

Neoliberale Dystopien in der deutschen und ägyptischen Gegenwartsliteratur

Von Ängsten und Widerstand in unsicheren Zeiten in den Werken *Das Ende unserer Tage* von Christian Schüle, *Replay* von Benjamin Stein, *Yutubia* von Ahmed Khaled Towfik und *Al-Bidaya* von Mahmoud Osman

Dissertation
zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie
am Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften
der Freien Universität Berlin

vorgelegt von

Amr Aboelsoud

Berlin 2020

1. Gutachter: Prof. Dr. *Hans Richard Brittnacher*
2. Gutachterin: Prof. Dr. *Almut Hille*

Tag der Disputation: 03. Februar 2020

Eigenständigkeitserklärung

Ich erkläre gegenüber der Freien Universität Berlin, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Quellen und Hilfsmittel angefertigt habe. Die vorliegende Arbeit ist frei von Plagiaten. Alle Ausführungen, die wörtlich oder inhaltlich aus anderen Schriften entnommen sind, habe ich als solche kenntlich gemacht. Diese Arbeit wurde in gleicher oder ähnlicher Form noch bei keiner anderen Universität als Prüfungsleistung eingereicht.

Berlin, den _____

Unterschrift

Danksagung

Zum Gelingen der vorliegenden Arbeit hat eine Vielzahl von Personen beigetragen, denen ich an dieser Stelle aufrichtig danken möchte. In erster Linie möchte ich meinem Doktorvater, Herrn Prof. Dr. Brittnacher, für die Überlassung des Themas, die Fachgespräche und Anregungen sowie für die geduldige und tatkräftige Betreuung bei der Durchführung der gesamten Arbeit ganz herzlich danken. Zu aufrichtigem Dank verpflichtet bin ich meiner Zweitgutachterin Frau Professorin Dr. Almut Hille ebenso wie Frau Professorin Dr. Beatrice Gründler, die der Arbeit wesentliche Impulse gegeben haben.

Ein besonderer Dank gilt dem langjährigen Freund Dr. Steffen Strohmenger für seine jederzeit gewährte Unterstützung, seine Hilfe bei technischen Fragen, beim Verfassen und bei der Korrektur der Texte und für seine konstruktive Kritik. Die Gespräche mit ihm haben sich positiv auf den Fortgang der Arbeit ausgewirkt. Außerdem war ich bei den Strohmengers wie ein Familienmitglied stets willkommen. Ohne diesen Rückhalt wäre die Durchführung dieser Arbeit nicht möglich gewesen.

Für die Inspiration, inhaltliche Ausrichtung und thematische Eingrenzung sei Frau Amanda Tho Seeth gedankt, die mich im Rahmen meines Studiums mit produktiven Gesprächen begleitet hat. Dr. Susanna Layh, Winfried Kuhn, Lothar Koch sowie den Autoren der Romane, Ahmed Khaled Towfik, Mahmoud Osman, Benjamin Stein und insbesondere Christian Schüle, danke ich für die zielführenden Diskussionen und Korrespondenzen, die mich im Laufe der Arbeit mit bereichernden Tipps und Diskussionsbeiträgen wiederholt in neue fruchtbare thematische Bahnen gelenkt haben.

Des Weiteren gilt mein spezieller Dank dem Deutschen Akademischen Austauschdienst und der Universität Ain Schams, die meinen Forschungsaufenthalt in Berlin finanziell sehr großzügig unterstützt haben.

Der größte Dank gebührt dem lieben Barrie K., ohne dessen unermüdliche Unterstützung die vorliegende Arbeit nicht möglich gewesen wäre. Nicht zuletzt möchte ich meiner Familie in Kairo danken, die mir stets den Rücken gestärkt haben. Ihr ist diese Arbeit gewidmet.

Inhaltsverzeichnis

| | |
|--|-----|
| Danksagung | 4 |
| 1. Einleitung | 7 |
| Teil I: Die Utopie und ihre Erscheinungsformen | 13 |
| 2. Die Utopie: Begriff und Ursprünge in der europäischen und arabischen Kultur | 14 |
| 2.1. Homo utopicus: Utopie-Begriff und Manifestationen des Utopischen | 14 |
| 2.2. Die neuzeitliche Utopie und ihr abendländisches Erbe | 24 |
| 2.3. Das Utopische und die literarische Utopie in der arabischen Kultur | 30 |
| 3. Prototyp und Transformationen | 52 |
| 3.1. Der utopische Betrieb und die gattungskonstitutiven Elemente | 52 |
| 3.2. Transformationen des Utopischen | 58 |
| 3.2.1. Der Übergang von der Raum- zur Zeitutopie | 58 |
| 3.2.2. Der Umschlag ins Negative | 65 |
| 3.2.3. Kritische Utopien und Dystopien | 81 |
| Teil II: Dystopien des neoliberalen Zeitalters | 94 |
| 4. Ambivalenzen neoliberaler Freiheit | 95 |
| 4.1. Globales Phänomen mit „Zwillingsgeburtsstätten“ | 95 |
| 4.2. Der neoliberale homo oeconomicus | 103 |
| 5. Christian Schüles <i>Das Ende unserer Tage</i> (2012): eine „Geschichte der Schuld“ | 113 |
| 5.1. Der „mandarine Äon“ | 114 |
| 5.2. Dekadenz, Sterblichkeit, Revitalisierung | 119 |
| 5.3. „Ein Konzern hat kein Herz“ | 126 |
| 5.4. Selbstverschuldeter Untergang | 132 |
| 6. Benjamin Steins <i>Replay</i> (2012): Gefangen in einer Endlosschleife | 141 |
| 6.1. Exkurs: vom Magischen Realismus | 141 |
| 6.2. Taumelnd zwischen Scheol und Arkadien | 145 |
| 6.3. Homo Cyborgus | 152 |
| 6.4. Elektronische Fesseln | 158 |

| | |
|--|-----|
| 6.5. In Pans Labyrinth | 166 |
| 7. „Whatever Happened to the Egyptians?“ | 174 |
| 7.1. Exkurs: Ägypten und die ägyptische Literatur am Vorabend der Revolution | 174 |
| 7.1.1. Neoliberale Transformation und soziale Disparitäten..... | 175 |
| 7.1.2. Kosmopolitische Ambitionen..... | 179 |
| 7.1.3. Die „Kifaya“-Literatur der 2000er Jahre..... | 181 |
| 7.2. <i>Yutubia</i> (2008) von Ahmed Khaled Towfik..... | 188 |
| 7.2.1. Ignorante Stadt | 188 |
| 7.2.2. Verschwörungen und Verschwörer | 192 |
| 7.2.3. Rückfall in den Naturzustand | 196 |
| 7.2.4. Jäger und Beute | 201 |
| 7.3. <i>Al-Bidaya I-II</i> (2007-2009) von Mahmoud Osman..... | 206 |
| 7.3.1. Der Anfang | 206 |
| 7.3.2. Homo cooperativus | 209 |
| 7.3.3. Unternehmerische Sozialverantwortung | 215 |
| 7.4. Der „Arabische Frühling“ zwischen Antizipation und Agitation | 217 |
| 8. Fazit: die dysto-utopische Gattung als Great Refusal | 231 |
| Literaturverzeichnis..... | 236 |
| Primärliteratur | 236 |
| Sekundärliteratur | 236 |
| Online-Quellen | 260 |
| Sonstige Quellen | 265 |

1. Einleitung

„It’s a sad commentary on our age that we find Dystopias a lot easier to believe in than Utopias: Utopias we can only imagine; Dystopias we’ve already had“¹

„[W]ithin each utopia, a concealed dystopia; within each dystopia, a hidden utopia“²

Margaret Atwood

Die Dystopie bzw. die negative Utopie begann im 19. Jahrhundert, sich als Subgenre der Utopie zu etablieren. Im Laufe des 20. Jahrhunderts wurde sie durch Werke wie George Orwells *1984*, Aldous Huxleys *Brave New World*, Ray Bradburys *Fahrenheit 451* und ihre Verfilmungen popularisiert. Mit Ende des 20. Jahrhunderts hat die Dystopie weltweit geradezu eine Konjunktur in Film und Literatur erlebt, dafür ist die Produktion von literarischen Utopien zurückgegangen. Doch die utopische Tradition hat sich mit der Dystopie fortgesetzt, da sie ab den 60er Jahren eine formal-ästhetische Revision unter dem Einfluss des Mediums Film und postmoderner Erzählspiele durchlaufen und das Utopische sich darin auf verschiedenen Ebenen manifestiert.

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit vier Werken aus der deutschen und ägyptischen Gegenwartsliteratur, die sich der Form der Dystopie zuordnen lassen. Als integraler Bestandteil der Dystopie, wie es im Folgenden ausgeführt wird, stehen die Utopie sowie ihre Erscheinungsformen und Transformationen im Fokus des ersten Teils der Arbeit. In dem auf die Einleitung folgenden Kapitel wird die Begriffsgeschichte im Grundriss dargestellt und erklärt, wie sich das Wort „Utopie“ von einem Buchtitel über einen politischen Kampfbegriff bis zu einem Begriff entwickelt hat, der zur Bezeichnung einer genuin menschlichen Qualität verwendet wird. Es wird dabei erläutert, dass das Utopische viele Manifestationen hat und als Phänomen viel älter als Thomas Morus’ *Utopia* ist und wie dieses sowie andere Renaissance-Werke (d.h. Tommaso Campanellas *Sonnenstaat*, Johann Andreaes *Christianopolis* und Francis Bacons *Nova Atlantis*) jedoch eine Zäsur und den Anfang der modernen literarischen Utopie-Tradition darstellen.

Da die moderne Utopie erst im 19. Jahrhundert Einzug in die arabische Literatur hielt, drängt sich die Frage auf, ob die arabische Kultur ein eigenes utopisches Gedankengut besitzt, das vor dem Einfluss der europäischen Utopie-Tradition vorhanden war. Dieser Frage geht der letzte Teil des zweiten Kapitels nach. Dort wird auf das utopische arabisch-islamische Erbe, den

¹ Atwood nach Louisa MacKay Demerjian (Hg.), *The Age of Dystopia. One Genre, Our Fears and Our Future*, Newcastle-upon-Tyne 2016, 1.

² Margaret Atwood, *In Other Worlds. SF and the Human Imagination*, 2. Auflage, London 2012, 85.

Entstehungshintergrund bzw. die Rezeption der europäischen Utopie in der arabischen Kultur sowie auf die wichtigsten Entwicklungsetappen der modernen arabischen Utopie eingegangen. Somit verfolgt das zweite Kapitel insgesamt das Ziel, die Ursprünge der literarischen Gattung in ihrem Zentrum (der europäischen Kultur) und ihrer Peripherie (der arabischen Kultur) kontrastiv aufzuzeigen.

Das dritte Kapitel konzentriert sich auf die allgemeine Traditionslinie der Gattung bzw. auf ihre formal-ästhetischen Transformationen, die zumeist in der anglo-amerikanischen und der frankophonen Literatur stattgefunden haben. Es befasst sich mit den gattungskonstitutiven Elementen der Utopie und ihrer Entwicklung von der Raumutopie über die Zeitutopie bis hin zum Aufstieg der Dystopie. Dabei wird dargelegt, dass die Dystopie als Reaktion einerseits auf die totalitären Tendenzen utopischer Entwürfe, andererseits auf den blauäugigen Fortschrittsoptimismus des 19. Jahrhunderts entstanden ist und dass die Ereignisse und Entwicklungen des 20. Jahrhunderts den Nährboden für ihren Aufschwung bereiteten. Anschließend werden die klassischen Dystopien und ihre formal-ästhetischen Merkmale am Beispiel der Werke Orwells, Huxleys und Samjatin's näher betrachtet. Dieses Kapitel wird mit der Darstellung der Revisionen, die sich ab der Mitte des 20. Jahrhunderts in den Formen der Utopie und Dystopie vollzogen haben, und mit einer kurzen Erläuterung zur gegenwärtigen Konjunktur der Dystopie abgeschlossen.

Der zweite Teil der Arbeit beschäftigt sich mit den vier dystopischen Romanen, die heterogene zeitgenössische Entwicklungen problematisieren, welche sich des Erachtens des Verfassers am besten durch die Diskurse um den sogenannten Neoliberalismus erklären lassen. Diese Entwicklungen, die global zu beobachten sind, umfassen auf der Makroebene Deregulierung der Wirtschafts- und Sozialsysteme, Privatisierung und/oder wettbewerbsorientierte Umstrukturierung öffentlicher Unternehmen, die Globalisierung der Finanzmärkte, auf der Mikroebene die damit eng verbundene Kultur der Investition in das Selbst und der Steigerung des eigenen Humankapitals. Der Neoliberalismus rückt allmählich in den Mittelpunkt der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Gegenwartsliteratur, vor allem in anglo-amerikanischen Literatur- und Kulturstudien.³ In der Utopieforschung bleibt das jedoch ein Desiderat. Die Suche nach Forschungsarbeiten, die sich mit den Phänomenen der neoliberalen

³ Siehe zum Beispiel: Mitchum Huehls, Rachel Greenwald Smith (Hg.), *Neoliberalism and Contemporary Literary Culture*, Baltimore 2017; Rachel Greenwald Smith, *Affect and American Literature in the Age of Neoliberalism*, Cambridge 2015; Ryan M. Brooks, „*Feel Your Pain*“: *Neoliberalism and Social Form in Contemporary American Fiction*, Chicago 2014; Weihsin Gui, *Creative Destruction and Narrative Renovation: Neoliberalism and the Aesthetic Dimension in the Fiction of Aravind Adiga and Mohsin Hamid*, in: *The Global South* 7 (2013); Mathias Nilges, *Neoliberalism and the Time of the Novel*, in: *Textual Practice* 29 (2015).

Kultur in der dysto-utopischen Literatur auseinandersetzen, zeigt quantitativ bescheidene Ergebnisse⁴, die der Präsenz des Themas in den zeitgenössischen Dystopien und Utopien nicht angemessen sind. Die folgende Arbeit versucht einen Beitrag zu diesem Forschungsdesiderat zu leisten. Die kritischen Betrachtungen von David Harvey zum Neoliberalismus sowie die Ausführungen von Wendy Brown zum neoliberalen *homo oeconomicus*, die im Mittelpunkt von Kapitel vier stehen, geben dem schwer erfassbaren Begriff des Neoliberalismus Konturen und dienen der vorliegenden Arbeit als theoretische Grundlage.

Die Romane von Christian Schüle, Benjamin Stein, Ahmed Khaled Towfik und Mahmoud Osman spiegeln auf fiktionaler Art und Weise die Ambivalenzen und Ängste wider, die infolge der seit den 80er Jahren weltweit neoliberalen Wende hervorgetreten sind, wie den Abbau des Sozialstaates, Finanzkrisen, Verschuldungen, die Herausbildung von Monopolen und Konzernen mit totalitären Tendenzen und sozioökonomische Ungleichheiten sowohl auf der nationalen als auch auf der internationalen Ebene bzw. zwischen den Ländern des „globalen Nordens“ und denen des „globalen Südens“. Die Romane werden in dieser Arbeit als „neoliberale Dystopien“ bezeichnet, da sie, anknüpfend an die literarische Tradition der Dystopie, solche Disparitäten und Missstände bzw. die Kehrseite des Neoliberalismus überspitzt zur Schau tragen. Ein Anliegen dieser Arbeit ist es deshalb, diese Veränderung in der Landschaft der Schreckensszenarien der Dystopie zu erfassen, die mit der neoliberalen Wende einhergegangen sind. Dabei erweist sich die Analyse von deutschen und ägyptischen Dystopien als sinnvoll in zweierlei Hinsicht: Gegenübergestellt werden nicht nur zwei Kulturen, d.h. die europäische und die arabische, in Bezug auf ihre jeweiligen Utopietraditionen, sondern auch beispielhaft die infolge der neoliberalen Wende aufkommenden kollektiven Ängste in einem Land des globalen Nordens mit denen in einem aus dem globalen Süden.

Die deutsche Gegenwartsliteratur ist reich an dysto-utopischen Romanen, die die Ambivalenzen und Ängste des neoliberalen Zeitalters in gewisser Weise thematisieren. Um nur einige Beispiele zu nennen: *Schule der Arbeitslosen* (2006) von Joachim Zelter, Juli Zehs *Corpus Delicti* (2009), Jochen Schimmangs *Neue Mitte* (2011), Simon Urbans *Plan D* (2011), Birgit Vanderbeke's *Die Frau mit dem Hund* (2012), Florian Felix Weyhs *Toggle* (2012), Lothar Kochs *Syltopia* (2015) und Sibylle Bergs *GRM. Brainfuck* (2019). Die Werke von Schüle und

⁴ Die Suche ergibt beispielsweise folgende Titel: Noelia Diaz, *Neoliberal Dystopias: Postmodern Aesthetics and a Modern Ethic in Four Pairs of Plays by Argentine and Irish Playwrights (1990-2003)*, New York 2015; Chris Vials, *Margaret Atwood's Dystopic Fiction and the Contradictions of Neoliberal Freedom*, in: *Textual Practice* 29 (2015); Sezen Turkmen, *The Thin Line Between Hell and Here: Dystopian Fiction under Neoliberalism*, Peterborough, Ontario 2017.

