

Lüge und Utopie

STEFFEN GRESCHONIG

Wird das Vergleichen in den Kulturwissenschaften überstrapaziert? Sind Vergleiche wie der der Lüge mit der Utopie nicht vielleicht sogar illegitim? Ist doch eine Lüge im Sinne des Kirchenvaters Aurelius Augustinus eine bewusste Falschaussage mit der Absicht zu täuschen, die Utopie dagegen eine sich in der Renaissance durch die Rezeption der Schrift *Utopia* des Thomas Morus konstituierende Literaturgattung. Letztere stellt der als kritisch beschriebenen Realität eines Gemeinwesens den idealisierten Entwurf einer möglichen Wirklichkeit im Gewande des Staatsromans entgegen. Dass die historische Semantik der Phänomene Lüge und Utopie einem steten Wandel unterlegen ist und dass eine Diskursanalyse der diesen Phänomenen zugrunde liegenden Begriffe ähnliche Denkfiguren anschaulich werden lässt, soll im Folgenden gezeigt werden.¹ Diese Analyse bedient sich im Rahmen einer vergleichenden Lektüre *qua* unterschiedlicher Wissenschaftsperspektiven vermeintlich unvergleichbarer Texte Elisabeth Bronfens Idee des *cross-mapping*. Vorausgeschickt sei, dass es sich bei der hiermit gewagten Konfrontation von Lüge und Utopie um einen diachronen Vergleich handelt. Voraussetzung für den Vergleich des »Apfels der Lüge« mit der »Birne der Utopie« ist die (fast schon banal anmutende) Annahme, dass das, was sich hinter beiden Begriffsvorstellungen verbirgt, widerstreitenden diskursiven Veränderungen unterworfen ist.

Der Blick auf die Lüge wurde von Augustinus nachhaltig geprägt. Erst mit Friedrich Nietzsche sollte er sich verändern. Augustinus hatte aus christlicher Perspektive ein kategorisches Lügenverbot ausgerufen;

1. Im Wesentlichen handelt es sich bei der folgenden Exemplifizierung dieses Wandels um einige profilierte Thesen meiner Dissertationsschrift. Vgl. Steffen Greschonig: *Utopie – Literarische Matrix der Lüge? Eine Diskursanalyse fiktionalen und nicht-fiktionalen Möglich- und Machbarkeitsdenkens*, Frankfurt am Main 2005.

eine Position, die noch Kant (allerdings unter subjektphilosophischen und nicht primär theologischen Prämissen) vertrat und weiter ausbaute: Platon dagegen, der die »lügenden Dichter« aus der Polis verbannen wollte, profitierte noch von der systematischen Unschärferelation des griechischen Begriffs ψεύδος (*pseudos*), der sich sowohl mit Irrtum als auch mit Lüge übersetzen lässt. Erst das lateinische *mendacium* grenzt die Lüge vom Irrtum, dem *error*, ab.

Augustinus, der mit seinen Definitionen der Lüge die Differenz von Irrtum und Lüge herausstellte, knüpfte diese an den Sprechakt eines Individuums oder einer Gruppe von Individuen. Die Lüge ist »offensichtlich eine unwahre mit dem Willen zur Täuschung vorgebrachte Aussage«² – so Augustinus in *De mendacio*. In *Contra mendacium* erweitert Augustinus sein Definitionsrepertoire um ein zeichentheoretisches Genus proximum. In dieser Definition ist die Lüge »eine unwahre Bezeichnung mit der Absicht zu täuschen«.³ In der zweitgenannten Definition, die ihren Fokus weniger auf den Urheber der Lüge – denjenigen, der spricht – sondern mehr auf das unwahre Bezeichnungsverhältnis legt, liegt aber schon jene zentrale Bedeutungsdimension, die Nietzsche eineinhalb Jahrtausende später zum Ansatz seiner Kritik an Augustinus und dessen überaus moralischem Lügenverständnis machen wird. Die Sprache (und nicht primär das Individuum) ist es, die Nietzsche (mit Hobbes) in *Ueber Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* als Medium des Wahrheitsanspruches einerseits und als Geburtshelferin der Lüge andererseits ausmacht. Nietzsche zeigt, wie Sprache den Wahrheitstrieb fixiert und somit erstmals den Unterschied von Wahrheit und Lüge schafft.

»Soweit das Individuum sich gegenüber andern Individuen erhalten will, benutzte es in einem natürlichen Zustande der Dinge den Intellekt zumeist nur zur Verstellung: weil aber der Mensch zugleich aus Noth und Langeweile gesellschaftlich und heerdenweise existiren will, braucht er einen Friedensschluss und trachtet darnach dass wenigstens das allergrößte bellum omnium contra omnes aus der Welt verschwinde. Dieser Friedensschluss bringt aber etwas mit sich, was wie der erste

2. Augustinus: »Über die Lüge«, in: Ders.: *Die Lüge und gegen die Lüge*, übertragen und erläutert von Paul Keseling, Würzburg 1953, Kap. 5, S. 7. Vgl. auch Augustinus: *De mendacio*, CSEL 41, 419: »Enuntiationem falsam cum voluntate ad fallendum prolatam manifestum est esse mendacium.«

3. Augustinus: »Gegen die Lüge«, in: Ders.: *Die Lüge und gegen die Lüge*, Kap. 26, S. 102. Vgl. auch Augustinus: *Contra mendacium*, 102. CSEL 41, 507: »Mendacium est quippe falsa significatio cum voluntate fallendi.« (Hervorhebung S.G.)

