

Leonidas Donskis
Das Ende von Ideologie und Utopie?

Herausgegeben von
Hans Rainer Sepp

Wissenschaftlicher Beirat

Suzi Adams · Adelaide | Babette Babich · New York | Kimberly Baltzer-Jaray ·
Waterloo, Ontario | Damir Barbarić · Zagreb | Marcus Brainard · London | Martin
Cajthaml · Olomouc | Mauro Carbone · Lyon | Chan Fai Cheung · Hong Kong |
Cristian Ciocan · București | Ion Copoeru · Cluj-Napoca | Renato Cristin · Trieste
| Riccardo Dottori · Roma | Eddo Evink · Groningen | Matthias Flatscher · Wien |
Dimitri Ginev · Sofia | Jean-Christophe Goddard · Toulouse | Andrzej Gniazdowski
· Warszawa | Ludger Hagedorn · Wien | Terri J. Hennings · Freiburg | Seongha
Hong · Jeollabukdo | Edmundo Johnson · Santiago de Chile | René Kaufmann ·
Dresden | Vakhtang Kebuladze · Kyjiw | Dean Komel · Ljubljana | Pavlos Kontos ·
Patras | Kwok-ying Lau · Hong Kong | Mette Lebeck · Maynooth | Nam-In Lee ·
Seoul | Monika Małek · Wrocław | Balázs Mezei · Budapest | Viktor Molchanov ·
Moskwa | Liangkang Ni · Guangzhou | Cathrin Nielsen · Frankfurt am Main |
Ashraf Noor · Jerusalem | Karel Novotný · Praha | Luis Román Rabanaque · Buenos
Aires | Gian Maria Raimondi · Pisa | Rosemary Rizo-Patrón de Lerner · Lima |
Kiyoshi Sakai · Tokyo | Javier San Martín · Madrid | Alexander Schnell · Paris |
Marcia Schuback · Stockholm | Agustín Serrano de Haro · Madrid | Tatiana
Shchytsova · Vilnius | Olga Shparaga · Minsk | Michael Staudigl · Wien | Georg
Stenger · Wien | Silvia Stoller · Wien | Ananta Sukla · Cuttack | Toru Tani · Kyoto |
Detlef Thiel · Wiesbaden | Lubica Ucnik · Perth | Pol Vandavelde · Milwaukee |
Chung-chi Yu · Kaohsiung | Antonio Zirion · México City – Morelia.

Die *libri nigri* werden am Mitteleuropäischen Institut für Philosophie,
Fakultät für Humanwissenschaften der Karls-Universität Prag herausgegeben.
www.sif-praha.cz

Leonidas Donskis

Das Ende von Ideologie und Utopie?

Moralvorstellung und Kulturkritik
im 20. Jahrhundert

Aus dem Englischen übersetzt von
Cathrin Nielsen

Verlag Traugott Bautz GmbH

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie.
Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet abrufbar über
<http://dnb.ddb.de>

Originalausgabe

The End of Ideology and Utopia?
Moral Imagination and Cultural Criticism in the Twentieth Century,
New York: Peter Lang, 2000.

Das *Mitteleuropäische Institut für Philosophie* (Fakultät für Humanwissenschaften, Karls-Universität Prag) dankt dem Verlag Peter Lang für die freundlich erteilte Erlaubnis zur Übersetzung dieses Buches ins Deutsche.

Mit drei Illustrationen von Rhen Ana

Verlag Traugott Bautz GmbH
D-99734 Nordhausen 2014

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

ISBN 978-3-88309-883-8

Zum Gedenken an Vytautas Kavolis

Inhalt

<i>Vorwort von Hans Rainer Sepp</i>	IX
Dankesworte	XIII
Einführung	1
ERSTER TEIL	
DIE MORALVORSTELLUNG DER MODERNE EIN ÜBERBLICK	
Erstes Kapitel	
Moralvorstellung und der Andere	11
Zwischen Imagination und Wirklichkeit	
Zur Geschichte der Kulturkritik	13
Das Ende der Utopie?	38
Verschwörungstheorie und Dämonisierung des Anderen	62
Toleranz als die Entdeckung des Anderen	83
ZWEITER TEIL	
VIER ARTEN VON KULTURKRITIK	
Zweites Kapitel	
Ein Versuch der Reformulierung von Liberalismus, Nationalismus und Zivilgesellschaft	95
Vytautas Kavolis	
Zivilisationsanalyse als Gesellschafts- und Kulturkritik	97
Ernest Gellner	
Zivilisationsanalyse als Theorie von Geschichte	131

Drittes Kapitel	
Die kritische Neuentdeckung der Modernität	163
Louis Dumont	
Die Begriffe der Rangordnung und des Individualismus als historische Narrative	165
Louis Dumont	
Nationalvarianten der modernen Ideologie	179
Lewis Mumford	
Die Idee der Stadt	217
Bibliografie	239
Index	252