Stein wurden exemplarisch ausgewählt, da sie neben der inhaltlich-thematischen Eignung zwei unterschiedliche Spielarten der Dystopie beispielhaft repräsentieren, die im dritten Kapitel ausführlich beschrieben werden: die kritische Dystopie und die Anti-Utopie. Auch die Romane von Towfik und Osman lassen sich unter kritische Dystopien einordnen. Sie sind zwei der bekanntesten dystopischen Romane, die vor der Revolution vom 25. Januar 2011 in Ägypten geschrieben wurden und sie fiktional antizipiert haben; die Revolution, die oft als Antwort auf die Beschleunigung der neoliberalen Transformation Ägyptens betrachtet wird.

In den Kapiteln fünf bis sieben werden die Texte anhand der Methode des *Wide Reading*⁵ analysiert: Sie werden einerseits hinsichtlich ihres Bezugs zur Tradition der Utopie und Dystopie sowie zu anderen literarischen Traditionen des jeweiligen Kulturraums untersucht. Andererseits wird die „ästhetische Inszenierung der außertextuellen Wirklichkeit“⁶, d.h. ihr Verhältnis zur innerfiktionalen Welt fokussiert. Es wird erörtert, wie die Elemente der außerfiktionalen Wirklichkeit extrapoliert werden zur Bildung düsterer Zukunftsszenarien, die beim Leser Affekte wie Angst oder Wut auslösen sollen, damit er das Eintreten solcher Szenarien verhindert. Diese Affekte werden nicht nur durch das Dargestellte, sondern auch durch die Darstellungs- und Erzählweise der Texte verursacht, die jeweils mithilfe der Methode des *Close Reading*⁷ erfasst werden.

Viele kritische Dystopien enden, im Gegensatz zu den klassischen von Orwell, Huxley und Samjatin, mit einem erfolgreichen Widerstand der Protagonisten oder einer Untergrundbewegung gegen die vorherrschenden Missstände. Dadurch manifestiert sich auch die utopische Hoffnung in der kritischen Dystopie. In diesem Sinne wird bei der Analyse der Romane von Schüle, Stein, Towfik und Osman auf den Begriff der *Großen Weigerung* (*Great*

⁵ Laut Wolfgang Hallet basiere die Methode des Wide Reading auf die Intertextualität und Intermedialität bzw. auf die Annahme, „dass sich die Bedeutung auch kleinster Elemente eines literarischen Textes letztlich nur aus der Zusammenschau mit ihrer Verwendung und Bedeutung in der umgebenden Kultur und in einer Vielzahl anderer Texte aufschließen lässt.“ In dieser Methode wird „die Lektüre des literarischen Textes mit der Ko-Lektüre einer Vielzahl anderer, auch nicht-literarischer Texte [verbunden], mittels derer auch der weitere historische und kulturelle Kontext eines literarischen Textes erfasst werden kann.“ Vgl. Wolfgang Hallet, *Methoden kulturwissenschaftlicher Ansätze: Close Reading und Wide Reading*, in: Vera und Ansgar Nünning (Hg.), *Methoden der literatur- und kulturwissenschaftlichen Textanalyse. Ansätze – Grundlagen – Modellanalysen*, Weimar 2010, 294.

⁶ Vgl. ebd., 300.

⁷ Hallet begreift die Methode des Close Reading als ein Interpretationsverfahren, „dessen grundlegendes Prinzip die textgenaue, detailbezogene Lektüre und Analyse eines literarischen Textes ist. Eine solche Lektüre versucht der Vielschichtigkeit literarischer Texte, ihren ästhetischen Strukturgebungen und der Bedeutungsvielfalt ihrer sprachlichen Elemente und Formen durch eine möglichst präzise Erfassung der Bedeutungen und Effekte aller Einzelelemente und ihres Zusammenspiels im Text gerecht zu werden.“ (Hallet 2010, 294)

Refusal) rekurriert, den Herbert Marcuse, der „Theoretiker der Befreiung“⁸, geprägt hat. Marcuse fasste die Große Weigerung in der Formulierung „der Protest gegen das, was ist“⁹, zusammen. Laut Daniel P. Malloy sei der Begriff oft missverstanden und ausschließlich mit Revolutionen, und vor allem mit den Umbrüchen der 60er Jahre, in Verbindung gebracht worden.¹⁰ Malloy zufolge habe Marcuse den Begriff der Großen Weigerung in seinem früheren Werk und in unterschiedlichen Kontexten benutzt, so dass man darunter fast jeden Kampf um Befreiung verstehen könnte. Laut Malloy sei die Große Weigerung nach Marcuse nicht an eine bestimmte Handlung oder Gruppierung gebunden, sondern werde historisch definiert, in dem Sinne, dass sich innerhalb einer gegebenen historischen Situation gewisse Formen der Ablehnung und des Widerstands ergeben, die dem historischen Subjekt (sei es einer Klasse, einer Partei oder einem Individuum) offenstehen und von ihm adoptiert werden. Die Große Weigerung könne eine kleine Geste, ein individuelles Handeln, ein Kunstwerk sein, aber auch eben eine Rebellion oder Revolution¹¹: „The Great Refusal is not limited in time or place; it can encompass revolutions as well as small, individual acts of civil disobedience.“¹² In den Kapiteln fünf bis sieben wird gezeigt, dass die Auflehnung gegen neoliberale Imperative und Widersprüche in den Dystopien von Schüle, Stein, Towfik und Osman verschiedene Formen annimmt, durch die sich die utopische Intention manifestiert. Ein Fazit und ein kurzer Ausblick auf die wichtigsten Ergebnisse beschließen die Arbeit.

Hinweise zur Umschrift und Übersetzung von arabischen Eigennamen, Begriffen und Texten

Die vorliegende Arbeit richtet sich an ein allgemeines akademisches Publikum, das in der Regel keine Arabischkenntnisse aufweist. Deshalb wird darin eine der arabischen Aussprache nahekommende, möglichst leserfreundliche Umschrift ohne Sonderzeichen benutzt. Eingedeutschte Eigennamen von Personen oder Begriffen werden beibehalten, genauso wie die Namen moderner Autoren und Autorinnen, für die sich eine latinisierte (d.h. englisch- oder französischbasierte) Form etabliert hat. Hier wird dem Grad der Bekanntheit Vorrang vor dem Gebot der Einheitlichkeit gegeben. Sonstige Eigennamen und arabische Begriffe werden in die im Deutschen allgemein übliche Schreibweise transkribiert. Bei arabischen Buchstaben, die im Deutschen keine Äquivalenz haben, werden folgende Zeichen und Kombinationen verwendet:

- Für den Kehllaut *‘ain* wird das Zeichen (‘) benutzt.

⁸ Vgl. Nury Kim, *Herbert Marcuse und die neue Sensibilität. Eine Lektüre der Studentenrevolte*, in: Heinz-Peter Preußner, Matthias Wilde (Hg.), *Kulturphilosophen als Leser. Porträts literarischer Lektüren*, Göttingen 2006, 139.

⁹ Marcuse nach ebd., 148.

¹⁰ Vgl. Daniel P. Malloy, *Marcuse’s Second Dimension: Negativity and Critical Theory* 2006, 33 f.

¹¹ Vgl. ebd., 35 f.

¹² Ebd., 33.

- Für den Stimmabsatz-Laut *hamza* steht (')
- *kh* wird für den *ch*-Laut wie in „Bach“ verwendet.
- *dsch* steht für den *J*-Laut wie in „Journalismus“ oder „Jour fixe“.
- *gh* entspricht dem Zäpfchen-*r* wie in „Rad“
- *r* entspricht dem Zungen-*r* wie in den spanischen Wörtern „perro“ oder „burro“
- *q* steht für ein emphatisches *k* (قاف)
- *th* steht für den aspirierten *th*-Laut wie im englischen Wort „thing“
- *dh* steht für den stimmhaften englischen *th*-Laut wie in „this“
- *h* wird sowohl für den Buchstaben *ha*´ (هاء) als auch für das gepresste *h* (حاء) gebraucht
- *s* wird sowohl für ein einfaches (سين) als auch für ein emphatisches *s* (صاد) gebraucht
- *d* wird sowohl für ein einfaches (دال) als auch für ein emphatisches *d* (ضاد) gebraucht
- *z* wird sowohl für ein einfaches (زاي) als auch für ein emphatisches *z* (ظاء) gebraucht
- *t* wird sowohl für ein einfaches (تاء) als auch für ein emphatisches *t* (طاء) gebraucht

Es werden keine Sonderzeichen für lange Vokale eingesetzt, es sei denn, sie befinden sich in einem Zitat.

Towfiks Roman *Yutubia* wird nach der deutschen Übersetzung von Christine Battermann¹³ zitiert. Sonstige arabische Begriffe, Romantitel oder Zitate werden, soweit nicht anders angegeben, vom Verfasser dieser Arbeit selbst übersetzt.

¹³ Ahmed Khaled Towfik, Christine Battermann (Üb.), *Utopia. Roman aus Ägypten*, Basel. Lenos 2015.

Teil I: Die Utopie und ihre Erscheinungsformen

2. Die Utopie: Begriff und Ursprünge in der europäischen und arabischen Kultur

2.1. Homo utopicus: Utopie-Begriff und Manifestationen des Utopischen

Utopia ist ursprünglich der Name der fiktiven Insel, von der Sir Thomas Morus in seiner 1516 auf Lateinisch veröffentlichten Schrift *Wahrhaft goldenes Büchlein von der besten Staatsverfassung* berichtet, und leitet sich von dem griechischen Präfix „ou-“ (οὐ), das „nicht“ bedeutet, und Topos (τόπος), d.h. „Ort“, ab. Die Zusammensetzung lässt sich somit als „an keinem Ort gelegen“ bzw. „nirgendwo“ lesen, was, zusammen mit der offensichtlichen Satire des Buches (der Name des Erzählers Hythlodæus bedeutet so viel wie „Lügenerzähler“; die Hauptstadt Amaurotum „kaum-wahrnehmbar“; der Herrscher Ademus „ohne Volk“; der Fluss Anydrus „ohne Wasser“)¹⁴, die Fiktionalität des Textes bekräftigt. Morus wollte angeblich die Lesart der Vorsilbe „ou-“ durch „eu-“ (εὖ = gut) korrigieren mit dem in den späteren Ausgaben seines Buches hinzugefügten Hinweis „Wherefore not Utopie, but rather rightely my name is Eutopie, a place of felicitie“¹⁵. Jedoch haben sich beide Lesarten (*Utopia* = Nirgendwo/guter Ort) durchgesetzt und verweisen in gleichem Maße auf die Ambiguität, die dem daraus entstandenen Begriff der *Utopie* innewohnt und ihn bis heute prägt.¹⁶

Der Begriff reduzierte sich zunächst auf die fiktive Staatsinsel von Morus' Buch sowie auf das Buch selbst und wurde in satirischen Werken wie Rabelais' *Pantagruel* (1532) sowie seiner deutschen Übertragung *Geschichtsklitterung* von Johann Fischart, in *Lalebuch* (1597) und im Volksbuch von den *Schildbürgern* (1598) früh rezipiert. In diesen Werken ist „Utopien“ ein Ort, wo die Handlung teilweise spielt. *Utopia* war also eng mit der Phantasterei oder Schimäre verbunden und wurde gebraucht, um „Phantasiereiche, Lügenländer und allgemein märchenhafte Geographie zu benennen.“¹⁷

Morus' Buch wurde zum Vorbild für weitere, in den darauffolgenden Jahrzehnten erschienene Renaissance-Werke wie Tommaso Campanellas *Sonnenstaat* bzw. *Civitas Solis* (1602), Johann V. Andreaes *Christianopolis* (1619) und Francis Bacons *Nova Atlantis* (1627), „die ein analoges Anliegen verfolgten oder gewisse Ähnlichkeiten in der formalen Anlage ihrer Handlungsräume

¹⁴ Vgl. Peter Kuon, *Utopie/Dystopie*, in: Hans Richard Brittnacher et al. (Hg.), *Phantastik. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2012, 328 f.

¹⁵ Susan Bruce, *Three Early Modern Utopias. Utopia. New Atlantis. The Isle of Pines*, Oxford, New York 1999, 128.

¹⁶ Vgl. Peter van de Kamp, *Utopia – The Ghost of Thomas More*, in: Marguérite Corporaal, Evert Jan van Leeuwen (Hg.), *The Literary Utopias of Cultural Communities, 1790-1910*, Amsterdam, New York 2010, 253.

¹⁷ Wolfgang Biesterfeld, *Die literarische Utopie*, 2. Auflage, Stuttgart 1982, 1.

aufwiesen“¹⁸. In diesen Werken lässt sich ein Muster erkennen, und zwar die Reise in eine abgelegene, noch nicht entdeckte Insel, auf der ein Staat nach mathematischen, kosmologischen, naturwissenschaftlichen oder technischen Kenntnissen gegründet wurde, der die Grundzüge einer harmonischen, egalitären und progressiven Gesellschaft aufweist. Die Verfasser dieser Werke waren Dissidenten oder mindestens offenkundige Kritiker der jeweiligen gesellschaftlichen und politischen Zustände, zu denen die Werke Gegenbilder darstellen (Morus und Campanella wurden sogar aufgrund ihrer Ketzerei eingekerkert). Ab nun wurden mit dem Begriff *Utopie* zwei weitere Elemente betont: der Entwurf einer idealen Gesellschaftsordnung und die darin implizierte Kritik an der historischen Wirklichkeit des Verfassers. Diese und gleichartige Werke wurden als „voyages imaginaires“, „roman politique“, „idealis Respublica“¹⁹ oder „Staatsromane“²⁰ bezeichnet. Im 18. Jahrhundert wurde zwar unter dem Begriff der Utopie ein Korpus von Texten mit gewissen Merkmalen aufgefasst, doch der Begriff avancierte nicht zu einer literarischen Gattungsbezeichnung. Heinrich von Ahlefeldt stellte z.B. in seiner Abhandlung von 1704 einen ersten Abriss literarischer Utopien zusammen, jedoch unter den Bezeichnungen „republica ficta“ und „republica imaginaria“, und Johann Heinrich Zedler subsumierte sie unter dem Lexikoneintrag „Schlaraffenland“. Hier wird *Utopia* als dessen lateinische Pendant erläutert.²¹

Im 19. Jahrhundert erfolgte ein Übergang des Begriffs auf die politischen und sozialen Diskurse, und verbreitete sich als „politischer Kampfbegriff“, der von rivalisierenden politischen Lagern verwendet wurde.²² Der Begriffsgebrauch stellte damals „vom Sprecher auf die so bezeichnete Theorie oder Idee nun ein[en] Erwartungsdruck [...] [dar], sich als

¹⁸ Lucian Hölscher, *Der Begriff der Utopie als historische Kategorie*, in: Wilhelm Voßkamp (Hg.), *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie. Band 1*, Frankfurt am Main 1985, 404.

¹⁹ Eine der ersten staatswissenschaftlichen Beschäftigungen mit den Utopien ist das 1557 verfasste Werk von Francesco Sansovino, in dem er die unterschiedlichen Staatsformen seit der Antike bis zur Moderne darstellt, darunter auch Morus' *Utopia*. Im 17. Jahrhundert bezeichnet der Jurist Jakob Thomasius in seiner *Annotationes in Philosophiam Practicam* die Werke von Morus, Campanella und Andreae als „idealis Respublica“, die die besten Staatsformen vorgezeichnet haben. Vgl. Biesterfeld (1982), 2.

²⁰ Die Wortbildung „Staatsroman“ prägte Robert von Mohl durch seinen Aufsatz von 1845 und wollte mit dem Wortteil „-roman“ solche „nicht-zünftige“ (Biesterfeld 1982, 3) bzw. nicht sachlich fundierte, daher nicht ernst zu nehmende, literarische Beschäftigung mit Staatsformen implizit abwerten, da der Roman in der Mitte des 19. Jahrhunderts noch eine „verpönte Gattung“ war (Swales 1985, 221). Diese Bezeichnung wurde „zur amtlich beglaubigten Bezeichnung für den utopischen Roman“ (Swales 1985, 221), vor allem unter Soziologen und Staatswissenschaftlern wie Moritz Brasch oder Friedrich Kleinwächter, auch wenn sie sie nicht im pejorativen Sinne von Mohr verwendeten, sondern um den Beitrag literarischer Utopien zum Sozialismus hervorzuheben. Vgl. Martin Swales, *Utopie und Bildungsroman*, in: Wilhelm Voßkamp (Hg.), *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie. Band 3*, Frankfurt am Main 1985, 221; Biesterfeld (1982), 3.