Schritt zur Erlangung jenes räthselhaften Wahrheitstriebes aussieht. Jetzt wird nämlich das fixirt, was von nun an ›Wahrheit‹ sein soll d.h. es wird eine gleichmäßig gültige und verbindliche Bezeichnung der Dinge erfunden und die Gesetzgebung der Sprache giebt auch die ersten Gesetze der Wahrheit: denn es entsteht hier zum ersten Male der Contrast von Wahrheit und Lüge [...].«⁴

Nietzsches Sprach- und Traditionskritik ist nicht nur eine universelle Diskurskritik, sondern zeigt das paradoxe Verhältnis von Wahrheit und Lüge auf. Ist es doch gerade der Wahrheitsanspruch, aus dem die Lüge erwächst. Bei Nietzsche ist die Lüge nicht mehr – wie bei Kant und Augustinus – an ein Subjekt gebunden, sondern mittels der Sprache sämtlichen Diskursen eingeschrieben. Mit einiger Berechtigung lässt sich mit Nietzsche also von einer »diskursiven Lüge« sprechen; einer Lüge, die *nota bene* zunächst einmal eine Lüge im außermoralischen Sinne ist.

Doch was könnte eine »diskursive Lüge« mit jenen Diskursen zu tun haben, die aus dem Textphänomen der Utopie erwachsen und vor allem, wie entsteht sie? Hier bietet Elisabeth Bronfens Begriff des *cross-mapping* die Möglichkeit eines Ansatzes. Schließlich beschreibt der Begriff das Überlagern von Denkfiguren, Begriffen und Bildern des kulturellen Archivs, indem er versucht, diese Überlagerungen durch Kartografierung sichtbar zu machen. Schließlich geht es ja beim *cross-mapping* sowohl

»jeweils um das Feststellen von Ähnlichkeiten, die sich zwischen ästhetischen Werken ergeben, für die keine eindeutigen intertextuellen Beziehungen im Sinne eines explizit thematisierten Einflusses festgemacht werden können, wie es um die Transformation geht, die sich durch die Bewegung von einer historischen Zeit in eine andere ergibt, und schließlich auch um die Bewegung von einem medialen Diskurs in den anderen.«⁵

4. Friedrich Nietzsche: »Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne«, in: Ders.: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, III/2, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York 1973, S. 365–384, hier S. 371.

5. Manuel Zahn: »Der sublime Körper. Eine Kartographie des Körpers zwischen zwei oder mehreren Toden«, Auszug aus einem Beitrag für Bodo Lecke (Hg.): *Mediengeschichte und Deutschunterricht* (Beiträge zur Geschichte des Deutschunterrichts), Frankfurt am Main (in Vorbereitung), http://kunst.erzwiss.uni-hamburg.de/zahn/texte/sublime_koerper.html (29.08.05). Vgl. dazu auch eine Definition des *cross-mapping*, die Elisabeth Bronfen in: »Stanley Cavells ›cultural conversations‹ mit Shakespeare – Vorarbeit für eine sich in Arbeit befindende Einführung zu Stanley Cavell«, http://www.bronfen.info/writing/texts/2004_

Es sind also sowohl historische Transformationen als auch Veränderungen der Medienwahrnehmung, die entscheidend für das sind, was der Begriff *cross-mapping* bezeichnet. Kontextveränderungen betreffen das Medium der Sprache ebenso, wie die diskursiven Bedingungen der Textrezeption stets im Wandel begriffen sind. Denken wir an Nietzsche, so deutet sich die Verbindung von Lüge und Utopie bereits an.

Bevor die wechselseitige diskursive Durchdringung beider Phänomene mittels *cross-mapping* näher betrachtet wird, soll zunächst kurz beleuchtet werden, wie das Textphänomen »Utopie« als Amalgam verschiedener mythologischer, theologischer und philosophischer Diskursfragmente entstand. Innerhalb dieses Prozesses verdrängen Pragmatisierung und Funktionalisierung die ästhetischen und fiktionalen Bestandteile der ursprünglichen Diskursphänomene.

Der utopische Diskurs ist nachhaltig beeinflusst von Platons Vorstellungen vom idealen Staat, von der christlichen Heilslehre und vor allem auch von Augustinus' *Gottesstaat*. In diesen Prätexten und Diskursen hat die literarische Utopie ihre sozialphilosophischen Vorläufer. Sie hat in den Heilsvorstellungen von Bibel und frühchristlicher Theologie genauso ihre Wurzeln wie im Mythos und den staatsphilosophischen Überlegungen von Platons *Politeia* und *Kritias*.

