

aus
politik
und
zeit
geschichte

beilage
zur
wochen
zeitung
das parlament

Ulrich Hommes

Brauchen wir die Utopie?

Plädoyer für einen in Mißkredit
geratenen Begriff

Volker Rittberger

„Frieden ist mehr als kein Krieg“

Gewaltpolitik

als Problem der Friedensforschung

B 20/77

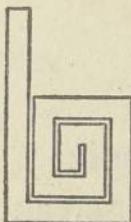
21. Mai 1977

Ulrich Hommes, Dr. phil., Dr. jur., geb. 1932; Ordinarius der Philosophie an der Universität Regensburg.

Veröffentlichungen u. a.: Hegel und Feuerbach, Freiburg 1957; Die Existenzerhellung und das Recht, Frankfurt 1962; Transzendenz und Personalität, Frankfurt 1972. Zahlreiche Aufsätze zur kritischen Auseinandersetzung mit Begriffen, Theorien und Tendenzen unserer Zeit, u. a.: „Zur Kritik an der Forderung nach Werturteilsfreiheit“ (1963), „Vom Sinn moralanthropologischer Fragestellung in der Gegenwart“ (1966), „Provokation der Vernunft? Herbert Marcuse und die Neue Linke“ (1969), „Die gesellschaftskritische Funktion der Utopie“ (1971), „Ideologie und Recht“ (1972) sowie „Auf der Suche nach dem Subjekt der Geschichte“ (1973).

Volker Rittberger, Ph. D., geb. 1941; Studium der Rechts- und Politikwissenschaft an den Universitäten Freiburg i. Br., Genf und Stanford (USA); seit 1973 o. Professor für Politikwissenschaft an der Universität Tübingen; 1. Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft für Friedens- und Konfliktforschung 1976/77; Mitglied des Konzils und des Kuratoriums der Deutschen Gesellschaft für Friedens- und Konfliktforschung; Mitglied des Redaktionsrates der „German Political Studies“.

Veröffentlichungen: Evolution and International Organization, Den Haag 1973; Abrüstungspolitik und Grundgesetz, Baden-Baden 1976 (mit Dieter Lutz); Mithrsg.: Konflikt — Eskalation — Krise, Düsseldorf 1972; Die Ostpolitik der Bundesrepublik, Opladen 1974; zahlreiche Zeitschriftenaufsätze und Beiträge zu Sammelbänden.



Herausgegeben von der Bundeszentrale für politische Bildung,
Berliner Freiheit 7, 5300 Bonn/Rhein.

Leitender Redakteur: Dr. Enno Bartels. Redaktionsmitglieder:
Paul Lang, Dr. Gerd Renken, Dr. Klaus W. Wippermann.

Die Vertriebsabteilung der Wochenzeitung DAS PARLAMENT, Fleischstr. 61—65,
5500 Trier, Tel. 06 51/4 61 71, nimmt entgegen

- Nachforderungen der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“;
- Abonnementsbestellungen der Wochenzeitung DAS PARLAMENT, einschließlich Beilage zum Preis von DM 11,40 vierteljährlich (einschließlich DM 0,59 Mehrwertsteuer) bei Postzustellung;
- Bestellungen von Sammelmappen für die Beilage zum Preis von DM 6,— zuzüglich Verpackungskosten, Portokosten und Mehrwertsteuer.

Die Veröffentlichungen in der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“ stellen keine Meinungsäußerung des Herausgebers dar; sie dienen lediglich der Unterrichtung und Urteilsbildung.

Brauchen wir die Utopie?

Plädoyer für einen in Mißkredit geratenen Begriff

„Wenn man gut durch geöffnete Türen kommen will, muß man die Tatsache achten, daß sie einen festen Rahmen haben; dieser Grundsatz ist einfach eine Forderung des Wirklichkeitssinns. Wenn es aber Wirklichkeitssinn gibt, dann muß es auch etwas geben, das man Möglichkeitssinn nennen kann.

Wer ihn besitzt, sagt beispielsweise nicht: Hier ist dies oder das geschehen, wird geschehen, muß geschehen; sondern er erfindet: Hier könnte, sollte oder müßte geschehen; und wenn man ihm von irgend etwas erklärt, daß es so sei, wie es sei, dann denkt er: Nun, es könnte wahrscheinlich auch anders sein. So ließe sich der Möglichkeitssinn geradezu als die Fähigkeit definieren, alles, was ebenso gut sein könnte, zu denken und das, was ist, nicht wichtiger zu nehmen als das, was nicht ist . . .

Das Mögliche umfaßt nicht nur die Träume nervenschwacher Personen, sondern auch die noch nicht erwachten Absichten Gottes. Ein mögliches Erlebnis oder eine mögliche Wahrheit sind nicht gleich wichtigem Erlebnis und wirklicher Wahrheit weniger dem Werte des Wirklichseins, sondern sie haben, wenigstens nach Ansicht ihrer Anhänger, etwas sehr Göttliches in sich, ein Feuer, einen Pilg, einen Bauwillen und bewußten Utopismus, der die Wirklichkeit nicht scheut, wohl aber als Aufgabe und Erfindung behandelt.“ (Robert Musil)

I.

Es ist noch gar nicht viele Jahre her, daß der Begriff Utopie eine denkwürdige Hochkonjunktur hatte. In der Stimmung eines großen Aufbruchs, die wesentliche Teile nicht zuletzt der Jugend bewegte, verdichtete sich in diesem Begriff die Wendung gegen Erstarrung in den Machtstrukturen der bestehenden Gesellschaft. Utopie meinte hier nicht nur irgendwelche ferne Möglichkeiten eines besseren und vernünftigeren Lebens. Dieser Begriff sollte vielmehr Freiheit, Frieden und Glück bezeichnen als etwas, das die großen technischen und wirtschaftlichen Kapazitäten unserer Tage zu versprechen schienen, dessen Verwirklichung aber die herrschenden Kräfte und ihre besonderen Interessen zu verhindern drohten. Utopie meinte also Möglichkeiten

des menschlichen Lebens, die zwar jenseits dessen liegen, was gegenwärtig wirklich ist, die man gleichwohl für realisierbar hielt im Gegenwärtigen selbst; Utopie meinte oft geradezu den Traum von einem Paradies auf Erden, die Vorstellung eines Lebens frei von Arbeit und Zwang, Angst und Schuld, Leid und Not.

Die Ernüchterung ließ bekanntlich nicht lange auf sich warten. Wünschen läßt sich schließlich viel; die gesellschaftlich-politische Praxis stößt jedoch sehr viel früher als erwartet an die Grenzen des Machbaren. Aus dem Zweifel am Bestehenden, den ein forscher Utopismus verbreitet hatte, wurde ein um so fragloseres Festhalten an dem, was ist, oft einfach bloß weil es ist, und keineswegs etwa weil es zu Recht so ist, wie es ist. Damit aber wurde nicht nur der Anspruch abgewiesen, die Vorstellung eines Reiches der Freiheit im Sinne des befriedeten und erfüllten Daseins ganz unmittelbar in gesellschaftlich-politische Praxis umzusetzen, vielmehr verfiel Begriff und Sache der Utopie insgesamt fast totaler Ächtung. Hatte der Begriff der Utopie eben noch einen eminent positiven Klang gehabt, da er

Der hier vorgelegte Beitrag führt Gedanken weiter, die der Verfasser erstmals im Frühjahr 1976 im Zusammenhang mit einer Fernsehsendung des Bayerischen Rundfunks entwickelt hat und die in erweiterter Form dann beim Humanismusgespräch des Österreichischen Rundfunks im Herbst 1976 vorgetragen wurden. Herrn Dr. Helmut Engelhardt (BR) sowie Herrn Dr. Oskar Schatz (ORF) sei auch an dieser Stelle für zahlreiche Gespräche zum Thema ausdrücklich gedankt.

die Bewegung auf Freiheit hin zu befördern versprach, so verband die Öffentlichkeit mit diesem Begriff nun sehr schnell freiheitsbedrohende Ideologie. Ein negativer, zumindest allgemein spöttischer Gebrauch des Begriffs setzte sich durch. Wurde ein Plan oder eine Erwartung fortan als utopisch bezeichnet, so hieß dies, daß er nicht durchführbar sei oder sich nicht erfüllen werde, was man sich versprach und vorgenommen hatte. Utopisches Denken schien vor allem gerade vom Nötigen und Möglichen abzulenken; um eben dieses Möglichen und Nötigen willen wurde schließlich der Abschied von Utopia proklamiert.

Um zu verstehen, was in diesem Umschlag vor sich ging, muß man sich die ursprüngliche Bedeutung von Utopie in Erinnerung rufen¹⁾. Wohl zu allen Zeiten hat ja der Mensch als ein leidendes und bedürftiges Wesen in Worten und Bildern seine unvollkommene Gegenwart überschritten und sich ein besseres Dasein gewünscht und erträumt, vorgestellt und ausgedacht. Eine der Formen, in der ein solcher Ausblick eben die gesellschaftlichen Verhältnisse selbst betrifft, ist die Utopie im klassischen Sinn. Sie stellt gegenüber den bestehenden Verhältnissen und ihrer Unvollkommenheit und Ungereimtheit das Ideal des besten Staates dar²⁾. Solche Utopie malt nicht nur das Bild einer besseren Gesellschaft, sie beschreibt vielmehr den denkbar besten Stand aller Dinge. In dieser Utopie geht es nicht um ein konkretes Ziel für das Handeln, sondern um moralisch-politische Leitideen wie Gerechtigkeit und Frieden, um den Entwurf jener Ordnung des Gemeinwesens, die ein vollkommenes Leben und die Erfüllung aller Bedürfnisse ermöglichen könnte. Die Vorstellung des Ideals der klassischen Utopie ist deshalb mit dem Bewußtsein verbunden, daß das Vorgestellte „nirgendwo“ realisiert ist, ja als Ideal überhaupt nicht geradewegs realisiert werden kann. Die Bedeutung des Ideals für das konkrete Handeln liegt nicht darin, etwas zu beschreiben, das zu verwirklichen wäre, sondern als Richtmaß deutlich zu machen, was z. B. Gerechtigkeit und Friede eigentlich meinen. Das Bild der idealen Ordnung gibt also

¹⁾ Vgl. hierzu vom Verfasser den Artikel „Utopie“ im „Handbuch Philosophischer Grundbegriffe“ (hrsg. von H. Krings, H. M. Baumgartner und Ch. Wild, München 1974) und die dort angegebene Literatur.

²⁾ Vgl. hierzu den vollständigen Titel des Buches von Thomas Morus, das der ganzen Denkform den Namen gegeben hat: Von der besten Verfassung des Staates und der neuen Insel Utopia, 1516.

die Richtung an, in der das Bessere vom Schlechteren zu unterscheiden ist, und hält so den Anspruch gegenwärtig, unter dem menschliches Handeln und Verhalten, das Planen und Machen von Anfang an stehen sollte.

Zu einem weitreichenden Wandel des utopischen Ausblicks aus den bestehenden Verhältnissen aber kommt es nun, wo sich die Vorstellung dessen, was eigentlich sein sollte, verbindet mit jener eigentümlichen Geschichtsdeutung, nach der die Vollkommenheit des Lebens nicht ein ideales Maß ist über dem Handeln des Menschen, sondern das vom Menschen selbst zu verwirklichende Ziel. Was als ideales Maß galt, dem man nachstreben müßte, ohne es je zu erreichen, findet sich hier geschichtlich bestimmt als das Ziel, auf das hin alle Entwicklung sich bewegt und das durch die Tat des Menschen wirklich wird.

Ganz offensichtlich hängt eine solche Ansicht mit Gedanken der christlichen Eschatologie zusammen. Während dort aber das Ende von Leid und Not, die Aufhebung aller Ungerechtigkeit und Unfreiheit erwartet wird als eine Tat Gottes, in der dieser dem Menschen das Heil schenkt, wird eben die vollkommene Befreiung und Vollendung nun in den Bereich des menschlichen Könnens verlegt. Im Vollgefühl seiner Kräfte erwartet der Mensch der Neuzeit die Erfüllung seiner Sehnsucht nicht mehr von einem anderen, sondern er schickt sich an, sie selbst zu vollbringen³⁾. Schon die Aufklärung berauscht sich geradezu an der Vorstellung, menschliche Vernunft sei imstande eine Welt zu bauen, in der es weder Irrtum noch Ungerechtigkeit gibt und in der die Menschheit sich insgesamt „von allen Ketten befreit“ findet. Die Erfahrung, daß der Mensch die politischen, sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse, in denen er lebt, nicht einfach hinnehmen muß als Schicksal, daß er sie vielmehr verändern kann — diese Erfahrung verbindet sich hier mit dem Gedanken einer alles menschliche Leben umfassenden glücklichen Zukunft. An die Stelle von Hoffnung auf eine andere Welt tritt der Anspruch, diese andere Welt, das Reich der Freiheit, durch menschliche Kraft jetzt und

³⁾ Vgl. hierzu Ulrich Hommes — Joseph Ratzinger, Das Heil des Menschen, München 1975; Wilhelm Kamlah, Utopie, Eschatologie, Geschichtsteologie. Kritische Untersuchungen zum Ursprung und zum futurischen Denken der Neuzeit, Mannheim 1969; Helmut Swoboda, Utopia. Geschichte der Sehnsucht nach einer besseren Welt, Wien 1972.

hier zu errichten. Demgemäß geht es in der Utopie nun nicht mehr um den Ausblick auf das Ideal, wie es die klassische Form des utopischen Denkens noch vermittelt, und auch nicht um die Zukunft des Heils, wie es die christliche Eschatologie verkündet. Aus Utopie wird vielmehr die Aufforderung zur revolutionären Tat.

In diesem Sinn beschwört der junge Engels überaus bewegt seinen „neuen Gral, um dessen Thron sich die Völker jauchzend versammeln und der alle, die sich ihm hingeben, zu Königen macht ... Das ist unser Beruf, daß wir dieses Grals Tempeleisen werden, für ihn das Schwert um die Lenden gürteten und unser Leben fröhlich einsetzen in dem letzten heiligen Krieg, dem das tausendjährige Reich der Freiheit folgen wird“⁴⁾.

Von hier aus ist auch zu begreifen, daß die meisten neueren Utopien, wie sie uns insbesondere im Umkreis des marxistischen Denkens präsentiert worden sind, sich mit so großem Nachdruck „real“ und „konkret“ nennen. Im Gegensatz zur Utopie im klassischen Sinn, die eben ein Ideal vorstellt, dessen Ort „Nirgendwo“ heißt, soll damit ein direkterer Bezug auf die Wirklichkeit herausgestellt werden, der Anspruch nämlich auf Realisierbarkeit.

Eben dieser Anspruch aber und die Illusion von Realisierbarkeit des Reichs der Freiheit im Sinn einer „Endlösung“ der Geschichte mußte das utopische Denken selbst in Verruf bringen. Das vermeintliche Wissen um den Endzweck schafft ein zu gutes Gewissen, es führt unweigerlich zu Dogmatismus, Intoleranz und Terror⁵⁾. Es ist festzuhalten, daß in der eingangs erwähnten Hochkonjunktur des Utopiebegriffs in Anlehnung an marxistische Gedankengänge vornehmlich in diesem Sinn von Utopie die Rede war, und daß der Unwille, der sich gegen Begriff und Sache der Utopie schließlich auf vielen Seiten regte, eben diesen Zusammenhang selbst meint⁶⁾. Zu

deutlich war zu sehen, daß eine Utopie, die das Endziel der Geschichte zu realisieren empfiehlt, Freiheit letztlich gerade nicht zu befördern vermag, sondern im Gegenteil die bestehende Freiheit gefährlich bedroht.

Die Absage an solche Utopie ist nicht nur verständlich, sie scheint mir geradezu eine elementare Voraussetzung für die Wirklichkeit der Freiheit heute zu sein. Aber muß das bedeuten, daß wir insgesamt auf den Begriff der Utopie zu verzichten haben, oder daß wir gar preisgeben, wofür utopisches Denken von Anfang an steht?⁷⁾

politisch gefährlich und, zur Maxime politischen Handelns gemacht, eine Quelle der Gewalt und Unterdrückung.“ (39)

Neben der Ablehnung dieses ideologisch-totalitären Utopismus wurde der Utopiebegriff freilich gelegentlich auch im klassischen Sinn durchaus positiv weiter gebraucht. So hat z. B. Paul Mikat (CDU) bei der ersten Lesung des Regierungsentwurfs zur Reform des Ehe- und Familienrechts im Bundestag ausgeführt: „Regierung und Gesetzgeber sind stets dazu aufgerufen, die gesellschaftliche Wirklichkeit zu verbessern, ja, zu verändern, wobei sie freilich wissen müssen, daß es dabei nicht um die Herstellung eines schlechthin idealen Zustandes geht, den man allenfalls erträumen, nicht aber realisieren kann. Andererseits gilt, daß für den Gesetzgeber die Orientierung an idealtypischen Vorstellungen notwendig ist, auch und gerade wenn er weiß, daß er sie nicht im vollen Umfang Wirklichkeit werden lassen kann. Wer die Geschichte der Utopien kennt, der weiß, daß in ihnen die alte Sehnsucht des Menschen nach vollkommenem Glück, nach absoluter Gleichheit und absoluter Freiheit lebt. Solche Utopien sollten wir nicht verachten, sie haben einen hohen Wert für unsere kritische Haltung gegenüber dem Bestehenden. Nicht zuletzt besteht ihre Funktion darin, den Gesetzgeber, also uns Politiker, daran zu erinnern, daß er diese Sehnsüchte in seiner Gesetzgebung nicht vergißt, wiewohl er sich ihrer Verwirklichung immer nur nähern, sie aber nie ganz erreichen kann. Es ist eben etwas anderes, verhängnisvoller Utopist zu sein oder um die Bedeutung der Utopien für die Gestaltung von Gegenwart und Zukunft zu wissen. Berücksichtigung der Utopie in diesem Sinne schließt also nicht realistische Reformpolitik aus, sondern bedingt sie geradezu.“ (Vgl. hierzu „Zeitschrift für das gesamte Familienrecht“ 19/1972, S. 1 ff.).