²¹ Vgl. Biesterfeld (1982), 2.

²² Vgl. Hölscher (1985), 405.

realisierbar auszuweisen“.²³ Somit standen die Programme der liberalen und sozialen Bewegung, aber auch die der Konservativen unter Utopieverdacht. Doch insbesondere sozialistische und kommunistische Zukunftsvorstellungen wurden dem Utopismus vorgeworfen, so dass Sozialismus oder Kommunismus und Utopismus gleichgesetzt wurden. Die Gattungsgeschichtsschreibung war auch von der antisozialistischen Utopiekritik betroffen, was bis ins 20. Jahrhundert hinein anhielt.²⁴

Der Utopiebegriff wurde auch von den Sozialisten als Polemik gebraucht und stand für „unrealistisches, politisches Handeln“²⁵. Sie distanzieren sich von den früheren utopischen Gesellschaftsentwürfen, Marx und Engels verurteilten die „spanischen Schlösser“ des „utopistischen Sozialismus“ und hielten die Reformideen der Frühsozialisten wie Saint-Simont, Fourier und Owen trotz Anerkennung ihrer sozialistischen Bedeutung für überholt.²⁶ Dem vormarxistischen Sozialismus setzte Engels seine Theorie des wissenschaftlich fundierten Sozialismus entgegen, der auf einer „realistischen Prognostik“ beruhe, und schrieb 1883 über die „Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft“.²⁷

Allerdings war der Sozialismus im Sinne von Marx und Engels in sich utopisch. Dazu sagt Hans Ulrich Seeber: „Vom utopischen Standpunkt aus wäre allerdings einzuwenden, daß die Vorstellung eines die Geschichte abschließenden ‚Reiches der Freiheit‘ selbst eine Utopie *par excellence* ist“.²⁸ Schließlich wurde aus der Kritik an den sozialistischen und kommunistischen Reformkonzepten eine „polemische Kritik an der Utopie per se“²⁹. Die Utopie/das Utopische erhielt von nun an die bis heute im alltäglichen Gebrauch noch zu findende, schlechte Reputation als „Inbegriff des Anachronistischen, des geschichtlich Überholten, des Phantastischen, Wirklichkeitsfremden und Lächerlichen“³⁰ bzw. „des Unrealisier- wie Unerreichbaren“³¹.

Diese negativen Konnotationen des Utopiebegriffs wurden zwar nach dem ersten Weltkrieg durch Karl Mannheim und Ernst Bloch nachhaltig revidiert. Doch schon im 19. Jahrhundert gab es Stimmen, die auf das zukunftssträchtige Potenzial der Utopien aufmerksam gemacht

²³ Ebd., 405.

²⁴ Vgl. ebd., 406.

²⁵ Ebd., 407.

²⁶ Vgl. Otto Gerhard Oexle, *Utopisches Denken im Mittelalter. Pierre Dubois*, in: *Historische Zeitschrift (HZ)* (1977), 298.

²⁷ Vgl. Hölscher (1985), 409.

²⁸ Seeber nach Susanna Layh, *Finstere neue Welten. Gattungspadigmatische Transformationen der literarischen Utopie und Dystopie*, Würzburg 2014, 118.

²⁹ Vgl. ebd., 118.

³⁰ Oexle (1977), 299.

³¹ Layh (2014), 117.

haben und die Utopiekritik als „Ausdruck eines herrschenden Vorurteils gegen progressive Ideen“³² entlarven wollen. Louis Blanc relativierte zum Beispiel jede Utopiekritik, die einen „beschränkten Erfahrungshorizont“ aufzeigt, indem sie auf der bloß aktuellen, durch bestehende Verhältnisse bedingten Unmöglichkeit utopischer Ideen beharrt und ihre künftige Realisierbarkeit übersieht³³: „Als ob unter den Ideen, die heute vom Geist der Menschen Besitz ergriffen haben, eine einzige wäre, die nicht einst als Utopie gegolten hätte!“³⁴ Auch Lamartine verwies auf die der Utopie inhärente Verwirklichungstendenz: „Les utopies ne sont souvent que des vérités prématures.“³⁵ Diesen Gedanken verfeinerte Gustav Landauer in seiner Schrift *Die Revolution* von 1907, wo er die revolutionären Umbrüche in Europa seit dem 16. Jahrhundert auf utopische Reformideen zurückführte. Gesellschaften entwickeln sich laut ihm immer in „Zuständen relativer Stabilität“, die er „Topien“ nannte. Verantwortlich für den Übergang von einem Zustand zum nächsten seien die Utopien, die über herrschende Normen und Institutionen hinauswollen und deren Träger vor allem Intellektuelle und Künstler seien. Wenn die Topie in eine „Legitimationskrise“ gerät, so werde aus der individualisierten Utopie eine überindividuelle „Gesamtheit und Mitlebensform“, die die neue Topie hervorbringe.³⁶ Revolutionäre Ideen bzw. Utopien seien also die dynamische Triebkraft, die Gesellschaften nach vorne bringen, und daher unerlässlich.³⁷

Mit diesem (auch anarchistisch geprägten) Verständnis der Utopie gründete Landauer den intentionalen (sie gehe von der individuellen Handlungsmotivation aus) Begriff, der später von Karl Mannheim, Max Horkheimer und Ernst Bloch aufgegriffen und erweitert wurde und der Utopie zur Anerkennung als „soziologische Kategorie“ verhalf.³⁸ Mannheim adoptierte Landauers Topie-Utopie-Modell im Gewand der marxistischen Unterscheidung von ‚Sein‘ und ‚Bewusstsein‘: Wenn ein Bewusstsein sich „mit dem es umgebenden ‚Sein‘ nicht in Deckung befindet“, entstehe eine neue revolutionäre Idee, die sich später (für den Zeitgenossen sei die Unterscheidung unmöglich) entweder als eine „progressive Utopie“ oder auch als eine „reaktionäre Ideologie“ erweise, welche die „jeweils bestehende Seinsordnung zugleich teilweise oder ganz sprengt“³⁹. Der Unterschied zwischen beidem bestehe in der Fähigkeit der

³² Hölscher (1985), 412.

³³ Vgl. ebd., 411 f.

³⁴ Blanc nach ebd., 411.

³⁵ Lamartine nach ebd., 411.

³⁶ Vgl. Richard Saage, *Wie zukunftsfähig ist der klassische Utopiebegriff?*, in: *UTOPIE kreativ* (Juli/August 2004), 617.

³⁷ Vgl. ebd., 617; Hölscher (1985), 412.

³⁸ Vgl. Saage (Juli/August 2004), 618; Hölscher (1985), 412; Hans-Günter Funke, *Reise nach Utopia. Studien zur Gattung Utopie in der französischen Literatur*, Bd. 7, Münster 2005, 29.

³⁹ Mannheim nach Oexle (1977), 300.

Utopie, eine neue Seinsordnung herzustellen, d.h. den Status quo zu verändern, während die Ideologie sich an alte Ordnungsvorstellungen halte bzw. den Status quo erhalte.⁴⁰ Das utopische Bewusstsein und das Sein stehen in einem dialektischen Verhältnis: „Das Sein gebiert Utopien, diese sprengen das Sein in der Richtung auf ein nächstes Sein“⁴¹. Horkheimer sprach ebenfalls vom Gegensatz zwischen Utopie und Ideologie: „Bewirkt die Ideologie den Schein, so ist dagegen die Utopie der Traum von der ‚wahren‘ und gerechten Lebensordnung.“⁴² Zur literarischen Utopie äußerte er explizit: „[...] sie ist die Kritik dessen, was ist, und die Darstellung dessen, was sein soll.“⁴³

Ernst Bloch schrieb mit seinem Buch *Das Prinzip Hoffnung* „eine Theorie des Utopischen“ und gleichzeitig „eine Geschichte der (literarischen) Sozialutopien“⁴⁴, der technischen, architektonischen, geographischen, malerischen und musikalischen Utopien.⁴⁵ Utopisch für Bloch ist „alles, was über das empirisch Gegebene und vermeintlich Abgeschlossene hinausgeht“, denn in allen Bereichen des menschlichen Lebens bestehe „ein utopischer Überschuß, der dem Denken neue Horizonte eröffnet.“⁴⁶ Er betrachtet das Utopische als ein großes Ganzes bzw. „Totum“, das nicht auf Sozialutopien beschränkt werden darf:

Utopie wurde auf die beste Verfassung beschränkt, auf eine Abstraktion von Verfassung, statt im konkreten Ganzen des Seins erblickt und betrieben zu werden. So hat Utopisches vom Staatsroman her außer Leichtmütigkeit oder schwärmerischer Abstraktion auch einen Ressortcharakter erhalten, der seinem alle Reiche durchdringenden Grundstoff völlig unangemessen ist. Statt dessen muß utopisches Wesen [...] als ein Totum begriffen werden, von dem die Sozialutopien selbst abhängen.⁴⁷

⁴⁰ Vgl. Hölscher (1985), 412; Tom Moylan, *Das Unmögliche verlangen. Science Fiction als kritische Utopie*, Hamburg, Berlin 1990, 26. Arnhelm Neusüss sieht in der Realisierbarkeit das entscheidende Kriterium zwischen beidem: „Das Kriterium für die Ideologie und Utopie ist die *Verwirklichung*. Ideen, von denen es sich nachträglich herausstellte, daß sie über einer gewesenen oder aufstrebenden Lebensordnung nur als verdeckende Vorstellung schwebten, waren Ideologien; was von ihnen in der nächsten gewordenen Lebensordnung adäquat verwirklicht wurde, war relative Utopie.“ [H. i. O.] (Neusüss nach Jørgensen 1985, 394) Für Tom Moylan ist in Mannheims Auffassung von Utopie und Ideologie eine Reduzierung von binärer Entgegensetzung, die eigentlich nicht stimme, weil in der Wirklichkeit die eine die andere verschlinge: „Der utopische Impuls arbeitet innerhalb des Ideologischen selbst als vorantreibendes und zugleich widerstrebendes Moment. Dies ist der springende Punkt von Jamesons Argument, »daß alles, was wirklich ideologisch ist, zugleich notwendigerweise utopisch ist.«“ (Moylan 1990, 27)

⁴¹ Mannheim nach Oexle (1977), 301.

⁴² Horkheimer nach Funke (2005), 29.

⁴³ Horkheimer nach ebd., 29.

⁴⁴ Voßkamp unterstreicht jedoch an einer anderen Stelle, dass Bloch damit „weder eine reine Textgeschichte noch eine Funktionsgeschichte der Utopie“ liefere und dass die Textutopien darin nicht unter Berücksichtigung literarischer und ästhetischer Aspekte analysiert werden. Vgl. Wilhelm Voßkamp, *Emblematik der Zukunft. Poetik und Geschichte literarischer Utopien von Thomas Morus bis Robert Musil*, Berlin 2018, 282.

⁴⁵ Ebd., 273.

⁴⁶ Erik Zyber, *Homo utopicus. Die Utopie im Lichte der philosophischen Anthropologie*, Würzburg 2007, 20.

⁴⁷ Bloch nach ebd., 20.

Der Ausgangspunkt seiner Hoffungsphilosophie ist die von ihm angenommene Neigung des Menschen zum Transzendieren des Seins: „Nichts ist menschlicher als zu überschreiten, was ist.“⁴⁸ Der Mensch sei „ein verändern-wollendes Wesen“ und zeichne sich durch seine utopischen Potenziale aus, sei es utopisches Bewusstsein, utopische Intention, utopisches Möglichkeitsdenken etc., die ihn zu verändern befähigen.⁴⁹ Der Utopiebegriff Blochs umfasse laut Erik Zyber Kultur und Natur gleichermaßen; beides sei nicht per se utopisch, sondern das Utopische beziehe sich auf die Gestaltungsmöglichkeiten, die sie im Menschen impulsieren: „Die Welt ist insofern utopisch, als sie dem Menschen grundsätzlich die Möglichkeit zur Wirklichkeitsüberschreitung bietet. Vorsichtiger formuliert: Natur und Kultur enthalten ein utopisches Potential, das nur durch den Menschen erkannt und verwirklicht wird.“⁵⁰ Das Utopische manifestiere sich in einer „unübersichtlichen Fülle [...] von religiösen Eschatologien, rauschhaften Zuständen und orgiastischen Chiliasmen über individuelle Tagträume, Märchen und Jahrmärkte bis hin zur Neunten Symphonie Beethovens“⁵¹.

Die Manifestationen des Utopischen nennt Bloch „Konkrete Utopien“: Mit dem Attribut „konkret“ wollte Bloch der marxistischen Kritik an der Abstraktheit⁵² der Utopie im Sinne eines vollkommenen Gesellschaftszustandes entgegenreten, „die keine realistische Perspektive der Überwindung des gegenwärtigen bietet, weil sie seinen Idealen blind verhaftet bleibt und nicht an »die wirkliche Bewegung« anknüpft, »welche den jetzigen Zustand aufhebt.«“⁵³ Abstrakt seien die Utopien seit Platons *Politeia* aufgrund ihres „Ordnungszwangs“ bzw. der Voraussetzung einer „Übereinstimmung von subjektivem und allgemeinem Interesse“.⁵⁴ Generell stand Bloch wie Engels distanziert gegenüber literarischen Sozialutopien⁵⁵, weil darin der Text ein System „allzu umstandslos“ beschreibt und „die vielfaltigen Ebenen des utopischen

⁴⁸ Bloch nach Voßkamp (2018), 274.

⁴⁹ Vgl. ebd., 274.

⁵⁰ Zyber (2007), 118.

⁵¹ Saage (Juli/August 2004), 620.

⁵² Voßkamp zufolge sah Bloch in der Marxschen Philosophie das höchste Stadium der Utopien, weil „die prozesshaft-antizipatorische Funktion hier zu einem politischen Abschluss mit universalem Anspruch gekommen ist“ und damit „der abstrakte Charakter der Utopien“ überwunden worden sei. Vgl. Voßkamp (2018), 281.

⁵³ Hans-Ernst Schiller, *Konkrete Utopie*, <http://www.ernst-bloch.net/owb/fobei/fobei27.htm>, Stand: 07.11.2018.

⁵⁴ Vgl. Voßkamp (2018), 282.

⁵⁵ Bloch lehnt die permanente Kopplung des Begriffs mit seinem Namensgeber und die Reduzierung des Utopischen auf dessen Machart ab: „Utopisches auf die Thomas Morus-Weise zu beschränken oder auch nur schlechthin zu orientieren, das wäre, als wollte man die Elektrizität auf den Bernstein reduzieren, von dem sie ihren griechischen Namen hat und an dem sie zuerst bemerkt worden ist“ (Bloch nach Oexle 1977, 300).

Begehrens [...] durch die narrative Verfahrensweise auf das isolierte und relativ abstrakte Feld gesellschaftlicher Planung reduziert [werden].⁵⁶ Die Utopie sei konkret⁵⁷

zunächst durch ideologiekritische Selbstreflexion, die sie instandsetzt, qualitativ Neues zu intendieren; sodann durch die Beziehung auf real Mögliches. Nicht durch genaue Bestimmung des besseren, gewünschten und geforderten Zustands ist Utopie demnach konkret, sondern durch die Vermittlung mit den historischen Bedingungen und Tendenzen. [...] Konkrete Utopie ist der Prozess der Verwirklichung, in dem die näheren Bestimmungen des Zukünftigen tastend und experimentierend hervorgebracht werden.⁵⁸

Blochs Möglichkeitskonzept ist in der Formel des *Noch-Nicht* zusammenzufassen, dabei meint er das *Noch-Nicht-Bewusste*⁵⁹ auf der psychologischen, subjektiven Ebene sowie das *Noch-Nicht-Gewordene* auf der kosmologischen, objektiven Ebene. Das Real-Mögliche ist noch nicht geschichtlich, sondern nur spekulativ-ontologisch zu denken.⁶⁰ Für Bloch ist die Möglichkeit nichts außer einer Realität, „[...] in der wir leben und in die alle Träume von uns hineingehen, in der sie überhaupt nur Platz haben und nicht ab ovo ersticken.“⁶¹ Diese Realität sei noch nicht abgeschlossen, sie warte auf ihre Vollendung: Der Mensch und die Welt seien auf dem Weg zu ihrer Versöhnung.⁶²

Die Utopie ist damit im Sinne von Bloch ein „Traum nach vorwärts“, ein antizipatorisches *Prinzip Hoffnung* auf eine bessere Gestaltung des „Noch-Nicht-Gutgewordenen“; die utopische Intention ist „der Wille des Menschen, die individuelle Lebensrealität und die allgemeine

⁵⁶ Moylan (1990), 31.