In einem – wie sich später erweisen sollte – diskurskonstituierenden Akt entsteht durch die (Neu-)Kombination bereits bestehender Textsorten wie (platonischer) Dialog, Reisebericht, Fürstenspiegel und Horaz'scher wie spätmittelalterlicher Satire⁶ mit Morus' *De optimo rei publicae statu sive nova insula Utopia* ein Text, der Wahrheitsansprüche in einen zunächst fiktionalen Raum stellt. Dabei gilt: Die Utopie ist als *ou-topos* sowohl der (Nicht-)Ort, der mit den Mitteln der Dichtung erlogen ist, als auch jener gute, gar ideale *eu-topos*, der die Wahrheit in

04_cavell.html (03.03.06) selbst gibt: »[I]ch [...] [habe] den Begriff des *cross-mapping* geprägt, um eine von der klassischen Intertextualität/Intermedialität abweichende Vorstellung, wie kulturelle Einflüsse wirken oder wirksam gemacht werden könnten, in Umlauf zu setzen: *Crossmapping* [...] als Feststellen von ähnlichen Denkfiguren als Anker für eine vergleichende Lektüre scheinbar nicht verwandter Texte.« Als anschauliches Beispiel für ein *cross-mapping*, das Bronfen auch als *cross-over* bezeichnet, vgl. Elisabeth Bronfen: »Philosophie der Vernunft, Literatur des Schreckens. Stanley Cavells Lektüren als Cross-Over«, in: Klaus Kastberger, Konrad Paul Liessmann (Hg.): *Die Dichter und das Denken. Wechselspiel zwischen Literatur und Philosophie*, Wien 2004, S. 68–84.

6. Vgl. Gudrun Honke: »Die Rezeption der Utopia im frühen 16. Jahrhundert«, in: Wilhelm Voßkamp (Hg.): *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*, Bd. 2, Stuttgart 1982, S. 168–182, hier S. 169.

ihrer bloßen Potentialität repräsentiert. In der simulierten (Un-)Wirklichkeit der Utopie bleibt der dabei imaginierte Wahrheitsanspruch im Stadium seiner Potentialität verhaftet. Ohne konkret über den fiktionalen Status hinaus zu dringen und ohne in der Realität Wirkungsmacht entfalten zu können, bleibt Wahrheit für den außen stehenden Beobachter als bloße Möglichkeit auf den utopischen Raum beschränkt. Wahrheit *und* Lüge sind als die zwei Seiten der einen Medaille die bedingende Möglichkeit der Utopie, die dann ganz Fiktion ist.

Wie Morus das Spiel mit Wahrheit und Lüge perfektioniert, zeigt insbesondere, wie geschickt er den fiktiven Raphael Hythlodeus zum Angelpunkt seines vermeintlichen Wahrsprechens macht. Hierzu ein Zitat aus der Vorrede der *Utopia*: der fiktive Herausgeberbrief von Thomas Morus an Petrus Ägidius.

»Thomas Morus grüßt Petrus Ägidius vielmals.

Ich schäme mich beinahe, liebster Petrus Ägidius, Dir dieses Büchlein über den Staat von Utopia erst nach fast einem Jahre zuzusenden, das Du zweifellos schon nach sechs Monaten erwartet hast, da Du ja wußtest, daß in diesem Werke die Mühe des Erfindens für mich wegfiel und ich auch über die Einteilung nicht nachzudenken, sondern nur das wiederzugeben brauchte, was ich mit Dir zusammen genauso wie Du den Raphael [Hythlodeus] erzählen hörte. Daher gab es ja auch keine Mühe mit dem sprachlichen Ausdruck; denn seine Redeweise konnte nicht gewählt sein, da sie einmal unvorbereitet und augenblicksgebunden war, dann aber die eines Mannes, der, wie Du weißt nicht so sehr des Lateinischen als vielmehr des Griechischen mächtig ist. Je näher aber meine Ausdrucksweise seiner lässigen Schlichtheit kommt, um so sehr wird sie der Wahrheit entsprechen, die allein in dieser Sache meine Sorge sein wird und sein muß.

Ich gestehe, lieber Petrus, daß ich durch diese Voraussetzungen so vieler Mühe entoben war, daß beinahe nichts zu tun übrig blieb; sonst hätten Erfindung und Aufbau eines solchen Stoffes auch von einem nicht unbedeutenden und nicht gerade beschränkten Kopfe Beträchtliches an Zeit und Eifer gefordert. Wenn man aber gar noch verlangt hätte, die Sache nicht nur wahrhaftig, sondern auch gewandt wiederzugeben, so hätte ich das mit dem größten Aufwand an Eifer und Zeit nicht fertigbringen können.«⁷