⁷⁾ Vgl. hierzu Robert Heiss, *Utopie und Revolution*, München 1973, S. 153 f.: „Seit dem Zeitpunkt, zu dem das moderne utopische Denken erstmals aufgetreten ist, zeigt die Utopie diese Dialektik: Sie lief ständig der Realität voran, die Realität lief ihr nach. In ihrer naiven und ersten Form brachte die Utopie die Verheißung, sie blickte in eine goldene Zukunft. Und diese Zukunft schien vor ihrer unmittelbaren Verwirklichung zu stehen, als der reale, wissenschaftliche und technische Fortschritt erscheint. Aus der naiven und strahlenden Utopie wuchs die zweite Utopie, die der radikalen Revolution. Auch sie ist noch Träger der Hoffnung, sie bewahrt die helle Utopie des Reichs der Freiheit.“

⁴⁾ Marx-Engels-Gesamtausgabe (1927 ff.) I, 2, S. 226 f.

⁵⁾ Vgl. hierzu Ulrich Hommes, *Provokation der Vernunft? Herbert Marcuse und die Neue Linke*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* B 44/69, S. 3 ff.

⁶⁾ Vgl. hierzu etwa den Sammelband: *Kritischer Rationalismus und Sozialdemokratie*, Berlin 1975, der von G. Lührs, Th. Sarrazin, F. Spreer und M. Tietzel herausgegeben worden ist mit einem Vorwort von Helmut Schmidt (SPD). Mit großem Nachdruck stellen die Herausgeber da z. B. fest: „Die Auffassung der Utopisten, erst der Plan von der vollkommenen Gesellschaft mache rationale Reformpolitik möglich, ist nicht nur falsch, sie ist

Die Frage scheint mir dringlich angesichts der Erfahrung, daß wir uns nicht nur gegen jene neueren Utopien gewehrt haben, deren ideologischer Anspruch in der politischen Praxis zu totalitären Konsequenzen führt, daß wir vielmehr als Alternative dazu weithin bloßem Pragmatismus folgten ohne Phantasie und Perspektive. Zwar wurde mit gutem Grund gegenüber utopischen Verheißungen auf die Realität verwiesen und auf die Grenzen des Machbaren. Immer wieder ist das Nötige und Mögliche beschworen worden. Aber haben wir dabei nicht auch das, was Realität heißt, zu bereitwillig genommen als etwas für sich, das heißt einfach so, wie es ist, und uns sogenannten Sachzwängen der technisch-industriellen Gesellschaft bedenkenlos ausgeliefert? Gerade gegenüber Realitäten und Sachzwängen sowie angesichts entmutigender Perspektivenlosigkeit brauchen wir heute Ausblicke aus dem Bestehenden, Ausblicke über die Grenzen und Tendenzen dessen hinaus, was jetzt schon ist. Nicht Vorstellungen des Endzwecks werden hier vermißt, wohl aber Bilder der Zukunft, die weit über das Bestehende hinausweisen und die frei machen, die es erlauben, im Bestehenden selbst aller vermeintlichen Eigengesetzlichkeit von Entwick-

Aber gleichzeitig zeigt sie ein anderes, ein aggressives Gesicht. Sie bekennt sich zur Gewalt als Geburtshelfer der Geschichte.

Heute ist beides Wirklichkeit geworden: Der technische Fortschritt und die radikale Revolution. Beide Prozesse scheinen unabänderlich weiterzugehen, sie sind allgegenwärtig und die großen Mächte der Geschichte unserer Tage. Während dies geschah, die Wirklichkeit die Utopie eingeholt hat, erscheint ein greller Widerspruch. Der technische Fortschritt, als Verbesserung der menschlichen Welt ins Werk gesetzt, droht die Welt des Menschen zu vernichten, die Revolution, als Befreiung des Menschen gedacht, droht ihn zu versklaven.

Alles in allem könnte man die Meinung vertreten, daß wir in einer Zeit leben, in der sich das utopische Denken selbst widerlegt und paradox geworden ist. Die große Idee des Fortschritts, unter deren Führung sich unser heutiges Leben entwickelt hat, scheint abgenutzt und verbraucht. Sie ist krank geworden. ... Die Utopie des Fortschritts, ob wir sie nun als Idee der technischen Entwicklung oder als Idee der radikalen Revolution verstehen, hat die Menschheit in eine Zeit unaufhaltbarer und unübersehbarer Krisen gebracht. Sie hat überdies das große Schisma gebracht, die völlige Spaltung zwischen den radikal Progressiven und denen, die trotzig nach rückwärts auf die angeblich bessere Vergangenheit blicken.

Sind wir nun also in der Situation einer zu Ende gehenden und sich überschlagenden Utopie? Stehen wir vielleicht vor der Alternative, entweder das utopische Denken aufzugeben oder an ihm zugrunde zu gehen?"

lungen gegenüber Herr des Geschehens zu bleiben, weil sie es erlauben, sich darüber zu verständigen, wohin denn die Reise gehen soll.

Für zeitgemäßes Handeln in der modernen Gesellschaft genügt offensichtlich Augenmaß für das Machbare nicht. Soll unser Handeln befreiend wirken, bedarf es dazu des Denkens in Entwürfen und Modellen, die uns von den unmittelbaren Gegebenheiten gerade distanzieren. Es geht nicht darum, das Augenmaß mit der Utopie zu vertauschen und sich von bloßen Wünschen leiten zu lassen. Wohl aber geht es darum, Zukunft zu entdecken, auf die hin gehandelt werden kann, Zukunft, die es erlaubt, Prioritäten zu setzen, Pläne zu schmieden und Schritte zu tun, die weiterführen, die nicht bloß befestigen, was uns problematisch geworden ist⁸⁾.

⁸⁾ Vgl. hierzu Ralf Dahrendorf, Die neue Freiheit. Überleben und Gerechtigkeit in einer veränderten Welt, München 1975, S. 113 f.: „Die Welt ist im Wandel. Das Überleben der Menschheit wird bedroht durch Übervölkerung, die Verschwendung von Rohstoffen, durch die willentlichen Waffen des Atomkrieges und die unwillentlichen der Umweltverseuchung. Die Kräfte der aufgeklärten Rationalität scheinen sich gegen ihre besten Zwecke zu wenden. Die Gerechtigkeit der sozialen Institutionen wird nicht minder bedroht durch die unkontrollierte Macht von Organisationen, Unternehmen und Bürokratien, durch entmutigende Gleichheit und ohnmächtige Teilnahme. Auch die Kräfte mündigen Staatsbürgertums scheinen sich gegen ihre besten Zwecke zu wenden. Und die von manchen angebotenen Lösungen für diese Probleme machen die Dinge nur schlimmer: der Autoritarismus einer kleinen Elite, die mit dem Überleben zugleich Ruhe und Ordnung sichern soll, aber sonst nichts bewirkt, der Egalitarismus einer tyrannischen Mehrheit, für die Gerechtigkeit nur heißt, daß niemand anders sein darf als sein Nachbar. Der Preis dieser Fehler ist die Freiheit, und er ist zu hoch; denn Freiheit allein gibt dem Überleben und der Gerechtigkeit ihren Sinn.

Das ist ein düsteres Resümee. Aber meine Kernthese ist nicht düster. Vielmehr können wir, wenn wir in der richtigen Weise an die Lösung unserer Probleme des Überlebens und der Gerechtigkeit herangehen, diese zustande bringen, ohne den Preis der Freiheit zu zahlen, ja wir können die Ufer einer neuen Freiheit erreichen. Es gibt ein noch kaum angezapft Potential von Lösungen und viele Menschen, die selber neue Wege suchen. Der Bruch mit eingefahrenen Gewohnheiten, der dazu nötig ist, ist allerdings radikal. Er erlaubt weder die Rückkehr zu den vergeblichen Tugenden der Vergangenheit noch die schlichte Auffrischung der Annahmen der Gegenwart, weder einen konservativen noch einen sozialistischen Ansatz, und auch keinen Liberalismus in irgendeinem vertrauten Sinn. Er bedeutet einen Wechsel der Perspektive, der Geisteshaltung, des Themas der Geschichte.“

Wird in diesem Sinn von Utopie gesprochen, ist also nichts gemeint, was unerreichbar für sich bestünde wie das Ideal des besten Staates, aber auch nichts, was ein für allemal zu realisieren wäre im Sinn sozialistischer Revolution. Utopie, die hier beschworen werden soll, meint etwas sehr viel Bescheideneres; sie meint einen aussichtsvollen Schritt zu einer weiteren Stufe in einem unabschließbaren Prozeß.

Utopie, die nicht ein vom Menschen selbst zu verwirklichendes Reich der Freiheit meint und auch nicht im Sinn der Vorstellung des reinen Ideals sich erfüllt, solche Utopie ist wesentlich dynamisch zu verstehen. Sie meint

Die wesentliche Voraussetzung für einen solch positiven Gebrauch des Utopiebegriffs ist, daß wir von der Freiheit her verstehen, was Utopie heißt. Gerade angesichts der freiheitsbedrohenden Folgen bestimmter Formen von Utopie müssen wir dazu etwas weiter ausholen.

Das menschliche Dasein ist unübersehbar davon gezeichnet, daß es mit dem, was es will, nie wirklich am Ziel ist. Was immer wir erreichen, wir scheinen geradezu gezwungen zu sein, über das Erreichte jeweils wieder hinauszugehen. Ein eigentümlicher Antriebsüberschuß sorgt dafür, daß wir unablässig nach Steigerung, Erhöhung und Beschleunigung suchen. Das Potential unseres Wünschens und Begehrens geht weit über das hinaus, was zum bloßen Fortbestand des Lebens notwendig ist. Der Mensch hat nicht nur feststehende Bedürfnisse, die zu befriedigen sind; seine Bedürfnisse wachsen mit dem Versuch ihrer Befriedigung. Im Streben nach immer weiterer Anreicherung des Wohlbefindens verschiebt sich das Niveau der eingewöhnten Lebenslagen. Was erreicht ist, wird seinerseits zu dem gewöhnlichen Zustand, von dem aus dann neue Möglichkeiten gesucht und gefunden werden, Aussichten und Erwartungen, die ihrerseits das Handeln und Verhalten nun bestimmen.

Dieser Antriebsüberschuß, der alles menschliche Handeln und Verhalten bewegt und uns eigentlich nie zur Ruhe kommen läßt, bestimmt auf eigentümliche Weise auch das, was wir das Bewußtsein der Freiheit nennen. Unter Freiheit verstehe ich dabei zunächst

eine stets neue Vorwegnahme größerer Gerechtigkeit und größerer Freiheit, das ständig weitergreifende, phantasievolle Hinausdenken und Hinauswünschen über das Beengende und Bedrückende der Gegenwart hinaus, in Möglichkeiten hinein, in denen erfüllteres Leben ist. Die Form utopischen Denkens, die wir heute brauchen, ist also keine Vorstellung einer vollkommenen Gesellschaft, wohl aber ein Entwurf, der sinnvolles Fortschreiten in der Geschichte möglich macht. Hier geht es nicht um den denkbar besten Stand aller Dinge und auch nicht um die Aufhebung aller Entfremdung, aber um die Möglichkeit einer weit besseren, gerechteren und freieren Welt, als wir sie gegenwärtig haben.

II.

ganz allgemein die Möglichkeit, das Leben in eigener Verantwortung und aufgrund eigener Entscheidung zu führen, nach den je eigenen Interessen, Bedürfnissen und Wünschen.

An zwei Stichworten sei dies kurz erläutert: Spielraum und Selbstbestimmung.

Was immer von Freiheit zu sagen ist, Freiheit ist wohl unbestreitbar dort am gewisesten, wo einer nicht von außen behindert und beschränkt ist, sondern sich in seiner Umwelt so bewegen kann, wie er selbst dies will. Frei ist das Denken und Handeln des Menschen dann, wenn es einen angemessenen Spielraum hat. Zu solchem Spielraum gehört es z. B., daß ich mich dorthin begeben kann, wo ich gerne hingehen möchte, aber auch, daß ich mir meine eigene Meinung bilden darf und diese Meinung zur Geltung zu bringen vermag. Es gehört weiter dazu, daß ich den Beruf ergreifen kann, von dem ich erwarte, daß er mich erfüllt, ja, daß ich überhaupt die Bedingungen meines Lebens zumindest mitzubestimmen vermag und dabei etwa für den politischen Bereich mich von denen vertreten lassen kann, denen ich vertraue.

Das innerste Wesen der Freiheit aber ist Selbstbestimmung. Um der Selbstbestimmung willen brauchen wir den Spielraum. Frei bin ich dann, wenn nicht von außen über mich verfügt wird, wenn ich vielmehr aus mir selbst heraus mich bestimme, wenn ich erfahre, daß nicht bloß etwas durch mich hindurchgeht, das irgend einer anderen Instanz zugehört, daß mein Handeln und Verhalten vielmehr in mir selbst entspringt und ich darin mir selbst gehöre. Dabei darf man freilich

nicht so tun, als sei der Mensch ein Wesen ganz für sich, ohne Bindung und Begrenzung, und als könne er nach Belieben schalten und walten. Freiheit ist immer die Freiheit des konkreten Menschen; der aber ist eingebunden in seine Welt, d. h., er ist an sich selbst schon durch vieles immer bestimmt. Zu ihm gehören die Dinge, die um ihn herum sind, und vor allem die Menschen, die mit ihm zusammen leben. Aber dies ist eine Erfahrung, die jeder von uns machen kann, daß bei aller Abhängigkeit und Bestimmtheit des eigenen Daseins dennoch zuletzt das Entscheidende immer an mir selbst liegt. Auch dem Notwendigen und Unabänderlichen gegenüber bestimme ich mich selbst, dann z. B., wenn ich es anerkenne und es übernehme.

Was aber heißt es nun, daß der oben ange-deutete Antriebsüberschuß, der Trieb also zur permanenten Selbststeigerung, auch das menschliche Freiheitsbedürfnis bestimmt? Was bedeutet es, wenn sich im Bewußtsein der Freiheit selbst ein solcher Drang zur Geltung bringt? Zunächst ergibt sich daraus: Was immer wir an Freiheit haben, wir sind darin nicht so frei, daß Freiheit erfüllte Wirklichkeit wäre; es verweist uns vielmehr immer zugleich noch einmal weiter in die Richtung erneuter Steigerung. Freiheit, die wir haben, die jetzt ist, ist immer relativ zu dem,

III.

In diesem Prozeßcharakter von Freiheit ist angelegt, was ich als utopische Dimension bezeichnen will. Jede Wirklichkeit der Freiheit ist von ihrer Möglichkeit bestimmt, d. h., sie enthält in sich diese Dimension, in der Freiheit über ihre eigene Gegebenheit hinaus offen ist. Die Freiheit enthält Zukunft nicht dadurch, daß sie auf ein vorgestelltes und in diesem Sinn schon feststehendes Ziel hin gerichtet ist, sondern indem sie ständig auf ihre je größere Wirklichkeit hin fortgebildet wird. Die Leidenschaft für das Mögliche, die die Freiheit im Innersten bestimmt, meint also zwar etwas, das jetzt nicht ist und vielleicht einmal sein wird, sie meint zugleich aber auch sehr viel mehr, sie meint die Offenheit des Prozesses selbst. In diesem Sinn gehört zur Freiheit tatsächlich so etwas wie der „Traum nach Vorwärts“, von dem Ernst Bloch — mit anderer Betonung allerdings — so häufig spricht, das Verlangen nach Nicht-Seiendem und Noch-nie-Gewesenem, der Vorschein

was Freiheit eigentlich meint; sie ist relativ zu dem, was wir uns als Freiheit wünschen und was uns dementsprechend irgendwie als möglich erscheint — wenn nicht möglich heute, so doch vielleicht für morgen oder für übermorgen. Dem Freiheitsbegriff wohnt eine eigentümliche Unbegrenzbarkeit inne. Soviel auch an Freiheit Wirklichkeit geworden sein mag, Freiheit behält in jedem Augenblick das Moment des Unverwirklichten; sie ist nie anders als in der Weise, daß sie zugleich noch aussteht. Zur Wirklichkeit der Freiheit gehört die Möglichkeit, in immer noch umfassenderem und noch wesentlicherem Sinne, in noch größerem Maße und noch reinerer Gestalt Freiheit zu werden.

„Man kann nur durch ewigen Fortschritt oder gar nicht gewinnen“ — so heißt es einmal bei Heinrich Heine. „Wo man stehen bleibt, ist ganz einerlei, so einerlei, als wo die Uhr stehen bleibt. Sie ist da, damit sie geht.“⁹⁾

Freiheit aber verfällt, wenn man sie nur so haben will, wie sie jetzt ist, wenn man sie als Besitz lediglich passiv zu genießen sucht. Aus jedem erreichten Stand drängt uns die Freiheit selbst hinaus nach vorne, in ungeahnte neue Möglichkeiten. Zur Wirklichkeit der Freiheit gehören diese Möglichkeiten. In Ihrem Interesse verwandelt sich das, was ist, zur Aufgabe.

des Neuen, das alles jetzt Mögliche übersteigt und das sich im Vergleich zum Bestehenden geradezu als unmöglich ausnimmt. Darin eben ist die Freiheit selbst utopisch¹⁰⁾.

⁹⁾ Werke, hrsg. von H. Friedemann u. a., 2. Auflage 1927, 11. Teil, S. 252.

¹⁰⁾ Vgl. hierzu die Erläuterung bei Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Hamburg 1952, S. 246: „Utopien bedeuten ungefähr so viel wie Möglichkeiten; darin, daß eine Möglichkeit nicht Wirklichkeit ist, drückt sich nichts anderes aus, als daß die Umstände, mit denen sie gegenwärtig verflochten ist, sie daran hindern, denn andernfalls wäre sie ja nur eine Unmöglichkeit; löst man sie nun aus ihrer Bindung und gewährt ihr Entwicklung, so entsteht die Utopie. Es ist ein ähnlicher Vorgang, wie wenn ein Forscher die Veränderung eines Elements in einer zusammengesetzten Erscheinung betrachtet und daraus seine Folgerungen zieht; Utopie bedeutet das Experiment, worin die mögliche Veränderung eines Elements und die Wirkungen beobachtet werden, die sie in jener zusammengesetzten Erscheinung hervorrufen würde, die wir Leben nennen.“

Utopisch muß diese Dimension der Freiheit nicht zuletzt im Verhältnis zu jenem eingeschränkten Begriff von Wirklichkeit heißen, der unser Bewußtsein immer mehr bestimmt, und nach dem im Grunde nur das noch als wirklich gilt, was sich berechnen läßt. Dieser Begriff von Wirklichkeit ist erwachsen aus der immer einseitigeren Ausrichtung des menschlichen Interesses an der Beherrschung der Natur und der Erringung der Weltherrschaft.

