S. 191-384.

6 Vgl. hierzu neuerdings Richard Saage: Utopische Profile: Widersprüche und Synthesen des 20. Jahrhunderts, 2. Auflage, Münster 2006, S. 97-159.

7 Vgl. hierzu exemplarisch Ursula K. Le Guin: Planet der Habenichtse. Deutsche Übersetzung v. Gisela Stege, München 2000, S. 91.

8 Vgl. Kazuo Ishiguro: Alles, was wir geben mussten,

tens« (ebenda) mit ihrer Unfähigkeit zum Lernen und zur Kreativität seien das Signum der »Utopien traditioneller Machart« (ebenda). Abzulehnen sei vor allem aber auch der Anspruch des utopischen Ideals der klassischen Tradition, unfehlbar zu sein. »In der perfekten Ordnung werden die Menschen von aller Verantwortlichkeit befreit. Diejenigen, die sich nicht fügen, können nur böse sein und werden entsprechend behandelt. (...) Für Morus wie für alle Utopisten hieß das soziale Ideal: Alle gehen um acht ins Bett und schlafen acht Stunden!« (246). Vor allem aber seien die alten Utopien in der Visionierung gesellschaftlicher Alternativen von ihrem Anspruch und ihren technischen Möglichkeiten viel zu unterkomplex gewesen, um dem 21. Jahrhundert noch Denkipulse vermitteln zu können. »Infolgedessen sind ihre Umsetzungen in der gesellschaftlichen Realität allzu häufig auf spektakuläre Weise gescheitert« (93). Im Übrigen sei »mit dem Zerfall des sozialistischen Staatenbundes (...) aus der Utopie eine verlassene VEB geworden, die von wilden Himbeeren überwuchert ist, von denen höchstens noch ein paar junge Jugendliche naschen« (158).

Es kann hier nicht darum gehen, diese Kritiken detailliert auf ihre Validität hin zu überprüfen. Doch sollte wenigstens auf ihren hochgradig reduktionistischen Duktus hingewiesen werden. So kann von einer Selbstimmunisierung der klassischen Utopietradition gegenüber Kritik schon allein deswegen nicht die Rede sein, weil die utopieimmanente Selbstkritik ein entscheidendes Element ihres Selbstverständnisses seit Morus gewesen ist.³ Morus selbst hält den Dialog über den Idealstaat Utopia offen, weil er selbst seinem alter ego, Hythlodius, als dessen schärfster Kritiker gegenübertritt.⁴ Von einer Lernfähigkeit des utopischen Diskurses kann nur reden, wer einerseits dessen zeitdiagnostische Potenz und andererseits dessen Fähigkeit ignoriert, Elemente anderer Genres wie z. B. der Science-fiction zu assimilieren und Konsequenzen aus eigenen Depravierungen zu ziehen, wie der postmaterielle Utopiediskurs nach dem Zweiten Weltkrieg zeigt.⁵ Die Kritik an den autoritären Mustern der archaischen Klassiker ist mustergültig innerhalb des utopischen Genres von Samjatin, Orwell und Huxley vollzogen worden, sofern man bereit ist, unter Utopien nicht nur Wunsch- sondern auch Furchtbilder der Zukunft zu verstehen.⁶ Und für die postmateriellen Utopien nach dem Zweiten Weltkrieg (Le Guin, Callenbach) war klar, dass die Gesellschaft der Zukunft sich nicht an den Prinzipien einer traditionellen Stammesgesellschaft orientieren, sondern nur das Ergebnis einer ausdifferenzierten, komplexen Zivilisation auf der Basis einer hochentwickelten postindustriellen Technologie sein kann.⁷ Das Ende der archaischen, d. h. autoritären Utopien sollte im Übrigen nicht darüber hinwegtäuschen, dass mit dem Zusammenbruch der staatssozialistischen Diktaturen des Ostblocks anarchistische Entwürfe eine neue Blüte erlebten – abgesehen von dystopischen Romanen, wie Kazuo Ishiguros »Alles, was wir geben mussten«⁸ oder Michel Houellebecqs »Die Möglichkeit einer Insel«.⁹

Im Folgenden soll uns eine andere Frage interessieren. Wodurch unterscheidet sich die Neue Utopie von ihrer klassischen Version und wie sieht der soziale Träger einer »Renaissance der Utopie« aus? Vor allem aber ist auf das Problem einzugehen, ob es der neuesten Meta-

morphose utopischen Denkens wirklich gelingt, aus dem Schatten der klassischen Tradition herauszutreten.

II.

Eines der wichtigsten Elemente der Neuen Utopie ist, dass sie sich von der Sozialkritik abkoppelt. Zwar leugnet sie nicht, dass »Europa Ursprung und Quelle utopischen Denkens« (14) ist. Im Fokus der klassischen Utopietradition seien ideale Staaten, Wissensgesellschaften, technokratische Gemeinwesen, Konzeptionen grenzenlosen Wachstums, aber auch Arbeits-, Erziehungs- und Gesellschaftsentwürfe konzipiert worden, die als Motor im Zivilisationsprozess wirkten. Doch es sind bestimmte Aspekte dieser Visionen wie z. B. der Neue Mensch, in deren Kontinuität sich die Neue Utopie stellt, nicht aber das Gesellschaftsbild als Ganzes und die Sozialkritik, auf das es reagiert. Der letzteren widmete Morus einst 50 Prozent seines Textes, also den gesamten ersten Teil der Utopia. Die Sozialkritik war gleichsam die Realitätsverankerung des klassischen utopischen Konstrukts: Es verdankte als Wunschbild sein Profil ganz wesentlich der Intention, zumindest in dem fiktiven Gesellschaftsszenario die Faktoren außer Kraft zu setzen, welche konstitutiv für das materielle und psychische Elend der Herkunftsgesellschaft gewesen sind. Die andere Möglichkeit bestand darin, dass die Sozialkritik selber ins Zentrum der utopischen Alternative geriet: Ohne die Intention einer besseren Gesellschaft aufzugeben, visionierten die klassischen Dystopien bei Samjatin, Huxley und Orwell ein gesellschaftliches Sein der Zukunft, vor dem sie warnen wollen, weil sie die Abschaffung dessen, was bisher als human galt, zum Gegenstand haben könnte.