7. Thomas Morus: »Utopia«, in: Klaus J. Heinisch: *Der utopische Staat*, Reinbek 1993, S. 13.

Raphael Hythlodeus ist, obschon »Feind leerer Worte«⁸ – so die griechische Übersetzung seines Namens –, als empirisch fassbare Person nicht existent. Die satirische Überzeichnung seines Namens – eine graeko-lateinische Übersetzung macht ihn gar zum Gott der Lüge – gibt dem Griechisch kundigen Rezipienten gleich mehrere Lügensignale mit auf den Weg. Dennoch oder vielleicht gerade deswegen ist und bleibt Hythlodeus die letzte Instanz für den Wahrheitsgehalt des Berichts. Die »Augenblicksgebundenheit« der fiktiven Begebenheit soll einerseits Beweis für den Wahrheitsanspruch der in ihr verhandelten eu-topischen Wahrheiten sein, andererseits deutet die Fiktion (die sich in der satirischen Subversion der Namen ausdrückt) auf eine Lüge, die solange Fiktion bleibt, als man die ihr zugrunde liegenden Aussagen innerhalb des literarischen Ursprungsdiskurses belässt.

Die utopische Wahrheit ist also an die diskursiv markierte Lüge, die Fiktion, gebunden. Die Fiktion ist keine eigentliche Lüge, da sie von einem Lügensignal begleitet ist. Harald Weinrich hat diesen Befund in seiner *Linguistik der Lüge* expliziert: »Eine literarische Lüge, die von einem Lügensignal begleitet ist, erfüllt daher nicht mehr den Tatbestand der Lüge im außerliterarischen Sinne.«⁹ Werden die ihr zugrunde liegenden Aussagen allerdings in außerliterarischen Kontexten bei gleichzeitiger Deleatur der entsprechenden Lügensignale mit Wahrheitsansprüchen verbunden, werden diese vormals fiktionalen Diskurselemente zu Lügen im außerliterarischen Sinne. Das utopische Wahrheitspotential wird dabei einem Prozess der »Entropie«¹⁰ preisgegeben; ein Vorgang, der die Fiktion der Utopie verschwinden und den Wahrheitsgehalt der in ihr verhandelten Inhalte zur Lüge werden lässt, einer Lüge allerdings, die sich nicht notwendigerweise über die

8. ὕθλος (*hythlos*) lässt sich mit »leeres Geschwätz« übersetzen, wohingegen δαίος (*daios*) sich auf δαίω (*daio*: brennen) zurückführen lässt. Eine entsprechende Übersetzung des letzteren Wortstamms wäre dann »brennend«, im übertragenen Sinne »feindlich«. ὕθλοδαίος (*hythlodaios*) wäre demnach der »Feind leerer Worte«. Möglicherweise handelt es sich aber auch um eine graeko-lateinische Wortschöpfung Morus', heißt Raphael doch Hythlodeus. In diesem Sinne wäre er der Gott des »leeren Geschwätzes«, der in der griechischen Mythologie – repräsentiert durch Hermes – sowohl der Gott der Diebe als auch der Lüge ist.

9. Harald Weinrich: *Linguistik der Lüge*, Heidelberg 1966, S. 69.

10. Vgl. Jurij Striedter: »Die Doppelfiktion und ihre Selbstaufhebung. Probleme des utopischen Romans, besonders im nachrevolutionären Rußland«, in: Dieter Henrich, Wolfgang Iser (Hg.): *Funktionen des Fiktiven*, München 1983, S. 277-330, hier S. 311.

augustinische *Differentia specifica* der subjektiven Täuschungsabsicht definiert, sondern aus einem Diskurswechsel resultiert.

So kam es schon kurze Zeit nach Erscheinen der *Utopia* zu irrtümlichen Fehlkontextualisierungen, die nicht nur eine solche Form der »diskursiven Lüge« darstellen, sondern möglicherweise sogar auf einer Lüge im klassischen augustinischen Sinne aufbauen. Im Folgenden der Fall des Basler Ratsherren Claudius Cantiuncula. Dessen erste Übersetzung der *Utopia* im Jahre 1524¹¹ ist der Präzedenzfall für die täuschende Vereinnahmung der Utopie. Dass Cantiuncula den ersten pragmatischen Vorstoß in Richtung Staatsschrift – und wie im Folgenden zu zeigen sein wird, noch pragmatischer, gar in Richtung »Polizei (-ver-)ordnung« – zu verantworten hat *und* zum engeren Rezipientenkreis der *Utopia* gehört, der es (ihn ausgenommen) bei theoretischen Reflexionen beließ, spricht sogar für eine Lüge im strengen augustinischen Sinne.¹² Cantiuncula transformierte nicht nur die utopischen Rechtsgrundsätze in den real-historischen Kontext der Bauernkriege und Reformationswirren im Basel des Jahres 1524; er löste gar einen nicht unerheblichen Teil des Textes aus seinem Kontext heraus und übersetzte ihn ins Deutsche.