⁵⁷ Moylan führt als Beispiele für die Konkreten Utopien historische Marksteine wie die Bauernaufstände des 16. Jahrhunderts, die Französische Revolution, die Pariser Kommune, die Oktoberrevolution oder der Pariser Mai von 1968: „In solchen Momenten konkretisiert sich »das objektiv-real Mögliche, wie es das vorhanden Wirkliche mit riesiger Latenz umgibt und so gerade der *menschlichen Hoffnungs-Potenz* ihren Anschluß an *welthafte Potentialität* hinzugibt«. Die konkrete Utopie verhindere es, daß die visionär-zukünftigen Ziele über Bord geworfen werden und fordert aus diesen Visionen heraus die Lebenden zur je notwendigen Tat auf.“ [H. i. O.] (Moylan 1990, 29)

⁵⁸ Schiller (2000).

⁵⁹ Blochs Begriff vom *Unbewussten* unterscheidet sich laut Frederic Jameson von dem Freuds, der eher ein *Nicht-mehr-Bewusstes* bedeutet, ein Unbewusstsein des *Vergangenen*, „das in den Augen des Realitätsprinzips zu existieren aufgehört“ habe (Jameson nach Moylan 1990, 29). Bloch zufolge dränge sich an die Seite des Nicht-mehr-Bewussten noch ein Noch-Nicht-Bewusstes, das aber von der Zukunft über den Horizont heraufkomme. Vgl. Moylan (1990), 29.

⁶⁰ Vgl. Voßkamp (2018), 275 f.; Schiller (2000).

⁶¹ Voßkamp (2018), 274 f.

⁶² P. J. Brenner verweist auf die Bedeutung von Blochs philosophischer Ästhetik in der Bestimmung der Funktion von Kunst im „Emanzipationsprozess der Menschheit und der Natur“ wie folgt: „In der Kunst wird einerseits eine besondere hochentwickelte Form menschlicher Wünsche gegenüber der noch mangelhaften Realität formuliert, andererseits wird diese in einer Weise »abgebildet«, daß die »utopische Qualität der gegenwärtigen Realität« sichtbar werden kann: »Das geniale Kunstwerk bringt den Überschuß zur ästhetischen Sichtbarkeit, der in der Welt immer schon angelegt ist.«“ P. J. Brenner nach Ludwig Stockinger, *Aspekte und Probleme der neueren Utopiediskussion in der deutschen Literaturwissenschaft*, in: Wilhelm Voßkamp (Hg.), *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie. Band 1*, Frankfurt am Main 1985, 133.

conditio humana im positiven Sinne zu verändern.“⁶³ Der Mensch als Kultur- und Naturwesen steht vor der Aufgabe, „die noch ungewordenen Möglichkeiten zur Gestaltung einer menschenwürdigen Welt zu verwirklichen.“⁶⁴ Dazu sagt Moylan: „Utopie äußert sich als Streben nach Erfüllung von Humanität in einer noch nicht verwirklichten Zukunft, in der die Menschheit zum ersten Mal ihre »Heimat« finden könne.“⁶⁵ „Heimat“ sei für Bloch das „Glück und Erfüllung versprechende Heim [...], das die Menschheit noch nie erfahren hat.“⁶⁶

Da Bloch im Kern der Utopie religiöses Erbe sieht, ist die Utopie für ihn eschatologisch gerichtet: Der Mensch sei mit der Vollendung der Welt beauftragt und die Utopie ein Prozess, „in dem sich Mensch und Welt gegenseitig bestimmen, wobei der Prozeß schlimmstenfalls mit der endgültigen Vereitlung der Utopie endet, bestenfalls mit der gelungenen Identität von Mensch und Welt, mit dem Sein wie Utopie.“⁶⁷

Kurzum war es der Verdienst Blochs, den auf Sozialutopien beschränkten Begriff zu entgrenzen und stattdessen einen anthropologischen Begriff der Utopie zu prägen, der den Ansatz für spätere Beschäftigungen mit der Utopie und dem Utopischen darstellt, wie die von Frank und Fritzie Manuel, die angenommen haben, dass der Mensch einen Hang zum Utopischen habe.⁶⁸ Auch Lyman Tower Sargent und Ruth Levitas betrachten das Utopische als ein allgemein menschliches Phänomen, doch Levitas' Verständnis vom Utopischen ist umfassender und im Sinne Blochs als das von Sargent: Sie definiert es als „the desire for a better way of being and living“, während Sargent das Utopische nur in Bezug auf das Soziale betrachtet, indem er den von ihm so bezeichneten „Utopianism“ als „social dreaming“ begreift.⁶⁹ Erik Zyber, der vom *homo utopicus* spricht, begründet die utopische Überschreitung der Wirklichkeit, die der Mensch unternimmt, um das Gegebene zu verändern, ebenfalls mit einem anthropologischen Ansatz. Dabei stützt er sich auf Helmut Plessners These von der exzentrischen Positionalität und das Gesetz des utopischen Standorts, die besagen, dass die Wirklichkeitslage des Menschen grundsätzlich gefährdet und provisorisch sei und dass er im Nirgendwo stehe. Daher müsse er sich stets eine künstliche Ordnung schaffen, die aber niemals von ewiger Dauer sei. Deshalb

⁶³ Layh (2014), 35.

⁶⁴ Zyber (2007), 20.

⁶⁵ Moylan (1990), 28.

⁶⁶ Ebd., 43.

⁶⁷ Zyber (2007), 117. Diese eschatologische Annahme hält Zyber für fraglich, denn sie impliziere gleichzeitig das Ende der Utopie: „Wenn alle Dinge ihrer angeblichen Erlösung zustreben, wenn der Mensch diesen Prozeß befördern, schlimmstenfalls vereiteln kann, dann muß es irgendwann zu jenem Stillstand der Geschichte kommen, den viele Utopiekritiker dem utopischen Denken grundsätzlich unterstellen. Ein Ende der Geschichte bedeutet zugleich das Ende der Utopie.“ (Zyber 2007, 118).

⁶⁸ Vgl. Layh (2014), 36.

⁶⁹ Vgl. ebd., 36.

sei der homo utopicus stets geschichtlich gebunden und entziehe sich einer endgültigen Bestimmung.⁷⁰

Folgt man diesen Überlegungen vom Utopischen als anthropologischer Kategorie, dann wären alle geistigen, architektonischen, künstlerischen und technischen Errungenschaften der Menschheitsgeschichte in jeder Kultur Ausdrucksformen utopischen Denkens und Bewusstseins, weil sie Grenzüberschreitungen und Überwindungen inkludieren. Das Utopische, d.h. das Streben zum Überschreiten des Gegebenen bis zur Verwirklichung des *Noch-Nicht-Gewordenen*, wäre folglich viel älter als das Werk Morus' selbst. So wären auch religiöse oder volkstümliche Mythen, Märchen und Darstellungen jenseitiger, friedlicher Zustände, sei es das *Sechet-Iaru*⁷¹ bei den Ägyptern, der hinduistische Mythos vom himmlischen Staat unter den Sternen, die buddhistische Vorstellung vom *Nirwana*⁷² oder indigene Beschreibungen vom Naturzustand⁷³, Ur-Utopien bzw. primitive Formen der neuzeitlichen Utopie. Richard Saage fasst wie folgt zusammen:

Das Utopische gehört zur Vorgeschichte der Utopie, die nicht mit dieser selbst identisch ist. [...] Denn das Utopische ist völlig undifferenziert: Es umfasst alle Energien, die auf eine Transzendierung des bestehenden Status quo drängen, ob sie sich nun in der Frühen Neuzeit aus christlichen oder antiken Quellen speisen: sei es in Gestalt der chiliastischen Heilserwartung, der christlichen Paradiesvorstellung oder klösterlichen Ordnung; sei es in Form antiker Schlaraffenlandvisionen der kleinen Leute, als Mythos des goldenen Zeitalters oder als platonische Idealstaatskonzeption. Aber ihre intellektuelle Form erreichte sie erst in der Frühen Neuzeit mit der „Utopia“ des Thomas Morus, und zwar unter ganz bestimmten historischen Bedingungen.⁷⁴

Mythen und Märchen implizieren das menschliche Verlangen nach dem Überschreiten des Gegebenen hin zum „noch nicht Gewesenen“, den Wunsch einer besseren Zukunft, auch wenn „dieses Verlangen in eine andere Zeit, einen anderen Ort verschoben wird, in das Es-war-einmal oder das Goldene Zeitalter.“⁷⁵ Mythen, die als „Reservoir kollektiver Erinnerung“ und

⁷⁰ Vgl. Zyber (2007), 142 u. 168 f.

⁷¹ Das *Sechet-Iaru*, das „Gefilde der Seligen“ bzw. das „Elysische Gefilde“ (Gesellensetter 1997, 20) ist eine der unterschiedlichen Jenseitsdarstellungen in den altägyptischen Unterweltbüchern. Sie ist als Vignette zum Totenbuchkapitel 110 zu finden und beschreibt eine jenseitige Region, in die die Verstorbenen nach der Prüfung des Herzens und Überwältigung verschiedener Instanzen gelangen, zum Gefolge Horus' erhoben und mit allerlei Nahrung versorgt werden. Vgl. Judith Gesellensetter, *Das Sechet-Iaru. Untersuchungen zur Vignette des Kapitels 110 im Ägyptischen Totenbuch*, Würzburg 1997, 175.

⁷² Das *Nirwana* ist in der hinduistischen Lehre ein Zustand der Erleuchtung, den tugendhafte Seelen überschreiten müssen, um zum himmlischen Staat gelangen und sich der ewigen Gesellschaft Vishnus erfreuen zu können. Im Buddhismus ist das Nirwana der „Zustand des höchsten Glücks, in dem die karmische Wiedergeburt überwunden worden und die einzelne Person frei von Begierde, Ärger und anderen Beeinträchtigungen ist.“ Gregory Claeys, *Ideale Welten. Die Geschichte der Utopie*, Stuttgart 2011, 48 f.

⁷³ Vgl. ebd., 48 ff.

⁷⁴ Richard Saage, *Utopieforschung. An der Schwelle des 21. Jahrhunderts*, Berlin 2008, 38.

⁷⁵ Moylan (1990), 30.

„umfassende Form des gesellschaftlichen Bewusstseins“⁷⁶ galten, waren zwar eine Denkform, mit der die Menschen die Naturmächte, ihre eigene sowie die Existenz ihrer Gemeinschaft zu interpretieren suchten. Jedoch stellten sie eine subtile Artikulation kritischer Positionen gegenüber Missständen in diesen Gemeinschaften dar.⁷⁷ Reimer Müller sagt z.B. zum Mythos des *Goldenen Zeitalters*⁷⁸:

Nicht, wie man gemeint hat, eine unbestimmte Sehnsucht des Menschen nach dem verlorenen Paradies, der Glauben an eine »gute alte Zeit«, die Ehrfurcht vor der Vergangenheit als solcher waren es, die das Idealbild vom Goldenen Zeitalter heraufbeschworen, sondern das unmittelbare Erleben schwerer gesellschaftlicher Konflikte prägte die Gegenüberstellung von »goldener« Vergangenheit und »eiserner« Gegenwart.⁷⁹

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Utopie ein weit gefasster Begriff ist, der keinen festen Rahmen annimmt und selbst immer „grenzüberschreitend“ ist, wie einst Fritz Krog treffsicher formulierte: „Offensichtlich wohnt der Bezeichnung Utopie die Neigung inne, ihre Grenzen zu erweitern und je länger desto mehr ins Ungewisse zu schwimmen.“⁸⁰ Der intentionale Utopiebegriff von Landauer, Mannheim, Horkheimer und insbesondere Blochs Hoffungsphilosophie haben die jahrhundertlang herrschende Reduzierung der Utopie auf (literarische wie politische) Staats- und Gesellschaftsentwürfe aufgehoben. Das Utopische ist

⁷⁶ Vgl. Rigobert Günther, Reimar Müller, *Das goldene Zeitalter. Utopien der hellenistisch-römischen Antike*, Stuttgart 1988, 18.

⁷⁷ Vgl. ebd., 18.

⁷⁸ Das *Goldene Zeitalter* ist laut Müller einer der Mythen, die von den meisten Kulturen mit verschiedenen Variationen überliefert wurde. Der Mythos erzählt von einer uralten Zeit am Anfang aller Geschichte, in der „ein idealer, »paradiesischer« Zustand [herrscht], in dem der einzelne Mensch sich in vollem Einklang mit der Natur ebenso wie mit der menschlichen Gemeinschaft wußte, wo er dank einer freigebigen Natur ohne Mühe seinen Lebensunterhalt bestritt und von seinesgleichen kein Unrecht erfuhr, wo er sich den Göttern näher glaubte.“ (Günther, Müller 1988, 18) Diese längst vergangene Zeit entwickelte sich auf unterschiedlicher Art und Weise zum „Idealbild für die Gestaltung der gesellschaftlichen Beziehungen, zur Utopie.“ (Günther, Müller 1988, 18) In Eine der ersten Versionen dieses Mythos in der Antike ist die von Hesiod überlieferte Mythos des *Goldenen Geschlechts*. In Anlehnung an die orientalischen Weltaltermythen berichtet Hesiod von fünf von den Göttern erschaffenen Menschengeschlechtern, die den Prozess schrittweisen Niedergangs des Menschen durch die Abfolge der Metalle symbolisiert werden: vom „Goldenen“ über das „Silberne“ zum „Ehernen“, und vom „Heroischen“ zum „Eisernen“ Geschlecht. Das goldene Geschlecht habe laut dem Mythos unter Kronos' Herrschaft frei von Sorgen gelebt und sei nach seinem Tod zu Beschützern der Sterblichkeit geworden. Danach sei das silberne Geschlecht erschaffen worden, dann das Geschlecht von Halbgöttern, das in den Kriegen gefallen sei. Den übrigen seien auf den im äußersten Westen gelegenen *Inseln der Seligen*, den *Elysien*, ein sorgenfreies Leben gewährt worden. Dieser Mythos wurde von den späteren, griechischen und römischen Dichtern und Philosophen wie Empedokles, Ovid und Vergil aufgenommen und variiert. Während das Goldene Zeitalter für Hesiod ein für alle Mal verloren ging, herrschte bei den Römern der Glaube an dessen Wiederkehr. Es wurde sogar verkündet (z.B. von Vergil), dass das neue Rom unter dem Kaiser Augustus, der die damals ins Wanken geratene soziale Ordnung wiederherstellte, das ersehnte Goldene Zeitalter sei. Der Mythos galt laut Müller und Günther als Vorlage bzw. Inspirationsquelle für die antiken Vorstellungen vom Idealstaat, sei es philosophisch-programmatisch (wie bei Platon; Aristoteles), architektonisch (Hippodamos von Milet) oder in verkehrter Art und Weise als Komödie (Lukian von Samosata; Aristophanes). Vgl. Günther, Müller (1988), 19 ff., 95 ff.; Edward Tripp, *Reclams Lexikon der antiken Mythologie*, Stuttgart 1975, 541.

⁷⁹ Günther, Müller (1988), 21.

⁸⁰ Krog nach Biesterfeld (1982), 8.

demnach ein latentes Merkmal des Menschen, das zum Vorschein kommt, wenn der Mensch anfängt, mit den gegebenen Verhältnissen unzufrieden zu sein. Es ist der Wunsch, das Gegebene zu verändern und zum *Noch-Nicht-Gewordenen* zu überschreiten. Grenzüberschreitungen gab es in jeder Zeit und jeder Kultur. Dabei hat sich der *homo utopicus* in unterschiedlichen Formen ausgedrückt, sei es in Architektur, in naturwissenschaftlichen Entdeckungen, in technischen Erfindungen, oder in kulturellem Erbe. Die neuzeitlichen Utopien von Morus, Campanella, Andreae und Bacon reihen sich an den uralten Menschheitstraum von einem glücklichen und sorgenfreien Zustand in einer anderen, dies- bzw. jenseitigen Zeit oder an einem paradiesischen, besseren oder mindestens gerechteren Ort als dem vorliegenden; der Traum, der sich bisher in Mythen, Märchen oder Sagen manifestiert hat. Doch Morus' *Utopia* ist im Vergleich zu den kollektiven, mythischen und religiösen Wunschvisionen eine individuelle, entmythologisierte und diesseitige Wunschvorstellung. Sie ist eine neue, narrative Manifestation des utopischen Bewusstseins, Denkens und Willens, die gleichzeitig einen wichtigen Schritt in der Entwicklung des Romans darstellt.⁸¹ Sie ist im Sinne von Bloch ein *Novum*, das das bisher kulturell Erreichte überwunden hat und daher zum Inbegriff des Utopischen geworden ist.