Dieses eingeschränkte Verständnis von Wirklichkeit bestimmt heute weithin unser Verständnis des Möglichen. Möglich ist das, was machbar scheint. Und da wir überall auf die Grenzen des Machbaren stoßen, wird immer weniger möglich. Aber was heißt denn eigentlich möglich? Ist möglich tatsächlich nur das, was angesichts der jetzt zur Verfügung stehenden Mittel durchgeführt werden kann? Möglich ist ursprünglich doch sehr viel mehr, nicht zuletzt eben solches, über dessen Machbarkeit noch gar nicht zu entscheiden ist, das wir aber mit Sicherheit nicht in den Blick bekommen, wenn wir uns im Vorhinein auf das Machbare beschränken. Es gehört zur Freiheit, selbst etwas zu entdecken, das Möglichkeit heißen darf, ohne mit dem Nachweis der Realisierbarkeit ausstaffiert zu sein, d. h. etwas zu entdecken, das Raum schafft und eine

Vorstellung von Richtung ermöglicht, in die wir gehen können, wenn wir uns dazu entschließen wollen.

Gerade heute aber gilt es, über das nachzudenken, was man will, und es zu formulieren, ohne dabei schon völlig eingenommen zu sein von der Frage, wie wir es dann wohl auch erreichen können. Es ist ein ursprüngliches Interesse der Freiheit, die Mittel sich aus den Zielen entwickeln zu lassen — und nicht umgekehrt. Was wir wünschen und was wir dann vielleicht auch zu verwirklichen suchen: es muß aus einem umfassenderen Zusammenhang sich entfalten dürfen als dem, der von der Machbarkeit im Maß des Gegenwärtigen bestimmt wird.

Angesichts der Herrschaft dieses eingeschränkten Begriffs von Wirklichkeit läßt sich der Bezug der Freiheit auf die ihr eigene Möglichkeit vielleicht überhaupt nur als utopische Dimension zur Geltung bringen. Die Utopie stellt nämlich eben den Anspruch solcher Wirklichkeitsdefinition selbst in Frage. Utopisch denken, dies heißt nicht etwa alles, was ist, ganz anders haben wollen, aber es heißt im Interesse der Freiheit zu entdecken suchen, was auch sein könnte und was nicht einfach nicht ist, sondern eine Möglichkeit der Freiheit zu sein verspricht.

IV.

Nimmt man diesen Prozeßcharakter der Freiheit ernst, muß man sich freilich auch den problematischen Folgen stellen, die sich daraus ergeben können. Schon der Antriebsüberschuß nämlich, den wir hier in der Freiheit selbst am Werke sehen, ist überaus konfliktträchtig. Was immer wir erreichen auf der Suche nach der Freiheit, es wird schließlich zur Selbstverständlichkeit, von der aus dann wiederum nach Neuem und Ungewohntem Ausschau gehalten wird. Tatsächlich zeigen sich stets erneut vielversprechende Möglichkeiten der Freiheit, an denen gemessen das Erreichte sich als sehr vorläufig erweist. Der Drang der Freiheit, ständig nach weiteren, neuen und ungewohnten Möglichkeiten zu suchen, sich permanent selbst zu überbieten, der Zwang fast, die Freiheit über jedes erreichte Niveau hinaus weiter zu steigern, all dies gebiert jedoch leicht Geringschätzung und Verachtung dessen, was schon wirklich ist. Es verliert sich der Sinn für den Wert des Erreichten,

auch wenn dies seinerseits das Ergebnis eines mühseligen Befreiungsprozesses war. Die zunächst dankbare Anerkennung dessen, was geschaffen ist, schlägt dann um in Aggressivität; was ist, scheint vor allem dem Fortschritt im Wege zu stehen. Einst noch so schwer erkämpfte Freiheit zählt plötzlich kaum noch; bewährte Institutionen werden als unvernünftig empfunden und als ärgerliche Einschränkung möglicher Freiheit abgetan. So kann sich Freiheitswille zur Abwertung der geltenden Ordnung verkehren. Das Bewußtsein der Veränderlichkeit steigt dann so hoch, daß es schließlich eben den Freiheitsgehalt des schon Wirklichen fortreibt. Veränderung schon als solche verspricht dann manches, auch ohne daß Einsicht oder Übereinstimmung über ihr Maß und ihre Richtung gefunden wäre. Die Behendigkeit des Abbaus, die wir in manchen Bereichen während der vergangenen Jahre erleben mußten, mag hier zur Lehre dienen.

Wie sind diese Gefahren zu bestehen, die im Bewußtsein der Freiheit selbst liegen, insofern diese von dem genannten Antriebsüberschuß geprägt sind? Mir scheint, daß es dazu vor allem einer angestregten Aufmerksamkeit bedarf auf die Erfahrungen, die die Freiheit mit sich selbst und ihrer eigenen Geschichte gemacht hat. In diesem Zusammenhang sei nur an den langen Kampf um jenen Spielraum erinnert, den der moderne Staat schließlich seinen Bürgern in den Grundrechten sichert, oder an die Entwicklung der parlamentarischen Demokratie im Westen, die doch wohl eindeutig die freiheitlichste Verfassung darstellt, die wir heute haben können.

Es ist dies ein ganz wesentliches Moment für das Verständnis von Geschichte: daß Ge-

schichte unter dem Gesichtspunkt von Freiheit sehr wohl sinnvoll fortschreitet, ohne sich in sich selbst vollenden zu können. Man muß also nicht an das Reich der Freiheit glauben als den realisierbaren Endzweck, um in der Geschichte auf Verwirklichung der Freiheit zu setzen. Was wir dazu brauchen ist lediglich die Überzeugung, daß eine Weiterbildung des Bestehenden möglich ist hin auf eine Wirklichkeit des Miteinanders, in der mehr Freiheit ist, als wir gegenwärtig schon haben. Mehr Freiheit aber heißt ja nicht, daß es mit der Freiheit überhaupt noch nichts ist. Freiheit als Aufgabe bedeutet nicht nur Verweis in die Zukunft; es schließt die Zuwendung zur Tradition mit ein, insofern wir ihr verdanken, was Freiheit heute ist.

V.

Wenn in dem soeben skizzierten Zusammenhang von Utopie die Rede ist, kann Utopie nichts meinen, was in irgendeiner Weise Totalitätsanspruch erhebt. Niemand kennt den Endzweck der Geschichte und die Mittel und Wege zu seiner Realisierung. Die ganze Fragwürdigkeit zahlreicher Entwürfe der Utopie kommt daher, daß sie ein solches Ende für möglich halten und es selbst vorwegzunehmen suchen, ein Ende, in dem die Welt insgesamt heil sein soll, in dem ein Leben ohne Zwang und Gewalt möglich ist ¹¹⁾.

Freiheit ist ein Prozeß endlosen Fortschritts, d. h., ohne von sich aus zur endgültigen Gestalt zu finden. Eben dies schließt es aus, daß wir in dieser Welt jenes Reich der Freiheit realisieren können, in dem alle Entfremdung aufgehoben ist und der Mensch sich mit sich selbst und der Natur versöhnt findet ¹²⁾.

¹¹⁾ Vgl. hierzu Herbert Marcuse, Befreiung von der Überflußgesellschaft, in: Kursbuch 16/1969, S. 186 f.: „Wenn diese wesentlichen, wahrhaft radikalen Grundzüge, die eine sozialistische Gesellschaft zur förmlichen Negation der bestehenden Gesellschaften machen, wenn dieser qualitative Unterschied heute als utopisch erscheint, dann ist das genau die Form, in der diese radikalen Grundzüge erscheinen müssen, insofern sie wirklich eine entscheidende Negation der bestehenden Gesellschaft darstellen, — das heißt insofern der Sozialismus tatsächlich die Sprengung der Geschichte, der radikale Bruch, der Sprung in das Reich der Freiheit, also etwas völlig Neues ist.“ Vgl. hierzu weiter: Das Ende der Utopie, in: Psychoanalyse und Politik, Frankfurt 1968, S. 69 ff.

¹²⁾ Vgl. hierzu Ulrich Hommes, Entfremdung und

Wird dennoch der Endzweck vollkommener Befreiung als ein realisierbares Ziel der Geschichte ausgegeben, wie das z. B. der Marxismus nach wie vor tut, läßt sich die Verkehrung der utopischen Intention in freiheitsvernichtenden Totalitarismus nicht verhindern. Alles bisherige sinkt dann zur bloßen Vorgeschichte herab, gegen die der Fortschritt auf das große Ziel zu erkämpfen ist. Freiheit, die schon wirklich ist, verfällt revolutionärer Verachtung. Im Namen zukünftiger Freiheit wird die heutige Wirklichkeit der Freiheit zerstört.

Die wiederholt festgestellte Nähe des Utopischen zum Totalitären hat hier ihren Grund ¹³⁾. Der Hang zahlreicher Utopien zu

Versöhnung. Zur ideologischen Verführung des gegenwärtigen Bewußtseins (Siemens-Stiftung, Themen XVIII), München 1973.

¹³⁾ Vgl. hierzu Karl Popper, Utopie und Gewalt, in: Utopie, hrsg. von A. Neusüss, Neuwied 1968, S. 313 ff.): „Gerade diese Auffassung bin ich geneigt, Utopismus zu nennen: daß allen rationalen und uneigennütigen politischen Aktionen eine Bestimmung unserer Endziele vorausgehen muß, nicht allein der Zwischen- und Teilziele, die nur Schritte in Richtung Endziel sind und darum eher als Mittel denn als Ziele aufgefaßt werden sollten. Es ist die Auffassung, daß eine rationale politische Aktion deshalb auf einer mehr oder weniger ausführlichen Beschreibung oder einer Grundskizze unseres Idealstaates beruhen muß, und auch auf einem Plan des Weges, der in die entsprechende Richtung führt. Ich betrachte diese Auffassung als gefährlich und unheilvoll. Sie widerlegt sich meiner Ansicht nach selbst und sie führt zur Gewalt ... Der Zauber, den die Zukunft auf den Uto-

gewaltsamer Durchsetzung ihrer Ziele resultiert vornehmlich aus eben dem Anspruch, den Endzweck der Geschichte zu kennen und ihn selbst zu vollbringen. Solchem Anspruch gegenüber kann aus dem vorhin Gesagten aber nur folgen: Utopisches Denken, das die Freiheit sucht, das eine Dimension der Freiheit selbst entwickelt, kann niemals Zwangsbeglückung meinen. Dies Denken kennt keine Logik der Geschichte, die gegen die bestehende Freiheit zu exekutieren wäre. Das Utopische meint vielmehr ein Über-sich-hinaus-Sein der Freiheit, das zwar weit in andere Möglichkeiten ausgreift, das diese aber gerade als Möglichkeiten der Freiheit vergegenwärtigt, d. h. weder als Punkte eines Programms, das feststeht und realisiert werden muß, noch als Etappen auf dem Weg einer Vollendung der Geschichte.

Doch ist dies nur die eine Seite. Geht es nämlich in der utopischen Dimension der Freiheit nicht um eine Endlösung, so geht es doch sehr wohl darin um die Zukünftigkeit der Freiheit selbst. Utopie steht im Dienst der Aufgabe einer ständig fortschreitenden Verwirklichung von Freiheit. Ist in diesem Prozeß Fortschritt nur möglich im Bewahren des schon Erreichten, und nicht aufgrund abstrakter Ansprüche durch totalitäre Ideologien, so besagt der Prozeßcharakter der Freiheit selbst doch auch, daß das Erreichte nur in seiner Fortbildung, d. h. in seiner Verwandlung bewahrt zu werden vermag. Die uns aufgegebene Verwirklichung von Freiheit verlangt unterschiedene Rücksicht auf beide Momente.

Wenn Freiheit sich selbst aufgegeben ist, genügt es nicht, das Bestehende bloß erhalten zu wollen, so wie es ist. Und ganz gewiß wäre es die Preisgabe unseres Selbstverständnisses, würden wir uns den sogenannten Sachzwängen einfach ausliefern. Was man gegenüber utopischem Denken immer wieder als realistische Einschätzung der Tatsachen preist, verabsolutiert allzu schnell nur jenes

pisten ausübt, hat nichts mit rationaler Voraussicht zu tun. In diesem Lichte ähnelt die Gewalt, die der Utopismus hervorruft, sehr dem Amokläuf einer evolutionistischen Metaphysik oder einer hysterischen Geschichtsphilosophie, darauf erpicht, die Gegenwart zu opfern für den hellen Klang einer Zukunft, der Tatsache nicht bewußt, daß ihr Prinzip dazu führen müßte, eine jede künftige Periode der ihr folgenden zu opfern, ebenso wenig im Bewußtsein der trivialen Wahrheit, daß die endgültige Zukunft des Menschen — was immer sein Schicksal sein mag — nichts Glanzvoller sein kann als sein endgültiges Aussterben."

Vorstellen, für das politische Handeln gar nicht mehr Realisierung freigesetzter Ziele ist, sondern die Exekution immanenter Sachzwänge von Technik, Wissenschaft und Verwaltung der hochindustrialisierten Gesellschaft¹⁴). Die allgemeine Entwicklung ist aber doch wohl zu krisenträchtig, als daß man das Interesse der Freiheit auf Prognose, Planung und Organisation ganz im szientistisch-technischen Modell verweisen dürfte. Mit Pragmatismus allein ist z. B. den zerstörerischen Kräften, die wir gegen die Natur und gegen den Menschen inzwischen entwickelt haben, sicher nicht zu begegnen. Dazu ist sehr viel mehr nötig, dazu bedarf es vor allem wirklich befreiender Perspektiven, und d. h.: wir brauchen ein Wertbewußtsein, das andere Akzente setzt, als wir sie bislang tatsächlich verfolgt haben. Mehr Freiheit ist doch z. B. nicht mehr von bloß erneuter Steigerung in Produktion und Konsum zu erwarten, wenn eben aus dem Progressionszwang, der in diesem Bereich bislang geherrscht hat, für gegenwärtige Freiheit sich die großen Probleme ergeben¹⁵).

¹⁴) Vgl. hierzu Helmut Schelsky, *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation*, Köln 1961: „Der Sachzwang der technischen Mittel, die unter der Maxime einer optimalen Funktions- und Leistungsfähigkeit bedient sein wollen, enthebt von den Sinnfragen nach dem Wesen des Staates. Die moderne Technik bedarf keiner Legitimität; mit ihr ‚herrscht‘ man, weil sie funktioniert und solange sie optimal funktioniert. Sie bedarf auch keiner anderen Entscheidungen als der nach technischen Prinzipien; Staatsmann ist daher gar nicht Entscheidender oder Herrschender, sondern Analytiker, Konstrukteur, Planender, Verwirklichender. Politik im Sinne der normativen Willensbildung fällt aus diesem Raume eigentlich prinzipiell aus, sie sinkt auf den Rang eines Hilfsmittels für Unvollkommenheiten des technischen Staates herab.“

¹⁵) Wenn in diesem Zusammenhang hier von Utopie die Rede ist und damit Entwürfe von Bildern gemeint sind, die uns positiv sagen, in welche Richtung zu gehen ist, unterscheidet sich dies ganz grundsätzlich von der Art und Weise, wie z. B. Theodor W. Adorno den Utopiebegriff als Antwort auf die skizzierte Entwicklung verwendet. Für Adorno bezieht sich Utopie nicht nur auf die Negativität des Bestehenden, der Utopiebegriff ist vielmehr in sich selbst wesentlich negativ. Wie die „Negative Dialektik“ (Frankfurt 1966) zeigt, muß das Denken jegliches Moment von Positivität aus sich ausscheiden, wenn es die Stelle dessen vertreten will, was anders sein könnte; es vermag im Wirklichen nichts zu entdecken, das über die Negativität des Bestehenden hinausführen könnte und Hoffnung begründen würde. In einem Vortrag „Zum Verhältnis von Individuum und Gesellschaft heute“ hat Adorno 1957 gesagt: „Wir können den Wahnsinn wahrnehmen, der darin besteht, daß

Es ist ein kennzeichnender Umstand, daß wir uns im Blick auf die Zukunft immer mehr darauf beschränken, zu berechnen, wie es sein wird, wenn alles so weitergeht wie bisher. Wie raffiniert jedoch auch immer die Formeln sein mögen, mit denen wir die Daten von gestern und heute verarbeiten, in Sachen Freiheit kann es sich letztlich nicht um einen Prozeß handeln, der so berechenbar ist. In diesem Prozeß spielt die Phantasie der Utopie eine entscheidende Rolle. Dem Interesse der Freiheit ist nicht Genüge getan damit, herauszubekommen, wie es sein wird, wenn wir alles weiterlaufen lassen. Dieses Interesse ist sehr viel ursprünglicher darin engagiert, herauszufinden, wie es denn *auch* sein könnte und *wie* wir es haben wollen. An die utopische Dimension der Freiheit erinnern heißt deswegen nicht nur, den totalitären Ansprüchen innerweltlicher Heilslehren und ihrer Aufforderung zur Systemüberwindung entgegen-

eine Menschheit, deren technische Mittel ausreichen würden, heute bereits die Welt zu einem Paradies zu machen, in dem kein Kind und keine alte Frau in der ganzen Welt an irgendeiner Stelle mehr zu hungern brauchte, daß eine solche Welt wahrscheinlich den größten Teil ihres Sozialprodukts in die Herstellung von Vernichtungsmitteln steckt. Um diesen Wahnsinn zu durchschauen, braucht man weder eine abstrakte Idee noch ein politisches Leitbild von der Gesellschaft. Keineswegs schreke ich vor dem Vorwurf des Negativismus zurück. Das Positive liegt heute darin, zu versuchen, so gut es in unserer Kraft steht, dem Negativen, dem Zustand der drohenden realen und dem der schon verwirklichten geistigen Entmenschlichung doch das Ende zu bereiten."