Dass Cantiuncula überhaupt erst in der Lage war, die utopischen Rechtsgrundsätze zu funktionalisieren, sie in eine »Korrelation [...] [mit] der politischen Situation in Basel«¹³ zu bringen, lag daran, dass Morus einen ersten Rezipientenkreis in sein utopisches Projekt mit einbezog und damit einen Gattungsdiskurs begründete. In einem Briefwechsel, der teilweise mit der Erstausgabe der *Utopia* zusammen veröffentlicht wurde, waren Diskursbeiträge, in welchen das Werk nach unterschiedlichen Aspekten diskutiert wurde. In der Engführung verschiedener Interessen wie Fiktionalitätsproblematik und Gattungsfragen bleiben die »Rezipienten hinter dem Reflexionsniveau des (Basis-) Textes zurück«.¹⁴ Von Petrus Ägidius (der in der Herausgeberfiktion direkt von Morus angesprochen wird) und Beatus Rhenanus wird das Fiktionalitätsproblem diskutiert. Grapheus und Noviomagus thematisieren Fragen der Gattung, wohingegen Peter Paludanus und Erasmus von Rotterdam die humanistische Bildung des Autors Morus betonen.

11. Thomas Morus: *Von der wunderbaren Insel Utopia*, hrsg. von H. Höfener, Basel 1524 (Nachdruck: Hildesheim 1980). Die Übersetzung stammt von Cantiuncula.

12. Vgl. Honke: *Rezeption der Utopia* (wie Anm. 6), S. 169: »Cantiunculas *Utopiarezeption* liegt die Lektüre des Textes und der Begleitbriefe zugrunde und gehört damit in eine zweite Phase der zeitgenössischen Rezeption.«

13. Ebenda, S. 176.

14. Ebenda, S. 180. Vgl. auch ebenda, S. 170.

Cantiuncula aber ging noch weiter. Er übersetzte lediglich das zweite Buch der *Utopia*, unterschlug dabei die Bezüge zum ersten Buch und zur Vorrede, die durch ihre Herausgeberfiktion erst das durch die Dialektik von Lügenhaftigkeit und den darin verhandelten Wahrheitsansprüchen entstehende utopische Spannungspotential des Textes aufbaut. Cantiuncula rechtfertigte anlässlich seiner Demission vom Basler Magistratsposten¹⁵ und dem Erscheinen seiner fragmentarischen *Utopia*-Übersetzung in einer Dedikationsepistel an den Bürgermeister der Stadt und den Rat sein Anliegen.

»Diewyl nun dise *policy der Innsel Vtopia* [...] die baßgeordnete ältiste vnnd bestendlicheste yewelten gewesen vnd noch syn soll, so von den mennschen ye angesehen worden, hab ich darumb die histori sollicher Innsel [...] als waren liebhabern aller recht vffgesetzten *policyen* vnd burgerlichen Regiments [...] vß der latinischen in die Tütsche sprach [...] transferieren wollen.« (Hervorhebung S.G.)¹⁶

Hielt Cantiuncula möglicherweise die »histori«, also die Geschichte der Insel Utopia, für wahr? In diesem Fall hätte er nicht gelogen, wäre lediglich einem Irrtum oder einer Selbsttäuschung aufgesessen. Möglicherweise lag es an Cantiunculas unzureichenden Griechischkenntnissen, dass er die Ironiesignale in der griechischen Nomenklatur von Orten und Personen nicht zur Kenntnis nahm.

Tatsächlich ist nicht mit letzter Gewissheit festzustellen, ob Cantiuncula tatsächlich entgangen ist, dass Morus' Text durch eine komplexe »Wahrheits- und Herausgeberfiktion« das Lügengebilde der fik-

15. Vgl. Guido Kisch: *Claudius Cantiuncula. Ein Basler Jurist und Humanist des 16. Jahrhunderts*, Basel 1970, S. 28f., der in Cantiunculas Entscheidungsbeurteilung einen Vorwand sieht: »Die Entwicklung des kirchlichen Streites, der mit dem vollen Sieg des Protestantismus enden sollte, ist es in erster Linie gewesen, die Cantiuncula [...] veranlaßte Stadt und Stellung zu verlassen [...]. Zwar gibt er als Ursache seines Scheidens an, daß er sehr ungern von Basel scheiden müsse, um seinem alten kranken Vater gemäß kindlicher Pflicht zur Seite zu stehen.« Kisch weist darauf hin, dass Cantiuncula als gemäßigter Katholik der Reformationsbewegung mit entschiedener Ablehnung entgegen stand. Der Vorwand, den Vater zu pflegen wäre damit als (Not-)Lüge zu bewerten.

16. Claudius Cantiuncula: »Dedikationsepistel an Bürgermeister und Rat der Stadt Basel zu Cantiunculas Ausgabe der deutschen Übersetzung des zweiten Buches von Thomas Morus' *Utopia*«, in: Guido Kisch: *Gestalten und Probleme aus Humanismus und Jurisprudenz. Neue Studien und Texte*, Berlin 1969, S. 323-328, hier S. 326f.

tiv-imaginären Staatsbeschreibung verschleiert.¹⁷ Dagegen spricht, dass der Rechtsgelehrte Kontakt zum Basler Humanistenzirkel um Erasmus gehabt hatte und den fiktiven Briefwechsel zwischen Morus, Erasmus und den anderen, bereits erwähnten Humanisten mit einiger Gewissheit kannte.¹⁸ In diesem Fall hätte er – durchaus im streng augustinischen Sinne – gelogen.