Vorwort

Leonidas Donskis groß angelegter Essay tritt als eine Kritik der ideologischen Haltung und des utopischen Denkens auf. Höchst differenziert werden Ideologie und Utopie unter die Lupe genommen, weder in den Himmel gehoben noch verteufelt; sie werden aufeinander bezogen und darin zugleich voneinander unterschieden. Die grundlegende These lautet, dass beide immer schon „notwendige Ergänzungen der historischen und kulturellen Einbildungskraft“ waren, wie Donskis im Anschluss an Paul Ricœur betont. Und dies bedeutet, dass „das Böse nicht der Ideologie oder Utopie *per se* entspringt, sondern dem Versuch, sie eins zu eins in die gesellschaftliche Realität zu übersetzen“. Die Kritik des Ideologischen und Utopischen erarbeitet Donskis vor der Folie der im zwanzigsten Jahrhundert vorherrschenden Auffassungen von Moral und Kulturkritik – im Kontext von Zivilisationsanalyse und Bewusstseinsgeschichte.

Die kritische Arbeit an Begriff und Sache von Ideologie und Utopie verabschiedet eine Reihe liebgewordener Vorurteile. So macht Donskis deutlich, dass Kulturkritik für ihn nicht ein „vermeintlich obsessiver Revisionismus“ ist, er begreift sie vielmehr „als einen immanenten und unvermeidlichen Teil, ja als die innerste Triebfeder der modernen Gesellschafts- und Geisteswissenschaften“. Auch der zentrale Begriff des Utopischen ist für ihn eher ein „Ruf nach Wiederbelebung einer abhanden gekommenen menschlichen Einheit und Solidarität“ und nicht die „Forderung nach einem einförmigen Sozialgefüge“. Dabei sieht er deutlich den Zusammenhang des utopischen Denkens mit der europäischen Neuzeit, wenn er darauf hinweist, dass das Utopische ein Ergebnis „des geschichtlichen Prozesses der ‚Autonomiebestrebungen‘ des westlichen Denkens“ sei.

Der Utopismus in seiner möglichen Wirksamkeit ist freilich ambivalent: Er kann einen ideologisch abgesicherten Zustand zementieren, ihn aber auch von Grund auf in Frage stellen und hat damit die Wahl, zum Gehilfen oder zum Gegner einer herrschenden Ideologie zu werden. Donskis knüpft hier

den bemerkenswerten Gedanken an, dass, wie immer sich Utopie zur Ideologie verhalten mag, die Erstere die Letztere zu einer Kulturform „sublimiert oder humanisiert“: „Das utopische Denken ist der Ort, an dem verschiedene kulturelle Ideen und Werte durchgespielt und ihre Folgen einer kritischen Betrachtung unterworfen werden.“ Unter dem Strich deutet sich darin ein sich durchhaltendes progressives Potential des Utopischen an, denn „letzten Endes dient der Utopismus dazu, den modernen Gedanken aufrechtzuerhalten, dass es zu allem in dieser Welt irgendeine verborgene Alternative gibt“.

Auf diese Weise entdeckt Donskis im utopischen Denken die wesentliche Spur einer Toleranz, die „als ein etabliertes und institutionalisiertes politisches Prinzip“ „nur ein anderer Name für Dialog“ ist. Wahrhafter Dialog im Sinne des sokratisch-platonischen *dialégesthai* gründet sich, wie Donskis des weiteren zu Recht betont, auf das Wechselverhältnis von Individualität und Gleichheit, so wie die tolerante Potenz des Utopischen es ist, die dieses am markantesten vom bloß Ideologischen unterscheidet, denn: „Der ideologische Diskurs gibt der Toleranz keinen Raum, weshalb er dazu verurteilt ist, in einem nicht enden wollenden Monolog zu verharren.“

Seine eigenen systematischen Überlegungen zum Verhältnis von Ideologie und Utopie vertieft Donskis, indem er vier maßgebliche Kulturkritiker des zwanzigsten Jahrhunderts zu Wort kommen lässt. Diese Vier stellt er selbst mit folgenden Worten vor: „Vytautas Kavolis (1930-1996), dessen einzigartige Verbindung von geistiger und moralischer Sensibilität vom universalistischen und kosmopolitischen Paradigma der Aufklärung bis zu den humansten Facetten des liberalen Nationalismus und der Romantik reicht; Ernest Gellner (1925-1995), den man vielleicht als den letzten Verfechter der Aufklärung und ihrer Ideale verstehen kann; Louis Dumont (1911-1998), der die Grundlagen der westlichen Zivilisation und Modernität einer kritischen Auseinandersetzung unterzieht; und Lewis Mumford (1895-1990), der letzte Architektur- und Kulturkritiker des zwanzigsten Jahrhunderts, dessen Denken tief in der romantischen Vision der Großen Synthese – der Vereinigung von Mensch, Natur und Kultur – verwurzelt war.“