An anderer Stelle heißt es: „Je weniger die Gesellschaft duldet, was entscheidend anders wäre, desto strenger wacht sie darüber, daß, was immer in ihr gedacht und gesagt wird, auch ja zur partikularen Veränderung tauglich oder, wie sie es nennen, einen positiven Beitrag leiste. Denken wird der subtilen Zensur des terminus ad quem unterworfen: es müsse, sofern es kritisch auftritt, das Positive angeben, das es wolle. Finde es solche Positivität versperrt, so sei es resigniert, müde, als ob die Versperrtheit seine Schuld wäre und nicht die Signatur der Sache. Erst einmal jedoch wäre die Gesellschaft als universaler Block um die Menschen und in ihnen zu erkennen. Hinweise zur Änderung vorher helfen nur dem Block, entweder als Verwaltung des Unverwaltbaren, oder indem sie zugleich die Widerlegung durchs monströse Ganze herausfordern. Begriff und Theorie der Gesellschaft sind nur dann legitim, wenn sie zu beidem nicht sich verlocken lassen, sondern die Möglichkeit, die sie beseelt, negativ festhalten:

genzutreten, es heißt zugleich, sich der technokratischen Auslegung unserer Verhältnisse und der Perspektivenlosigkeit der Macher zu widersetzen.

So wenig es darum geht, im Namen der Freiheit zur totalen Veränderung des Bestehenden aufzurufen, so wenig können wir uns von der Aufgabe der Freiheit her mit dem zufriedengeben, was ist und was seinen Strukturen und Prioritäten entspricht. Vielmehr gilt es immer von neuem, die Spielräume eines ursprünglich freien und wirklich sinnerfüllten Lebens auszuloten — für den einzelnen ebenso wie für die Gesellschaft. Die Suche nach anderen Möglichkeiten, der utopische Ausgriff des Menschen meint ja nicht bloß, was alles auch sein könnte. Darin steht vielmehr letztlich zur Frage, was denn sein soll. Es geht nicht darum, was wir uns alles auszudenken vermögen, sondern um das, was uns verspricht, uns selbst zu finden.

aussprechen, daß die Möglichkeit erstickt zu werden droht. Solche Erkenntnis, ohne Vorwegnahme dessen, was darüber hinausführte, wäre die erste Bedingung dafür, daß der Bann der Gesellschaft einmal doch sich löse" (Gesammelte Schriften Bd. 8, Frankfurt 1972, S. 18 f.).

Die Radikalität dieser Position, d. h. die Negativität des Utopiebegriffs ist wohl nur von daher zu verstehen, daß an dem Gedanken an ein innerweltlich herzustellendes Reich der Freiheit festgehalten wird trotz des offensichtlichen Scheiterns aller diesbezüglichen Versuche. In der „Philosophischen Terminologie“ (II S. 188) heißt es hierzu: „Der Gedanke, daß kein Mangel sein soll, daß niemand mehr in der Welt hungern soll, also der Gedanke der Erfüllung, der Abschaffung der Not, setzt selber jene Steigerung der Produktivkräfte und damit eben jene Naturbeherrschung voraus, die nicht nur mit dem antistofflichen Prinzip auf tiefste verwachsen ist. Sie läßt überhaupt nur sich denken, indem den Menschen, die doch mit der äußeren Natur auch ihr Inneres beherrschen lernen sollen, immerzu Versagungen zugemutet werden. Die Konzeption eines Zustandes ohne Versagungen, die Entfesselung der Produktivkräfte, die Abschaffung der Not, also jenes utopische Moment der schrankenlosen Erfüllung, setzt seinem eigenen Sinn nach — um überhaupt möglich zu sein — eben die Einschränkung, ein bestimmtes Moment von Unterdrückung voraus. . . . Ich möchte doch einmal sagen, daß ich glaube, daß eigentlich die Geschichte der Menschheit daran sich entscheidet, ob es ihr gelingen wird, aus dieser furchtbaren Verstrickung herauszukommen: Was das andere meint und ins andere führen soll, um sich zu verwirklichen, entwickelt selber das Prinzip in sich, gegen das es sich wendet.“

Wenn diese Abgrenzung klar gemacht hat, was hier utopische Dimension der Freiheit heißen soll, ist vielleicht auch deutlicher geworden, warum ich überhaupt den Begriff der Utopie für diesen Zusammenhang verwende. Natürlich muß man sich fragen, was es erbringt, einen Begriff aufzunehmen, der derart in Mißkredit geraten ist, daß er fast nur noch negative Assoziationen auslöst. Dies ist ein entscheidender Punkt, und ich möchte mich dazu unmißverständlich äußern. Es scheint mir an der Zeit, den Begriff Utopie aus der fatalen Frontstellung herauszuholen, wo von Utopie nur gesprochen wird in positivem Sinn zur Verkündigung des Reichs der Freiheit, d. h. zur Aufforderung, die bestehende Welt endlich aus den Angeln zu heben, und in negativem Sinn um zum Hirngespinnst zu erklären, was sich dem Maß des gegenwärtig Realisierbaren entzieht.

Auch dies ist keine Frage nur des Wortgebrauchs. Eben wenn wir es nicht innerweltlich Heilslehren überlassen wollen, für Zukunftsperspektiven einzustehen, sollten wir den Begriff der Utopie nicht in solcher Frontstellung zwischen Ideologen und Technokraten einfach verkümmern lassen. Wir sollten diesen Begriff vielmehr eben von den gegenwärtigen Erfahrungen und Bedingungen her nutzen im Sinn jener Intention auf Freiheit, die ihn von seiner Geschichte her ursprünglich bestimmt.

Freiheit ist gewiß nicht einfach Utopie, aber Freiheit hat eine Dimension, die wir mit gutem Grund utopisch nennen können. In ihr geht es nicht einfach um Vorwegnahme dessen, was noch nicht ist. Vorwegnahme vollbringt auf ihre Weise ja auch die Extrapolation, die berechnet, was sich aus den gegenwärtigen Abläufen von selbst ergibt. Utopie dagegen meint die Öffnung auf solches, das nicht in der Verlängerung nur dessen liegt, was jetzt schon ist, etwas, das in der bestehenden Wirklichkeit und von ihren Tendenzen her sich unter Umständen sogar geradezu als unmöglich ausnimmt, weil es in dem, was heute ist und was sich aus diesem Heute berechnen und vorhersagen läßt, keinen Platz hat.

Von diesem Verständnis der Utopie her wäre es geradezu widersinnig zu fordern, die Utopie solle die Wirklichkeit bestimmen. Utopie bezieht sich als Utopie gerade nicht unmittelbar auf die gegebene Wirklichkeit; ihre kriti-

sche Distanz allem Gegebenen gegenüber resultiert vielmehr daraus, daß sie sich auf eine Möglichkeit bezieht, die als Möglichkeit der Freiheit zu vergegenwärtigen ist und die also weder als Endziel der geschichtlichen Entwicklung noch als Plan zur Durchführung eines bestimmten Programms vorgestellt werden darf. Utopie ist eine durch das Interesse der Freiheit bestimmte und von der geschichtlichen Erfahrung der Freiheit selbst geführte Entdeckung von Möglichkeit. Das wahrhaft Bedeutsame an der Utopie bemißt sich nicht an der Realisierbarkeit dessen, was sie vorstellt, es liegt in der Entdeckung solcher Möglichkeiten. Von diesen Möglichkeiten muß man sich bewegen lassen, bevor man nach Realisierungschancen zu suchen beginnt, aus denen heraus dann gegebenenfalls zur Formulierung von Alternativen dem Bestehenden gegenüber fortgeschritten werden kann.

Der so verstandenen Utopie liegt es fern, zu revolutionärer Verwirklichung ihrer Phantasie aufzurufen. Um zu wirken im Sinn etwa einer Veränderung des Bestehenden, bedarf sie einer ausdrücklichen Umsetzung; sie bedarf der Vermittlung durch ein Tun, das seinerseits die Wirklichkeit bestimmt. Erst hier, wo aus dem utopischen Spiel mit Möglichkeiten anderes und mehr werden will, wo wir den Inhalt unserer praktischen Entscheidungen an utopischen Möglichkeiten orientieren, erst hier ist dann mit Nachdruck auch jene Skepsis geltend zu machen, die die Geschichte uns schließlich auch lehrt, wenn z. B. noch jede Revolution bei allem Fortschritt, den sie zunächst zu bringen schien, auch die Schatten von Unfreiheit hat wachsen lassen¹⁶⁾. Gera-

¹⁶⁾ Vgl. hierzu bei Jacob Burckhardt in den „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“ (1868/70) das Kapitel über „Die geschichtlichen Krisen“. Neben harter Kritik am Vandalismus der Revolution ist da freilich auch einiges „zum Lobe der Krisen“ auf den Begriff gebracht: „Die Leidenschaft ist die Mutter großer Dinge, d. h. die wirkliche Leidenschaft, die etwas Neues und nicht nur das Umstürzen des Alten will. Ungeahnte Kräfte werden in den einzelnen und in den Massen wach, und auch der Himmel hat einen anderen Ton. Was etwas ist, kann sich geltend machen, weil die Schranken zu Boden gerannt sind oder eben werden. . . .

Die Krisen räumen auf: Zunächst mit einer Menge von Lebensformen, aus welchen das Leben längst entwichen war, und welche sonst mit ihrem historischen Recht nicht aus der Welt wären wegbringen gewesen. Sodann aber auch mit wahren

de was die Folgen jener rastlosen Begierde nach Neuem anbelangt, bezüglich der Gefahren, die im ständigen Verlangen nach Änderung und Umsturz des Bestehenden liegen, dürfen wir uns heute weniger denn je Blindheit leisten. Der Erfindungsgeist des Menschen, das was möglich scheint, auch wirklich zu machen, überschreitet leicht die Grenzen, wo der mögliche Gewinn in keinem vernünftigen Verhältnis mehr steht zum nötigen Aufwand. Dem Prinzip Möglichkeit, auf das die Utopie setzt, muß für das Handeln im sozialen Zusammenhang das Prinzip Verantwortung entsprechen — dies ist eine elementare Voraussetzung des fortschreitenden Prozesses der Freiheit überhaupt.

Es ist von großer Wichtigkeit, den Begriff der Utopie nicht aus diesem Zusammenhang zu lösen. Insofern es in der Utopie um Möglichkeiten der Freiheit geht, gilt es, das, was utopisches Denken entwirft, eben als solche Möglichkeit durchzuspielen, d. h., es darf nicht fälschlicherweise als Aktionsprogramm präsentiert werden. Utopie bezieht sich auf politisches Handeln wesentlich indirekt. Auch wenn wir utopische Entwürfe suchen und fördern wollen, ist deshalb sehr entschieden auf Realisierungsprobe zu bestehen all dem gegenüber, was als politische Forderung aus Utopie abgeleitet wird.

So wäre es fatal zu verlangen, die Politik selbst solle utopisch werden. Politik hat unseren Wünschen und Träumen gegenüber sehr wohl ihre eigenen Gesetze. Nach einer alten Einsicht der Praktischen Philosophie kann unmittelbares Ziel vernünftigen Handelns nur eine im sozialen Zusammenhang selbst angelegte Möglichkeit sein. Im Blick hierauf darf recht verstandene Utopie gar nicht empfehlen, irgend etwas um jeden Preis zu schaffen.

VII.

Für die Diskussion um die Utopie aber heißt dies, daß sich jeder Ausgriff auf das, was doch vielleicht auch möglich wäre und was vielleicht einmal werden könnte, seiner inneren Begrenztheit bewußt sein muß. Je weiter

Pseudo-Organismen, welche überhaupt nie ein Recht des Daseins gehabt und sich dennoch im Laufe der Zeit auf das stärkste bei dem ganzen übrigen Leben assekuriert, ja hauptsächlich die Vorliebe für alles Mittelmäßige und den Haß gegen das Ungewöhnliche verschuldet hatten" (Kröner-Ausgabe, Leipzig 1935, S. 188 f.).

Für das politische Handeln muß die Orientierung an handgreiflicher Unfreiheit den Vorrang haben vor jeder Verheißung von Freiheit, denn diese Orientierung ist im Sinn der Freiheit selbst sicherer als die Ausrichtung an allumfassenden Entwürfen der Zukunft¹⁷⁾. Das Feld der Politik sind nicht Träume und Wünsche — Utopie eignet sich nicht zum Zauberstab. Entscheidend aber ist, daß wir sehen, daß lange nicht alles, was in der politischen Auseinandersetzung als Sachzwang ausgegeben wird, der Diskussion enthoben sein darf; wir müssen notfalls sehr wohl die Voraussetzungen selbst infrage stellen, aus denen sich diese Sachzwänge ergeben.

Wie sehr wir gerade den sogenannten Sachzwängen und Eigengesetzlichkeiten gegenüber heute die Utopie brauchen, ergibt sich von daher, daß sich in unserer Zeit Erneuerung allenfalls noch auf Mittel bezieht, aber kaum noch einmal auf die Ziele. Wir müssen lernen, nicht bloß im Bereich der zur Verfügung stehenden Mittel zu denken, sondern in Optionen, d. h. vor allem in Prioritäten; wir müssen lernen, uns Ziele zu setzen. Gewiß hat es die Politik in ihren Entscheidungen zunächst mit den Problemen der Gegenwart zu tun. Aber schon diese Probleme der Gegenwart sind nicht zu lösen für sich; eine wesentliche Voraussetzung ihrer Lösung ist vielmehr der Blick nach vorne. Auch solche Politik, die keine großen Verheißungen einzulösen sucht, die sich vielmehr auf das beschränkt, was hier und jetzt möglich und notwendig ist, kann im Sinn von Freiheit nur wirken, wenn sie sich nicht in phantasieloser Verwaltung aller Dinge erschöpft, sondern das ihre im Blick auf die Zukunft tut, die die fortschreitende Verwirklichung der Freiheit selbst meint.

man das Bestehende überschreitet, um so mehr ist darauf zu verzichten, zu unmittelbarer Realisierung aufzurufen. Utopie muß als Utopie vorgestellt werden, d. h., sie ist kein unmittelbar zu realisierendes Ziel. Dennoch ist sie alles andere als bloße Illusion; sie

¹⁷⁾ Vgl. hierzu Ulrich Hommes, Auf der Suche nach dem Subjekt der Geschichte, in: *Studia Philosophica*, Basel 1972/XXXII, S. 115 ff., sowie Hermann Lübke, *Theorie und Entscheidung*, Studien zum Primat der Praktischen Vernunft, Freiburg 1971.

meint keineswegs etwas, was grundsätzlich nicht zu realisieren ist. Aber sie wirkt als geschichtliche Kraft eben wesentlich indirekt, indem sie die Handlungen und Entscheidungen der Gegenwart in eine Richtung weist, die eine Richtung auf mehr Freiheit hin ist.

Die Frage, wie unsere Gesellschaft in Zukunft aussehen wird, wieweit sie letztlich selbst Zukunft hat, diese Frage meint eben nicht, wie es sein wird, wenn sich die jetzt sichtbaren Entwicklungslinien einfach fortsetzen. Dies ist nur die eine Seite einer solchen Frage. Für die Möglichkeit verantwortlichen Handelns entscheidender ist, wie wir in Anbetracht dieser Entwicklungen die Gesellschaft selbst eigentlich haben wollen. Hier scheint mir ein ganz besonders Defizit zu liegen. Unter dem Eindruck von Sachzwängen und Eigengesetzlichkeiten, von unbeherrschten Folgen und krisenträchtigen Tendenzen tun wir uns überaus schwer auch nur herauszufinden, wie es denn sein soll und wie wir in Richtung auf das, was wünschenswert ist, weiterkommen.

Keineswegs können uns hier alle möglichen Formen von Utopie helfen. Es gibt nicht nur Formen des Utopischen, die uns heute nicht mehr entsprechen, es gibt auch Formen, deren

freiheitsbedrohende Folgen sich allzu deutlich gezeigt haben. Dennoch steckt in Begriff und Funktion der Utopie gerade heute viel an Verheißung von Freiheit; wir müssen diesen Begriff eben nur ganz streng vom Anspruch der Freiheit selbst her verstehen. Daß wir entgegen früheren Entwürfen der Utopie nicht mehr vom Bild des besten Staates ausgehen oder der Verheißung des Reichs der Freiheit, daß wir vielmehr eine unaufhebbare Besserungsbedürftigkeit erkennen, entzieht der Utopie keineswegs den Boden. Das dynamische Verständnis von Utopie, auf das hier hingewiesen werden soll, lebt zwar nicht aus dem Versprechen einer totalen Befreiung. Dennoch muß utopisches Denken keineswegs zum Gerangel um schrittweise Reformen verkümmern. Nicht wie weit Utopie über das Bestehende hinausgreift, ist das Entscheidende, sondern daß ihr überhaupt ein Entwurf gelingt, der eine neue und bessere Welt verheißt. Daß etwas kein Paradies auf Erden verspricht, bedeutet nicht, daß es nicht gegenüber dem Gegebenen befreiend neuartig sein kann und atemberaubend verheißungsvoll. Die Kraft der Utopie erwächst aus der Phantasie des Möglichen; Kriterium der Utopie ist die bewegende Perspektive, die sie dem Handeln selbst eröffnet.

VIII.

So belastet der Begriff der Utopie also auch sein mag, er scheint mir vorzüglich geeignet zu sein, uns heute in Sachen Freiheit eine Dimension gegenwärtig zu halten, ohne die die Freiheit sich gerade auf der Stufe zu verlieren droht, auf der die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung größer sind als je zuvor. Ich möchte dies in einem letzten Abschnitt wenigstens an einem Beispiel etwas genauer darlegen.