Die Tatsache, dass Cantioncula nur das zweite Buch der *Utopia* übersetzte, welches das Rechtssystem darstellt, zeigt in jedem Fall aber in Richtung dessen, was Morus – aller Wahrscheinlichkeit nach – vermeiden wollte: die Transformation des utopischen Diskurses in eine Staatsschrift.¹⁹ Die nietzscheanische Form der diskursiven Lüge, eine Form der Lüge also, die in ihrer lügenhaften Metaphorik das Unwirkliche als Wirklichkeit erscheinen lässt, ist aber auch dann virulent, wenn Cantioncula lediglich einer (Selbst-)Täuschung aufgesessen ist.

Wohingegen diese erste Kontextualisierung ganz konkret auf die Reformationswirren in Basel beschränkt blieb, waren spätere Funktionalisierungen des Utopischen, insbesondere jene, die zu Beginn des 19. Jahrhunderts virulent wurden, dem aufkommenden Positivismus und Historismus als Ausformungen des Umbruchs zur Episteme des Menschen geschuldet; ein diskursiver Umbruch, den Michel Foucault in *Les mots et les choses*²⁰ beschreibt. An die Stelle des utopischen Denkens treten nun die Verzeitlichung des Menschen in der Anthropologie durch Positivismus und Historismus und die Abwendung von der als

17. Wilhelm Voßkamp: »Thomas Morus' ›Utopia‹. Zur Konstituierung eines gattungsgeschichtlichen Prototyps«, in: Ders. (Hg.): *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*, Bd. 3, Stuttgart 1982, S. 183-196, hier S. 187. Vgl. Honke: *Rezeption der Utopia* (wie Anm. 6), S. 168ff.

18. Vgl. Honke: *Rezeption der Utopia* (wie Anm. 6), S. 177 und Hans Süssmuth: *Studien zur Utopia des Thomas Morus. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 16. Jahrhunderts*, Münster 1967, S. 26ff.

19. In diesem Sinne ist auch die Mohl'sche Definition von der Gesellschaftsutopie als »Staatsroman« denkbar unzulänglich. Hier wird der literarische Gehalt einzig auf seine gesellschaftspolitische Funktion reduziert. Das Label »Staatsroman« ist der Versuch der Gestaltung einer »Lehre im Gewande der Erzählung«, welche »die Frage, wie ein Staat am gerechtesten und zweckmäßigsten einzurichten, die ganze bürgerliche Gesellschaft auf menschlich-zuträgliche Weise zu ordnen sei, durch die Schilderung eines erdichteten Ideals zu beantworten« suchte. Robert von Mohl: »Die Staats-Romane. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte der Staats-Wissenschaften«, in: *Zeitschrift für die gesammte [sic!] Staatswissenschaft* 1 (1845), S. 24-74.

20. Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt am Main 1971.

»metaphysisch« gescholtenen Philosophie. Das »Utopische« ist fortan diskreditiert. Es ist nicht mehr Möglichkeitsraum, sondern mit dem Dünkel des Irrtums, der Täuschung, Selbsttäuschung und der Lüge behaftet.

Zunächst waren es die sozialen Utopien der Frühsozialisten und dabei insbesondere Charles Fouriers *Theorie der vier Bewegungen und allgemeinen Bestimmungen*, die die Schulphilosophie nicht nur des Irrtums, sondern gar der Lüge anklagten. Fourier beklagt das »Versagen der unexakten Wissenschaften«²¹, wenn er behauptet, dass der »Zusammenbruch von Bibliotheken und Berühmtheiten« der Geistesgeschichte bereits begonnen habe.

»Soll man schleppende Trauerkleider anlegen, um den Politikern und Moralisten zu verkünden, daß ihr letztes Stündlein geschlagen hat und die unendliche Reihe ihrer Bücher sich in nichts auflösen wird, daß Plato, Seneca, Rousseau, Voltaire und alle anderen Größen der modernen und antiken Unbeweisbarkeit in den Strom des Vergessens untertauchen werden?«²²

Stattdessen gelte es auf der Basis seiner *Theorie der vier Bewegungen und allgemeinen Bestimmungen* »unverzüglich einen Kanton mit progressiven Serien [zu] gründen, der, indem er die Harmonie anschaulich macht, den Menschen den *philosophischen* Star sticht und damit, mit einem Schlag, alle zivilisierten, barbarischen und wilden Nationen ihrer sozialen Bestimmung, der universellen Einheit zuführt«.²³ Dort würde sich dann auch das Verhältnis von Wahrheit und Lüge ebenso neu bestimmen wie die ökonomischen Verhältnisse.