2.2. Die neuzeitliche Utopie und ihr abendländisches Erbe

Es ist unbestritten, dass das abendländische⁸² Erbe Morus' *Utopia* und dessen neuzeitlichen Nachfolgern Vorschub geleistet hat. Platons *Politeia* und die *Bibel* stellten für Bloch zwei archetypische Texte der Utopie dar: *Politeia* liefere ein idealisiertes Modell der Ordnung, das in der Frühneuzeit seit Morus und Campanella wiederbelebt worden und Inbegriff der Abstraktheit von Utopien sei, welche Bloch kritisierte.⁸³ Die *Bibel* wurde von Bloch „nicht als aufgeführte Sozialutopie, aber als prophetische Ausmalung vom »sozialen Friedensreich der Zukunft« interpretiert“⁸⁴. Karl Mannheim sah ebenfalls in der neuzeitlichen Utopie eine

⁸¹ Vgl. Krishan Kumar, *Aspects of the Western Utopian Tradition*, in: Jörn Rüsen et al. (Hg.), *Thinking Utopia: Steps into Other Worlds* 2006, 22.

⁸² Ferdinand Seibt resümiert unter dem Abendland: „das kulturelle Entwicklungskontinuum im Bereich der westlichen, der lateinischen Christenheit. Jenes Kontinuum, das allein, im Gegensatz zur östlichen Nachfolgewelt der Antike, einige alte Traditionen aus dem antiken Kulturbereich wiederbelebte, über eine Entfremdung von mehreren hundert Jahren und über eine Entfernung von vielen hundert Kilometern; das solcherart der alten Welt wie auch immer veränderte *Renaissancen* schuf, politisch wie literarisch, das ein besonderes Verhältnis zur Zeit gewann, ein dynamischeres als anderswo, und das die europäische *Revolution* hervorbrachte; das in mehrhundertjähriger Entfaltung seit dem sogenannten Spätmittelalter die Voraussetzung schuf für eine im Vergleich der Weltkulturen unerhörte *Expansion*, aus der zuerst nach der Verschmelzung zwischen West und Ost im 18. Jahrhundert *Europa* entstand, im 19. Jahrhundert danach aber unter dem europäischen Imperialismus die moderne Weltkultur grundgelegt wurde.“ [H. i. O.] (Seibt 1985, 255 f.)

⁸³ Vgl. Voßkamp (2018), 279.

⁸⁴ Ebd., 280.

säkularisierte Form chiliastischer Hoffnung.⁸⁵ Die hebräischen Propheten sagten das Kommen eines Messias voraus und verkündeten eine künftige neue Ordnung in Israel, das *Neue Jerusalem*, das der ideale Staat auf der Erde sein werde. Damit hat die jüdische Messianismus-Tradition der Utopie zwei wichtige Kategorien verliehen: die Zukünftigkeit und die Diesseitigkeit.⁸⁶

Krishan Kumar betrachtet den klassischen Idealstaat und den Chiasmus als die „Vorgeschichte“ bzw. das „Unbewusste“ der Renaissance-Utopie. Beide Traditionen haben diese mit eigenen Elementen bereichert, aber sie seien selbst keine Utopien.⁸⁷ Das erste Buch von Morus' *Utopia* sei in der herkömmlichen Dialogform geschrieben, die in der Antike zur Vermittlung von sozialen und politischen Spekulationen verwendet worden sei. Das zweite Buch sei eine deskriptive Erzählung, deren Vorbild die hellenistischen Reiseerzählungen darstellen. Den satirischen Charakter habe das Buch insgesamt von römischen Dichtern wie Horaz, Persius und Juvenal erhalten.⁸⁸ Doch Platons *Politeia*, das nach der Ansicht Kumars und Moses Finleys das einzige klassische Werk sei, das überhaupt Morus' *Utopia* ähnlich aussehe⁸⁹, zielt nicht auf die Beschreibung einer fiktionalen oder zu realisierenden Gesellschaftsordnung, sondern auf die Einführung eines konkreten Beispiels zur Veranschaulichung des abstrakten Gerechtigkeitsbegriffs. Die Verwirklichung der Gerechtigkeit und der Bau des Idealstaates im Individuum selbst stehen im Fokus des Werkes. Die Utopien der Frühneuzeit erstellen ebenfalls keine normativen Gesellschaftsmodelle, die verwirklicht werden sollten, sondern es werde jeweils eine Gesellschaft mit narrativen Techniken und physischen Details so vermittelt, als ob sie tatsächlich existiere. Narrativität und Fiktionalität fehlen dem klassischen Idealstaat Platons, was in den neuzeitlichen Utopien ein wichtiger Bestandteil sei.⁹⁰

Außerdem sei die Gesellschaftsform in *Politeia* und *Utopia* zwar kommunistisch, da jeweils das gemeinsame Eigentum das Zusammenleben definiere, einschließlich des Geldverbots, gemeinsamer militärischer Ausbildung, gemeinsamer Bildung, gemeinsamen Wohnens und Essens. Jedoch sei der Idealstaat in *Politeia* aristokratisch konstituiert: Das kommunistische ideale Leben sei auf die Wächter beschränkt; sie geben sich der Kontemplation hin, während Arbeit als ein Hindernis für das höhere Leben des Geistes verpönt werde. Die gesamte kommunale Ordnung von Platons Republik sei auf die Schaffung einer in sich geschlossenen,

⁸⁵ Vgl. Seibt (1985), 273.

⁸⁶ Vgl. Krishan Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, Oxford 1987, 13 f.; Voßkamp (2018), 280.

⁸⁷ Vgl. Kumar (2006), 22.

⁸⁸ Vgl. Kumar (1987), 24.

⁸⁹ Vgl. ebd., 24.

⁹⁰ Vgl. ebd., 24 f.

isolierten Elite gerichtet, getrennt von den Massen, deren Leben sie nicht teilen und von deren Arbeit sie abhängen. Der Kommunismus von Utopia hingegen umfasse alle Bürger. Alle haben eine gleiche Stimme bei der Richterwahl, Rangunterschiede oder Privilegien gebe es nicht. Alle Utopianer, Männer wie Frauen, seien zur Arbeit verpflichtet. Der Egalitarismus von *Utopia* sei auch in den meisten Utopien des 16. und 17. Jahrhunderts beibehalten worden.⁹¹

Das Christentum habe, so Kumar, die klassische Tradition der Utopie vergeistigt und dynamisiert: Das *Goldene Zeitalter* sei beispielsweise assimiliert und mit der Vorstellung des *Garten Eden* gleichgesetzt worden. Es stehe nun für den seligen Zustand des Menschen vor dem Sündenfall.⁹² Ein institutioneller Beitrag des Christentums zur Utopie sei das mittelalterliche Monasterium, das in vielen Zügen der idealen Gesellschaft geähnelt habe.⁹³ Darüber hinaus sei Morus ein christlicher Märtyrer gewesen, der später von der katholischen Kirche kanonisiert worden sei, Campanella und Andreae haben ihr ganzes Leben als Priester und Prediger verbracht, und das Mönchtum habe alle drei stark geprägt. Selbst Bacons Utopie sei im Rahmen einer christlichen Philosophie zu verstehen: Dass Wissenschaft das Mittel sowohl zur Kenntnis von Gott als auch zur Schaffung einer echten christlichen Gesellschaft sei.

⁹¹ Vgl. ebd., 26 f.

⁹² Vgl. ebd., 10. Kumar deutet darauf hin, dass spätestens im Mittelalter bis in die Renaissance hinein die Überzeugung verbreitet gewesen sei, dass sich der *Garten Eden* irgendwo im Osten befinde, wie es in Genesis 2:8 beschrieben ist. Davon zeugen die mittelalterlichen Landkarten, und Christoph Kolumbus habe fest daran geglaubt, dass er den *Garten Eden* am Orinoco-Fluss mit dessen vier Mündungen erreicht habe. Vgl. Kumar (1987), 11 f.

⁹³ Vgl. Kumar (1987), 18. Kumar zufolge sei das Kloster eine autonome, von Menschen geschaffene, im Wesentlichen egalitäre Gemeinschaftsordnung gewesen. Darin habe eine strenge Disziplin geherrscht, die allerdings freiwillig von denen befolgt worden sei, die sich zur asketischen Lebensweise verpflichtet haben. Dort habe Handarbeit eine zentrale und geistige Rolle im Leben der Gemeinschaft gespielt und sei gewürdigt worden. Als isolierte Gemeinschaften per definitionem seien sie Laboratorien wissenschaftlicher und wirtschaftlicher Experimente gewesen. Mönche seien Pioniere in der Fischzucht und im Pflanzenanbau gewesen, ihr Gelände und ihre Gärten die Vorbilder, die Laien bewundert und imitiert haben. All diese Aktivitäten seien aber im Prinzip ein Nebenprodukt, denn ihr Ziel sei kein wirtschaftlicher oder materieller Fortschritt, sondern Fortschritt in Richtung geistiger Perfektion. Das Kloster sei das „Tor ins Paradies“, das sich zu einer Ordnung zeitloser Perfektion öffne, eine Art Simulacrum der himmlischen Stadt Gottes auf der Erde. Kein Wunder sei es also, dass Morus vier Jahre unter den Kartäusermönchen verbracht habe und dass vielen der streng reglementierten Ordnung von *Utopia* die Kartäuser- und Benediktinerregeln zugrunde liegen: „[T]he plainness and uniformity of dress; the absence of pomp and the general air of austerity; the devotion to work, study and prayer; the community of property and dwelling; the communal meals, ‘taken with some reading which is conducive to morality’; and the common surveillance of all by all: for, as the monk has no privacy, so the Utopian citizen is always ‘in present sight and under the eyes of every man’.“ (Kumar 1987, 19) Auch Campanella sei als Mönch ausgebildet worden, und monastische Charakterzüge durchziehen seine Utopie, z.B. wer Bürger des Sonnenstaats werden wolle, der müsse eine Art „Noviziat“ durchlaufen. Auch die Bürger von *Christianopolis* leben ein genügsames, gemeinschaftlich geordnetes Leben, das in vieler Hinsicht dem der Utopianer ähnele. Selbst in *Nova Atlantis*, das von allen Utopien des 17. Jahrhunderts offensichtlich am wenigsten den christlichen Vorstellungen verpflichtet und zum Vorbild moderner Utopie für spätere Werke geworden sei, sei das Haus von Salomon Kumar zufolge ziemlich dem Kloster nachempfunden. Vgl. Kumar (1987), 18 f.

Der Titel von Andreaes Utopie, *Christianopolis*, fasse offensichtlich sein Ziel zusammen: das ideale christliche Gemeinwesen.⁹⁴

Kumar betont aber, dass das nicht heiße, dass die Renaissance-Utopien selbst christlich gewesen seien. Die Utopie stehe in ihrer modernen Form grundsätzlich in Widerspruch mit der Religion überhaupt, denn während die Religion sich mit dem Jenseits beschäftige, habe die Utopie das Diesseits im Blick. Ganz egal, ob das Paradies als ein urzeitlicher, unberührter Zustand vor dem Sündenfall oder als eine in der Zukunft liegende Welt verstanden werden könne, bleibe es transzendental in dem Sinne, dass es sich in einer Zeit oder an einem Ort befinde, die nicht von dieser Welt seien. Die moderne Utopie transzendiere demgegenüber lediglich die gegebene soziale Realität, aber nicht in einem metaphysischen Sinne.⁹⁵ Im Christentum lehne die augustinische Doktrin von der Erbsünde den Gedanken der Perfektibilität des Menschen ab: „The aim to set up a perfect society on earth was ultimately blasphemy, and could not really be anything else. It gave a quite disproportionate attention to the City of Man, as opposed to the City of God.“⁹⁶ In der Utopie übernehmen die Menschen selbst die Aufgabe, ihre eigene Ordnung herzustellen. Sie symbolisiert den Versuch des Menschen, ein „Paradies auf Erden“ mit eigener Bemühung und ohne transzendente Hilfe zu schaffen. Das sei eine grobe Gottlosigkeit und lauter Arroganz, eine Usurpation der Allmacht Gottes⁹⁷: „Seen as such, utopia must always be to the Christian ‘the perennial heresy’; and ultimately the ‘Christian utopia’ is a contradiction in terms.“⁹⁸ H. G. Wells betrachtete die Ablehnung der Doktrin der Erbsünde als ein markantes Merkmal der Utopien des 16. und 17. Jahrhunderts. Er glaubte, dass die moderne Utopie die Ansicht vertrete, dass der Mensch im Großen und Ganzen gut sei.⁹⁹ Judith Shklar uberte auch dazu: „Utopia was a way of rejecting the notion of ‘original sin’ which regarded natural human virtue and reason as feeble and fatally impaired faculties. [...] Utopia is always a measure of the moral heights man could attain using only his natural powers ‘purely by the natural light’.“¹⁰⁰

Die moderne Utopie, erläutert Kumar, sei eher aus dem Geiste der Renaissance mit ihrem Rationalismus und Humanismus entstanden. Die frühneuzeitlichen Utopien seien auf Vernunft und Philosophie gebaut worden. Die Bürger von *Utopia*, wie die des *Sonnenstaats*, seien Heiden

⁹⁴ Vgl. Kumar (1987), 20.

⁹⁵ Vgl. ebd., 10.

⁹⁶ Ebd., 22.

⁹⁷ Ebd., 10.

⁹⁸ Ebd., 22.

⁹⁹ Vgl. Wells nach ebd., 28.

¹⁰⁰ Shklar nach ebd., 28.

und haben ihre Gesellschaft nur mit der menschlichen Vernunft und physischer Kraft ohne göttliche Offenbarung gegründet.¹⁰¹ Die Arbeit, insbesondere die Handarbeit, sei nicht nur zu einer ehrenvollen und ethischen Tätigkeit erhoben worden, sondern auch zur Pflicht aller Utopianer. Mit dem Aufstieg des Bürgertums im Europa des 16. Jahrhunderts, mit der großen Ausdehnung des Handelsverkehrs und mit dem grenzenlosen materiellen Wachstum sei die Arbeit als bedeutender Produktionsfaktor entdeckt worden, was sich in der modernen Utopie widergespiegelt habe.¹⁰²

Die Entstehung der modernen Utopie sei mit zwei weiteren Ereignissen zusammengetroffen, die sie deutlich geprägt haben: der protestantischen Reformation und den europäischen Entdeckungsreisen. Die Reformation habe, so Kumar, die einheitliche christliche Welt aufgelöst, und die religiösen Konflikte und Kriege des 16. und 17. Jahrhunderts haben Europa und schließlich die Welt zur Säkularisierung geführt: „It was, we may say, a necessary condition for the emergence of utopia that the religious world-view prevalent in the Middle Ages should cease to monopolize men’s minds.“¹⁰³ Die säkulare Natur der Utopie zeige sich auch am Paganismus der Bürger von Morus’ und Campanellas Utopien.¹⁰⁴ In der gleichen Zeit haben die Expeditionen europäischer Expansion buchstäblich neue Welten entdeckt. Die Begegnung mit exotischen und fremden Orten und Kulturen habe die utopische Phantasie angeregt, und die Geschichten der Reisenden seien für viele das Rohmaterial der Utopien geworden.¹⁰⁵

Der entscheidende Faktor, der die moderne Utopie von der Latenz zum Vorschein gebracht habe, sei laut Erik Zyber jedoch die Einsicht des Menschen in seine *faustische Schöpferkraft*, die in den früheren Epochen verborgen geblieben und „religiös oder mythologisch verklärt“ worden sei:

Das neuzeitliche Selbstverständnis des Menschen wird durch Begriffe wie Autonomie und Freiheit geprägt. Auch die Weltauffassung des Menschen ändert sich, indem er die Natur entheiligt und dem Verfügungsrecht von Wissenschaft und Technik eingegliedert wird. Die Dynamik der modernen Welt geht mit der Auflösung transzendent-göttlicher Bindungen einher. Das faustische Streben fordert den Bruch mit dem Bisherigen, die prinzipielle Entsicherung des Menschen begründet die Unruhe in der Kultur.¹⁰⁶

Der Mensch habe sich weitgehend von den dogmatischen Restriktionen abgelöst und „wird sich seiner Gestaltungsmöglichkeit bewußt. Er entdeckt sich als Urheber jeder gesellschaftlichen

¹⁰¹ Vgl. ebd., 20 f.

¹⁰² Vgl. ebd., 27 f.

¹⁰³ Ebd., 22.