Die unterschiedlichen Theorieansätze der vier Autoren stellt Donskis in luziden Analysen auf den Prüfstand. Dabei gehört seine besondere Sympathie dem Denken von Vytautas Kavolis, der, wie Donskis selbst, gebürtiger Litauer war. Kavolis sei es nicht nur darum gegangen, eine Kulturtheorie zu entwerfen, sondern auch die Dynamik der kulturellen Praxis voranzutreiben, „die er durch seinen Erklärungsansatz, sein Deutungsgeschick, seinen Scharfsinn und sein solides analytisches Rüstzeug ergänzen, berichtigen oder

jedenfalls beeinflussen konnte“. Kavolis Begriff des kulturellen Liberalismus basiert auf einem Vorrang der individuellen Vernunft und des individuellen Gewissens vor kollektiver Unterdrückung. Der wahre Liberalismus kann sich ihm zufolge nur dann als solcher verwirklichen, „wenn er in den Dialog oder sogar Polylog mit anderen – klassischen oder modernen – Ethosformen tritt“. Man sieht, wie bedeutsam Kavolis' Werk für Donskis selbst ist, der mit seinen eigenen Untersuchungen gerade hier anknüpft. In Kavolis' Werk und Haltung findet Donskis das Ideal verkörpert, in dem sich das interdisziplinär wie interkulturell relevante Aufgabenprofil einer konstruktiven Kulturkritik mit dem dialogoffenen Engagement des Individuellen verbindet: „Kritik bedeutet die Fähigkeit eines Einzelnen, symptomatische Tendenzen des gesellschaftlichen und kulturellen Wandels innerhalb der eigenen Gesellschaft in sich aufzunehmen und sie – durch die individuelle Erfahrung angereichert und gefiltert – an die eigene Gemeinschaft oder Gesellschaft zurückzugeben, nun in Form der Warnung oder Kritik.“ Es mag gewiss nicht zufällig sein, dass ein Land wie Litauen, das im 20. Jahrhundert zwischen die totalitären Blöcke von Nationalsozialismus und Stalinismus geraten war, Denker wie Vytautas Kavolis und Leonidas Donskis hervorgebracht hat. Beide misstrauen einfachen Antworten auf die Frage nach dem Utopischen zutiefst und eröffnen Perspektiven, es der Umklammerung durch das Totalitäre, auch der totalen Abwertung, zu entziehen.

Leonidas Donskis wurde 1962 in Klaipeda geboren. Er lehrte und forschte bisher in den USA, Großbritannien, Italien, Finnland, Estland und Schweden. Gegenwärtig ist er Mitglied des Europäischen Parlaments und hat eine Professur für Sozial- und Politiktheorie an der Vytautas Magnus Universität in Kaunas, Litauen, inne. Die University of Bradford verlieh ihm 2011 die Ehrendoktorwürde. Zu seinen wichtigsten Buchveröffentlichungen zählen *Forms of Hatred: Troubled Imagination in Modern Philosophy and Literature* (2003), *Power and Imagination: Studies in Politics and Literature* (2008), *Troubled Identity and the Modern World* (2009) und *Modernity in Crisis: A Dialogue on the Culture of Belonging* (2011). Ähnlich wie Vytautas Kavolis hat auch Leonidas Donskis im deutschsprachigen Raum bei weitem noch nicht die Rezeption erfahren, die der Bedeutung seines Denkens im interdisziplinären Grenzbereich von Politischer Philosophie und Ideengeschichte, Literatur- und Kulturtheorie sowie Sozialanthropologie angemessen wäre. In den *libri nigri* erschien vor Jahresfrist sein Buch *Fifty Letters from the Troubled Modern World. A Philosophical-Political Diary 2009–2012*, in dem der

Autor seine Kolumnen versammelt, die er im Zeitraum von vier Jahren für *The Baltic Times* und später auch für *The Ukrainian Week* über aktuelle Fragen litauischer Politik im besonderen, europäischer im allgemeinen verfasst hat – als helllichtiger Grenzgänger zwischen dem westlichen und dem östlichen Europa.

Es erfüllt mich mit großer Freude, dass mit dem vorliegenden Band eine weitere Schrift von Leonidas Donskis in deutscher Sprache zugänglich wird. Dem war 2012 die Veröffentlichung des Werks *Belletristik der Macht: Von Machiavelli bis Milan Kundera*, eine Übersetzung seines *Power and Imagination*, vorausgegangen.¹ Dieses Buch, das sich mit dem utopischen Gehalt in Werken der europäischen Neuzeit und Moderne befasst und die zentrale Frage behandelt, inwieweit Werke der Literatur politisches Bewusstsein generieren, findet mit der systematischen Befragung des Verhältnisses von Utopie und Ideologie in der vorliegenden Studie seine ideale Ergänzung.