»Wer in der Zivilisation auf jede nur erdenkliche Art betrügt, wird in der neuen Gesellschaftsordnung zum wahrheitsliebenden Menschen, denn er betrügt ja nicht aus Vergnügen am Betrug, sondern nur, um zu Geld zu kommen. Man zeige ihm, daß er bei einem Geschäft tausend Taler gewinnen kann, wenn er lügt, und dreitausend, wenn er die Wahrheit sagt, so wird er die Wahrheit vorziehen, selbst wenn er der größte Gauner ist.«²⁴

Als sich der Sozialismus Jahrzehnte später zur Wissenschaft aufschwang, mussten die Sozialisten leider feststellen, dass ihre Ahnen entweder gelogen oder zumindest geirrt hatten. Die fundamentale

21. Charles Fourier: *Theorie der vier Bewegungen und der allgemeinen Bestimmungen*, hrsg. von Theodor W. Adorno, Frankfurt am Main 1966, S. 257ff.

22. Ebenda, S. 60.

23. Ebenda, S. 345.

24. Ebenda, S. 121.

Kritik Engels' am Frühsozialismus basiert im Wesentlichen auf dem Vorwurf, er habe sich als Stabilisator einer *bürgerlichen* Vernunft erwiesen. Der Frühsozialismus habe in seinen Modellen vor allem dahingehend gefehlt, dass er einen Umstand produziert habe, »der es den Vertretern der Bourgeoisie möglich machte, sich als Vertreter nicht einer besondern Klasse, sondern der ganzen leidenden Menschheit hinzustellen.«²⁵ Insbesondere den »drei großen Utopisten«²⁶ Saint-Simon, Fourier und Owen wirft Engels mangelnde Differenziertheit vor: »Wie die Aufklärer wollen sie nicht zunächst eine bestimmte Klasse, sondern sogleich die gesamte Menschheit befreien.«²⁷

Engels – wollte er konsistent sein – konnte und musste die Frühsozialisten des Irrtums bezichtigen, da die ersten utopischen Kolonien nach dem Muster Owens in ihrer praktischen Umsetzung, insbesondere in den USA²⁸, faktisch schon gescheitert waren²⁹, die Klassengegensätze sich durch die erfolgreiche Behauptung des Bürgertums im 19. Jahrhundert wesentlich verschärft hatten und die Legitimierung des eigenen Projekts im positivistischen Klima des 19. Jahrhunderts notwendig wurde. Dennoch durfte sich Engels nicht zu sehr absetzen. Schließlich konnte und wollte er von den ideengeschichtlichen Wurzeln der Frühsozialisten profitieren, ohne deren Irrtümer zu übernehmen. In eingeschränktem Maße sollte schließlich auch schon für Fourier gelten:

»Der Sozialismus ist immer allein der Ausdruck der absoluten Wahrheit, Vernunft und Gerechtigkeit und braucht nur entdeckt zu werden, um durch eigne Kraft die

25. Friedrich Engels: *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, Berlin 1971, S. 55 verweist dabei explizit auf Thomas Müntzer.

26. Ebenda.

27. Ebenda, S. 56. Vgl. auch Engels Aussagen zu dieser Problematik in der Vorrede zur englischen Ausgabe des *Manifest der Kommunistischen Partei* (aus dem Jahre 1888), wo eine Typologie, die den Weg zum wissenschaftlichen Sozialismus weist, erstellt wird. Vgl. dazu auch Karl Marx, Friedrich Engels: »Deutsche Ideologie«, in: Dies.: *Werke*, Bd. 3, Berlin 1969, S. 9–77, hier S. 28. Als Vertreter des utopischen Sozialismus werden Fourier und Owen von Cabot und Weitling als Väter des »utopischen Kommunismus« beerbt. Auf diese Vertreter folgt schließlich der wissenschaftliche Sozialismus.

28. Vgl. Ivan Doig: *Utopian America. Dreams and Realities*, Rochelle Park (N.J.) 1976.

29. »Diese neuen sozialen Systeme waren von vornherein zur Utopie verdammt; je weiter sie in ihren Einzelheiten ausgearbeitet wurden, desto mehr mussten sie in reine Phantastereien verlaufen.« Engels: *Entwicklung des Sozialismus* (wie Anm. 25), S. 59.

Welt zu erklären; da die absolute Wahrheit unabhängig ist von Zeit, Raum, menschlicher geschichtlicher Entwicklung, so ist es bloßer Zufall, wann und wo sie *entdeckt* wird.«³⁰

Dabei wird selbst von Engels die Herbeiführung von gesellschaftlichen Veränderungen im Wesentlichen als Resultat des Herauslösens (und der Analyse) von Einzelereignissen aus ihrem Gesamtzusammenhang betrachtet. Er schreibt: »Um die Einzelheiten zu erkennen, müssen wir sie [die Erkenntnisse] aus ihrem natürlichen und geschichtlichen Zusammenhang herausnehmen und sie, jede für sich, nach ihrer Beschaffenheit, ihren besondern Ursachen und Wirkungen untersuchen.«³¹