Wenn Freiheit heißt, selbstverantwortlich über Form und Inhalt seines Lebens zu befinden, dann stehen wir gegenwärtig in einer sehr kritischen Phase der menschlichen Freiheitsgeschichte. Der moderne Staat ist mit all dem Wohlstand und all der Wohlfahrt ohne Zweifel eine der größten Errungenschaften in der bisherigen Geschichte des Menschen. Aber es ist offensichtlich der Punkt erreicht, an dem diese Errungenschaft in ihr Gegenteil umzuschlagen droht. Im System immer umfassenderer Daseinsfürsorge verkümmert die Möglichkeit des einzelnen, sein Leben in ei-

gener Verantwortung und aufgrund eigener Entscheidung zu führen. Die Möglichkeiten, sich zurecht zu finden, Chancen zu entdecken und selbst für sein Leben zu sorgen, werden zunehmend erdrückt. Betreuung steht oben an; wir werden zum Fall von Betreuung in einer verwalteten Welt¹⁸⁾.

Es wäre absurd, aus diesem drohenden Umschlag den Schluß zu ziehen, die ganze Errungenschaft preiszugeben. Aber es ist an der Zeit, daß wir uns um die Bedingungen kümmern, unter denen z. B. Sozialstaatlichkeit auch für Freiheit stehen kann und sich ihr ursprünglich freiheitsfördernder Sinn also nicht in freiheitsverschlingender Bürokratie verliert. Es ist offensichtlich gegenwärtig eine Grenze erreicht, wo die sozialen Zulagen — die Zulagen auf der Seite der Versorgung und der Betreuung — die Einbuße an Selbstbestimmung des einzelnen nicht mehr aufwiegen

¹⁸⁾ Vgl. hierzu Helmut Schelsky, *Der selbständige und der betreute Mensch*, Stuttgart 1976.

können. Angesichts des Anwachsens von Abhängigkeit des einzelnen, angesichts der Vermehrung seiner Unselbständigkeit in immer umfassenderer Betreuung geht es nicht so sehr um weitere Perfektionierung von sozialer Sicherheit und sozialer Gerechtigkeit, nicht um noch kompliziertere und noch aufwendigere Organisationen zur Verteilung des Sozialprodukts, sondern um die Möglichkeit selbständiger Lebensführung, individueller Daseinsgestaltung und höchst persönlicher Verantwortung. Die Arbeit für umfassende Bedürfnisbefriedigung, die Schaffung von Wohlstand und Sicherheit, die Ausbreitung ungeheueren Reichtums des Konsums — alles dies, was seinen positiven Sinn als Angebot zur Selbstbestimmung hat, wirkt mit an den Fesseln von Unfreiheit, wenn es den Menschen faktisch die Bestimmung über sich selbst entzieht.

Niemand wird den wirklich Hilfsbedürftigen die nötige Unterstützung versagen wollen. Aber jenseits elementarer Hilfsbedürftigkeit müssen wir doch die Frage aufnehmen, wie denn gegen anonyme Machtgebilde und bürokratische Apparaturen und gegen die Zwänge sozialstaatlicher Veranstaltung mehr Selbstverantwortung zu erreichen ist. Wie ist im gesellschaftlichen Zusammenhang heute Spielraum zu schaffen, d. h. die Möglichkeit wirklich selbst Verantwortung zu übernehmen sowohl hinsichtlich der persönlichen Lebensführung wie auch in bezug auf die allgemeinen Dinge des Gemeinwesens¹⁹⁾. Wie

¹⁹⁾ Natürlich kann es sein, daß unter den ange deuteten Tendenzen und Zusammenhängen das Verständnis von Freiheit sich in der anderen Richtung entwickelt und am Ende tatsächlich gerade als Freiheit empfunden werden wird, vom eigenen Einsatz und der eigenen Entscheidung entbunden zu sein. Es wäre töricht zu übersehen, daß sich viele unserer Zeitgenossen überaus gerne abnehmen lassen, was Anstrengung verlangt, und sich in der entsprechenden Betreuung durchaus wohl zu fühlen scheinen. Es lebt sich bequemer, wo man nicht herausgefordert ist, nicht selber denken und selber handeln muß, sondern alles los ist, was mit Verantwortung zu tun hat. Sollte dies tatsächlich die allgemeine Entwicklung werden, wie das gelegentlich vorhergesagt wird, würden wir mit unserem Verständnis von Freiheit hier allenfalls in ein Gefecht der Nachhut ziehen. Keiner von uns aber ist ein Prophet, und deshalb sollten unsere Analysen des Gegenwärtigen — gerade wo sie krisenträchtige Tendenzen betonen — sich vom Anspruch freihalten, Prozesse zu beschreiben, die ablaufen, als folgten sie festliegenden Gesetzen der Natur. Letztlich können wir wohl nur von dem her, was uns heute das Leben lebenswert macht, an das Morgen denken und für das Morgen wirken.

können wir verhindern, daß Freiheit an Wirklichkeit verliert mit der Verwirklichung dessen, was ursprünglich Freiheit möglich machen sollte?

Wir haben in den vergangenen Jahren z. B. in besonders deutlicher Weise erfahren, daß Wohlstand und Wohlfahrt als solche weder Freiheit noch Glück verbürgen. Könnte es dann nicht gegenüber der Fixierung auf fortschreitende Bedürfnisbefriedigung geradezu befreiend sein, sich wirklich einmal zu fragen, was denn wäre, wenn? Wie könnte unser Leben aussehen, wenn wir uns nicht einseitig an den materiellen Gütern ausrichten würden, sondern den Inhalt des Lebens anderswo zu suchen begännen? Was müßten Staat und Gesellschaft dann z. B. nicht mehr leisten, d. h., worauf könnte verzichtet werden eben um der Freiheit des einzelnen willen? Wie soll es denn weitergehen, wenn anstelle jener Nöte und Bedrängnisse, die in früheren Zeiten aus materiellem Elend kamen, nun jenseits der Frage einer Versorgung mit den lebenswichtigen Gütern Nöte und Zwänge auftreten, die aus eben dem erreichten Wohlstand selbst sich ergeben? Könnte unser Handeln und Verhalten nicht weitreichende Anstöße empfangen schon einzig dadurch, daß wir uns endlich klarmachen, wie wir keineswegs das einzig richtige Leben leben, daß vielmehr sehr vieles auch anders sein könnte und wir selbst ganz anders wünschen und denken könnten? Möchte sich Utopie nicht vielleicht eben hier engagieren, d. h. die Konsequenzen ziehen aus der Erfahrung, daß die Verbesserung der Bedürfnisbefriedigung im materiellen Sinn die Menschen keineswegs zufriedener und freier macht, sondern sie in jenen Teufelskreis zwingt, nach dem jede Bequemlichkeit eben ihre Unbequemlichkeit zeitigt, der selbst keinen Ausweg mehr zuzulassen scheint?²⁰⁾ Müssen wir nicht richtig wünschen lernen, um dann schließlich auch jene Bedingungen zu entdecken, unter denen wir diesen Zwängen nicht mehr so hilflos ausgeliefert sind? Eine entsprechende Einübung des Denkens, das Spiel mit all dem, was anstelle

²⁰⁾ In Diderot's Nachtrag zur utopischen Erzählung von „Bougainville's Reise“ ruft der alte Mann zum Schluß: „Sind wir verachtenswert, weil wir es nicht verstanden haben, uns überflüssige Bedürfnisse zu schaffen? ... Treibe die Annehmlichkeiten des Lebens, wie du es nennst, so weit du willst; aber erlaube vernünftigen Wesen inne zu halten, wenn sie merken, daß ihnen bei Fortsetzung ihrer mühevollen Anstrengungen nur Scheingüter zuteil würden.“ Nicht alle gegenwärtigen Probleme sind also ganz neu!

der Wirklichkeit möglich wäre, schon dies könnte von der lähmenden Eingenommenheit durch die bestehenden Zwänge befreien hin auf die eigentliche Frage nach Sinn und Ziel menschlichen Lebens, von denen her sich ja nicht zuletzt auch Möglichkeiten und Aufgaben der Politik bestimmen.

Angesichts solcher Fragen, im Blick auf die problematischen und krisenträchtigen Tendenzen der bestehenden Wirklichkeit können wir uns keinen Verzicht auf Perspektiven leisten. Wir müssen die Wirklichkeit der Freiheit, das Weiterschreitenkönnen eben der Freiheit selbst gegen die die Freiheit bedrohenden Tendenzen erringen, und dazu bedarf es nicht zuletzt der Phantasie der Utopie, weil es des Spiels bedarf mit all dem, was auch sein könnte, zur Entdeckung dessen, was für die Freiheit mehr verspricht.

Wir leiden gegenwärtig gewiß nicht an einem Übermaß schöpferischer Hoffnung. Wo sind denn die Entwürfe, die uns zeigen, was aus dem Gegenwärtigen im Sinn der Freiheit werden soll? Wo gibt es Perspektiven, die uns dazu bewegen, uns auf das Morgen zu freuen? Vielleicht brauchen wir tatsächlich mehr Utopie im Sinn dieser ganz bestimmten Weise der Beschäftigung mit Wirklichkeit und Möglichkeit der Freiheit heute. Utopie könnte die Bewegung der Freiheit hin auf ihre eigene Zukunft lebendig halten, indem sie von solchem spricht, das nicht ist, das aber Mut macht, auf es hinzugehen.

So sollten wir darauf verzichten, in Sachen Freiheit Utopie und Wirklichkeit allzu einfach einander entgegenzusetzen, d. h., wir sollten uns davor hüten, das Utopische schlechthin als das Unmögliche abzutun. Manches an den utopischen Entwürfen von gestern und vorgestern erscheint uns heute als unmöglicher denn je, d. h., wir sind uns einig darin, daß es sehr viel besser ist, nicht bekommen zu haben, was da versprochen war. In vielen Fällen aber ist das Unmögliche von vorgestern gestern schon das Mögliche gewesen und heute selbstverständlich. Auch wo die Utopie von etwas sprach, was zunächst als unmöglich gelten mußte, hat sie oft geholfen, zu sehen, was wirklich möglich war, und geholfen, wenigstens dies zu verwirklichen. Auch die Utopien konnten aus unserer Erde kein Paradies machen. Aber sie haben die Welt zu einem wesentlichen Teil vorwärts gebracht. Das, worin die Menschen gerne leben, haben sie zunächst geträumt. Warum also sollte die Phantasie der Utopie nicht auch über die Berechnungen siegen können, die uns vieles so auswegslos erscheinen lassen?

Wir müssen der Gefährdung der Freiheit begegnen, die in mancher Form von Utopie deutlich zu spüren ist, aber nicht vom Utopischen als etwas an sich Gefährlichem Abschied nehmen. Vielleicht ist es die utopische Dimension, die in der Freiheit selbst für die Rettung der Freiheit vorgesehen ist.

„Frieden ist mehr als kein Krieg“

Gewaltpolitik als Problem der Friedensforschung

I.

Friedensforscher sind, sofern sie diesen Namen verdienen, „Systemveränderer“. Das ergibt sich aus den Prämissen der Friedensforschung. Diese sind, kurz zusammengefaßt, folgende:

— Die Welt von heute ist — ganz, teilweise oder überwiegend — ein System des Unfriedens; Gewaltpolitik regiert vielerorts.

— Es ist möglich, dieses System des Unfriedens schon heute so zu verändern, daß die Praxis der Gewaltpolitik längerfristig überwunden wird.

— Bei der Überwindung dieses Systems des Unfriedens kommt der Wissenschaft — und d. h. vor allem den wissenschaftlich-technischen Produzenten der Voraussetzungen und Mittel für Gewaltpolitik, aber auch der Friedensforschung selbst — ein hervorragender Platz zu.

Diese Prämissen der Friedensforschung stellen selbstredend eine massive Provokation des antikritischen Vorurteils schlicht traditionalistischen oder sozialkonservativen Ursprungs dar. Der „gesunde Menschenverstand“ des schlichten Traditionalismus wird Friedensforschung zu einer subjektiv vielleicht gutgemeinten, in jedem Falle aber utopischen Schwärmerei abstempeln, denn: Gibt es nicht für jedermann klar erkennbare Realitäten im Sinne unabänderlicher Konstanten der menschlichen Natur, die Friedensforschung als unsinnig, als Donquichotterie erscheinen lassen müssen? Ist nicht der Krieg so alt wie Kain und Abel?

Erscheint die Friedensforschung bereits den Traditionalisten als weltfremd, so sind ihre

Der vorliegende Aufsatz stellt die leicht überarbeitete und um Anmerkungen ergänzte Fassung eines Vortrages dar, den der Verf. am 24. September 1976 zur Eröffnung einer friedenspädagogischen Ausstellung in Tübingen hielt.

Vertreter den bewußten Sozialkonservativen durch und durch suspekt¹⁾. Die Kritik des Unfriedens denunzieren sie als Verbreitung gefährlicher Irrlehren, als eine Art neuen Heilsglaubens. Denn: Schafft nicht dieses von den Friedensforschern kritisierte System des Unfriedens ein Maß an Sicherheit und Wohlfahrt, das trotz aller Unzulänglichkeiten noch niemals in der Menschheitsgeschichte erreicht wurde? Und: Hat nicht vor allem das bedingungslose Friedensstreben zur Rechtfertigung gerade der schlimmsten Formen von Gewaltpolitik herhalten müssen? — Fragen über Fragen, die Fatalismus, Unsicherheit und Angst widerspiegeln. Fragen, denen sich die Friedensforschung nicht entziehen darf und auch nicht entziehen will.

Friedensforscher müssen damit rechnen, daß ihnen entgegengehalten wird, nicht die herrschende Realität sei der Unfriede, sondern ihre Kritik schaffe ihn erst. Diese Variante der Agitatorenthese ist zwar wissenschaftlich unhaltbar; dies hindert aber verunsicherte Träger von Herrschaftsrollen und ihre intellektuellen Artikulationshelfer nicht daran, sich ihrer zu demagogischen Zwecken immer wieder zu bedienen. Erinnern wir uns z. B. der wütenden Angriffe, denen sich die „Ahnherren“ der westdeutschen Friedensforschung, jene als „Göttinger Achtzehn“ bekanntgewordenen Naturwissenschaftler, ausgesetzt sahen, als sie im April 1957 gegen die Ausrüstung der Bundeswehr mit Kernwaffen bzw.

¹⁾ Vgl. Helmut Schelsky, Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen, Opladen 1975, S. 290 ff., und Friedrich H. Tenbruck, Frieden durch Friedensforschung? Ein Heilsglaube unserer Zeit, in: Manfred Funke (Hrsg.), Friedensforschung — Entscheidungshilfe gegen Gewalt, München 1975, S. 425 ff. (zuerst erschienen in Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 23. 12. 1973). Vgl. auch — wenn auch mit andersartiger Akzentuierung — Kurt Sontheimer, Das Elend unserer Intellektuellen. Linke Theorie in der Bundesrepublik Deutschland, Hamburg 1976, S. 223 ff.

mit Kernwaffenträgern Stellung bezogen²⁾. Tatsächlich hatte sie nicht eine Lust zur Subversion, sondern ihr Sachverstand und ihre gesellschaftliche Verantwortung als Wissenschaftler genötigt, gegen eine Politik zu opponieren, die eine weitgehende Zerstörung Westdeutschlands (und seiner Nachbarländer) bewußt zu riskieren bereit war — und heute immer noch ist. Als Produzenten von Informationen, die für die Aufrechterhaltung und Verbesserung der materiellen Lebensbedingungen der Menschheit im höchsten Maße bedeutsam sind, wollten sie der Möglichkeit einer pervertierten Verwertung ihrer Arbeitsergebnisse nicht schweigend zusehen. Einige gingen damals noch einen Schritt weiter und begannen (zusammen mit anderen Natur- und Sozialwissenschaftlern), einen Teil ihrer Arbeitskraft Forschungen zu widmen, die die verhängnisvollen Folgen einer die Möglichkeit der Kriegführung in Europa einkalkulierenden Politik nachweisen³⁾. Die sich daran

²⁾ Am 5. April 1957 hatte der seinerzeitige Bundeskanzler Konrad Adenauer zur Rechtfertigung der geplanten Ausrüstung der Bundeswehr mit sog. taktischen Kernwaffen vor der Presse erklärt: „Die taktischen Atomwaffen sind im Grund nichts anderes als eine Weiterentwicklung der Artillerie ...“ und dann noch hinzugefügt, es handle sich dabei um „besonders normale Waffen in der normalen Bewaffnung“ (zitiert nach der Spiegel Nr. 16 vom 17. 4. 1957, S. 8).

Am 12. April 1957 veröffentlichten 18 führende Kernphysiker der Bundesrepublik, darunter vier Nobelpreisträger, eine Erklärung, in der sie u. a. feststellten: „... unsere Tätigkeit, die der reinen Wissenschaft und ihrer Anwendung gilt und bei der wir viele junge Menschen unserem Gebiet zuführen, belädt uns aber mit einer Verantwortung für die möglichen Folgen dieser Tätigkeit. Deshalb können wir nicht zu allen politischen Fragen schweigen ...“ und fuhrten fort: „Für ein kleines Land wie die Bundesrepublik glauben wir, daß es sich heute noch am besten schützt und den Weltfrieden noch am ehesten fördert, wenn es ausdrücklich und freiwillig auf den Besitz von Atomwaffen jeder Art verzichtet“ (zitiert nach dem Wiederabdruck in: Carl Friedrich von Weizsäcker, Die Verantwortung der Wissenschaft im Atomzeitalter, Göttingen 1957, S. 50—52)

Zur herabsetzenden Kritik an diesen Wissenschaftlern durch Bundeskanzler Adenauer und Bundesverteidigungsminister Strauß vgl. Der Spiegel Nr. 17 v. 24. 4. 1957, S. 11, sowie Nr. 18 v. 1. 5. 1957, S. 23.

³⁾ Beispielhaft für diesen Lernprozeß westdeutscher Naturwissenschaftler ist der von Carl Friedrich von Weizsäcker herausgegebene Band: Kriegsfolgen und Kriegsverhütung, München 1971. Das darin dokumentierte Forschungsprojekt hatte als Untersuchung über die Möglichkeiten und Grenzen eines effektiven Bevölkerungsschutzes unter den Bedingungen eines auch mit Kernwaffen geführten Krieges begonnen und war schließlich in eine Infragestellung der offiziellen verteidigungspolitischen Konzeption eingemündet.

anknüpfenden Forderungen, diese Politik durch friedensförderliche Konzepte und Aktivitäten zu ersetzen, sind gewiß als „subversiv“ hinsichtlich des herrschenden Unfriedens zu bezeichnen. Sind sie deshalb friedensgefährdend?