Dafür, dass dies verwirklicht werden konnte, gilt mein Dank in erster Linie dem Autor selbst. Leonidas Donskis hat die Übersetzung dieses Buches in allen Phasen seiner Entstehung mit Rat und Tat unterstützt. Ein großer Dank gebührt ebenso der Übersetzerin Frau Dr. Cathrin Nielsen, die mit dem ihr eigenen sprachlichen Gespür und Geschick die deutsche Fassung ermöglicht hat. Danken möchte ich auch dem Verlag Peter Lang, der freundlicherweise der deutschen Publikation des ursprünglich bei ihm auf Englisch erschienenen Buches zugestimmt hat.

Hans Rainer Sepp

¹ *Belletristik der Macht: Von Machiavelli bis Milan Kundera*, übers. v. Barbara Klose-Ullmann, München: Accedo, erste u. zweite Aufl. 2012 (*Power and Imagination – Studies in Politics and Literature*, New York: Peter Lang, 2008).

Dankesworte

Meinen deutschen Kollegen und Freunden Hans Rainer Sepp und Christoph Böhr schulde ich meinen tiefsten Dank. Sie haben es möglich gemacht, dass diesem Buch in der deutschen Sprache und Kultur ein zweites Leben zuteil wird. Dafür bin ich auch Cathrin Nielsen dankbar, die mein Buch so wunderbar vom Englischen ins Deutsche übertragen hat.

Februar 2014

Leonidas Donskis

Einführung

Das zwanzigste Jahrhundert sollte zur Epoche der gelebten Utopien, Ideologien und totalitären Herrschaftssysteme werden. Zugleich wurde eben dieses Jahrhundert so oft zum Zeugen einer Proklamation vom Ende der Ideologien und Utopien, ja selbst der Geschichte, dass wir uns fragen können: Was erwartete das zwanzigste Jahrhundert eigentlich von dem so ungeduldig antizipierten Ende der Geschichte?

Ironischerweise erschien Daniel Bells *The End of Ideology* (1960) am Vorabend einer geradezu explosionsartigen Ausbreitung neuer Ideologien und gesellschaftlicher Bewegungen (zu nennen wären die radikalen Intellektuellen der Neuen Linken, die Studentenbewegung, die sogenannte *counter-culture* der 1960er Jahre und weitere). Auf ganz ähnliche Weise haben sich etliche Prophezeiungen vom Ende des Utopismus durch das noch gar nicht lange zurückliegende Auftauchen fiktiver Utopien ökologischer oder feministischer Provenienz, wie Ernest Callenbachs *Ecotopia* (1995), Ursula K. Le Guins *The Dispossessed* (1974) oder Marge Piercys *Woman on the Edge of Time* (1976), als falsch erwiesen. Francis Fukuyamas *The End of History* (1992) kann geradezu durch den hegelschen Begriff der „Ironie der Geschichte“ konterkariert werden, insofern Fukuyamas Buch es sich zur Aufgabe gemacht hatte, das offenkundige Scheitern der oben genannten Bemühungen zu veranschaulichen, um sodann ein Grabeslied für die Geschichte, die Ideologie und andere geistige Ausdrucksformen des Menschen anzustimmen.

Es gibt also deutliche Hinweise dafür, dass Ideologie und Utopie nach wie vor lebendig sind.¹ Wahrscheinlich waren sie seit jeher eher notwendige Ergänzungen der historischen und kulturellen Einbildungskraft, wie Paul Ricœur nahelegt, als hypostasierte Monstren der menschlichen Seele oder gefährliche Missverständnisse vom Wesen der Politik, wie Friedrich A. von Hayek, Karl R. Popper, Michael Oakeshott, Jacob Leib Talmon und zahlreiche andere Vor- oder Nachkriegskritiker des ideologischen und utopischen Bewusstseins suggerieren. Das bedeutet zugleich, dass das Böse nicht der

Ideologie oder Utopie *per se* entspringt, sondern dem Versuch, sie eins zu eins in die gesellschaftliche Realität zu übersetzen.

Karl Mannheim beschreibt in *Ideologie und Utopie* (Bonn 1929) utopische Ideen als etwas, was sich ganz und gar „inkongruent zur Realität“ verhält; es sind Ideen, die in die Tat übersetzt die vorhandene soziale Ordnung unweigerlich umstürzen würden. Ideologien fasst er stattdessen als in sich geschlossene Ideengefüge auf, die realitätsfremd sind, aber doch zugleich die Tendenz haben, den Status quo aufrechtzuerhalten und zu rechtfertigen. Es ist also aus Mannheims Sicht durchaus vorstellbar, utopische Ideen als ideologisch zu betrachten, aber erst und nur dann, wenn sie im sozialen Raum realisiert wurden. Eben dies ist seiner Auffassung nach in einer ganzen Reihe von Gesellschaftsordnungen, von liberalen bis zu marxistischen, geschehen. Und doch bedauert Mannheim, was er die Absenz einer „utopischen Mentalität“ in der modernen Gesellschaft, insbesondere in der liberalen Demokratie, nennt.