Einerseits Herauslösen von Einzelereignissen aus ihrem Gesamtzusammenhang, andererseits ein universeller Wahrheitsanspruch: Hätte Engels jene erkenntniskritische Grundhaltung, auf deren Basis er andere Denksysteme als ideologisch verunglimpfte, an seine eigene Theorie angelegt, und hätte er seine Erkenntnisse dann *nicht* revidiert, so hätte er gar in einem moralischen, in einem strengen augustinischen Sinne gelogen. Doch sind explizit formulierte Wahrheitsansprüche mit implizit vorhandenen Intentionen auf bloßer Textbasis nicht abgleichbar. Wahrheitsansprüche, die sich aus dem »räthselhaften Wahrheitstrieb«³² der jeweiligen Diskursbeitragenden speisen, sind aufgrund der »Gesetzgebung der Sprache« mit hermeneutischen Mitteln nicht von Lügen im außermoralischen Sinne zu trennen.³³ So sind auch diskursive Lügen, Irrtümer und Selbsttäuschungen in letzter Instanz nicht zu trennen. Auch der Utopismus Engels erscheint in diesem Licht als Lüge im außermoralischen Sinne. Ein *cross-mapping* von Lüge und Utopie zeigt dennoch, dass nicht nur die aus Wahrheitsansprüchen heraus entstandene literarische Utopie mit der Lüge verbunden ist, sondern auch andere utopistische (der Selbstzuschreibung nach bisweilen sogar wissenschaftliche) Diskurse durchdringt. Demgegenüber ist die Lüge der Gegenpol utopischen, utopistischen und wissenschaftlichen Wahrheitsstrebens. Im Rahmen einer entsprechenden Analyse ist immer die Frage nach der Perspektive entscheidend, eine Frage, die nicht erst im Rahmen des kulturwissenschaftlichen Vergleichs als mehr oder minder (il-)legitim erscheinen mag. So bezichtigt schon der kritische Rationalismus eines Karl Popper den »wissenschaftlichen« Sozialismus, »utopistisch« zu sein. Popper hat diese Utopismuskritik in *Das Elend des Historizismus* expliziert. Seine Kritik

30. Ebenda, S. 67.

31. Ebenda, S. 70.

32. Nietzsche: *Ueber Wahrheit und Lüge* (wie Anm. 5), S. 371.

33. Ebenda.

trifft den ideengeschichtlichen Urvater des Utopismus, Platon, ebenso, wie schließlich auch Marx als einen der bekanntesten Vertreter des Historizismus. Aus der Sicht des kritischen Rationalismus gehen Historizismus und Utopismus eine »unheilige Allianz« ein.

»Das stärkste Bindeglied in dem Bündnis zwischen Historizismus und Utopismus ist zweifellos die holistische Einstellung, die beiden gemeinsam ist. [...] Und sowohl der Historizist als auch der Utopist scheinen durch das Erlebnis einer sich verändernden sozialen Umwelt beeindruckt und manchmal tief verstört zu sein. [...] Ein weiteres Bindeglied zwischen dem Historizisten und dem Utopisten ist die Tatsache, daß beide meinen, ihre Endziele seien nicht etwas, das man wählen oder für das man sich moralisch entscheiden müßte. Der Historizist und der Utopist meinen vielmehr, diese Ziele innerhalb ihrer Forschungsgebiete wissenschaftlich *entdecken* zu können.« (Hervorhebung S.G.)³⁴

Dieses Entdecken ist es, welches schon die Frühsozialisten in den Mittelpunkt ihres utopistischen Positivismus stellen und das bei Engels – trotz oder gar wegen der sich selbst zugeschriebenen Wissenschaftlichkeit und damit perspektivischen Zurichtung – gar universelle Geltung beansprucht. Für Popper stellt diese vom Irrtum durchdrungene Haltung mehr als nur eine von der eigenen Standortgebundenheit³⁵ geprägte Selbsttäuschung dar, auch wenn er nicht *expressis verbis* von einer Lüge spricht. Der Glaube an eine zeitliche Vorherbestimmung, innerhalb welcher »wissenschaftliche Wahrheit« entdeckt werden soll, verknüpft Wahrheitsanspruch und das vermeintliche historische Faktum miteinander. Die Lüge liegt also auch im Historizismus in der Struktur des Diskurses versteckt. Sie ist das Ergebnis jenes Wahrheitstriebes, den Nietzsche als Ursprung der Nivellierung von Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne ausmacht. Dieser »diskursiven Lüge«, die für Popper in erster Linie ein fundamentaler Irrtum als Folge einer holistischen Geschichtsauffassung ist, muss die Täuschungsabsicht eines Individuums oder einer Gruppe von Individuen deswegen nicht notwendigerweise inhärent sein; einem universalistischen Wahrheitsanspruch, der sich seine perspektivische Beschränktheit *nicht* eingesteht, aber schon.

34. Karl R. Popper: *Das Elend des Historizismus*, Tübingen ²1969, S. 59f.

35. Zur wissenssoziologischen Fundierung des Begriffs und seiner Verbindung zur Lüge vgl. Karl Mannheim: *Ideologie und Utopie*, Frankfurt am Main ⁴1965 und Steffen Greschonig: »Ideologie und Utopie. Karl Mannheims (Wissens-)Soziologie jenseits der Lüge«, in: Steffen Greschonig, Christine S. Sing (Hg.): *Ideologien zwischen Lüge und Wahrheitsanspruch*, Wiesbaden 2004, S. 67-84.