Friedensforscher sind Unruhestifter, sie fördern im landläufigen Sinne „Unfrieden“, sie provozieren Streit über das, womit sich jeder abgefunden hat oder doch glaubt, sich abfinden zu müssen. Wäre diese Friedensforschung nur eine Laune bestimmter Individuen, so verdiente sie — angesichts des Anspruchs, der ihr unvermeidlich zukommt — den Vorwurf der Verantwortungslosigkeit. Allein, Friedensforschung ist nicht eine Episode der Geistesgeschichte, sondern eine philosophisch-wissenschaftliche Anstrengung, die ihre Grundlage in den materiellen Entwicklungstendenzen der menschlichen Gesellschaft findet. Die doppelte Qualität zunehmender Zerstörungskraft und fortschreitender Internationalisierung, die der Entwicklung von Technologie und Industrie eigentümlich ist, hat eine Lage geschaffen, in der sich Friedensforschung als progressives gesellschaftliches Bewußtseinsmoment einer Epoche gleichsam notwendig konstituierte. Insofern sich Friedensforschung als wissenschaftlich reflektiertes Bewußtsein des Widerspruchs zwischen der internationalen Entfaltung gesellschaftlicher Zerstörungspotentiale und den bestehenden gesellschaftlich-politischen Verhältnissen begreift, ist sie eine Theorie der Veränderung. Um nun nicht Gefahr zu laufen, als allgemeine Weltverbesserungswissenschaft in Anspruch genommen zu werden und sich damit als ernst zu nehmende Wissenschaft zu disqualifizieren⁴⁾, bedarf die Frie-

⁴⁾ Insofern stimme ich mit der Tendenz der Argumentation Egbert Jahns voll überein. Vgl. Egbert Jahn, Grenzen der Friedensforschung, in: Friedensanalysen, Bd. 3, Frankfurt/M. 1976, S. 144—153. — Ich halte es in der Tat für eine bedenkliche Neigung mancher Wissenschaftler, der Friedensforschung nach der Entwicklungsländerforschung neuerdings auch noch die Umweltforschung ganz oder teilweise subsumieren zu wollen. Konsequenterweise kann und wird es dann damit sein Bewenden nicht haben. Die „Humanisierung der Arbeitswelt“ wird dann ebenso zum integralen Bestandteil der Friedensforschung wie die Gesamtproblematik der sog. Randgruppen. Kurz: Die Friedensforschung wird dann zwar Teil einer allgemeinen „Überlebenswissenschaft“; mit dem Überleben ihrer eigenen zentralen Fragestellungen dürfte es dann aber nicht mehr weit her sein. Um nicht mißverstanden zu werden, möchte ich betonen, daß ich nicht behaupten will, die erwähnten (und auch andere) sozialen Probleme gingen die

densforschung einer besonderen methodologischen Selbstvergewisserung. Diese muß mindestens in Folgendem bestehen:

— Der Gegenstandsbereich der Friedensforschung darf nicht so weit ausufern, daß er schließlich alle brennenden sozialen Probleme umfaßt. Friedensforschung ist der kritisch verarbeiteten Erfahrung mit zwei Weltkriegen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts entsprungen⁵⁾. Ihr legitimes Thema sind alle Formen der Gewaltpolitik — zwischen Staaten und in ihrem Innern, betrieben von staatlichen Institutionen oder von gesellschaftlichen Gruppen.

— Friedensforschung ist auch und nicht zuletzt Erfahrungswissenschaft⁶⁾. Nachprüfbares Wissen über Umfang, Ursachen, Mechanismen und Instrumente von Gewaltpolitik muß erst einmal erworben werden, um sich eine andersartige Praxis vorstellen zu können.

— Friedensforschung ist wissenschaftliche Kritik der politisch organisierten Friedlosigkeit. Sie ist keine voraussetzungslose, wertneutrale Wissenschaft. Ähnlich der Medizin oder der Kriminologie liegt der Friedensforschung eine Wertentscheidung zugrunde, die nicht dezisionistischer Natur ist, sondern sich aus einer Fundamentalbedrohung der menschlichen Existenz rechtfertigt. Da die gleichen Entwicklungstendenzen, die diese Fundamentalbedrohung hervorrufen, zugleich eine Erweiterung der Möglichkeiten für eine andersartige gesellschaftliche und politische Praxis einschließen, vereint diese Kritik das Element der Negation mit dem der Konstruktion.

— Schließlich zielt Friedensforschung auf konstruktive Theorie, d. h. auf ein gedankliches System von Handlungs- und Strukturprinzipien, deren Verwirklichung — prozeßhaft vorgestellt — Gewaltpolitik als Methode

Friedensforschung nichts an. Sie sind für sie aber nicht per se relevant, sondern nur insoweit, als sie in angebbarer Weise als Teil einer spezifischen Ursachen- und Bedingungskette für Gewaltpolitik ausgewiesen werden können.

⁵⁾ Knappe und informative Abrisse der Entwicklung der Friedensforschung finden sich bei Egbert Jahn, *Entwicklung und Schwerpunkte der Friedensforschung in Nordamerika und Westeuropa*, in: *Friedensanalysen*, Bd. 1, Frankfurt/M. 1975, S. 15—34, sowie in: Wolf Dieter Eberwein und Peter Reichel, *Friedens- und Konfliktforschung. Eine Einführung*, München 1976, S. 13 ff.

⁶⁾ Für die folgenden Punkte vgl. auch Dieter Senghaas, *Editorisches Vorwort*, in: *Kritische Friedensforschung*, Frankfurt/M. 1971, S. 18.

gesamtgesellschaftlicher Problemlösung ablösen hilft. Aus dem Gesamtzusammenhang des Ausgeführten folgt, daß es eben nicht um das altbekannte Schmieden von Friedensplänen geht; vielmehr handelt es sich um eine Theorie, die ihre eigenen außerwissenschaftlichen Voraussetzungen und Verwertungsbedingungen mitbedenkt.

Diese methodologische Selbstverständigung der Friedensforschung, die wir verkürzt als auf Erfahrung gegründeten kritischen — und das heißt immer auch selbstkritischen — Konstruktivismus bezeichnen können, steckt bereits hinter dem Thema: „Frieden ist mehr als kein Krieg“. Dieser Satz basiert auf einer bestimmten Erfahrung; er wendet sich kritisch gegen gewisse Doktrinen und er verweist schließlich auf die Notwendigkeit einer konstruktiven Anstrengung.

Ich möchte die Thematik in drei Schritten entwickeln und jeden dieser Schritte mit einer teils landläufigen, teils literarischen These einleiten, um in der Auseinandersetzung mit ihr den Satz „Frieden ist mehr als kein Krieg“ skizzenhaft zu erläutern und zu begründen.

Zunächst greife ich die fatalistische, im Alltagsbewußtsein häufig anzutreffende These auf, die den Krieg gleichsam zum Naturereignis erklärt, gegen dessen möglicherweise katastrophale Folgen man sich allenfalls zu schützen versuchen kann: „Kriege hat es immer schon gegeben. Sie wird es auch in Zukunft geben. Dagegen kann man nichts tun.“

Sodann will ich mich einer zweiten, sogar einer gewissen literarischen Dignität teilhaftigen These zuwenden, die als die klassische Rechtfertigung stehender Heere und eines darauf gegründeten Drohfriedens gelten dürfte: „Si vis pacem para bellum.“ — „Wenn Du den Frieden willst, rüste zum Kriege.“⁷⁾

⁷⁾ Das Zitat stammt — in etwas anspruchsvollerer Form — von dem spätrömischen Militärschriftsteller Flavius Vegetius (Ende des 4. Jahrhunderts). Im Prolog des dritten Buches seiner Schrift „*De re militari*“ schreibt er u. a.: „Ergo qui desiderat pacem, praeparet bellum. Qui victoriam cupit, militem imbuat diligenter. Qui secundos optat eventus, dimicet arte non casu. Nemo provocare, nemo audet offendere quem intelligit superiorem esse pugnaturum.“ (Wer also Frieden begehrt, der sei zum Kriege bereit. Wer den Sieg erstrebt, der exerziere fleißig seine Soldaten. Wer im Krieg obsiegen will, der erlerne die Kriegskunst und überlasse nichts dem Zufall. Niemand wage denjenigen herauszufordern oder zu beleidigen, der ihm im Kampf überlegen ist.) Quelle: Johann Jacobi von Wellhausen, *Romanische Kriegskunst*, Frankfurt/M. 1616.

Und schließlich werde ich eine These diskutieren, die schon beansprucht, unserem Thema gerecht geworden zu sein: „Wenn Du den

Frieden willst, verändere jene gesellschaftlichen Voraussetzungen, die bisher immer wieder zum Krieg geführt haben.“⁸⁾

II.

Dem Thema „Frieden ist mehr als kein Krieg“ liegt bereits die Vorstellung zugrunde, daß Krieg — und Gewaltpolitik im allgemeinen — Methoden gesellschaftlicher Problemlösung darstellen, die in menschlichen Gesellschaften für bestimmte Zwecke erfunden, angewandt und weiterentwickelt wurden. Daraus folgt zugleich, daß auf ihren Gebrauch auch wieder verzichtet werden kann — sei es, daß die Zwecke sich verändert haben oder ganz weggefallen sind, eine annehmbare Mittel-Zweck-Beziehung nicht mehr hergestellt werden kann und/oder andersartige Problemlösungsmethoden sich anbieten und gesellschaftlichen Rückhalt finden. Diese unserem Thema eigentümliche Vorstellung steht in krassem Widerspruch zur ersten der vorhin referierten Thesen: „Kriege hat es immer schon gegeben. Sie wird es auch in Zukunft geben. Dagegen kann man nichts tun.“

Das Verständnis dieser These erschließt sich, wenn man sie als ideologische Mischung aus scheinwissenschaftlichem Naturalismus und scheinbar unpolitischem Fatalismus begreifen lernt.

1. Beginnen wir damit, daß der erste Teil der These: „Kriege hat es immer schon gegeben“ historisch betrachtet so nicht stichhaltig ist. Dies zu betonen, ist deshalb wichtig, weil wir uns verständlicherweise durch die tagtägliche Beobachtung von Kriegen und anderen Formen der Gewaltpolitik dazu verleiten lassen, Gewaltpolitik und Krieg als eine Art Konstante der geschichtlichen Entwicklung aufzufassen⁹⁾. Dabei geraten dann einige wichtige Fakten leicht in Vergessenheit:

a) Es gibt staatlich organisierte Gesellschaften, die seit vielen Jahrzehnten in keinen internationalen Krieg verwickelt waren und auch im Innern zumindest gröbere Formen

der Gewaltpolitik erfolgreich ausgespart haben. Statistisch gesprochen verhält es sich so, daß einige Staaten besonders häufig auf Gewaltpolitik zurückgreifen, andere weniger und wieder andere praktisch gar nicht. Beobachten läßt sich ferner, daß die Neigungen von Staaten zu Gewaltpolitik nach außen und innen die unterschiedlichsten Verbindungen eingehen, jedenfalls aber auch die, weder nach außen noch im Innern Gewaltpolitik zu praktizieren.

b) Von besonderem Interesse ist auch das kulturalanthropologische Material über das Auftreten kollektiver Gewaltanwendung bei sogenannten primitiven Gesellschaften. Mit Sicherheit läßt sich sagen, daß kollektive Gewaltanwendung keine durchgängig vorfindbare Institution primitiver Gesellschaften gewesen ist. Wie so oft, deutet auch in diesem Falle das kulturalanthropologische Material eher auf eine beachtliche Variabilität gesellschaftlicher Problemlagen und Problemlösungsmethoden hin. Es ist also nicht statthaft, vom friedfertigen Primitiven schlechthin zu sprechen und auf diese Weise die historische Möglichkeit der Überwindung des Krieges darzutun¹⁰⁾. Falsch und kurzschlüssig ist es auch, durch entsprechende definitorische Eingrenzungen den Krieg auf die staatliche Organisationsform von Gesellschaften zurückzuführen¹¹⁾. Für die wissenschaftliche Legitimität der Kritik von Gewaltpolitik genügt der Nachweis der Variabilität sowohl bei den primitiven als auch bei den staatlich organisierten Gesellschaften.

2. Anders als die soeben skizzierte Evidenz, die die Zufälligkeit der Gewaltpolitik betont, scheinen einige Ethologen (Tierverhaltensfor-

⁸⁾ So Ekkehart Krippendorff, Einleitung, in: Friedensforschung, Köln und Berlin 1968, S. 23.

⁹⁾ Die historische Statistik der Gewaltpolitik ist eindrucksvoll aufbereitet in den bahnbrechenden Werken von Pitirim Sorokin, Quincy Wright, Lewis F. Richardson sowie von J. David Singer und Melvin Small. Für die Häufigkeit und Verteilung der sog. lokalen Kriege in der Zeit nach 1945 sind die Arbeiten von Istvan Kende heranzuziehen.

¹⁰⁾ Siehe dazu Tab. 6/11 in Gerhard Lenski, Human Societies, New York 1970, S. 138. Allgemein zu diesem Fragenkomplex auch eine Reihe von Beiträgen zu dem Band von Morton Fried, Marvin Harris und Robert Murphy (Hrsg.), Der Krieg. Zur Anthropologie der Aggression und des bewaffneten Konflikts, Frankfurt/M. 1971.

¹¹⁾ Dies scheint mir der Fall zu sein bei Ekkehart Krippendorff, Staatliche Organisation und Krieg, in: Dieter Senghaas (Hrsg.), Friedensforschung und Gesellschaftskritik, München 1970, S. 23—38.

scher) die Auffassung zu vertreten, daß es Kriege immer gegeben hat, weil es sie mit Naturnotwendigkeit geben muß¹²⁾. Sie behaupten, Krieg und Gewaltpolitik sei das Ergebnis eines Menschen — ebenso wie Tieren — angeborenen, entwicklungsgeschichtlich angepaßten Aggressionsinstinkts. Charakterisiert wird dieser Aggressionsinstinkt als ein spontaner, endogen erzeugter Kampftrieb, dem ein hoher Selektionswert zugeschrieben wird, d. h. die Funktion, die Erhaltung der Art zu fördern. Nicht alle Vertreter dieser Richtung der Verhaltensforschung geben sich mit dieser Beschreibung und Erklärung von Aggression zufrieden, sondern wollen — wiederum naturwüchsige — Mechanismen der Aggressionskontrolle als notwendige Bestandteile der Selektionsleitung der Aggression erkannt haben. Hierzu wird einmal die Tötungshemmung zwischen Artgenossen gezählt, die vom Schwächeren durch bestimmte Auslöser, z. B. durch Unterwerfungsgebärden, beim Stärkeren hervorgerufen wird. Ferner gehört zu diesen Mechanismen der Aggressionskontrolle die hierarchische Organisationsstruktur einer Population. Das Besondere der menschlichen Spezies besteht nun aber darin, daß bei ihr gerade wegen ihres ungeheuren evolutionären Erfolgs die naturwüchsigen Mechanismen der Aggressionskontrolle, vor allem die intraspezifische Tötungshemmung, zu versagen drohen. Um so mehr müssen daher nach Meinung dieser Verhaltensforscher Sozialkontrollen durch hierarchische Strukturen einerseits und Ventile für die nicht-destruktive Abfuhr funktionsloser Aggressivität andererseits ausgebildet werden, um eine Selbstzerstörung der menschlichen Art zu verhindern.

Diese — unvermeidlich stark vergrößernd wiedergegebenen — Thesen über die „Natürlichkeit“ der Aggression sind sowohl bei der Mehrheit der Ethologen selbst als auch bei Vertretern anderer verhaltenswissenschaftlichen Disziplinen auf vielfältigen und lebhaften Widerspruch gestoßen. Eine bekannte Sammlung von Kritiken trägt z. B. den polemischen Untertitel: „Der Krieg kommt nicht

¹²⁾ Beispielhaft sei hier auf die bekannten Arbeiten von Autoren wie Robert Ardrey und Konrad Lorenz verwiesen. Der im Vergleich zu dem Ardreyschen Gebietsimperativ („territorial imperative“) differenzierteren Analyse und Argumentation Lorenz' ist im folgenden — wenn auch aus Raumgründen nur verkürzt — Rechnung getragen worden.

aus unseren Genen“¹³⁾. Ohne auf Einzelheiten eingehen zu können, lassen sich doch folgende schwerwiegende Einwände festhalten:

a) Die Parallelisierung von Individualentwicklung (Ontogenese) und Gattungsgeschichte (Phylogenese) wird vor allem dann problematisch, wenn — wie bei diesen Ethologen — individueller, wenn auch massenhaft stattfindender Eigenschaftserwerb kurzerhand einer gattungsgeschichtlichen Konstanten, dem Instinkt, zugeschrieben wird. Ein Beispiel: Junge Katzen, die zusammen mit jungen Mäusen aufwachsen, töten diese nicht, auch wenn sie ausgewachsen sind. Im Normalfall indessen weckt die Katzenmutter bei ihren Jungen die Fähigkeit zum Mäusetöten dadurch, daß sie es ihnen vormacht und das tote Opfer zum Spielen überläßt. — An diesem Beispiel zeigt sich, daß Aggression exogenen Ursprungs ist — gleichviel wie dieser exogene Ursprung näher bestimmt sein mag.

b) Die Analogie zwischen Tierverhalten und menschlichem Verhalten steht auf äußerst schwachem Fundament. Zum einen kann der Nachweis einer allgegenwärtigen Aggressivität in menschlichen Gesellschaften — wie schon früher dargelegt — nicht erbracht werden. Zum anderen zeigen gerade primitive Gesellschaften, daß sowohl hohe Aggressivität als auch Friedfertigkeit vom evolutionären Standpunkt aus positive Funktionen haben können. Schließlich ist es bemerkenswert, daß die eher friedfertigen primitiven Gesellschaften eine minder komplexe, d. h. auch weniger hierarchische soziale Organisation aufweisen als die eher aggressiven — ein Zusammenhang, der entsprechend den Vorstellungen der Instinkttheoretiker der Aggression gerade umgekehrt sein müßte.

c) Der Schluß von Individualeigenschaften auf Eigenschaften eines Kollektivs ist unzulässig. Die Gleichförmigkeit muß unabhängig nachgewiesen werden. Ferner: Die Feststellung selbst massenhafter individueller Aggressivität ist noch keine Erklärung für Gewaltpolitik. Die Vermutung eines Bedingungs-zusammenhangs liegt auf der Hand. Der Sozialwissenschaftler weiß aber, daß die Kausal-

¹³⁾ Vgl. M. F. Ashley Montagu (Hrsg.), Mensch und Aggression. Der Krieg kommt nicht aus unseren Genen, Weinheim und Basel 1974. — Die folgenden Ausführungen stützen sich auf die Beiträge zu diesem Band sowie auf den Aufsatz von Malvern Lumsden, The Instinct of Aggression: Science or Ideology?, in: Futurum Bd. 3, No. 3 (1970), S. 408—419.

beziehung nicht notwendigerweise von der individuellen Ebene zur Ebene des Kollektivs gehen muß, sondern durchaus auch in umgekehrter Richtung verlaufen kann.