Er übersieht jedoch, dass sich der Utopismus nicht auf die Politik beschränkt, sondern weit über die politische Sphäre hinaus auch in der Literatur, der Kunst, der Sozialphilosophie und der Geschichte gefunden werden kann – im Umkreis der Wissenschaften also und zumal der Geisteswissenschaften. Immer handelt es sich dabei um die Antizipation einer noch nicht existierenden Welt bzw. einer noch nicht existierenden Zeit. Wie wäre es beispielsweise möglich, die Besonderheit einer wissenschaftlichen Hypothese zu erklären, ohne dabei auf eine vorweggenommene, bislang verborgene Wirklichkeit zu rekurren? Das utopische Bewusstsein ist somit nichts Geringeres als ein *sich selbst entwerfendes Bewusstsein*, welches die Eigenreferenzen des modernen technologischen Paradigmas einschließt. Es erweist sich als das Bemühen, eine innere, unsichtbare Realität freizulegen, die parallel zu der vorhandenen verläuft.

Richtet es sich gegen gesellschaftliche Gegebenheiten, vermag dieses Bewusstsein zugleich als ein korrektiver – nicht destruktiver – Maßstab für den Status quo zu fungieren. Es kann als Begründung für eine künstlerische oder gedankliche Transformation der Wirklichkeit dienen. Der politische Utopismus, wie er in der Renaissance erfunden und verwirklicht wurde, ist nur ein Aspekt einer weitaus umfassenderen Perspektive, die wir als „angewandten“ oder „praktischen“ Utopismus bezeichnen könnten. Er markiert einen *Teil* des utopischen Denkens, nicht *das Ganze*.

Die Verschmelzung von Ideologie und Utopismus speist sich aus verschiedenen Quellen. Die Marxisten und die Positivisten bringen jeder Form

von Ideologie Argwohn entgegen, insofern sie ein „falsches Bewusstsein“ hervorrufe, „die Welt von den Füßen auf den Kopf stelle“ oder aber als Paratheorie grundsätzlich eines verbindlichen Wahrheitskriteriums ermangle. Aus diesem pejorativen Kontext deuten sie den Begriff der Ideologie nach wie vor in einem negativen Sinne.

Die Idee der Utopie trat in einem ganz bestimmten historisch-kulturellen Zusammenhang in Erscheinung, aber entstehen konnte sie nur aus einer insgesamt globaleren Ideologie. Ohne deren gesellschaftliche Vorstellungen, Ideen und Werte – die alle normative Konsequenzen für die Politik haben – hat Utopie keine Bedeutung. Was bliebe, wären lediglich Elemente eines über verschiedene kulturelle Orte verstreuten Bewusstseins. Ohne Ideologie wäre der Utopismus kaum mehr als das freie Spiel der Einbildungskraft, bar eines jeden kulturellen – ästhetischen, moralischen und intellektuellen – Ausdrucks.

Während die Ideologie einen gesellschaftlichen Katalog ganz bestimmter Vorstellungen verkörpert, tritt der Utopismus als ihr – wahrer oder subversiver – Spiegel hervor, der sie zugleich in eine kulturelle Form vergeistigt oder humanisiert. Das utopische Bewusstsein ist somit der Ort, an dem verschiedene Ideen und Werte einer Kultur erprobt und ihre Implikationen und Konsequenzen durchgespielt werden können. Wir sollten dabei nie vergessen, dass sich der Utopismus als die erste kulturell legitimierte und allgemein anerkannte Form der Gesellschaftskritik herauskristallisiert hat.

Selbst in der heutigen Welt sind Ideologie und Utopie als die inneren Triebfedern der kulturellen und moralischen Vorstellungskraft erhalten geblieben. Ohne sie wären intellektuelle Bewegungen und Intellektuelle überhaupt als Phänomene eines kritischen Diskurses nicht denkbar. Ebenso unmöglich ist es, sich eine utopiefreie Wissenschaft und Technik vorzustellen (ganz abgesehen von der Science Fiction als dem letzten Ausläufer des bunten Reigens der Parodien, Sozialsatiren, Antiutopien und Dystopien als Beispielen für literarische Formen und Genres zeitgenössischer Gesellschafts- und Kulturkritik).

Ich erinnere hier an die sinnreiche Unterscheidung, die Lewis Mumford zwischen der *Utopie* als symbolischer Bezugnahme auf eine Art Ortlosigkeit (dem Sein „nirgendwo“) und der *Eutopie* als dem „besten aller Orte“, der Suche nach dem besten Platz zu leben, also der Humanisierung der Lebenswelt, macht. Nimmt man seine Auffassung von der Eutopie als dem Ursprung der kulturellen Einbildungskraft hinzu, wirft diese Unterscheidung nicht zuletzt Licht auf Mumfords Bewunderung für die organische Architek-

tur eines Frank Lloyd Wright, für Ebenezer Howards Gartenstadt oder Patrick Geddes' Vorstellung von Regionalplanung.