¹⁰⁴ Vgl. ebd., 22.

¹⁰⁵ Vgl. ebd., 23.

¹⁰⁶ Zyber (2007), 12.

Ordnung, als Erfinder und homo faber, der die bisherigen Erkenntnisschranken in Naturwissenschaft und Technik durchdringt.“¹⁰⁷ Mythische oder chiliastische Vorstellungen vom erfüllten Leben haben sich im neuzeitlichen Abendland „in das ausschließlich auf das Diesseits gerichtete Phänomen des Utopischen“ transformiert.¹⁰⁸

Campanellas *Sonnenstaat* war eine wissenschaftliche Utopie, wo Wissenschaft und Forschung als Grundlagen der fiktiven Gesellschaft im Mittelpunkt stehen. Das neuzeitliche Selbstverständnis zeigt sich am deutlichsten in Campanellas *Nova Atlantis*, das H.G. Wells für die erste richtige moderne Utopie hielt und laut Kumar das Verhältnis zwischen Utopie und Wissenschaft in den nächsten Jahrhunderten etabliert habe.¹⁰⁹ Bacon sei zu dem Schluss gekommen, dass der Mensch durch Wissenschaft die Folgen des Sündenfalls rückgängig machen bzw. überwinden und das Kommando über die Schöpfung wiedererlangen könne, wie Christopher Hill verdeutlicht:

He [Bacon] shared the hope of alchemists and magical writers, that the abundance of Eden might be recreated on earth, in Bacon's case by experiment, mechanical skill, and intense cooperative effort. Sin of him was largely the result of ignorance and poverty. Labour, the curse of fallen man, might be the means whereby he would rise again.¹¹⁰

Die wissenschaftliche Utopie zeigt, wie das Leben der Menschen einfacher, gesünder und glücklicher werden kann. Die von Bacon als „neue Schöpfungen und Nachahmungen göttlicher Werke“ gepriesenen technischen Erfindungen seien, so Bacon, die wunderbaren Mittel für dieses Ziel. Die modernen Erfindungen des Buchdrucks, des Schießpulvers und des Kompasses haben das Aussehen und den Zustand der ganzen Welt verändert, „so that no empire, sect, or star, appears to have exercised a greater power and influence on human affairs than these mechanical discoveries.“¹¹¹ Mit dem Vertrauen auf die Wissenschaft zur „Überwindung der Erbsünde“ setzt sich seither der Glaube am Fortschritt und der Perfektibilität des Menschen durch, wie die rhetorische Frage von Sebastian Mercier in seiner etwas später erschienenen Utopie *L'An 2440* lautet: „Where can the perfectibility of man stop, armed with geometry and the mechanical arts and chemistry?“¹¹²

Zusammenfassend kann man sagen, dass die Renaissance-Utopien „säkularisierte literarische Nachkommen des jüdisch-christlichen Glaubens an eine vor der Geschichte existente, am Ende

¹⁰⁷ Ebd., 12.

¹⁰⁸ Vgl. Saage (2008), 41.

¹⁰⁹ Vgl. Kumar (1987), 30.

¹¹⁰ Hill nach ebd., 29.

¹¹¹ Bacon nach ebd., 31.

¹¹² Mercier nach ebd., 32.

der Geschichte wieder zu gewinnende Harmonie¹¹³ sind. Trotz des Einflusses antiken und christlichen Erbes ist die literarische Utopie jedoch ein Produkt der Neuzeit. Sie unterscheidet sich von den älteren Jenseits- und Paradiesmythen sowie chiliastischen Visionen durch ihren Fokus auf das Diesseits und die menschliche Fähigkeit, die Welt mit geistiger und körperlicher Arbeit, mit Wissen und Tun zu gestalten. Die neuzeitliche Utopie verdankt ihre Entstehung dem Vertrauen auf die faustische Schaffens- und Schöpfungskraft des Menschen, die zur Zeit der europäischen Renaissance ihre Reife erreicht hat, gekoppelt mit der Ausprägung von Begriffen wie der Autonomie und Freiheit. Die Ablösung des Menschen von mythischen, dogmatischen Restriktionen, die die Spaltung der Kirche durch den Protestantismus beschleunigt hat, war deshalb relevant für den Aufstieg der neuzeitlichen Utopie. Stattdessen wurde die Wissenschaft zum neuen Erlöser des Menschen aus seiner Erbsünde erhoben bzw. zum Mittel, mit dem er seine biologische Beschränktheit überwinden kann. Nicht zuletzt haben die europäischen Expeditionen im 16. und 17. Jahrhundert zur Utopie beigetragen und die utopische Vorstellungskraft entzündet.

2.3. Das Utopische und die literarische Utopie in der arabischen Kultur

Die Utopie hat im arabischsprachigen Kulturraum ihre eigene Tradition, die meistens – außer vereinzelten Beispielen aus der islamischen chiliastischen Tradition oder aus *Tausendundeine Nacht* – in der Utopieforschung kaum berücksichtigt wird.¹¹⁴ Der Schwerpunkt des vorliegenden Abschnitts soll zwar auf der modernen Utopie liegen, die durch eine gewisse Dynamik im 19. Jahrhundert entstanden ist. Relevant ist es jedoch, zuerst die klassischen Quellen utopischer Vorstellungen zu erwähnen, die sich auf das utopische Denken in der arabischen Kultur auf die eine oder andere Weise ausgewirkt haben.

Nicht nur die arabische Sprache, die von etwa 280 Millionen Menschen in der Region „zwischen dem Atlantik und dem Westrand des iranischen Hochlandes, also zwischen Marokko und Mauretanien im Westen und dem Irak im Osten, zwischen Syrien im Norden und Oman, dem Jemen und dem Sudan im Süden“¹¹⁵ gesprochen wird, hat die kulturelle Identität dieser Region gestiftet. Vielmehr verbindet die Region und ihre Kultur die gemeinsame Geschichte, die von der Ausbreitung des Islam seit dem 7. Jahrhundert über die islamischen Dynastien bis

¹¹³ Sven-Aage Jørgensen, *Utopisches Potential in der Bibel. Mythos, Eschatologie und Säkularisation*, in: Wilhelm Voßkamp (Hg.), *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie. Band 1*, Frankfurt am Main 1985, 375.

¹¹⁴ Vgl. dazu Lyman Tower Sargent, *The Three Faces of Utopianism Revisited*, in: *Utopian Studies* 5 (1994), 19; Claeys (2011), 53 f.

¹¹⁵ Heinz Halm, *Die Araber. Von der vorislamischen Zeit bis zur Gegenwart*, 5., aktualisierte Auflage, München 2017, 7.

zur Kolonialisierung der Region und der Entstehung moderner Nationalstaaten reicht. Michel Aflaq (1910-1989), einer der Vordenker des *Panarabismus*¹¹⁶ und selbst syrischer Christ, hat angemerkt, dass die Gründung der arabischen Nation und Identität ohne den Islam nicht möglich gewesen wäre und dass er ihr integraler Bestandteil sei.¹¹⁷

Da sich der Islam als abrahamitische Offenbarungsreligion versteht, finden sich in seinen Grundquellen vergleichbare apokalyptische Narrative und Prophezeiungen wie die des Judentums und Christentums, z.B. die Heils- und Paradiesvorstellungen. Das Paradies (arab. *Dschanna*) ist der Ort der ewigen Freude und Heiterkeit und bezieht sich auf den Aufenthaltsort sowohl von Adam und seiner Gattin vor dem Sündenfall als auch von den Gläubigern im Anschluss an den *Jüngsten Tag*, an denen Gott Wohlgefallen hat. Diese Paradiesvorstellung „ist eine Grundvoraussetzung für muslimische Utopien, die sich auf das Diesseits beziehen.“¹¹⁸

Die Heilsvorstellungen werden nicht wie die des Paradieses im Koran konkret erwähnt, aber in den Überlieferungen des Propheten (*Hadithen*). In zahlreichen Hadithen spricht der Prophet

¹¹⁶ Nationalistischen Geschichtsmythen wie dem *Panarabismus* wohnt offensichtlich ein Utopismus inne: Der ‚Urheber‘ des *Arabismus*, der Syrer Sati’ al-Husri, der mit den Schriften Herders, Fichtes und Hegels vertraut war, richtete sich gegen das spätosmanische Reich und zielte auf „die Vereinigung aller Menschen arabischer Sprache in einem unabhängigen Staat“ (Hartmann 2011, 77). Er versuchte arabische Christen sowie Muslime konfessioneller Minderheiten wie Schiiten, Alawiten und Drusen unter einen Hut zu bringen und baute zu ihnen Brücken. In Anlehnung an die romantischen Pangermanisten und die Panslawisten war die Vergangenheit „ein verlorenes Paradies der Araber, das es wiederzuerobern gilt.“ (Hartmann 2011, 77) Der Arabismus fand Echo in vielen Kreisen des Gebiets, dennoch identifizierten sich manche Gemeinschaften wie Armenier, Assyrer und Maroniten weniger damit und hatten eigene Nationalutopien: *Arminianismus*, *Syrianismus*, *Phönizismus*, *Irakismus* etc. Beispielsweise entstand in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts die Idee des *Phönizismus*, wonach sich die Maroniten als Nachfolger der alten Phönizier verstanden, sich in der arabischen Lebensform der Wüste fremd und eher der mediterranen (bzw. französischen) Kultur näher gefühlt haben. Die Idee eines kleineren, gänzlich maronitischen Staates tauchte z.B. im libanesischen Bürgerkrieg deutlich auf. Der *Pharaonismus*, der mit dem steigenden Interesse der Ägypter an der eigenen Vergangenheit Ende des 19. Jahrhundert und mit der Entdeckung des Tutenchamun-Grabes am Anfang des 20. Jahrhunderts auftauchte und vor allem von den Schriftstellern Salama Moussa und Hussein Heikal, später auch von Naguib Mahfouz, übernommen wurde, idealisierte das alte Ägypten der Pharaonen und war die Grundlage eines ägyptischen Selbstverständnisses und Nationalgefühls. Der Pharaonismus galt als eine „Ausöhnung“ zwischen den Muslimen und Christen im Land und konnte sich damit gegen panarabische Tendenzen während der 20er und 30er Jahre durchsetzen. Als Antwort auf diesen säkularen Nationalgedanken entstand selbst die Idee des *Pan-Islamismus*, die von Raschid Rida propagiert wurde und den Zusammenschluss aller muslimischen Länder unter der Fahne des türkischen Sultans als den einzigen Ausweg gegen den „Kolonialismus der Christen“ sah. Mit dem Niedergang des Osmanischen Reiches haben viele fundamentalistische Bewegungen die Idee des Pan-Islamismus adoptiert und sich die Aufgabe aufgebürdet, den Kalifat-Staat wiederzugründen und das islamische *Goldene Zeitalter* wiederherzustellen. Vgl. Jürgen Hartmann, *Staat und Regime im Orient und in Afrika. Regionenporträts und Länderstudien*, Wiesbaden 2011; Hamilton A.R. Gibb, Jacob. M. Landau, *Arabische Literaturgeschichte*, Zürich 1968, 216, 236; Wolfgang Hage, *Das orientalische Christentum*, Stuttgart 2007, 397; Hans Robert Roemer, *Der Islam und das Erbe der Pharaonen. Neuere Erkenntnisse zu einem alten Thema, Ägypten, Dauer und Wandel*, Mainz am Rhein 1985, 127 f.

¹¹⁷ Vgl. Philip Schäfer, *Bedrohte Identität und Veränderungen im arabischen Sicherheitsdiskurs. Auswirkungen auf die Wahrnehmung der Europäischen Union*, Wiesbaden 2016, 101.

¹¹⁸ Peter Heine, *Heilserwartung und Apokalypse im arabisch-islamischen Mittelalter*, in: *Das Mittelalter* 18 (2013), 41.

Mohammed von einer Messiasgestalt, dem *Mahdi* (arab.: „dem Rechtgeleiteten“), der aus seinem Haus stammen werde. Diesem werde der Anbruch dunkler Zeiten vorausgehen, in denen die Welt mit Ungerechtigkeit, Verbrechen und Übertretung der Gebote Gottes erfüllt sein werde.¹¹⁹ Der Mahdi¹²⁰ werde all dem Unheil ein Ende setzen und „auf Erden ein tausendjähriges Reich des Friedens und der Gerechtigkeit errichten“.¹²¹ Sein Erscheinen wird generell mit „utopischen Vorstellungen wie z. B. mit dem Reichtum an Regen und Nahrungsmitteln in Verbindung gebracht“¹²², während Naturkatastrophen und Zerstörungen im Krieg, z.B. die Niederlage Bagdads durch die Mongolen, als Zeichen der nahenden Endzeit verstanden wurden, besonders von der schiitischen Bevölkerung.¹²³

Die Zeit der Abbasiden-Kalifen *Harun al-Raschid* (786-809) und seines Sohnes *al-Ma'mun* (813-833) gilt, nach der Medina-Zeit des Propheten (622-632) sowie der darauffolgenden Periode der vier Raschidun-Kalifen (632-661), als das zweite „Goldene Zeitalter des Islam“. Die erste Periode ist deshalb golden, weil in diese die göttliche Offenbarung, die Befriedung der befeindeten Stämme und Gründung des islamischen Staates fallen.¹²⁴ Sie wird von den Anhängern des Islam als die „am meisten gerechte und egalitäre Periode“ gesehen.¹²⁵ Das Goldene Zeitalter zur Zeit der Abbasiden fällt mit der Hochkultur im arabischen Spanien in Córdoba zusammen und war eine Epoche, „in der es zu einer großartigen zivilisatorischen und kulturellen Entfaltung in allen Bereichen der Kunst und des Geisteslebens gekommen war: in der Poesie, Philosophie, Architektur, Astrologie, Mathematik und Medizin.“¹²⁶

Zu jener Blütezeit gehören zwei wichtige Denker, die sich mit Platons *Politeia* beschäftigten: der aus Mittelasien stammende *Abu Nasr Muhammad al-Farabi*, latinisiert *Alpharabius* oder *Avenassar* (870-950) und der andalusische Philosoph *Ibn Ruschd*, lat. *Averroës* (1126-1198). Al-Farabi erhielt aufgrund seiner Übersetzungen und Kommentare der Werke Platons und Aristoteles den Beinamen „zweiter Lehrer“. Er suchte die Annäherung zwischen der

¹¹⁹ Vgl. ebd., 44.

¹²⁰ Im Laufe der islamischen Geschichte sind immer wieder religiöse oder politische Persönlichkeiten aufgetreten, die sich mittelbar oder unmittelbar als der erwartete *Mahdi* vorstellten, wie die Kalifen der Abbasiden-Dynastie (750-1258 n. Ch.), die Beinamen mit messianischem Bezug wählten, z.B. der „Siegreiche“ und Gründer der Stadt Bagdad *al-Mansur*, oder sein Nachfolger *Abu Abdullah Muhammad*, der für sich den Herrschernamen „al-Mahdi“ nahm. Selbst in der jüngsten Vergangenheit wurde *Muhammad Ahmad*, der Führer des Aufstands im Sudan (1881-1899) gegen die anglo-ägyptische Besetzung, von seinen Anhängern „Mahdi“ genannt, wonach der Aufstand als der *Mahdi-Aufstand* in die Geschichte einging. Vgl. ebd., 40, 49 f.

¹²¹ Ebd., 42.

¹²² Ebd., 44.

¹²³ Vgl. ebd., 52.

¹²⁴ Bassam Tibi, *Islamische Geschichte und deutsche Islamwissenschaft. Islamologie und die Orientalismus-Debatte*, Stuttgart 2017, 94 f.

¹²⁵ Vgl. Claeys (2011), 53.