3. Ist somit gegenüber dieser kruden naturalistischen Erklärung von Aggression und Krieg stärkste Skepsis geboten, bleibt die Frage, was dieser „Theorie“ soviel öffentliche Resonanz gerade auch hierzulande verschafft hat — während andere Erklärungsansätze eine vergleichbare Beachtung nicht erfahren haben oder z.T. gar öffentlich inkriminiert werden. Wesentliche Gründe hierfür waren und sind:

III.

Die Vorstellung von der unabänderlichen Allgegenwart des Krieges gehört auch zu den zentralen Bestandteilen der Machttheorien der internationalen Beziehungen¹⁴⁾. Ausgehend von so unterschiedlichen Annahmen wie die einer moralischen Verworfenheit der menschlichen Natur, eines Macht- oder Beherrschungstriebes, eines Sicherheitsdilemmas u. ä. postulieren sie eine — sei es aus Lust, sei es aus Furcht geborene — Kriegsbereitschaft der Staaten, die jeden von ihnen zur Akkumulation von Macht, insbesondere von Gewaltmitteln veranlasse, um seine Selbsterhaltung zu gewährleisten. Das politische Programm dieser Theorien ist — sieht man von der logisch richtig abgeleiteten, gleichwohl als mehr oder minder utopisch eingestuft Konzeption einer wie auch immer gearteten Weltregierung ab —, kurz gesagt, den Teufel mit dem Beelzebub auszutreiben: Kriegsverhütung durch Kriegsvorbereitung. Die auf den Militärschriftsteller Flavius Vegetius zurückgehende Maxime: „... qui desiderat pacem, praeparet bellum“¹⁵⁾ gilt auch heute noch, nach mehr als eineinhalb Jahrtausenden, vielen Politikern als der Weisheit letzter Schluß. Einige gehen sogar so weit, darin einen wesentlichen Grundsatz moderner „Friedens“politik zu erkennen. Fürwahr, die

¹⁴⁾ Repräsentativ für Machttheorien der internationalen Beziehungen sind Autoren wie Hans J. Morgenthau, *Macht und Frieden*, Gütersloh 1963, und Raymond Aron, *Frieden und Krieg*, Frankfurt/M. 1962. Zu den Machttheoretikern zu zählen ist auch — wenngleich mit einigen Abstrichen — John H. Herz, *Weltpolitik im Atomzeitalter*, Stuttgart 1961, sowie vom gleichen Verf.: *Staatenwelt und Weltpolitik*, Hamburg 1974.

¹⁵⁾ Vgl. Anm. 7.

— die Anfälligkeit einer auf Konkurrenz gegründeten Gesellschaft für sozialdarwinistische Denkströmungen;

— die Entlastungsfunktion für die Legitimation von Herrschaft und Herrschaftsausübung;

— die scheinwissenschaftliche Rationalisierung von Ohnmachtserfahrungen Herrschaftsunterworfenener.

Naturalistische Theorien gesellschaftlicher und politischer Erscheinungen helfen sozusagen allen: den Privilegierten schaffen sie ein gutes Gewissen, den Abhängigen Trost.

Sprachverwirrung von Orwells „1984“ scheint nicht der Fabelwelt vorbehalten zu bleiben. Bedeutendere Analytiker als die Autoren von Verteidigungsweißbüchern u. ä. haben immer wieder vor der Scheinrationalität einer Politik gewarnt, die durch Gewaltandrohung Gewaltanwendung zu verhindern glaubt. Einer von ihnen schrieb vor über 100 Jahren: „Von allen Dogmen der bigotten Politik unserer Tage hat keines mehr Unheil angerichtet als das, daß ‚um Frieden zu haben, man sich zum Kriege rüsten muß.‘“¹⁶⁾

Wir sollten uns aber in der Auseinandersetzung mit dieser Doktrin und der ihr entsprechenden Praxis nicht auf Karl Marx oder andere „Autoritäten“ verlassen, sondern selbst erforschen, worin ihre Problematik und Gefährlichkeit begründet liegt. Als erstes scheint mir wiederum eine Befragung der historischen Erfahrung geboten, um die Gültigkeit dieser Maxime einzuschätzen. Sodann sind die Folgen einer an dieser Maxime orientierten Politik in Betracht zu ziehen: „We had to destroy it in order to save it“¹⁷⁾ ist unter keinerlei denkbaren Umständen eine annehmbare friedenspolitische Option. Schließlich — und das ist nicht minder wichtig — bedarf der hier eingeführte Friedensbegriff der weiteren Erhellung.

1. Nehmen wir die Maxime „Wenn Du den Frieden willst, rüste zum Kriege“ wissen-

¹⁶⁾ So Karl Marx in MEW Bd. 13, S. 444. Vgl. auch Wolfram Wette, *Kriegstheorien deutscher Sozialisten*, Stuttgart 1971, S. 47–48.

¹⁷⁾ Eine dem Verf. unauslöschlich im Gedächtnis bleibende Aussage eines amerikanischen Offiziers während des Vietnam-Krieges, um die Zerstörung einer Ortschaft im Mekong-Delta zu begründen.

schaftlich ernst, dann müßte sie in der Form der Hypothese: „Je stärker ein Staat im Vergleich zu potentiellen Gegnern militärisch gerüstet ist, desto geringer sind seine Chancen, in Kriege verwickelt zu werden“ überprüfbar sein. Dies ist auch aufgrund der Forschungslage jedenfalls annäherungsweise möglich — mit dem Ergebnis, daß diese Hypothese als widerlegt zu gelten hat. Mit anderen Worten: Die in der Hypothese enthaltene Prognose, daß militärische Überlegenheit die Fähigkeit zur Kriegsvermeidung bzw. -verhütung vermittele, findet in systematisierter historischer Erfahrung keine entsprechende Bestätigung.

So untersuchte z. B. eine Forschergruppe unter Leitung des Kulturanthropologen Raoul Naroll¹⁸⁾ eine Stichprobe von 20 Konstellationen aus der älteren und neueren Geschichte in der Absicht, den Zusammenhang zwischen Rüstung und tatsächlicher Verwicklung in Kriege zu bestimmen. Dabei verglichen die Autoren für jede ausgewählte Epoche vor allem die jeweilige Führungsmacht mit der ihr am nächsten kommenden rivalisierenden politischen Einheit. Es zeigte sich, daß selbst bei erkennbarer defensiver Orientierung überlegene Rüstung die Verwicklung von Führungsmächten in Kriege nicht unwahrscheinlicher machte — allerdings auch nicht wahrscheinlicher¹⁹⁾.

Empirische Einwände gegen die Maxime der Friedenssicherung durch Rüstung ergeben sich auch aus Forschungen von Bruce Russett²⁰⁾. Er stellte sich die Frage, unter welchen Bedingungen die Verpflichtung einer Großmacht gegenüber einem kleineren Staat, ihm im Falle einer Bedrohung oder eines Angriffs militärisch beizustehen, einen potentiellen Aggressor wirksam abschreckt. Bei der

Analyse von 17 Fällen aus den Jahren 1935—1961 stellte sich u. a. heraus, daß selbst eine gleichzeitige lokale und strategische Rüstungsüberlegenheit der einen Seite ihr keineswegs eine Garantie dafür bietet, daß sie nicht mit Krieg überzogen wird. Diese für alle Rüstungsdogmatiker unangenehme Tatsache erhärtet Russett nochmals in einer Fallstudie über den Ausbruch des Krieges zwischen Japan und den USA im Jahre 1941.

Die nicht unerhebliche Wahrscheinlichkeit des Ausbleibens einer Abschreckungswirkung selbst überlegener militärischer Rüstung wurde auch von einer Forschergruppe hervorgehoben, die die nationalen Entscheidungsprozesse der europäischen Großmächte während der Juli-Krise 1914 untersuchte²¹⁾: Obwohl sich die deutsche Reichsleitung über die militärische Unterlegenheit der Mittelmächte gegenüber der Entente durchaus im klaren war, unternahm sie doch nichts, um die Krise zu entschärfen und den Krieg abzuwenden²²⁾.

Bevor wir aber das empirisch fragwürdige Rüstungsdogma ganz beiseite schieben, müssen wir uns fragen lassen, ob wir nicht selbst einem Anachronismus anderer Art aufgesessen sind. Man könnte uns entgegenhalten, wir hätten nicht unterschieden zwischen einer traditionellen Funktion von Rüstung: die Erringung eines Siegfriedens zu ermöglichen, sofern es zum Kriege kommt, und einer modernen, dem atomaren Zeitalter angepaßten

¹⁸⁾ Raoul Naroll, Vern L. Bullough und Frada Naroll, *Military Deterrence in History. A Pilot Cross-Historical Survey*, Albany, N. Y. 1974.

¹⁹⁾ Diese Feststellungen bewegen sich auch durchaus im Rahmen der Ergebnisse einer quantitativ-historischen Studie von Wayne Ferris, *The Power Capabilities of Nation-States*, Lexington 1973. Darin untersucht der Verf. das Konfliktverhalten und die Kriegsneigung von Staaten für die Periode 1850—1965. Er kommt zu dem Schluß, daß überlegenes Machtpotential die Konfliktbereitschaft von Staaten vergrößern kann; aber: es gibt keinen systematischen Zusammenhang zwischen überlegenem Machtpotential und der Art und Weise des Austrags von Konflikten.

²⁰⁾ Bruce M. Russett, *The Calculus of Deterrence*, in: *Journal of Conflict Resolution* Bd. 7, No. 2 (1963), S. 97—109, sowie „*Pearl Harbor: Deterrence Theory and Decision Theory*“, in: *Journal of Peace Research* Bd. 4, No. 2 (1967), S. 89—106.

²¹⁾ Vgl. dazu die frühe Arbeit von Dina A. Zinnes, Robert C. North und Howard E. Koch, *Capability, Threat, and the Outbreak of War*, in: James N. Rosenau (Hrsg.), *International Politics and Foreign Policy*, 1. Aufl., New York 1961, S. 469—482; ferner Jürgen Gantzel, Gisela Kress und Volker Rittberger, *Konflikt-Eskalation-Krise*, Düsseldorf 1972, bes. S. 60—62.

²²⁾ Dieser Überblick über einige einschlägige empirische Untersuchungen sollte genügen. — Die im jüngsten Heft des *Journal of Conflict Resolution* (Bd. 20, No. 3) abgedruckten Studien von David Garnham und Erich Weede sowie der Besprechungsaufsatz von Charles Gochman konnten nicht mehr eingearbeitet werden; dies hätte auch das Format dieses Aufsatzes gesprengt. Überdies sehe ich nicht, daß aus ihren Resultaten auf eine Bewährung der oben formulierten Hypothese und damit der Maxime „Kriegsverhütung durch Rüstung“ geschlossen werden könnte. — Tatsächlich scheint es sich so zu verhalten, daß Kriegsverhütung durch militärische Machtüberlegenheit eher mißlingt als umgekehrt. Der Umstand, daß es Fälle gegeben hat, die im Sinne der Hypothese interpretierbar sind, kann dieser gleichwohl nicht retten. Überdies wäre es politisch verantwortungslos, auf der Grundlage einer auf so schwachen Beinen stehenden Hypothese operieren zu wollen.

Funktion: Kriege überhaupt zu verhindern. Es ist zuzugeben, daß vielen die Erfindung der Kernwaffen als Mittel der Verhinderung künftiger Kriege erschienen ist, weil die Furchtbarkeit ihrer Wirkung jedermann schon von dem Gedanken an Kriegführen zurückschrecken lassen würde. Wie wir alle wissen, hat diese Hoffnung getrogen. Zwar hat es seit 1945 keine weiteren militärischen Kernwafeneinsätze gegeben, dafür aber alle Arten sogenannter konventioneller Kriege einschließlich solcher, in denen sich die Supermächte vermittels sogenannter Stellvertreter gegenüberstanden²³). Mit den Kernwaffen verhält es sich im wesentlichen wie mit den Giftgasen: Sie schrecken allenfalls von ihrem eigenen Einsatz ab, nicht aber vom Kriegführen insgesamt.

Halten wir also vorläufig fest: Rüstung bietet keinen Schutz vor Krieg; die Vorbereitung auf den Krieg sichert den Frieden nicht.

2. Wenn aber eine Politik der Friedenssicherung durch Rüstung so sehr vom Scheitern bedroht ist, wie ich glaube, plausibel gemacht zu haben, dann muß die Frage nach dem Kosten-Nutzen-Verhältnis mit allem Nachdruck gestellt werden. Die Frage geht dahin, ob das Risiko der zu erwartenden Zerstörungen im Falle eines sogenannten begrenzten Krieges — mit konventionellen und/oder taktisch-atomaren Waffen — mit der beanspruchten Schutzfunktion von Rüstung noch in Einklang gebracht werden kann. Es ist einzuräumen, daß es in den letzten Jahrzehnten eine Vielzahl konventionell geführter Kriege gegeben hat, die die davon betroffenen Gesellschaften zwar nachhaltig geschädigt, aber kaum — vielleicht mit der Ausnahme der vom Krieg in Indochina heimgesuchten Länder — an den Rand ihrer Überlebensfähigkeit gebracht haben. Nun handelte es sich hier meist um sozialökonomisch weniger entwickelte Länder, deren Verwundbarkeit durch kriegerische Einwirkung einerseits und durch ihre strukturelle Absorptionsfähigkeit für militärisch bedingte Zerstörungen andererseits erheblich unter dem für entwickelte Industriegesellschaften erträglichen Maß liegen. Es wäre daher im höchsten Maße verantwortungslos, etwa aus den Indochina- und Nahostkriegen

²³) Siehe dazu die Arbeiten von Istvan Kende: *Guerres Locales en Asie, en Afrique et en Amérique Latine* (1945—1969), Budapest 1973 sowie „Fünfundzwanzig Jahre lokaler Kriege“, in: Ekkehart Krippendorff (Hrsg.), *Internationale Beziehungen*, Köln 1973, S. 242—269.

für unsere Situation Lehren der Kriegführung ziehen zu wollen. Wenn heute entwickelte Industriegesellschaften zum Schlachtfeld eines sogenannten begrenzten — konventionell und/oder taktisch-atomar geführten — Krieges werden, dann ist die Wahrscheinlichkeit außerordentlich hoch, daß ihre Überlebensfähigkeit als Industriegesellschaft auf dem Spiele steht bzw. praktisch verneint werden muß²⁴). Diese Einschätzung der Kriegsfolgen kann mit Gründen allenfalls in Einzelheiten, nicht aber dem Grundsatz nach bestritten werden. Trotzdem drücken sich die verantwortlichen Politiker davor, Konsequenzen zu ziehen; allenfalls verstehen sie sich zu halbherzigen Anpassungen ihrer Sicherheitsdoktrin, indem sie der Kriegsvorbereitung als Standbein die Entspannungspolitik als Spielbein hinzugesellen. Nach wie vor aber sehen sie in der Rüstung das Bollwerk des Friedens und verdrängen das furchtbare Risiko, das in der realen Möglichkeit des Scheiterns einer solchen Strategie beschlossen ist. Gebannt starrt die eine Seite auf die Rüstungsanstrengungen der anderen und rechtfertigt damit — aufrichtig oder unaufrichtig, das sei dahingestellt — die eigene Aufrüstung, als ob die Torheit einer Partei einen zureichenden Grund für deren Nachahmung durch die andere abgeben könnte.

3. Die empirische Kritik militärischer Friedenssicherung ist zu ergänzen durch die begrifflich-theoretische. Was für eine Vorstellung von Frieden liegt hier vor? Welche Annahmen über Gesetzmäßigkeiten sozialen Verhaltens gehen in die Maxime militärischer Friedenssicherung — ausgesprochen oder unausgesprochen — ein?

a) Die Machttheoretiker der internationalen Beziehungen²⁵) operieren mit einem sehr eng gefaßten und daher in der politischen Praxis leicht pervertierbaren Friedensbegriff. Ihr Zauberwort heißt „Stabilität“: Die Stabilität

²⁴) Dazu im einzelnen die schon in Anm. 3 zitierte Kriegsfolgenstudie. — Noch gar nicht berücksichtigt ist in dieser Studie das Vorhandensein einer Vielzahl von Kernkraftwerken: Was geschieht, wenn im Falle eines konventionell und/oder taktisch-atomar geführten Bewegungskrieges in Zentraleuropa Kernkraftwerksanlagen in Mitleidenschaft gezogen werden? Darauf scheint die offizielle Sicherheitspolitik keine Antwort zu haben. Vgl. zu diesem Problem Manfred Rhode und Wolfgang Wette, *Sind Atomkraftwerke bombensicher? Kernkraftwerke und äußere Sicherheit*, in: *Forum Europa* 3—4/1976, S. 68—71.