In der Neuen Utopie dagegen sind diese Strukturelemente außer Kraft gesetzt. Sie sind jetzt nur noch Wunschbilder, »die der Gegenwart weit enteilen, das Mögliche im Wirklichen erkunden und Blaupausen einer anderen und besseren Zukunft liefern« (7). Die Sprengung des »historisch-gesellschaftlichen Seins« (Mannheim) bleibt mit dem weitgehenden Wegfall der Sozialkritik und des Postulats der sozialen Gerechtigkeit, in deren Namen sie artikuliert wurde, historisch unspezifisch. Aber gerade darin wird ihre Chance gesehen. Indem das utopische Denken die Konfrontation einer defizienten, bösen und verdorbenen Realität mit einer besseren Welt aufgibt, ist angeblich ein neuer Wirklichkeitsbezug freigelegt: Statt sich im Nirgendwo anzusiedeln, »sollten neue Utopien (...) unmittelbar ansprechen. Sie sollten Namen, Orte und Adressen mitliefern; und sie sollten denkbar und erreichbar, erfüllbar und wünschbar sein« (18). In dieser neuen Gestalt seien weder die Ressourcen noch die Energien des Utopischen erschöpft. »Das utopische Denken«, so lautet das Credo, »muss nicht verabschiedet, sondern aus der Diaspora, in der es überlebt hat, aus der Science-fiction, der Zukunfts- und Trendforschung und von der Börse zurückgeholt werden« (19).

Die klassische Utopie hat demgegenüber bereits eine lange Verfallsgeschichte hinter sich: Sie mutierte zum Signum subkultureller und randständiger »Kader-, Horden- und Gruppenbildungsprozesse« an den Rändern der fortgeschrittenen Länder. Ihre Träger waren und sind »Dadaisten und Sozialisten, Ökologen und Anarchisten, Nihilisten und Leninisten, Surrealisten und Futuristen« (7). Den Bruch mit

Aus dem Englischen v. Barbara Schaden, München 2006.

9 Vgl. Michel Houellebecq: Die Möglichkeit einer Insel. Aus dem Französischen v. Uli Wittmann, 2. Auflage, Köln 2005.

den herkömmlichen Konventionen riskierend, erprobten sie neue Lebensformen und Lebensstile. »Dafür adaptieren oder importieren sie neue Methoden und Verfahren (ästhetische, diskursive, rituelle) aus fremden Kulturen oder Genres, die sie zu unbekanntem Begriffs- und Kunstsprachen kondensierten« (8). Doch seit einigen Jahren habe ein gravierender Paradigmenwechsel stattgefunden. »Nicht mehr Schriftsteller üben diese ›Sonderfunktion‹ in der Gesellschaft aus, sondern Programmierer, Lifescrainer, Softwaredesigner und Ingenieure. Sie verkörpern jenes Denken, das ›aus der Bahn springt‹ (Kamper), ›sich von jenen Ufern löst, die es einst bewohnte‹ (Foucault), und die Grenzen von Ethik, Recht und Moral überschreitet und einreißt.« (8)

Die Speerspitze des neuen utopischen Denkens bildeten jetzt Ingenieure und Technowissenschaftler. »Seit über einem Jahrzehnt agieren sie im Tross der Abenteurer, Pioniere und Kundschafter und machen mit flotten, schmissig vorgetragenen Sprüchen auf das Neue und Unbekannte aufmerksam. In den Labors, wo früher Testreihen entworfen, Zahlen und Kurven verglichen, Hypothesen geprüft und verworfen wurden, werden die neuen Bilder, Mythen und Heilslehren der postmodernen Wissensgesellschaft gemalt. Längst haben sie sich zu Brutstätten des Imaginären entwickelt, zu Orten, wo das scheinbar Verrückte, Un-Mögliche und Un-Erreichbare ausbaldowert und in die Tat umgesetzt wird« (8 f.). Die Propagandisten der neuen Utopie sind Experten der neuen Technologien wie Hans Moravec, Marvin Minsky, Kevin Kelly oder Gregory Stock: Ihr Ziel ist, mittels der Informationstechnologien künstliches Leben zu ermöglichen oder durch die Aufrüstung des Körpers mit künstlichen Stimulanzien digital die natürliche Evolution des Menschen zu beenden und sie unter die computergestützte Kontrolle einschlägiger wissenschaftlich-technischer Eliten zu bringen. Ingenieure und Wissenschaftler wie Eric Drexler, Ralph Merkle, Robert Zubrin und Max More setzten demgegenüber auf die Nano-Technologie, mit deren Hilfe sie die Grundlagen für ein postbiologisches Leben legen wollen. Hand in Hand mit diesem Transhumanismus geht die Erwartung, dass Krankheiten besiegt, Alterungsprozesse sistiert und sogar rückgängig gemacht, dass gezüchtete Organe transplantiert und eine saubere Umwelt kreiert werden könne, in der ein Leben im materiellen Überfluss in greifbare Nähe rücke.