¹²⁶ Erdmute Heller, Hassouna Mosbahi, *Arabische Erzählungen der Gegenwart*, München 1997, 10.

griechischen Philosophie und der islamischen Religion, mit der Absicht, den Grundstein zur islamischen politischen Philosophie zu legen.¹²⁷ In seinem Traktat *Araa' ahl al-madina al-fadila* (*Ansichten der Bewohner eines vortrefflichen Staates*) hebt er die Vernunftleitung auf allen Ebenen des Lebens hervor:

In der Tiefe seiner Staatstheorie liegt der Wunsch, dass der Mensch den Boden der Naivität verlässt, in das Reich des reflektierenden Denkens eintritt und sich als denkender Mensch für das Gemeinwesen einsetzt. Mit dieser Staatstheorie geht Farabi über Platons ›Politeia‹ hinaus, die eine bloße Uniformierung der Gesellschaft sucht, und macht die Selbstarchäologie bzw. Selbstaufklärung zur Grundlage eines gerechten Gemeinwesens.¹²⁸

Al-madina al-fadila bzw. der ideale, vortreffliche Staat ist bei ihm eine „Zivilgesellschaft islamischer Prägung“, in deren Zentrum der Mensch „als ein Wesen [steht], das eine göttlich legitimierte Würde in sich trägt.“¹²⁹ Der vortreffliche Staat zeichnet sich bei al-Farabi durch vernünftige Staatsführung, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, Glückseligkeit, Erfüllung emotionaler und persönlicher Bedürfnisse sowie das wirtschaftliche und politische Wohlergehen aller Bürger aus.¹³⁰ Der vortreffliche Staat gleicht laut al-Farabi dem menschlichen Körper, den das Herz, der Imam, regiert.¹³¹ Im Gegensatz zum vortrefflichen Staat steht der „ignorante Staat“ (*al-madina al-dschahila*), der von Habgier, Maßlosigkeit und Dekadenz erfüllt ist. Mit seinem Traktat kritisierte al-Farabi die zunehmende Dekadenz seiner Zeit, die durch das Übermaß an Reichtum und Ressourcen entstand, und wollte diesen Zustand ausschweifenden Lebens in den vortrefflichen Zustand überführen.¹³²

Ibn Ruschd knüpfte an al-Farabis Kommentare zu Platon und Aristoteles an und setzte sie fort, so dass sein Kommentar zur *Politeia* als eigenständiges philosophisches Werk angesehen werden kann.¹³³ Er versucht darin, „den islamischen Staat – und zwar den idealen wie den unvollkommenen – in platonischen Kategorien zu beschreiben.“¹³⁴ Für Ibn Ruschd sollte der islamische Staat und dessen beste Herrschaft vom göttlich geoffenbarten Gesetz, der Scharia, und nicht aus voraussetzungslosen philosophischen Überlegungen hergeleitet werden, weil die Offenbarung die höchste Quelle der Erkenntnis und letztendliche Wahrheit sowie der Garant der Glückseligkeit im Diesseits wie auch im Jenseits sei. Ein islamischer Idealstaat könne unter

¹²⁷ Vgl. Claeys (2011), 53.

¹²⁸ Hamid Reza Yousefi, *Einführung in die islamische Philosophie. Eine Geschichte des Denkens von den Anfängen bis zur Gegenwart*, 2., überarbeitete Auflage, Paderborn, Stuttgart 2016, 66.

¹²⁹ Ebd., 65.

¹³⁰ Vgl. ebd., 65.

¹³¹ Vgl. ebd., 65.

¹³² Vgl. ebd., 66.

¹³³ Vgl. Michael Jainzik, *Zwischen nomos und shari'a. Staatsverständnis und Staatsvision bei Averroës anhand seines Kommentars zu Platons Staat*, in: *Concilium medii aevi* 5 (2002), 174.

¹³⁴ Ebd., 174.

der Herrschaft eines gerechten Kalifen realisiert werden, der die geoffenbarten Gesetze „selbst befolgt, für ihre Einhaltung in der Gesellschaft sorgt und in juristischen Streitfällen richtig auslegt.“¹³⁵ Damit richtet er eine Kritik an die gegebene politische Lage unter den damaligen Herrschern der Almohaden, die er auf dem Weg von der Demokratie zur Tyrannei sah.¹³⁶

Neben den Paradiesdarstellungen, Heilserwartungen und philosophischen Traktaten über den Idealstaat gibt es ebenfalls eine arabisch-orientalische narrative Tradition, die als utopisches Erbe betrachtet werden kann. Haben wir im Abschnitt 2.1. gesehen, dass Mythen und Märchen narrative Manifestationen des Utopischen sind, so ist in diesem Sinne der Geschichtenzyklus *Tausendundeine Nacht* eine reichhaltige Quelle des Utopischen. Seine Geschichten haben oft geographische Angaben und enthalten Reiseberichte über nahe und ferne Orte des Orients, aber auch über legendarische und mythische Orte, wie das Märchen von der Säulenstadt *Iram* bzw. *Ubar* (die angeblich von T. E. Lawrence „Atlantis der Wüste“ genannt wurde¹³⁷), oder die Geschichten von der Messingstadt, von den Inseln *Wak-wak*, vom Magnetberg, vom Lande der Finsternis am Ozean etc. In diesen Geschichten werden die dargestellten Orte nicht von Menschen bewohnt, sondern von mysteriösen oder durch Magie verwandelten Völkern und Wesen.¹³⁸

Zwei weitere beachtenswerte Werke handeln von „wortwörtlichen“ Überschreitungen und implizieren Kritik ihrer Dichter an deren zeitgenössischer Lage und Opponenten: *Risalat at-tawabi' wa-z-zawabi'* (*Die Epistel der Satelliten und Sturmwinde*) von Ibn Schuhaid (992-1035) und *Risalat al-ghufran* (*Das Sendschreiben der Vergebung*) von Abu al-'Alaa al-Ma'arri (973-1057). Im ersten Brief reist der Autor und Ich-Erzähler ins Geisterreich, trifft die Geister der großen verstorbenen Dichter und verteidigt seine Dichtkunst. Im zweiten schickt al-Ma'arri seinen Protagonisten auf eine Jenseitsreise durch Paradies und Hölle, wo dieser berühmten Dichtern und Wissenschaftlern begegnet und mit ihnen debattiert.¹³⁹

Ein anderes erzählerisches Werk, das oft mit der Utopie in Verbindung gebracht wird, ist die philosophische Geschichte *Hayy ibn Yaqzan* des andalusischen Mystikers *Ibn Tufail* (1110-1185). Sie ist eine Allegorie, mit der Ibn Tufail den sufistischen Wunsch nach der Vereinigung mit Gott als höchstes Ziel erläutert. Die Geschichte geht um den kleinen Jungen Hayy, der auf

¹³⁵ Ebd., 176.

¹³⁶ Vgl. ebd., 176.

¹³⁷ Vgl. Mark Q. Sutton, *Archaeology. The Science of the Human Past*, 4. Auflage, London 2016, 112.

¹³⁸ Vgl. Josef Henninger, *Der geographische Horizont der Erzähler von 1001 Nacht*, in: *Geographica Helvetica* IV (1949), 214 ff.

¹³⁹ Vgl. Wiebke Walther, *Kleine Geschichte der arabischen Literatur. Von der vorislamischen Zeit bis zur Gegenwart*, München 2004, 200 f.

einer einsamen Insel aufwächst und fünf Stadien der Erkenntnis durchläuft.¹⁴⁰ Bei jedem Stadium erreicht er eine höhere Stufe des Bewusstseins bis zum Gipfelpunkt menschlichen Denkens:

Er versteht den Prozeß, der die höchste Natur des Universums darstellt, den ewigen Rhythmus von Ausströmen und Rückfließen, in dem die Emanationen des Einen über die verschiedenen Ebenen hinunter zu den Sternen gelangen, zu dem Punkt, wo der Geist materielle Gestalt annimmt und zugleich der Geist wiederum nach oben zu dem Einen strebt.¹⁴¹

Die arabische kulturelle Blütezeit wurde mit dem politischen Zerfall des Abbasiden-Kalifats und der Zerstörung Bagdads durch die Mongolen im 13. Jahrhundert beendet. Von dem politischen und wirtschaftlichen Niedergang wurde das kulturell-geistige Leben stark betroffen. Die osmanischen Fürsten untermauerten ihre Herrschaft mit rigoristischen Theologen, die jegliche Kreativität in Kunst und Literatur erstickten. Die Dichtkunst diente zur Unterhaltung der Fürsten, Prosa bestand nur aus „Plagiaten und eklektizistischen Flickwerken“, Sprache und Dichtung stagnierten durch die Dogmatisierung der klassischen Form.¹⁴²

Im 18. Jahrhundert zeigte sich das Osmanische Reich seinen europäischen Nachbarn militärisch unterlegen und kulturell stagnierend. Eine Herausforderung waren die Territorialverluste an den Grenzen zu Österreich und Russland sowie der allgemeine „Qualitätsverlust“ von Militär, Justiz und Verwaltung. Eine „defensive“ Modernisierung der staatlichen Machtinstrumente, die sich an europäischen Vorbildern orientieren sollte, war notwendig.¹⁴³ Reformen wurden seit dem Ende des 18. Jahrhunderts bis Ende des 19. Jahrhunderts durchgeführt und erstreckten sich auf das Rechts-, Bildungs- und Gesundheitswesen. Am bekanntesten sind die *Tanzimat*-Reformen in Istanbul, die Reformen von Muhammad Ali Pascha in Ägypten und die von seinem Sohn Ibrahim Pascha in Syrien.¹⁴⁴ Diese Staatsreformen beabsichtigten in erster Linie, die staatliche Macht innerlich wie äußerlich zu stabilisieren und weniger eine kulturelle oder gesellschaftliche Transformation zu erzielen. Diese war jedoch unvermeidlich.¹⁴⁵ Die Infrastruktur wurde modernisiert und technisch ausgerüstet, neue Kanäle des Wissens und der Unterhaltung wurden eingeführt:

Neue Medien und Räume der Kommunikation [sind] entstanden (Zeitungen und Zeitschriften, Telegraph, Telefon und nach der Jahrhundertwende das Grammophon; Salons und Vereinigungen), ebenso neue Bildungsangebote (Studentenmissionen,

¹⁴⁰ Vgl. Albert Hourani, *Die Geschichte der arabischen Völker*, Frankfurt am Main 1992, 248.

¹⁴¹ Ebd., 249.

¹⁴² Vgl. Heller, Mosbahi (1997), 10.

¹⁴³ Vgl. Gudrun Krämer, *Der Vordere Orient und Nordafrika ab 1500*, Frankfurt am Main 2016, 322.

¹⁴⁴ Vgl. Peter Hill, *Utopia and Civilisation in the Arab Nahda* 2015, 7.

¹⁴⁵ Vgl. Krämer (2016), 323.

Übersetzungsbüros, Druckereien, öffentliche Bibliotheken und Leseräume) und neue Formen der Unterhaltung und Geselligkeit (Clubs, Bars, Theater, Varieté und nach der Jahrhundertwende das Kino). Sie schufen eine Öffentlichkeit im physischen und im sozialen Sinn, wie es sie bisher nicht gegeben hatte. Neue Ausdrucksformen und Genres (Roman, Bühnendrama, Oper, Fotografie und Bildhauerei) erweiterten das künstlerische Spektrum. In allen Fällen traten die neuen Medien und Ausdrucksformen neben die etablierten – der Club neben den Salon oder Diwan, der Roman neben die Poesie -, ohne diese zu verdrängen.¹⁴⁶

Ein staatliches Bildungssystem hatte sich entwickelt, Grund- und weiterführende Schulen wurden zur Ausbildung von Beamten, Offizieren, Ärzten und Ingenieuren eröffnet, private Missions- und Mädchenschulen gegründet.¹⁴⁷

Die arabischsprachigen Zentren für diesen kulturellen Aufschwung waren Kairo und Alexandria in Ägypten, Beirut, Aleppo und Damaskus in Großsyrien (Libanon und Syrien), später kamen Tunis und Bagdad dazu. Einen beachtlichen Beitrag leisteten Druckereien wie die staatliche Druckerei von Bulaq in Kairo und die Druckerei der amerikanischen protestantischen Missionen in Beirut, die zahlreiche Übersetzungen aus den europäischen Sprachen sowie arabische Werke herausgaben.¹⁴⁸ Es entstanden wissenschaftliche und wohltätige Gesellschaften, die philanthropische und pädagogische Zwecke verfolgten wie die *Syrische Gesellschaft für den Erwerb von Wissenschaften und Künsten*, die *Jerusalem Literarische Gesellschaft*, die *Orientalische Gesellschaft* und die *Muslimische Wohltätigkeitsgesellschaft*.¹⁴⁹ Angelsächsische und französische (protestantische) Missionen, die sich hauptsächlich an katholische Orden in Großsyrien richteten, erlebten im 19. Jahrhundert einen Aufschwung. Mit ihrer Konzentrierung auf Bildung, Erziehung und Gesundheit, mit Bibelübersetzungen und Buchdruck in den lokalen Verkehrssprachen, mit ihrer Wohltätigkeitsarbeit und Sozialfürsorge wurden sie von den Einheimischen gut aufgenommen.¹⁵⁰

Die rasante Entwicklung der Presse, des Buchdrucks und des kulturellen Lebens im Allgemeinen, erforderte ebenfalls eine Modernisierung der arabischen Sprache. Um ein möglichst breites Lesepublikum zu erreichen, musste das Hocharabisch in der Presse so vereinfacht werden, „daß [es] die neuen Gedanken und neuen Formen künstlerischer Sensibilität auszudrücken vermochte.“¹⁵¹ Einfachere Ausdrucksweisen und neue Lexik und Idiome, die dem Zeitgeist der Moderne entsprechen sollten, wurden eingeführt, Wörterbücher

¹⁴⁶ Ebd., 376 f.

¹⁴⁷ Vgl. Hourani (1992), 370 ff.

¹⁴⁸ Vgl. Hill (2015), 8.

¹⁴⁹ Vgl. ebd., 34; Dorothe Sommer, *Freemasonry in the Ottoman Empire. A History of the Fraternity and its Influence in Syria and the Levant*, London, New York 2016, 267.

¹⁵⁰ Vgl. Krämer (2016), 406.

¹⁵¹ Hourani (1992), 374.

und Enzyklopädien geschrieben.¹⁵² Klassische Werke der arabischen Literatur wurden neu aufgelegt, alte Literaturgattungen wurden wiederbelebt und neue wie der Roman auf Arabisch geschrieben.¹⁵³ Es wurden „zeitgenössische Theorien wie Rationalismus, Positivismus, Darwinismus und die evolutionäre Entwicklung der Geschichte der Zivilisationen“ rezipiert.¹⁵⁴ Diese Periode der Reformen und Erneuerung in Bildung, Literatur und Sprache wird retrospektiv in der arabischen Kulturgeschichte als *Nahda* (arab.: sich Erheben, Aufstehen) bzw. „arabische Renaissance“ bezeichnet und erstreckt sich bis zum Ersten Weltkrieg. Sie war keine homogene Bewegung, die von einer bestimmte Gruppe mit einer klaren Programmatik geführt wurde, sondern sie beinhaltet unterschiedliche Strömungen mit manchmal gegensätzlichen Zielen und Protagonisten aus verschiedenen Hintergründen. Diese standen im Spannungsfeld zwischen Authentizität (*asala*) und Modernität (*hadatha*), „zwischen der Wiederbelebung der klassischen Formen und dem Rückgriff auf traditionelle Inhalte sowie dem Bedürfnis, sich von alten Normen, vor allem von den strengen Regeln der klassischen Metrik, zu befreien“¹⁵⁵.

Die *Nahda* war keine rein säkulare Bewegung, denn eine ihrer Strömungen beschäftigte sich mit der Reform des Islam. Vielmehr war sie überkonfessionell, denn syrische und libanesische Christen haben in der *Nahda* eine wichtige Rolle gespielt, auch wenn sie nicht im Namen des Christentums antraten.¹⁵⁶ Das gemeinsame Ziel der *Nahdisten* war schließlich, „die arabische Nation über Bildung und Aufklärung an der von Europa geprägten Moderne teilhaben zu lassen, und zwar in selbstbewusster Verknüpfung revitalisierter eigener Tradition und zeitgenössischer Impulse.“¹⁵⁷

Peter Hill zufolge fällt die *Nahda* mit dem Aufstieg neuer sozialer Gruppen anfangs des 19. Jahrhunderts innerhalb der mediterranen, arabisch-osmanischen Länder zusammen: Groß- und Kleinkaufleute, Banker und Ärzte (besonders in Syrien und Libanon) und Beamtentum (in Ägypten und Tunesien).¹⁵⁸ Es habe sich damit eine „arabische Bourgeoisie“ herausgebildet, die die wichtigste Kraft hinter der kulturellen Bewegung gewesen sei, zumindest bis Ende des 19. Jahrhunderts. Die *Nahda* sei laut Hill der Ausdruck ihrer Interessen und Aspirationen sowie das Ergebnis ihrer Interaktionen mit anderen sozialen Gruppen und Kräften in der Region wie

¹⁵² Vgl. ebd., 374; Heller, Mosbahi (1997), 11 f.

¹⁵³ Vgl. Hourani (1992), 374.

¹⁵⁴ Krämer (2016), 405.

¹⁵⁵ Heller, Mosbahi (1997), 11.

¹⁵⁶ Vgl. Krämer (2016), 408.

¹⁵⁷ Ebd., 407.