²⁵) Vgl. wieder die in Anm. 14 genannten Autoren Hans J. Morgenthau und Raymond Aron.

ist der Friede. Und um Stabilität zu haben, bedarf es des Gleichgewichts der Kräfte, insbesondere der Rüstungen. Da Stabilität nicht abstrakt, sondern nur als Stabilität von etwas erstrebt werden kann, heißt, machttheoretisch gesprochen, Friede: Vermeidung von Störungen des internationalen gesellschaftlich-politischen Status quo. Kriege stehen im Widerspruch zu diesem Frieden, insofern sie diesen Status quo zu stören geeignet sind. Kriege, die diesen Status quo nicht ernsthaft zu beeinträchtigen drohen oder ihn nach erfolgter Störung wiederherstellen, sind prinzipiell mit diesem Friedensbegriff vereinbar, auch wenn seine Vertreter aus anderen Gründen solche Kriege verbal bedauern mögen. Für Machttheoretiker muß Friede unvermeidlich stets ein zerbrechliches Arrangement bleiben, sie sehen keine andere Lösung und postulieren zudem die Unmöglichkeit andersartiger Lösungen als der ihrigen. Die Vorstellung von Frieden als dauerhafter Überwindung der Kriegsgefahr und der Rüstungsapparate bleibt ihnen zwangsläufig unzugänglich, die Einsicht in die hierfür notwendigen strukturellen und sozialpsychologischen Voraussetzungen ist ihnen verschlossen.

Die Behauptung der Unausweichlichkeit von Gewaltpolitik ist Ideologie. Die große historische Variabilität im Auftreten von kollektiver Gewaltsamkeit innerhalb von Gesellschaften und in ihren Beziehungen untereinander sowie das augenfällige historische Erfolgsdefizit des Rüstungs„friedens“ deuten auf die prinzipielle Möglichkeit andersartiger gesellschaftlicher Praxis der Herstellung und Sicherung von Frieden hin.

Ekkehart Krippendorff hat diese Erkenntnis auf die schon zitierte programmatische Formel gebracht: „Wenn Du den Frieden willst,

²⁶⁾ Dies stellt zweifellos eine Widerspruch herausfordernde These dar, die in diesem Rahmen nicht weiter entfaltet und belegt werden kann. Ich halte sie gleichwohl nicht nur intuitiv für zutreffend, sondern bin davon überzeugt, daß jeder aufmerksame Zeitungsleser sich an genügend Fälle aus der Außenpolitik liberaldemokratischer Staaten der jüngeren und jüngsten Vergangenheit erinnern kann, die diese These auch als empirisch plausibel erscheinen lassen.

²⁷⁾ Vgl. Anm. 8.

b) Die machttheoretische Maxime der Friedenssicherung durch Rüstung ist indessen politisch folgerichtig — nicht gleichzusetzen mit innerer logischer Konsistenz —, wenn für den zu schützenden Status quo uneingeschränkte Legitimität, d. h. Anerkennungswürdigkeit beansprucht wird, eine solche Anerkennung aber freiwillig nicht erwartet wird bzw. werden kann. Machttheoretiker — und Machtpolitiker erst recht — haben für demokratische Verfahren und Institutionen nur soviel übrig, wie diese Verfahren der Stabilität des Status quo förderlich sind bzw. gemacht werden können²⁶⁾. Ansonsten ziehen sie es vor, sich eher auf Strafen, Drohungen und Chancenentzug zu verlassen als auf positive Anreize, Eigeninitiative und Kooperation. Die Anschauung sozialen Verhaltens in und zwischen Kollektiven verkümmert ihnen zur Analyse seiner bloßen Steuerbarkeit, als deren letztes Mittel Gewaltanwendung — zwar im Hintergrund, aber unübersehbar — stets einsatzbereit gehalten wird.

Gewaltpolitik als Ultima ratio der Friedenssicherung — verstanden als Stabilisierung des Status quo — hilft damit stets jene Bedingungen zu reproduzieren, die ihren Einsatz scheinbar unausweichlich machen.

IV.

verändere jene gesellschaftlichen Voraussetzungen, die bisher immer wieder zum Krieg geführt haben.“²⁷⁾ In diesem Satz ist die grundsätzliche Einsicht aufgehoben, daß Kriege nicht einfach stattfinden, sondern gemacht werden — und zwar nicht von irgendwelchen großen Männern, mögen diese der Nachwelt als Helden oder Bösewichte gelten, sondern von Sachwaltern der Interessen angegebbarer sozialer Gruppen unter bestimmten gesellschaftlich-politischen Bedingungen. Damit soll nun keineswegs geleugnet werden, daß Krieg und Gewaltpolitik einem vielschichtigen Bedingungs-zusammenhang entspringen, daß auch, vor allem in kritischen Entscheidungssituationen, idiosynkratische und gruppendynamische Faktoren eine nicht zu unterschätzende Rolle spielen können. Indessen handelt es sich bei solchen Faktoren eher um auslösende oder intervenierende Bedingungen als um ursächliche Gründe. Die Aufdeckung dieser ursächlichen Gründe der Gewaltpolitik bildet aber die wichtigste und zugleich schwierigste Aufgabe der Friedensforschung,

deren Bewältigung sie erst befähigt, ihren konstruktiven Anspruch einzulösen.

Der Stand der heutigen Kriegsursachenforschung ist eher dürftig zu nennen²⁸⁾. Schließen wir in diesen Forschungszusammenhang allerdings noch die Analyse der internationalen Rüstungsdynamik ein, so mag das Urteil wieder etwas positiver ausfallen. Zu behaupten aber, die Friedensforschung besitze schon alle oder doch sehr zahlreiche wesentliche Einsichten in die gesellschaftlich-politische Matrix von Gewaltpolitik, oder zu meinen, sie verfüge über triftige Erklärungen der Kriege und des Wettrüstens unserer Tage, wäre überaus frivol. Was man jedoch guten Gewissens feststellen kann, ist dies, daß die Friedensforschung einige plausible Hypothesen, vielleicht sogar Hypothesensysteme über Ursachen und Bedingungen bestimmter Manifestationen von Gewaltpolitik entwickelt hat. Dies schließt auch ein, daß es rivalisierende plausible Hypothesen über denselben Sachverhalt geben kann. Als Beispiele für bedeutendere plausible Hypothesen bzw. Hypothesensysteme der Friedensforschung seien erwähnt: Kulturdruck- oder Überdruck-Theorien über die Kriegsanfälligkeit von Staaten²⁹⁾, Theorien der Innenleitung von Rüstungsdynamik³⁰⁾ sowie industriewirtschaftliche und -politische Erklärungen von Rüstungstransfers³¹⁾. Um dem sich möglicherweise aufdrängenden Eindruck des Objektivismus in der Friedensforschung sogleich entgegenzutreten, sei auch auf die sehr fruchtbaren Untersuchungen über Entstehung,

Verbreitung und Abbau von Feindbildern im Massenbewußtsein hingewiesen³²⁾.

Die von der Friedensforschung bislang zutage geförderten und ansatzweise auch systematisierten (Teil-)Erkenntnisse lassen es nicht zu, mit einer Art Hau-Ruck-Einstellung an die Aufgabe der gesellschaftlichen Veränderung heranzugehen. Die Heilung vom gewaltpolitischen Übel ist eher noch schwieriger und langwieriger als die darauf verwandte diagnostische Arbeit. Friedensforschung wie Friedenspolitik sind wirklich Langzeitprogramme. Gleichwohl wäre es völlig weltfremd, sich auf den Standpunkt zu stellen: Erst wenn wir alles über eine schädliche Entwicklung wissen, dürfen wir korrigierend eingreifen. Woran kann und soll sich also friedenspolitische Praxis heute halten? Mir scheint, daß die bisherigen Ergebnisse der Friedensforschung dazu berechtigen, drei Richtwerte für eine auf dauerhafte Überwindung von Gewaltpolitik zielende gesellschaftliche Praxis anzugeben, ohne sie jedoch vor schnell festschreiben zu wollen:

— Gewaltpolitik scheint heutzutage unauflöslich mit dem Kampf um Demokratie bzw. deren Ausweitung verbunden zu sein. Sie läßt sich dauerhaft nur durch umfassende gesellschaftliche Demokratisierung überwinden.

— Gewaltpolitik scheint stets einen integralen Bestandteil von Strategien sozioökonomischer Vorteilssicherung sowie entsprechender Gegenstrategien zu bilden. Die Beseitigung von Gewaltpolitik bedingt also die Errichtung verlässlicher Mechanismen des innergesellschaftlichen und internationalen Vorteilsausgleichs.

— Gewaltpolitik legitimiert sich immer am nachhaltigsten in tatsächlichen oder auch nur vorgetäuschten Konfrontationen mit Gegengewalt. Gewaltfreiheit stellt ein unaufgebbares Merkmal friedenspolitischer Praxis dar, einmal aus dem pragmatischen Grund, die Selbstrechtfertigung von Gewaltpolitik zu unterlaufen, zum anderen aus dem prinzipiellen Grund, daß die Methodik gesellschaftsverändernder Praxis deren Ziel vorwegnehmend aufscheinen lassen muß.

Über die Bestimmung dieser Richtwerte für friedenspolitische Praxis hinaus sind der Friedensforschung noch zusätzliche Analysen

²⁸⁾ Diesen Eindruck vermittelt Karl W. Deutsch, *Der Stand der Kriegsursachenforschung*, Bonn-Bad Godesberg 1973 (DGFK-Hefte No. 2). Vgl. auch Jost Delbrück, *Die Adäquanz völkerrechtlicher Kriegsverhütungs- und Friedenssicherungsinstrumente im Lichte der Kriegsursachenforschung*, in: *Jahrbuch für internationales Recht* Bd. 17 (1974), bes. S. 90 ff.

²⁹⁾ Hier wären beispielsweise die systematisch ausgearbeiteten, auf hohem Niveau quantitativ-empirischer Analyse stehenden Arbeiten von Klaus Jürgen Gantzel, *System und Akteur. Beiträge zur vergleichenden Kriegsursachenforschung*, Düsseldorf 1972, sowie von Nazli Choucri und Robert C. North, *Nations in Conflict. National Growth and International Violence*, San Francisco 1975, zu erwähnen.

³⁰⁾ Vgl. dazu jetzt die kritische Übersicht von Gert Krell, *Zur Theorie der Rüstungsdynamik im Ost-West-Konflikt*, in: *Politische Vierteljahresschrift* Bd. 17, No. 4 (1976), S. 437—473.

³¹⁾ Exemplarisch hierfür die Veröffentlichungen Ulrich Albrechts, *Der Handel mit Waffen*, München 1971, sowie: *Politik und Waffengeschäfte*, München 1972.

³²⁾ Vgl. hierzu verschiedene Beiträge in *Friedensanalysen* Bd. 1 und die darauf Bezug nehmenden *Diskussionsbeiträge in Friedensanalysen* Bd. 3, Frankfurt/M. 1975 bzw. 1976.

über ihre Verwirklichungsbedingungen aufgeben. Ohne Frage gehört hierzu die Entfaltung und Schärfung friedenspolitischen Bewußtseins, das zur Aktivität im Sinne der vorhin entwickelten Richtwerte der Demokratisierung, Vorteilsausgleichung und Gewaltfreiheit drängt. Dieses friedenspolitische Bewußtsein ist jedoch alles andere als massenhaft verbreitet. Es wäre indessen verfehlt, daraus auf eine allgemeine friedenspolitische Indifferenz und Apathie schließen zu wollen. Statt dessen dürfte es zutreffender sein, von einem ohnmächtigen Interesse an der Überwindung von Gewaltpolitik zu sprechen; d. h. ich vermute, daß es so etwas wie einen „latenten Pazifismus“ in nicht unerheblichem Umfange in der Bundesrepublik gibt. Das Zu-

Sich-Selbst-Kommen dieses latenten Pazifismus, den man wohl als Teil eines relativ diffusen Überlebenwollens angesichts vielfältiger, scheinbar unbeherrschbarer, abstrakter Lebensgefährdungen verstehen muß, kann nun allerdings nicht von der Friedensforschung allein oder auch nur in erster Linie erwartet werden. Hier steht sie zunächst in einer Reihe mit anderen Überlebens-Wissenschaften. Sodann muß sie sich auf die Dynamik sozialer Lernprozesse einlassen, die sie nicht ersetzen, allenfalls in gewissem Umfange abkürzen helfen kann. Ausschlaggebend dürfte sein, ob diese Lernprozesse zur Erkenntnis und tätigen Überwindung der Antinomie von Demokratie und Gewaltpolitik führen.

Ulrich Hommes: Brauchen wir die Utopie? Plädoyer für einen in Mißkredit geratenen Begriff

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 20/77, S. 3—17

Im Gegensatz zur Diskussion der vergangenen Jahre um den Utopiebegriff versucht die vorliegende Arbeit diesen Begriff aus einer fatalen Frontstellung herauszuholen: Von Utopie wird entweder nur gesprochen als einer Verkündigung des Reichs der Freiheit, die letztlich die Aufforderung einschließt, die bestehende Welt endlich aus den Angeln zu heben; einen negativen Sinn erhält der Begriff dann, wenn er zum Hirngespinnst erklärt wird, das sich dem Maß des gegenwärtig Realisierbaren entzieht. Wer es nicht innerweltlichen Heilslehren überlassen will, für Zukunftsperspektiven einzustehen, sollte den Begriff der Utopie nicht in solcher Frontstellung zwischen Ideologen und Technokraten verkümmern lassen. Man sollte diesen Begriff vielmehr von den gegenwärtigen Erfahrungen und Bedingungen her nutzen im Sinn jener Intention auf Freiheit, die ihn von seiner Geschichte her ursprünglich bestimmt.

Utopien haben immer die Frage entwickelt, ob nicht alles auch ganz anders sein könnte und viel besser. Angesichts der krisenhaften Entwicklungen in der modernen Welt liegt es doch eigentlich nahe, sich von dieser Frage helfen zu lassen. Für zeitgemäßes Handeln in unserer Gesellschaft genügt Augenmaß für das Machbare nicht. Soll das Handeln befreiend wirken, bedarf es dazu des Denkens in Entwürfen und Modellen, die uns von den unmittelbaren Gegebenheiten distanzieren. Es geht nicht darum, daß Augenmaß mit der Utopie zu vertauschen und sich von bloßen Wünschen leiten zu lassen. Wohl aber geht es darum, Zukunft zu entdecken, auf die hin gehandelt werden kann, Zukunft, die es erlaubt, Prioritäten zu setzen, Pläne zu schmieden und Schritte zu tun, die weiterführen. Wird in diesem Sinn von Utopie gesprochen, ist nichts gemeint, was unerreichbar für sich bestünde, wie etwa das Ideal des besten Staates, aber auch nichts, was ein für allemal zu realisieren wäre im Sinn sozialistischer Revolution. Utopie soll hier vielmehr dynamisch verstanden werden, d. h. sie meint einen aussichtsvollen Schritt zu einer weiteren Stufe in einem unabschließbaren Prozeß, das ständig weitergreifende, phantasievolle Hinausdenken und Hinauswünschen über das Beengende und Bedrückende der Gegenwart hinaus, eine stets neue Vorwegnahme größerer Gerechtigkeit und größerer Freiheit.

Volker Rittberger: „Frieden ist mehr als kein Krieg“. Gewaltpolitik als Problem der Friedensforschung

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 20/77, S. 19—29

Friedensforschung wird als philosophisch-wissenschaftliche Anstrengung verstanden, die einer angebbaren historischen Problemlage entspringt und auf eine praxisrelevante Theorie der Veränderung zielt. Als wissenschaftliche Kritik organisierten Unfriedens geht es der auf systematisierter Erfahrung aufbauenden Friedensforschung um die Entwicklung einer konstruktiven Theorie der Ablösung von Gewaltpolitik als Methode gesamtgesellschaftlicher Problemlösung, die zugleich als reflexive Theorie die eigenen außerwissenschaftlichen Voraussetzungen und Verwertungsbedingungen mitbedenkt.

Im folgenden wird in drei Schritten der Versuch unternommen, die der Friedensforschung aufgegebenen konstruktive Anstrengung exemplarisch zu skizzieren.

Die Auffassung von der Naturnotwendigkeit von Kriegen, die davon ausgeht, daß es Kriege immer schon gegeben hat und auch in Zukunft geben wird, erweist sich als historisch nicht stichhaltig. Gewaltpolitik und Krieg sind keine Konstanten der Menschheitsgeschichte; sie zeichnet sich vielmehr durch eine große Variabilität gesellschaftlicher Problemlösungsmethoden aus. Naturalistische Theorien über Gewalt und Krieg nehmen daher vornehmlich ideologische Funktionen der Rechtfertigung bzw. Vertröstung wahr.

Die Praxis der Kriegsverhütung läßt die Verwicklung von Staaten in Kriege nicht unwahrscheinlicher werden. Der dieser Praxis zugrunde liegende machttheoretische Friedensbegriff definiert Frieden als die Stabilität bzw. die Vermeidung von Störungen des internationalen gesellschaftlich-politischen Status quo. Damit bleibt den Vertretern dieser Theorie und der ihr entsprechenden Praxis die Vorstellung von Frieden als dauerhafter Überwindung von Gewaltpolitik, vermittelt über sozialstrukturelle und sozialpsychologische Veränderungen, zwangsläufig verschlossen. Eine am machttheoretischen Friedensbegriff ausgerichtete Praxis hilft somit jene Bedingungen zu reproduzieren, die sie selbst als unausweichlich erscheinen läßt.

Will die Friedensforschung ihren konstruktiven Anspruch einlösen, muß sie sich zunächst einmal auf die Aufgabe konzentrieren, die vielschichtige Bedingungsmatrix für Gewaltpolitik auszuleuchten und einsichtig zu machen. Dieser Aufgabe hat sie sich noch nicht mit dem nötigen Ernst und Ressourceneinsatz gestellt. Die in Teilbereichen gewonnenen und zumindest einen hohen Grad von Plausibilität beanspruchenden Hypothesen erlauben indessen schon jetzt eine vorläufige Bestimmung von Richtwerten für Strategien zur Ablösung und Überwindung von Gewaltpolitik: Demokratisierung, Vorteilsausgleich und Gewaltfreiheit.