Es gehört zum Grundtenor des vorliegenden Buches, dass es diese Visionen eines Neuen Menschen nicht nur emphatisch begrüßt, sondern als Vorbild für das in die Jahre gekommene »alte Europa« propagiert: Auf den ersten Blick scheint es sogar, dass die meisten Autoren sie es als eine Art Gegengift zu jenem Skeptizismus sehen, der in den Erfahrungen zweier Weltkriege, der Gulags und Konzentrationslager sowie der atomaren Vernichtungswaffen, mit denen sich die Menschheit zum ersten Mal selbst liquidieren kann, und der durch den technischen Fortschritt bewirkten Klimakatastrophe gründet. Nur so kann man den Triumphalismus, den Glauben an die technische Machbarkeit der Welt verstehen, in dem von fast allen Autoren des vorliegenden Bandes der Kern der Neuen Utopie gesehen wird. Wie in einem Brennspeigel fokussiert, bricht sich diese entweder in neuen, technisch vermittelten Medien oder aber in der Konstruktion des ebenfalls artifiziellen Neuen Menschen Bahn.

III.

Die Orte, die sich die »neue Utopie« zu ihrer Konkretisierung sucht, sind in ihrer Vielfalt unübersichtlich. Doch haben sie eines gemein: Sie sind jenseits der »großen Erzählungen« der klassischen Muster angesiedelt. Als »kleine Utopien« können sie, wie von Peter Glotz am Beispiel einer Antizipation der Schweizer Zukunftsgesellschaft im Jahr 2080 versucht, »eine mittlere Möglichkeit herbei(fantasieren), bei der Warnkatastrophen zu einem neuartig moderierten Kapitalismus führen« (21), die heute noch verhinderbar seien. Sein Szenario soll dazu einen Beitrag leisten. Claus Leggewie visioniert – entgegen dem allgemeinen pessimistischen Trend, der einen Totengesang auf Afrika anstimmt – einen Kontinent, der aus den Katastrophen der Vergangenheit gelernt hat und im Begriff ist, selbstbewusst und konstruktiv seine eigene Zukunft im 21. Jahrhundert in die Hand zu nehmen (vgl. 63 f.). Charakteristisch für den vorliegenden Band sind aber die Versuche, die schon genannten neuen Technologien zu utopisieren. So sieht Francis Heylighen den neuen Ort Utopias im »Globalen Gehirn«, d. h. in dem »entstehenden intelligenten Netzwerk, das aus allen Menschen auf diesem Planeten besteht, mitsamt den Computern, Datenbanken und Kommunikationsverbindungen, die alle miteinander verknüpfen. (...) Es übernimmt die Funktion eines Nervensystems für die ganze Menschheit« (94). Die mit diesem Instrument verbundene Machtfrage sieht der Autor dadurch gelöst, dass der Zugang zum globalisierten Internet allen offen stehe.

Die Vollendung dieser partialen Utopie sei dann erreicht, wenn langfristig die neutralen Schnittstellen eine direkte Verbindung zwischen Computer und Gehirn ermöglichen. »Eine solche Entwicklung würde es uns gestatten, allein durch Denkprozesse mit dem Globalen Gehirn zu kommunizieren, wobei die eigenen Gedanken unmittelbar wahrgenommen, verstanden und erweitert werden würden. Darüber hinaus könnten unsere Gedanken direkt in Handlungen umgesetzt werden, etwa indem wir das Globale Gehirn nutzen, um eine Pizza oder ein Taxi zu bestellen, und die Heizung einzuschalten, sodass es gemütlich warm ist, wenn wir nach Hause kommen« (100). Aber das Globale Gehirn kommt nach dieser Lesart nicht nur der privaten Bequemlichkeit entgegen; viel wichtiger ist es, dass es die Masse der Informationsströme selektieren und dadurch überhaupt erst für den Einzelnen rezipierbar machen kann. Auch übernimmt es ökonomische Funktionen, indem es den Kontakt zwischen Käufern und Verkäufern erleichtert und den ersteren einen raschen Vergleich der Verkaufspreise ermöglicht. Es trage zur Reduktion von Ungleichheit und Umweltverschmutzung ebenso bei wie zur Beseitigung von Konflikten, Hebung des Bildungsstandes und zur Überwindung der Kluft zwischen den reichen Ländern des Nordens und den armen Ländern des Südens.

Als »kleine Utopie« kann aber nach dieser neuen Konzeptualisierung auch das widerständige Potential der modernen Informationstechnologien interpretiert werden. Es besteht in der simplen Tatsache, dass die Digitalisierung durch die Verkettung der Codes beim Kopiervorgang identische Nachbildungen ermöglicht, welche vom Original nicht mehr zu unterscheiden sind. »Mit der identischen Kopie ändert sich jetzt die Qualität der etablierten Unterscheidungen zwischen Original, Kopie und Serie. Ein nur auf den ersten Blick verwirrendes Mo-

dell der Differenzierung trifft auf unsere kulturelle Ordnung, irritiert sie: Der Unterschied zwischen Original und Kopie, diese Ausgerichtetheit auf ein Urbild, wird von der Verdoppelung der identischen Kopie heimgesucht« (164). Das subversive und damit utopische Potential besteht darin, dass der identischen Kopie die freie Zugänglichkeit aller zum Internet, unabhängig von sozialer Herkunft, Rasse, Wohlstand, militärischer Macht, wie ein Schatten folgt. Damit sei die Logik der Repräsentation mit ihren privilegierten Zugriffen auf die entscheidenden Machtressourcen, auf denen sowohl das sozio-politische als auch das wirtschaftliche System beruht, in Frage gestellt, wie das Scheitern der New Economy zeige (170). »Wenn Marx in seinen frühen Schriften ›Kapital‹ als ungerechte Form von Eigentum definiert, als eine Akkumulation kollektiver Arbeit, die in die Hände eines Einzelnen gelangt ist, statt allen Händen zu gehören, dann ist File-sharing als programmierte Logistik der Verdoppelung von Daten eine technologische Antwort auf dieses Problem. Die Akkumulation wird durch die Verdoppelung gestört« (166). Aber auch dieser Ansatz bleibt unterhalb des Niveaus der großen Erzählungen. Nicht zufällig ist von einer Störung, nicht von einer Alternative zum kapitalistischen System die Rede: »Die Logik der Repetition irritiert die etablierte Ordnung, indem sie ihr entkommt, sie aussetzt. Sie ist keine Alternative, sie ist eine Irritation – ein Spuk« (170).