Aktuelle Ideologien und Utopien tendieren dazu, aus dem Blickfeld zu geraten und dann im Gewand der Gesellschafts- oder Kulturkritik wieder zum Vorschein zu kommen. Sie konsolidieren sich gewissermaßen im Rücken der verschiedenen sozialen und kulturellen Bewegungen, also im Rücken einer kollektiven Kritik an Gesellschaft, Kultur oder Politik. Sie sind es, die in den Sozial- und Geisteswissenschaften die Spannung zwischen der Dimension des *Seins* und derjenigen des *Sollens* errichten, das heißt, zwischen der Wahrheit oder dem Faktischen und dem Wert. Sie stehen letztlich für das Prinzip einer alternativen Wirklichkeit, also der kritischen Hinterfragung und Infragestellung der alltäglichen Wirklichkeit zugunsten der Imagination.

Zu guter Letzt ist die utopische Vorstellungskraft von jeher ein fester Bestandteil des europäischen Entdeckungsreisetums gewesen. Sowohl der europäische Reisediskurs als auch das utopische Denken wurden unlängst wiederentdeckt und durch die Vertreter des *New historicism* literaturgeschichtlicher Provenienz ‚rehabilitiert‘. Es genügt, sich vor Augen zu führen, wie etwa Stephen Greenblatt die Beziehung zwischen dem Reisediskurs Europas und seinem utopischen Potenzial beschreibt: „Hier liegt das utopische Moment des Reisens: Wenn wir erkennen, daß das Ziel unserer Wünsche, das vermeintlich unerreichbare Wunder, uns daheim zu Füßen liegt oder doch liegen könnte, sofern es uns nur gelänge, es der Banalität und Niedertracht des Alltäglichen zu entreißen.“²

Das vorliegende Buch stellt den Versuch dar, die im zwanzigsten Jahrhundert vorherrschenden Auffassungen von Moral und Kulturkritik nachzuzeichnen. Indem es zentrale, häufig für selbstverständlich genommene Fragen neu überdenkt, ist es zugleich ein Versuch, soziale und politische Philosophie, Philosophie der Geschichte und Kultur sowie Geistesgeschichte aufeinander zu beziehen. Ich werde vier Arten der zeitgenössischen Kulturkritik vorstellen, indem ich vier maßgebliche Kulturkritiker des zwanzigsten Jahrhunderts porträtiere, die verschiedene, jedoch gleichermaßen wichtige Perspektiven des kritischen Denkens eröffnen: Vytautas Kavolis (1930-1996), dessen einzigartige Verbindung von geistiger und moralischer Sensibilität vom universalistischen und kosmopolitischen Paradigma der Aufklärung bis zu den humansten Facetten des liberalen Nationalismus und der Romantik reicht; Ernest Gellner (1925-1995), den man vielleicht als den letzten Verfechter der Aufklärung und ihrer Ideale verstehen kann; Louis

Dumont (1911-1998), der die Grundlagen der westlichen Zivilisation und Modernität einer kritischen Auseinandersetzung unterzieht; und Lewis Mumford (1895-1990), der letzte Architektur- und Kulturkritiker des zwanzigsten Jahrhunderts, dessen Denken tief in der romantischen Vision der Großen Synthese – der Vereinigung von Mensch, Natur und Kultur – verwurzelt war.

Von allen kann gesagt werden, dass sie, wenn auch auf verschiedene Weise, die gesellschaftlichen Werdegänge und politischen Dramen des zwanzigsten Jahrhunderts am eigenen Leibe erfahren und in den Mittelpunkt ihres Denkens gestellt haben. Zugleich verfügen sie über das intellektuelle und moralische Feingefühl ihrer je eigenen Gesellschaft und Kultur. So sind Vytautas Kavolis (ein amerikanischer Soziologe und Kulturtheoretiker litauischer Herkunft) und Ernest Gellner (ein britischer Sozialphilosoph und Anthropologe mit mitteleuropäischem Kulturhintergrund) dann am besten, wenn sie von ihren lokalen Empfindsamkeiten, den spezifischen politischen Belangen Osteuropas und Mitteleuropas, den Ausgang nehmen und sie erfolgreich mit kosmopolitischen Perspektiven verbinden. Der berühmte französische Soziologe, Sozialanthropologe und Ideengeschichtler Louis Dumont kann, ganz abgesehen davon, dass er als einer der bedeutendsten Kenner der indischen Kultur gilt, nur vor dem Hintergrund des französischen gesellschaftlichen und politischen Denkens des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts verstanden werden. Und der amerikanische Philosoph, Soziologe und Architekturkritiker Lewis Mumford wiederum wäre außerhalb des Kontextes amerikanischer Stadtplanung, Architektur, Literatur und Sozialphilosophie undenkbar.