Aber nicht nur das Globale Gehirn des Internet oder die digital ermöglichte »identische Kopie« können Orte der Utopie sein: Diese siedelt sich, wie Florian Rötzer zeigen zu können meint, sogar in der Welt der Parasiten, der »Mitesser«, an. Er stellt die Frage, ob es nicht schon eine Utopie wäre, »wenn die Menschen, wie immer auch die Schicksale der Einzelnen und mancher Generationen sein mögen, nicht stehen blieben, sondern sich weiterentwickelten? (...) Das Leben und die Welt sind vergänglich, weil sie anders werden können (und müssen). Dazu tragen Parasiten wesentlich bei« (172 f.). Grund genug für den Autor, diese neueste Variante der Utopie »Parasitopia« zu nennen. Ihr Signum besteht darin, dass neben zur Selbstreplikation fähige Maschinen und gentechnisch veränderte sowie geklonte Menschen Mikroben treten werden, die unseren Planeten bevölkern. »Bakterien werden Energie und Brennstoffe in Form von Öl, Gas oder Wasserstoff herstellen, sie werden Lebensmittel bilden, sie mit Vitaminen und anderen notwendigen Stoffen anreichern, wichtige Enzyme, Antibiotika, Hormone, Lösungsmittel und vieles andere mehr produzieren, unsere Kleidung immer sauber halten, für sauberes Wasser und gereinigtes Abwasser sorgen, neue Materialien zur industriellen Fertigung bauen, die sie auch wieder zerlegen können, für bessere Böden und gesündere Pflanzen und Tiere sorgen, um bei geringerem Landverbrauch die Ernährung für die Menschen sicherzustellen. Des Weiteren werden sie zum umweltfreundlichen Abbau und zur Aufbereitung von Rohstoffen dienen und die Erde von existierenden oder bei der Produktion entstehenden Giften befreien« (187). Nicht zuletzt, so die Antizipation, verlängern die Menschen mittels künstlich geschaffener und veränderter Mikroorganismen nicht nur ihr Leben als Art; sie werden auch neue Planeten wie den Mars mit deren Einsatz zur Lebenswelt der Menschen umgestalten (ebenda).

Tatsächlich ist spätestens seit Jules Verne der Zugriff auf den Welt- raum ein zentrales Thema der Science-fiction, das freilich auch von den klassischen Utopien rezipiert worden ist, wie Alexander Bogda- nows Romane »Ingenieur Menni« und der »Rote Planet« sowie Ursula K. Le Guins »Planet der Habenichtse« zeigen. In dem Beitrag von Hans-Arthur Marsiske hat der »Lockruf des Alls« eine zusätzliche Dimension als utopischer Hoffnungsträger. Angesichts der Gefahr des Umkippens von Ökosystemen, der Zerstörung der Ozonschicht, der weltweiten Klimaerwärmung sowie des Risikos der Kollisionen unse- res Planeten mit Asteroiden und Kometen können interstellare Reisen mit Raumschiffen zur Besiedlung von Raumstationen und bewohnba- ren Himmelskörpern zumindest einen Rettungsanker für einen Teil der Menschheit darstellen. Der Verfasser verlässt insofern das orthodoxe Science-fiction Repertoire, als er sich Gedanken macht über gesell- schaftliche Organisationsmuster, welche das zwischenmenschliche Leben im All außerhalb der Erde regeln sollen. Nach einer neueren amerikanischen Studie stünden den Aspiranten einer Besiedlung des Weltraums folgende Modelle zur Verfügung: »die hierarchisch homo- gene Gemeinde, deren Mitglieder in Begriffen der Maximierung und Optimierung denken, Konkurrenz und Wettbewerb für die Basis allen Fortschritts halten und abweichendes Verhalten als abnorm und uner- wünscht betrachten; die individualistisch-isolationistische Gemeinde, die Unabhängigkeit für die höchste Tugend hält und dem Schutz der Privatsphäre große Bedeutung beimisst; die heterogen-genossen- schaftlich-symbiotische Gemeinde, in der Verschiedenheit als Quelle der Bereicherung angesehen und Konkurrenz als nutzlos abgelehnt wird. Das vorherrschende Gestaltungsprinzip einer solchen Siedlung sei ›Harmonie der Vielfalt und Vermeidung von Wiederholung, ähn- lich wie in japanischen Gärten und Blumenarrangements« (216).

Doch für welches Sozialmodell sich auch immer eine interplanetare Weltraumgemeinde entscheidet: Fest steht, dass die menschliche Existenz im Weltraum mit dem Stand der fortgeschrittensten Technik steht und fällt. »Roboter werden«, so die wissenschaftsgläubige Er- wartung, »sobald sie über entsprechend komplexe Fähigkeiten verfü- gen, Partner sein, keine Sklaven, genau wie alle anderen Bewohner ei- ner Weltraumsiedlung« (218). Überhaupt ist zu erwarten, dass Mensch und Maschine zunehmend verschmelzen. »Zwar mag es immer weit- gehend biologische Menschen und weitgehend technische Maschinen geben. Dazwischen aber spannt sich ein weites Kontinuum von Cy- borgs, die an das Leben im All bestens angepasst sind« (ebenda). Da- mit ist das entscheidende, der klassischen Tradition entlehnte Stich- wort genannt, auf das sich der Kern der Neuen Utopie reduzieren lässt: Der Neue Mensch. Gundolf S. Freyermuth nimmt diesen Topos zum Anlass, um eine Entwicklungsteleologie in Analogie zu den Lebens- zyklen eines Menschen zu konstruieren, deren Dynamik in der Frühen Neuzeit beginnt und mit der Digitalisierung im Prozess der Individu- alisierung zur Utopie des virtuellen Menschen eskaliert. Die Grundla- gen dieser Evolution legt die Renaissance: Mit der Individualisierung des Menschen schafft sie die Voraussetzung seines Willens zur Selbst- verbesserung. »Angestrebt wurde sie sowohl zivilisatorisch (Verbes- serung von Verhaltensweisen, Bildungsstand usw.) wie biologisch (Verbesserung der Gesundheit, Lebensdauer usw.). Was wir erleben,

setzt sich in der brüchigen Kontinuität, wie sie Lebensgeschichten erignet, die Vita des neuzeitlichen Individuums fort. Nach seiner Geburt um 1500 erfuhr sie eine erste Zäsur mit der Pubertät, als die sich die industrielle Revolution versteht. Die gegenwärtige Ermächtigung mittels digitaler Technologie bedeutet nun das Ende der Jugendjahre« (67). Erst jetzt werde gänzlich offenbar, was latent in der Technikbegeisterung des utopischen Diskurses seit seinen Anfängen schon immer latent vorhanden war: Die Menschheit mutiere zu dem, was ihre besten Maschinen sind. »Wir erkennen uns im Spiegel unserer Technologie, ihrem Vorbild eifern wird nach« (ebenda).

Trifft diese These zu, so ist in der Tat das Ende des biologischen Menschen, das als Akt einer unüberbietbaren Befreiung gefeiert wird, nicht mehr aufzuhalten. Die Schriften der Propagandisten des konvergenztechnologisch aufgerüsteten Neuen Menschen atmen dann auch den Geist einer Siegesgewissheit, gegenüber der die Begeisterung des Hythlodeus, des Parteigängers Utopias in Morus' gleichnamiger Schrift, blass erscheint: »der unausweichliche Vormarsch effizienter Ingenieurskunst und wissenschaftlicher Entdeckerfreude führt zu der Prognose, dass unsere genetischen Baupläne entschlüsselt werden, während diese Entwicklung gleichzeitig dafür sorgt, dass (sich selbst verbessernde) Computer, die leistungsfähiger sind als mehrere Gehirne zusammengenommen, immer billiger werden. (...) Debatten darüber, sofern es sie gibt, konzentrieren sich weniger auf das *Was wäre wenn* als vielmehr auf das *Wann*. Was sollen wir jetzt mit diesen neuen Werkzeugen und Fähigkeiten anfangen?« (133). Sie ermöglichen uns angeblich, unseren biologisch-organischen Körper mit einer Vielzahl komplizierter Maschinen, Computer und Apparate zu verbinden, die unter dem Stichwort »bionische Prothesen« zusammengefasst werden. Offen bleibt, wie Charles Lumsden zutreffend schreibt, ob in diesem Szenario des Neuen Menschen »der Begriff Leben überhaupt auf zutreffende Weise die Existenz von »kybernetischen Organismen« oder *Cyborgs* beschreibt, die nahtlos organisches Gewebe und Maschinen aus Metall, Gehirn und elektronische Computer zu einem Ganzen integrieren« (ebenda). Für Lumsden besteht kein Zweifel daran, dass zum ersten Mal in der biologischen Evolution der letzten vier Milliarden Jahre eine Spezies aufgetaucht ist, die ihr eigenes genetisches Schicksal selbst bestimmt. Die Vision eines Neuen Menschen nimmt Konturen an, dessen Qualitäten denen seiner Vorgänger hoffnungslos überlegen sind. »In dieser Kaskade begehrt biologischer, robotischer und Cyborg-ähnlicher Posthumaner spielen wir nur noch als Vorfahren eine Rolle, stehen nicht mehr auf gleicher Augenhöhe« (146). Gleichzeitig, so ein anderer Autor, sei die Menschheit durch ihren Zugriff aufs All mit einem neuen Quantensprung konfrontiert: Mit dieser Erweiterung mutiere sie von einer monoplanetaren zu einer multiplanetaren Spezies (222).

Die Orte, denen die Neue Utopie die Realisierung der imaginierten Alternativen zuweist, so kann zusammenfassend festgestellt werden, sind gemäß dem postmodernen Motto des »anything goes« in dem vorliegenden Sammelband austauschbar: Sie reichen von der Schweiz, Afrika, dem globalen Internet, der identischen Kopie über Sozialmodelle im zu besiedelnden Weltraum, der Rolle der Parasiten im Prozess der Evolution bis hin zum widerständigen Potential der In-

formationstechnologie und dem mit »bionischen Prothesen« aufgerüsteten Neuen Menschen. Die »große Erzählung« der klassischen Utopie zerfällt in ihre Elemente. Sie mutieren unter Ausblendung der materiellen Lebensbedingungen, der sozialen Kämpfe und der Verteilung der Ressourcen zu imaginierten Trägern von Metaphern der neuen Leitwissenschaften.

IV.

Wie »neu« ist nun also diese Neue Utopie, die sich vor allem aus der Extrapolation technologischer Trends begreift, an deren Spitze sich die meisten Autoren des vorliegenden Bandes enthusiastisch zu setzen suchen. Es ist leicht zu erkennen, dass die meisten Beiträge die Schwierigkeit nicht leugnen können, sich von dem zu trennen, was sie für überholt halten: die klassische Utopietradition, vor allem in ihrer archaischen, d. h. herrschaftsbezogenen Spielart. Das Neue hat offenbar eine Reihe von Gemeinsamkeiten mit dem Alten, wie die Aufsätze des vorliegenden Sammelbandes erkennen lassen: den aus der Renaissance herrührenden prometheischen Geist des Machens; der, wenn auch marginale Rekurs auf Szenarien des gesellschaftlichen Zusammenlebens; der Zugriff auf einen Neuen Menschen; und nicht zuletzt die Akzeptanz der Regeln der diskursiven Logik sowie der Naturgesetze und deren Artikulation in der Sprache der Mathematik.