Die politischen Implikationen ihrer Theorien sind eher unterschiedlich geprägt. Kavolis und Gellner sprechen sich klar zugunsten eines skeptischen und ikonoklastischen Liberalismus aus: Wie sehr sie sich auch in der formalen und theoretischen Ausdrucksweise voneinander entfernen, ähneln sie sich doch auffallend darin, dass wir in ihrem Denken die wichtigsten Aspekte der modernen politischen Existenz wiederfinden. Während Kavolis als der Theoretiker und, trotz seines kritischen Skeptizismus, sogar Ideologe des angloamerikanischen Liberalismus betrachtet werden kann, könnte Gellners politischer Standpunkt in der Terminologie einer skeptischen Sozialdemokratie bzw. eines moderaten Liberalismus gefasst werden. Dennoch sollte man erwähnen, dass Kavolis in seiner subtilen Analyse sowohl der Ethik des Nationalismus als auch des symbolischen Gerüsts für den konservativen wie den liberalen Nationalismus Gellner fraglos übertrifft, dessen Abneigung

gegen den Nationalismus ihn bisweilen gegen wichtige Unterscheidungen immun macht. In scharfem Kontrast zu ihrem politischen und kulturellen Liberalismus steht wiederum Louis Dumont, der als der Konservative *par excellence* erscheint, als jemand, der die Moderne von vormodernen Voraussetzungen her in den Blick nimmt. Mumford dagegen lässt sich wiederum nur in der Begrifflichkeit einer Politik der Imagination beurteilen: Nicht selten stehen die politischen Implikationen seiner Gesellschafts- und Kulturkritik keineswegs in Einklang mit dem, was wir heute unter Rechtsstaatlichkeit und liberaler Demokratie verstehen.

Dennoch gibt es verschiedene Aspekte, in denen sich die Autoren deutlich ähneln: Alle waren sie Querdenker, ja sogar Rebellen im Rahmen ihrer Feldforschungen – interdisziplinär, provokativ, ständig dabei, die Grenzen ihrer Disziplinen sowie vorgefertigte Begrifflichkeiten zu überschreiten, in ihrer theoretischen Herangehensweise beweglich und unberechenbar, ja für die konventionelle akademische Auffassungsgabe oft hart an der Grenze des Nachvollziehbaren. Letztendlich waren sie allesamt leidenschaftliche und bilderstürmerische Intellektuelle. Ihre jeweiligen intellektuellen Werdegänge und Gewissensbiografien, auf die im zweiten Teil des Buches eingegangen wird, lassen vier verschiedene Arten von Moralvorstellung und Kulturkritik im zwanzigsten Jahrhundert hervortreten; sie reichen von einer kritischen Hinterfragung des modernen Bewusstseins und der modernen Politik und Kultur (Kavolis und Gellner) bis hin zu einer skeptische Analyse der maßgeblichen Prinzipien einer globalen Zivilisation (Dumont) und ihrer möglichen Trugschlüsse (Mumford).

Der Problemkern des Buches (Erstes Kapitel) gilt der Wahrnehmung des Anderen in der Moderne, ihren von Individualismus und Toleranz bis zum Determinismus reichenden symbolischen Logiken. Die Sozialphilosophie erweist sich dabei nicht nur als folgenreich für die Gesellschafts- und Kulturkritik; sie selbst basiert auf dem liberalen Ethos als einer der sittlichen Ordnungen der Moderne. Kulturen und die ihnen inhärenten Logiken lassen sich als symbolisch-dramaturgische Entwürfe beschreiben, in deren Rahmen die Menschen nach Sinn suchen, um so im Laufe der Zeit zu einem ganz bestimmten Selbst- und Weltverständnis zu gelangen. Zu einer solchen Lesart hat vor allem Vytautas Kavolis beigetragen. Er macht deutlich, dass die Teilhabe an verschiedenen Verhaltenskodizes nicht nur für die Selbstwahrnehmung und die Wahrnehmung des Anderen relevante Vergleichsmöglichkeiten schafft, sondern darüber hinaus ein für die – theoretisch

glaubhafte – kulturübergreifende Toleranz unverzichtbares *Idiom of Self-and-Civilization* bereitstellt.

Allerdings muss Toleranz zunächst als der innere Quell des liberalen Ethos etabliert und umgesetzt werden, bevor sie als eine Weise der Wahrnehmung von Alterität begriffen werden kann. Aus diesem Gesichtspunkt erscheint Toleranz lediglich als ein anderer Begriff für einen moralisch verpflichteten Individualismus.