Dem stehen freilich eine Reihe gravierender Differenzen gegenüber, die in der Tat das Genre der klassischen Utopie zu sprengen scheinen. Die Neuen Utopien, wie sie sich in diesem Band darstellen, schreiben in aller Regel die sozio-ökonomischen Strukturen ihrer Herkunftsgesellschaft fort: Sie halten die soziale Frage für obsolet und betrachten den kapitalistischen Verwertungszusammenhang als nicht hinterfragbare Tatsache. Damit verabschieden sie das, was seit Morus den Kern jener Fehlentwicklungen ausmachte, auf den sie als die bessere Alternative zu reagieren versuchten. Im klassischen Utopiediskurs liefen außerdem technische und moralische Höherentwicklung – sich gegenseitig beeinflussend – parallel nebeneinander her. Man unterschied zwischen der ersten (biologischen) und der zweiten (sozio-kulturellen) Natur des Menschen, deren Gleichklang und konstruktive Ergänzung sie anstrebte. Ein neues gesellschaftliches Szenario, das sich depravierender Faktoren entledigt hatte, sollte über permanente Erziehung das moralische Niveau der Gesellschaft so anheben, dass ein Missbrauch der technischen Entwicklung ausgeschlossen war. In der Neuen Utopie dagegen geht es im Kern nur um den wissenschaftlich-technischen Fortschritt als solchen, welcher nun auf den Menschen selbst angewandt wird, ohne ihn freilich mangels wachsender moralischer Qualifikation konstruktiv steuern zu können.

Der Neue Mensch der klassischen Tradition orientierte sich ferner an dem Bild der allseitig entfalteten Persönlichkeit. Noch Trotzki's Diktum, der utopische Mensch werde sich im vollendeten Kommunismus auf der Höhe eines Aristoteles, Goethe und Marx bewegen, ist Ausfluss dieser im Übrigen altruistisch gerichteten Norm. In den Neuen Utopien dagegen wird den Individualisierungstendenzen der Herkunftsgesellschaft voll Rechnung getragen. Die Selbsterfindung des Neuen Menschen findet im Medium seiner Subjektivität und seines Wohlbefindens statt. Erreicht werden soll sie nicht durch die

mühevoll Aneignung sozio-kultureller Fähigkeiten, sondern durch seine konvergenztechnologischer Aufrüstung. Doch vor allem unterscheiden sich beide Richtungen in der differentiellen geistesgeschichtlichen Genesis des Neuen Menschen. Die klassische Utopietradition greift zu ihrer Konstituierung auf antike und christliche Quellen zurück, die zum ersten Mal in Morus' Utopia zusammengeführt und modernisiert werden: Der Neue Mensch ist vor allem ein kollektives Wesen, eindeutig bezogen auf den idealen Staat, in dem und für den er lebt. Die in dem vorliegenden Sammelband favorisierte Variante hingegen lässt sich zwanglos in die Tradition des Golem, des Homunculus, der mechanischen Androiden des 17. und 18. Jahrhunderts sowie des Frankenstein-Monsters¹⁰ einordnen: Künstliche Wesen, die, im Bannkreis des Prometheus-Mythos imaginiert, ihre Existenz einem menschlichen Schöpfer verdanken, der sich bisher nur Gott zugeschriebene Verantwortlichkeiten annahm.

10 Vgl. Thomas Schlich: Vom Golem zum Roboter – Der Traum vom künstlichen Menschen, in: Erfindung des Menschen. Schöpfungsträume und Körperbilder 1500-2000, Wien/Köln/Weimar 1998, S. 543-550.

Es ist klar, dass sich die Hybris dieser »gottgleichen Neuschöpfungen« des Menschen fast Eins-zu-Eins auf die Imaginationen der Neuen Utopie übertragen lassen. Kaum ein anderer Schluss erscheint möglich, wenn wir das Diktum Max More's aus dem Jahr 1997 ernst nehmen: »Wir werden den Aufbau materieller Objekte unserer Körper genauso programmieren können, wie wir dies jetzt mit Software machen. Die Abschaffung des Alterns und die meisten unfreiwilligen Todesarten wird die Folge sein. Wir haben bereits zwei der drei alchemistischen Träume erreicht: Wir haben die Elemente verändert und das Fliegen gelernt. Unsterblichkeit ist jetzt an der Reihe.«¹¹ Dennoch wirken die Potentiale der klassischen Utopietradition unter der glatten Oberfläche der in diesem Band zelebrierten wissenschaftlichen Fortschrittsbegeisterung nach. Zwei Beiträge zumindest lassen ein Potential an Selbstreflexion über die Grenzen des wissenschaftlich-Machbaren erkennen, die – bereits in Morus' Utopia angelegt – in den postmateriellen Utopien nach dem Zweiten Weltkrieg zur vollen Entfaltung kommen: Nach den Erfahrungen des 20. Jahrhunderts können utopische Szenarien nur dann noch Glaubwürdigkeit für sich beanspruchen, wenn sie die Gefahr des Umschlagens ins Gegenteil des positiv Intendierten mit reflektieren. In erster Linie bedeutet dieser Imperativ, dass dem naturwüchsigen Selbstlauf des technischen Fortschritts Einhalt geboten und den von ihm Betroffenen ein Mitspracherecht eingeräumt wird. So bestreitet Charles Lumsden nicht, dass die konvergenztechnologischer Entwicklung Errungenschaften hervorbringen kann, wie die Besiegung des Krebses und der Alzheimer Krankheit. »Doch die Nachwirkungen dieser enormen Leistungen oder die Risiken nach der Glanzverbreitung haben ebenfalls tief greifende potenzielle Konsequenzen für alle menschlichen Wesen, für die Bürger jeder Nation, für alle Nachkommen und für die gesamte Biosphäre der Erde. Niemand darf erwarten, den Folgen der imaginierten technologischen Revolution zu entgehen. Deshalb hat unsere ganze Spezies ein Mitbestimmungsrecht bei der Entscheidung verdient; ob es nun um das Klonen von Menschen geht, um die genetische Veränderung unserer Kinder, in der Hoffnung, ihnen ein besseres Leben (oder das Gegenteil) zu ermöglichen oder um die Schaffung bewusstseinsfähigerer künstlicher Intelligenz. Man sollte auf diese Stimmen hören« (148).

11 Zit. n. Erfindung des Menschen, a. a. O., S. 607.

In bester klassischer utopischer Tradition stehend – obwohl der Autor diese Zuordnung ablehnen würde – ist auch der Beitrag von Guillaume Paoli »Die Hinterbliebenen« zu lesen. In seinem an Diderots Technik des selbstreflexiven Dialogs geschulten Text gibt er den Gedankenaustausch zwischen dem wissenschaftsgläubigen Bill und dem technikskeptischen Ted wieder. Bill ist begeistert davon, dass soeben die Elite der Menschheit mit einem Raumschiff die Erde verlassen hat, um einen neuen Planeten zu besiedeln. Da es in dem anzusteuern Utopia keine Eingeborenen und Lebewesen gebe, die unterdrückt werden könnten, schickten sich die Neusiedler an, »Herren ohne Sklaven zu sein. Sie werden Freiheit mit Gleichheit vereinbaren können« (258). Doch Ted widerspricht und formuliert die Gegenthese: Die zukünftigen Utopier seien im Begriff, nicht Herren ohne Sklaven, sondern Sklaven ohne Herren zu sein, »den technischen Zwängen unterjocht, die über sämtliche Aspekte ihres Lebens und über ihr Weiterleben überhaupt bestimmen werden« (238). Auch mit der Perspektive, durch künstliche Intelligenz komme es zu einer Steigerung des Bewusstseinsniveaus, verbunden mit einer Wegrationalisierung der Arbeit durch die integrale Robotisierung, kann er sich nicht befreunden. Ihm zufolge »haben sie die Abhängigkeit von der Natur durch die Abhängigkeit von der Maschine ersetzt, das heißt in erster Linie: von wiederholten Pannen. Ob die künstliche Intelligenz die reale Idiotie beheben kann, welche Rechenkapazität mit Intelligenz gleichsetzt, weiß ich nicht. Aber von einer Überwindung der Arbeit kann da keine Rede sein. Diese kann nur erfolgen, indem Kontemplation über Aktionismus die Oberhand gewinnt. Da hilft keine Maschine. Im Gegenteil, der Neumensch wird sich permanent mit Anpassungsdruck und Leistungszwang quälen« (239).

Offenbar lässt sich Paoli von der Grundtendenz der Neuen Utopie, nämlich eine gentechnisch manipulierte und computergesteuerte Welt als Alternative zum Skeptizismus des »alten Europa« zu propagieren, wenig beeindrucken. Er legte nämlich Ted die Worte in den Mund: »Und mich ekeln Zustände an, aus denen Ironie und Negativität verbannt sind. Genau deswegen habe ich die Reise in die schöne neue Welt verweigert. Positiv wird sie zugrunde gehen« (240). Diesem Bekenntnis hat der kritische Leser des vorliegenden Sammelbandes nichts hinzuzufügen. Wenn die Utopie eine solche Renaissance erlebt, würde sie auf Positionen zurückfallen, die Huxley in seiner Dystopie bereits Anfang der 30er Jahre mit nachhaltigen Argumenten kritisiert hat.

V.

Dennoch stimmt der vorliegende Band nachdenklich: Vielleicht besteht sein eigentlicher Wert darin, dass er den Leser anregt, die Frage zu stellen, warum dem Neuen Menschen des klassischen Utopiediskurses nach der Epochenäsur von 1989 eine konvergenztechnologische Version im öffentlichen Diskurs den Rang ablaufen konnte, die weit über das hinausgeht, was die utopische Tradition von Morus bis Fourier imaginierten. Zu Recht stellt Michael Winter fest, dass die klassische Linie des utopischen Denkens von der vergleichsweise bescheidenen Annahme ausging, »daß der Mensch in seinem biologischen Status quo nicht veränderbar sei, höchstens in einer langen evo-

lutionären Zeitspanne. Eine Verbesserung des Menschen war also nur über Erziehung, Bildung, Versittlichung möglich. Über eine Veränderung der sozialen Lebensbedingungen. Fourier konnte sich nicht vorstellen, daß ein Durchschnittsalter von 144 Jahren durch Genmanipulation zu erreichen ist. Für ihn war die Voraussetzung für ein solches Alter die Veränderung der Gesellschaft. Dieser Zwang aller früheren Utopisten, in engen biologischen Grenzen, aber mit einem reichen Repertoire an sozialen Experimenten zu hantieren, hat für das utopische Denken negative wie positive Folgen gehabt. Im Rückblick von heute aus scheinen zunächst die negativen Folgen zu überwiegen.¹²

12 Michael Winter: Utopien der Vollkommenheit und der Verantwortungslosigkeit: Das Ende des Sozialen im Cyberspace, in: Die Erfindung des Menschen, a. a. O., S. 599.