Das Entstehen von Toleranz geht einher mit dem Hervortreten des Individuums (dort, wo die religiösen Rahmenbedingungen, die gesellschaftliche Erfahrung und Praxis sowie die politischen Institutionen imstande sind, die Prinzipien der menschlichen Verschiedenheit, Vielfalt und Gleichheit gleichermaßen wahrzunehmen und umzusetzen). Mit anderen Worten: Toleranz als ein selbstreflexives theoretisches und politisches Prinzip kann nur in Struktur und Kultur einer bürgerlichen Gesellschaft institutionalisiert werden. In diesem Kontext ist „Toleranz“ nur ein anderer Begriff für „Modernität“, „Säkularisation“ und „Zivilgesellschaft“, da diese einander ergänzenden, wenn nicht sogar synonymen Grundbegriffe, die sich auf Schlüsselkonzepte der westlichen liberalen Demokratie beziehen, allesamt innerhalb des gleichen *Idiom of Self-and-Civilization* liegen.

Die Folgen des Toleranzprinzips für die Sozialphilosophie wie für das vergleichende Kulturstudium sind nahezu dieselben, die auch für die demokratische Politik und die bürgerliche Gesellschaft geltend gemacht werden können: Die von der Notwendigkeit einer Öffentlichkeit und soziokulturellen Empathie begleitete Entdeckung des Anderen (und der Alterität generell). Der öffentliche Raum der Politik muss dabei einem solchen multizivilisatorischen Diskurs nicht zwingend vorangehen. Wie auch immer diese Dinge zusammenhängen: sie implizieren einander keineswegs automatisch. Das einzige, dessen wir sicher sein können, ist dies: Sobald der Andere entdeckt ist, wird es früher oder später zu einem entsprechenden Diskurs kommen.

Die der liberalen am tiefsten entgegengesetzte Moralkultur ist die eines nur als verantwortungslos zu bezeichnenden Determinismus. Auch dieser findet seine theoretischen Idiome in der Sozialphilosophie und analog im Dunstkreis des Vorurteils und der Populärkultur. Gesellschaftliche Verschwörungstheorien können sogar als die Verkörperung einer Kultur des Determinismus betrachtet werden.

Die Verschwörungstheorie erweist sich dabei als ein dem Prinzip der Toleranz radikal entgegengesetztes Phänomen. Obgleich sie ursprünglich

dem archaischen Bewusstsein zugehört, erfuhr sie doch erst in der Dämonologie und dem Ordnungsparadigma des Christentums ihre eigentliche Entfaltung. Da die konspirative Auffassung des Universums der Vorstellung eines radikal Bösen entspringt und sich auf seine innerweltlichen Erscheinungsformen richtet, macht es die Annahme und gesellschaftliche Kontextualisierung des Anderen unmöglich. Wie Stephen Greenblatt bemerkt, wurde die aus den mittelalterlichen Vorstellungen des Profanen und des Heiligen resultierende grundsätzliche Ausschließung des Anderen auch dem europäischen Reisediskurs und der utopischen Einbildungskraft aufgebürdet. Und tatsächlich erweist sich die Entdeckung der Welt, wie sie von den führenden utopischen Schriftstellern und Geschichtenerzählern dargestellt wird, als weit mehr der theoretischen Neugierde bzw. der historisch-kulturellen Einbildungskraft verpflichtet denn dem Toleranzgedanken als einer Entdeckung des Anderen.³

Allerdings verliert die Verschwörungstheorie in der modernen westlichen Zivilisation zunehmend ihre beherrschende Funktion. Sie bezeichnet nunmehr eine mögliche Facette unter den zeitgenössischen Ethosformen; vor allem den anti-liberalen und anti-modernistischen Determinismus, den sich entweder Opfer- und Randgruppen oder aber technokratische Weltanschauungen zueigen machen. Dennoch sollten wir anerkennen, dass die Überbleibsel konspirativer Weltanschauungen auch die tragfähigste moralische Ordnung in Gefahr bringen können. Wann immer die Verschwörungstheorie zum Vorschein kommt oder wieder auflebt, ist dies als ein Symptom dafür zu werten, dass es der sittlichen Ordnung einer Gesellschaft nicht gelingt, den Anderen wirklich in sich aufzunehmen.

Zur Untermäuerung meiner Arbeitshypothese, dass das vergleichende Kulturstudium, die Kulturphilosophie, die utopische Literatur, der europäische Reisediskurs, die Moralvorstellungen innerhalb der modernen Sozial- und Geisteswissenschaften sowie die Kulturkritik sich sämtlich desselben *Idiom of Self-and-Civilization* bedienen, habe ich mir die prägnantesten Methodologien im Zusammenhang der Vergleichenden Kulturwissenschaften und der Kulturphilosophie zunutze gemacht: die Zivilisationsanalyse (die auf Vytautas Kavolis, Benjamin Nelson, Shmuel Noah Eisenstadt und Louis Dumont zurückgeht) und die Bewusstseinsgeschichte (vorgelegt von Kavolis, Dumont, Philippe Ariès, Michel Foucault und Hayden White). Die Zivilisationsanalyse bietet einen Rahmen, innerhalb dessen die Schlüsselkomponenten einer jeden theoretisch verifizierbaren Kultur – ihre Sozialstrukturen und ihre symbolische Ordnung – aufgespürt werden können, um