Tatsächlich hat der Zeitgeist bereits vor dem Zusammenbruch des sowjetischen Imperiums der auf gesellschaftliche Umgestaltung drängenden klassischen Linie des utopischen Denkens eine unmissverständliche Absage erteilt. Die von ihr propagierte bessere Zukunft durch gesellschaftliche Umgestaltung schien im stalinistischen Massen- und Elitenterror der Sowjetunion und in den kommunistischen Gulags und Straflagern zu enden. Der Baconsche Imperativ der Naturbeherrschung als Voraussetzung des gesellschaftlichen Reichtums für alle endete in der ökologischen Katastrophe, deren Folgen im weltweiten Klimawandel bereits heute von allen erfahrbar sind. Und die durch Erziehung hervorgebrachten Neuen Menschen waren nicht Individuen auf der Höhe eines Aristoteles, Goethe und Marx, sondern der Apparatschik des kommunistischen Totalitarismus und die ideologisch indoktrinierten Massen. Der Gegenschlag, so könnte man die neue Situation interpretieren, ließ nicht auf sich warten: Einhergehend mit der biotechnischen und digitalen Revolution sowie dem Aufstieg der Konvergenztechnologien, welche auf die synergetischen Effekte des Zusammenspiels von Neuro-, Nano-, Informations- und Biotechnologie setzt, war ein Rückzug aus kollektivistischen Sozialisationsmustern zu beobachten, welchem eine massive Individualisierung der postindustrialisierten Länder entsprach.¹³

13 Vgl. Karin Knorr Cetina: Beyond Enlightenment: The Rise of a Culture of Life, in: Modern biology, Brüssel 2004, S. 29-41.

In einem solchen Klima fand eine Version des Neuen Menschen ihren Nährboden, der sich nicht am Altruismus der klassischen Utopietradition, sondern am Egoismus subjektiver Selbstentfaltung – und sei es auf Kosten der anderen – orientierte. »Die Notwendigkeit, einer räumlich definierten ›Schicksalsgemeinschaft‹ anzugehören, schwindet zumindest für die virtuelle Klasse immer mehr. Diese gesellschaftliche Entsolidarisierung und Individualisierung zeigt sich etwa darin, daß nicht nur Unternehmen, sondern auch einzelne nicht mehr bereit sind, einen gesellschaftlichen Ausgleich durch Steuern zu entrichten und sich auch sonst möglichst ›störenden‹ Auflagen durch Verlagerung des Wohn- und Arbeitssitzes zu entziehen. Gefragt ist stets das kostengünstigste Angebot, das am besten den Profit vermehren läßt. Der Kern dieser Utopie ist der Versuch, sich jeder gesellschaftlichen Verantwortung zu entziehen.«¹⁴ Der in dem vorliegenden Sammelband beschriebene Neue Mensch ist also nicht nur Ausfluss neuer technologischer Möglichkeiten, sondern in gleicher Weise Produkt der gesellschaftlichen Entsolidarisierung, deren ideologische Begleitmusik im ökonomischen Sektor der globalisierte Neoliberalismus ist.

14 Florian Rötzer: Post-humanistische Begehrlichkeiten. Selbstbestimmung oder Selbstzerstörung, in: Die Erfindung des Menschen, a. a. O., S. 611.

Was bedeutet dieser Tatbestand für die Zukunft der klassischen Linie des utopischen Denkens? Ihr Problem besteht nicht darin, dass keine Texte mehr produziert würden, die ihr zuzuordnen wären. Ins-

besondere im Medium des Romans wird, wie schon hervorgehoben, auf der Höhe der gegenwärtigen technologischen Entwicklung insbesondere ihre dystopische Spielart weiterentwickelt. Die Frage ist eher, ob sie noch auf die gesellschaftliche Akzeptanz rechnen kann, die sie einst hatte. Der Preis für eine negative Antwort indes wäre hoch. Wenn die Neue Utopie, wie sie in dem vorliegenden Sammelband beschrieben wird, tatsächlich die Hegemonie im 21. Jahrhundert erlangt, dann wird sie einen gesellschaftlichen Trend ideologisch verfestigen, der die Ideale der aufgeklärten Zivilisation, die in der Französischen Revolution auf die Formel »Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit« gebracht wurden, ein für allemal unter sich begräbt. Angesichts dieser Situation sind in der Literatur zwei Positionen zu beobachten, welche zwar mit der klassischen Utopietradition brechen, aber der Neuen Utopie entweder ablehnend oder affirmativ gegenüberstehen. Der antiutopische Skeptiker glaubt auf Anzeichen verweisen zu können, »daß ein Teil der Menschheit sich aus seiner Verantwortung in den Cyberspace stiehlt – mit privaten Utopien von der eigenen Vervollkommnung im Kopf –, (die) in unserer Gegenwart bereits zu finden (sind). Die Behauptung, die einzige gute Entschuldigung dafür, überhaupt noch einen Körper zu haben, sei der Sex, ist die höchste Form der Nichtachtung jeglichen Gemeinschaftsempfindens und die brutalste bis zum Autismus gesteigerte Form des Egoismus. Wenn ein solches Denken den neuen Prometheus auszeichnet, dann sollten wir uns schnellstens davon verabschieden, auch wenn wir dafür die Hoffnung auf ewiges Leben, Schönheit und Reichtum für immer begraben müßten«.¹⁵

Die Gegenposition wird von einem der Herausgeber des vorliegenden Sammelbandes, Florian Rötzer, vertreten: Er hält es für sinnlos, den Trend zum konvergenztechnologisch aufgerüsteten Neuen Menschen aufhalten zu wollen. Die Zeit der prinzipiellen Verbote sei längst vorbei. Es komme jetzt vielmehr darauf an, »die Weichen für Weisen der Selbsterschaffung und Selbstgestaltung zu legen«. Einen Sonderweg gebe es nicht. »Der Vertreibung aus dem Paradies antwortet die Neuerfindung des Menschen und seiner Umwelt und die Umschreibung der Schöpfungsgeschichte«.¹⁶ Aber die Frage ist, ob die Realität der Zukunft in diesen beiden Alternativen aufgeht. Könnte es nicht sein, dass der technologisch geebnete Weg in die Schrecken des Autismus Gegenbilder einer solidarischen Gesellschaft der Zukunft aus sich hervortreibt, die den Spuren einer selbstkritisch gewordenen Linie der klassischen Utopietradition folgt?

15 Winter, Utopien, a. a. O., S. 607.

1

6 Rötzer, Posthumanistische Begehrlichkeiten, a. a. O., S. 622.