¹⁵⁸ Vgl. Hill (2015), 9 u. 34 ff.

ausländischen Mächten, Missionen oder den osmanischen, ägyptischen und tunesischen Dynastien.¹⁵⁹ Diese sozialen Gruppen, die sich in der Nahda engagiert haben, seien nicht nur Kulturschaffende wie Schriftsteller und Intellektuelle, sondern auch diejenigen, die die kulturellen und literarischen Produkte konsumiert und die Bewegung sonst unterstützt haben.¹⁶⁰ Gegen Ende des 19. Jahrhunderts sei aus diesen Intellektuellen eine eigenständige Gruppe geworden, die das Kleinbürgertum dargestellt und die Grundlage für den politischen Radikalismus oder utopischen Sozialismus der Jahrhundertwende gebildet haben.¹⁶¹

Der Aufstieg der arabischen Bourgeoisie sei Hill zufolge mit der Entstehung der modernen arabischen Utopie eng verbunden. Er bezieht sich bei seiner Argumentation auf Morus' *Utopia*, die in einer Übergangszeit entstanden sei, die durch „the specific advent of the capitalist mode of production and of a class of capitalists, traditionally though problematically referred to as the bourgeoisie“ gekennzeichnet sei.¹⁶² Hill lehnt sich an den marxistischen Kritiker Arthur L. Morton an, der die englische utopische Tradition in Hinsicht auf diesen sozialen Kontext liest: „the rise and decline of Utopia cannot be separated from the rise and decline of the bourgeoisie as a progressive class, since at every stage it reflects the hopes, beliefs and fears of the most enlightened members of that class.“¹⁶³ Die weltweite Ausbreitung der Utopie in den späteren Jahrhunderten nach Morus hänge, so Hill, mit dem Aufstieg der Macht des Kapitalismus, verkörpert in der Bourgeoisie, sowie mit dem des modernen militärisch-fiskalischen Nationalstaats zusammen. Hill argumentiert weiter, dass Utopia in einem Land (also England) entstand, das von vielen als Ursprung des Kapitalismus gesehen werde. Die Utopie habe sich dann weiter in den westlichen europäischen und nordamerikanischen Ländern verbreitet, die auch einen kapitalistischen Hang hatten.¹⁶⁴

¹⁵⁹ Vgl. ebd., 49 u. 84.

¹⁶⁰ Vgl. ebd., 33.

¹⁶¹ Vgl. ebd., 84.

¹⁶² Ebd., 202.

¹⁶³ Morton nach ebd., 202.

¹⁶⁴ Vgl. ebd., 203. Kumar deutet ebenfalls auf die Verbindung zwischen Kapitalismus und der Entstehung der Utopie: „[T]he rise of modern utopia is clearly linked to the great expansion of trade and commerce that took place in the sixteenth and seventeenth centuries in Europe. The sense of boundless material growth, of an ‘unbound Prometheus’, that man began dimly to discern in these centuries is [...] a key feature of modern utopia.“ (Kumar 1987, 28) Hill führt weitere Beispiele für das enge Verhältnis zwischen dem Kapitalismus und dem Aufstieg der Bourgeoisie einerseits und der Entstehung von utopischer Literatur andererseits an: die utopischen ‚Fragmente‘ in der russischen Literatur im 18. Jahrhundert infolge der Reformen von Peter III. und Katherina II.; die lateinamerikanische utopische und (dystopische) Literatur, die in der Mitte des 19. Jahrhunderts nach den Revolutionen und Umbrüchen der Unabhängigkeit und mit der verstärkten kapitalistischen Penetration geschrieben wurde; die im späten 19. Jahrhundert mit der Modernisierung von Tokugawa und Meiji erschienene japanische utopische Literatur. Diese Verbreitung der Utopie hänge seiner Meinung nach mit der weltweiten Verbreitung von Übersetzungen klassischer europäischer Werke der bürgerlichen Aufklärung zusammen, die starke utopische Komponenten aufweise. Vgl. Hill (2015), 204.

Die Pioniere der Nahda haben sich, setzt Hill fort, mit den frühen sozialen Utopisten wie Fourier, Saint-Simon und Robert Owen befasst (z.B. Khalil Khouris in seiner Zeitung *Hadiqat al-akhbar* »Der Garten der Nachrichten«).¹⁶⁵ Europa (aber auch China und Indien) sei den Nahdisten selbst als eine Art Utopie bzw. als eine „Heterotopie“ erschienen. Deshalb seien in der Nahda-Zeit mehrere Werke der Reiseliteratur veröffentlicht worden, wie die Paris-Beschreibungen von Francis Marrasch und Rifa‘a at-Tahtawi.¹⁶⁶ Auch die Übersetzungen dieser Zeit spiegeln den Wunsch nach der Erweiterung des geographischen Wissens wider. So seien „quasi-utopische“ Werke wie *Die Abenteuer des Telemach*, *Robinson Crusoe* und *Paul und Virginie* ins Arabische übersetzt worden, die eine geographische Mobilität enthalten:

Télémaque offered a great range of different possible societies to choose between – from the ‘primitive’ society of Betique, with no laws and no money, to the electoral monarchy of Crete and the rationally reformed government of Salente. *Robinson Crusoe* also offered, as well as a parable of the origins of an economy and the division of labour, a desert-island and ‘primitivist’ way of living; *Paul et Virginie* provided a more romanticised version of the same. [H.i.O.]¹⁶⁷

Die Übersetzung dieser Werke habe laut Hill neben der arabisch-orientalischen Utopie-Tradition (al-Farabis vortrefflicher Staat, *Hayy ibn Yaqzan*, *Risalat al-ghufran* sowie die aus Persien stammende Fabelsammlung *Kalila wa Dimna*) das utopische Denken der Nahdisten beeinflusst. Sie haben auch selbst Utopien geschrieben.

Hill und Muhammad Kamel al-Khatib halten die Erzählung des syrischen Schriftstellers und Dichters Francis Marrasch (1836-1873), *Ghabat al-haqq (Der Wald der Wahrheit)* (1865), für die erste genuine moderne Utopie im Arabischen seit dem Anbruch der kulturellen Erneuerung.¹⁶⁸ Marrasch war der Sohn eines mittelgroßen Kaufmanns aus Aleppo mit konsularischen Verbindungen. Er wurde von einem englischen Arzt privat unterrichtet und praktizierte Medizin für ein Jahr.¹⁶⁹ Er schrieb ein Kompendium über Physik, humanistische Werke und Gedichte, und später Zeitungsartikel.¹⁷⁰ *Der Wald der Wahrheit* ist eine hoch allegorisierte¹⁷¹ Erzählung: Ein namenloser Erzähler wandert in den „Tälern der geistigen

¹⁶⁵ Vgl. Hill (2015), 207 ff.

¹⁶⁶ Vgl. ebd., 209.

¹⁶⁷ Ebd., 210.

¹⁶⁸ Vgl. ebd., 205; Muhammad Kamel al-Khatib, *Al-yutubia al-mafquda (Die verlorene Utopie)*, Damaskus 2001, 24.

¹⁶⁹ Vgl. Hill (2015), 215.

¹⁷⁰ Vgl. ebd., 226.

¹⁷¹ Allegorien waren auch typisch für die Utopien der Frühneuzeit, die Matthias Löwe „allegorische Barock-Utopien“ nennt. (Vgl. Löwe 2012, 25) Die darin dargestellten Gesellschaften standen in einem Spannungsfeld zwischen politischer Satire und Allegorie, so dass beide bis ins 17. Jahrhundert als „Einheit“ angesehen wurden. Infolge des Lügenvorwurfs und einer sogenannten „Krise der Fiktion“ wurden die Utopien von ihren Autoren nicht mehr als „ironisch gebrochene Spekulationen“, sondern als „allegorisch überhöhte Wahrheitsaussagen, ja als theologisch legitimierte Staatsallegorien“ präsentiert. (Vgl. Kuon 2012, 330) In Campanellas *Sonnenstaat* gibt

Kontemplation“ durch die Zivilisationen der alten und der neuen Welt und schläft ein. Im Traum befindet er sich im großen „Wald der Wahrheit“, wo eine Reihe von Figuren – der „König der Freiheit“, die „Königin der Weisheit“, der Minister „Friedensliebe“ und Kommandant der „Zivilisationsarmee“ – über das Schicksal der Armee des „Reichs der Sklaverei“ debattiert, das im Krieg gegen das „Reich der Freiheit“ in Gefangenschaft geriet. Der König ruft den Philosophen aus der „Stadt des Lichts“ herbei, um ihn in dieser Angelegenheit zu beraten. Darauf folgt eine Diskussion unter anderem über Determinismus und freien Willen in der Natur, Freiheit, das Verhältnis zwischen Zivilisation (symbolisiert im „Reich der Freiheit“) und Religion (symbolisiert im „Reich der Seele“), die Gesetze der Zivilisation und die Ursprünge der Regierungsführung. In der Verhandlung werden die feindlichen Gefangenen, die Laster wie Ignoranz, Arroganz und Geiz allegorisch personifizieren, mit ihren Gegensätzen bzw. den Tugenden Wissen, Demut und Großzügigkeit konfrontiert. Hier lässt sich die Anknüpfung an die arabische Tradition des Fürstenspiegels erkennen.¹⁷² Danach steht der Erzähler wieder allein in einem Ödland, hört plötzlich Stimmen und sieht Visionen von der „Ankunft des Guten“ (qudum al-khair) in Syrien unter der Herrschaft des Sultan Abd al-Aziz. Schließlich befindet er sich auf seinem Bett „unter dem Himmel der Wachheit“ (taht sama' al-yaqaza).¹⁷³

In *Der Wald der Wahrheit* wird keine andere Welt dargestellt, die geographisch oder historisch von der zeitgenössischen getrennt ist, sondern vielmehr eine allegorisierte, abstrakte Version von der eigenen Welt Marraschs.¹⁷⁴ Der erste Wechsel des Schauplatzes erfolgt an der Traumschwelle, und zwar von der realen Welt (Aleppo, Syrien der 1860er Jahre) in diese

es etliche allegorische Signale wie Zahlensymbolik oder geometrische Formen, nach denen die Gesellschaft strukturiert ist und die zu verstehen geben, dass es um ein allegorisches Gleichnis geht. Für Andreae sollte Dichtung religiöse und philosophische Ansichten „in anschauliche Bilder, Fabeln, Parabeln, Allegorien [kleiden], um den Leser von seinen Irrtümern zu heilen.“ (Kuon 2012, 330) In seiner Utopie wird die Reise nicht als tatsächlich durchgeführt beschrieben, sondern schon in der Vorrede wird auf den allegorischen Charakter der Utopie hingewiesen. Der Ich-Erzähler erzählt von seiner Segelreise auf dem „Mare Academicum“ an Bord des „Schiffs der Phantasie“ und vom Schiffbruch, den er dank göttlicher Gnade überlebt. (Vgl. Löwe 2012, 26) Auf der allegorischen Bedeutungsebene heißt es: „Mit der Irrfahrt von einem Reich zum andern, der plötzlichen Einschiffung, dem Untergang, der unverhofften Strandung an einer Insel und der Aufnahme in die Christenstadt sind die sündige Verirrung des Protagonisten, seine eigenmächtige Heilssuche auf Erden, sein Scheitern, der göttliche Gnadenerweis und der Vollzug der inneren Umkehr gemeint.“ (Kuon 2012, 331) Die *Christianopolis* allegorisiert „die innere Verfasstheit eines Menschen, der nach Bekehrung und geistiger Wiedergeburt zu einem wahrhaft christlichen Leben gefunden hat.“ (Kuon 2012, 331) Andererseits gilt sie „als allegorisches Bild für die in die Welt geworfene unsichtbare Gemeinschaft der wahren Gläubigen“ aber auch „als poetischer Vorgriff auf das kommende Reich Gottes (das Himmlische Jerusalem der *Johannes-Offenbarung*)“ (Vgl. Kuon 2012, 331). Vgl. Matthias Löwe, *Idealstaat und Anthropologie. Problemgeschichte der literarischen Utopie im späten 18. Jahrhundert*, Berlin 2012; Kuon (2012), 330 f.

¹⁷² Vgl. Hill (2015), 220.

¹⁷³ Ebd., 216 ff.; Francis Fathalla Marrasch, *Ghabat al-haqq (Der Wald der Wahrheit)*, Kairo 2013.

¹⁷⁴ Vgl. Hill (2015), 219 f.

imaginierte Welt. Dieser Wechsel sei laut Hill das formale Äquivalent für die Reise nach *Utopia* oder für das Träumen von einem zukünftigen London in William Morris Roman. Die Allegorie wird an bestimmten Punkten durch realistische Details aus dem osmanischen Reich des 19. Jahrhunderts oder durch den Bezug auf den amerikanischen Bürgerkrieg als eine Art „Verfremdung“ unterbrochen.¹⁷⁵ Der Text wechselt zwischen den dialogischen Argumenten unter den Figuren und den monologischen, essayistischen Ausführungen des Philosophen.¹⁷⁶ Neben dem Wechsel zwischen Monolog und Dialog gibt es einen Abschnitt mit geradliniger Erzählung, die eher im realistischen Modus geschrieben ist als dem allegorischen. Da erzählt ein sudanesischer „Neger“ von seiner Geschichte der Versklavung, Emanzipation und Selbstbildung.¹⁷⁷ Im Schluss kehrt der Erzähler von der Welt der Allegorie in die Welt der Realität zurück mit einem gewissen Optimismus hinsichtlich des menschlichen Fortschritts und der Verbesserungsfähigkeit und mit der Begeisterung über eine neue Ära der Zivilisation, die sich in Syrien bald öffnet.¹⁷⁸

Marraschs Erzählung sei Hill zufolge eine utopische Vision vom Begriff der Zivilisation, die er offensichtlich eher humanistisch verstehe als wissenschaftlich-technologisch.¹⁷⁹ Im Prolog liest der Erzähler in seiner Wanderung die Grundsätze der Entwicklung an den Fahnen und Türen ehemaliger und zeitgenössischer Zivilisationen: „Vernunft regiert“ und „Wissen siegt“.¹⁸⁰ Außerdem sei Marraschs Vorstellung von der menschlichen Zivilisation, so Hill, grundsätzlich ökumenisch geprägt: „He refers in one place to the need, among the Arabs, of a ‘love of country free from religious prejudices’ [...] His uses of religious phrases draw equally, it seems, on the Quran and the Bible – suggesting an ‘ecumenism’ [...] – and in places suggest Enlightenment deism or toy with paganism.“¹⁸¹

Eine weitere eher dystopische Vision von Marrasch, die sich ebenfalls mit den Fragen der Zivilisation und Freiheit, Versklavung durch Bevormundung und Emanzipation durch Wissen allegorisch auseinandersetzt, ist die kurze Geschichte *Siyahat al-‘aql* (*Eine Wanderung des Geistes*) (1871).¹⁸² Sie ist das Pendant zu *Der Wald der Wahrheit* bzw. ihre Gegen-Utopie: Da wird der Geist personifiziert und durch den „Mann der Wahrheit“ ins „Reich der Barbarei“

¹⁷⁵ Vgl. ebd., 220.

¹⁷⁶ Vgl. ebd., 221.

¹⁷⁷ Vgl. ebd., 218 ff.

¹⁷⁸ Vgl. ebd., 235.

¹⁷⁹ Vgl. ebd., 221.

¹⁸⁰ Vgl. ebd., 234.

¹⁸¹ Ebd., 232.

¹⁸² Vgl. Kamel al-Khatib (2001), 51 ff.

geführt, dessen König als „König der Zivilisation“ verkleidet ist. Der Geist sieht die Welt als Inferno, erfüllt mit Dunkelheit, Ungerechtigkeit und Leiden. Die Leiden-Szenen erinnern an die Darstellungen der Hölle in den religiösen, christlichen und muslimischen Überlieferungen sowie an al-Maʿarris *Sendschreiben der Vergebung* oder Dantes *Divina Commedia*, die Marrasch offensichtlich auf seinen europäischen Reisen las. Die Geschichte endet wie *Der Wald der Wahrheit* ebenfalls mit Optimismus und einer Voraussage über das baldige Ende des „Königs der Barbarei“.¹⁸³

Weitere Autoren der Nahda, die bekanntlich Utopien schrieben, sind Farah Anton (1874-1922), Mikhaʿil as-Saqqal (1852-1937), Abd al-Rahman al-Kawakibi (1849-1902) und Salama Musa (1887-1958). Antons Buch *Ad-din wa-l-ʿilm wa-l-mal aw al-mudun al-thalatha (Die drei Städte des Glaubens, Wissens und Geldes)* (1903) ist dem Autor zufolge eine „philosophisch-gesellschaftliche Schrift“ in der gewohnten Mischform zwischen Monolog und Dialog, und thematisiert die Toleranz, die Grundlagen der Sozialisation sowie die Rechte der Arbeiter. Es ist die Geschichte von drei fehlerhaften Städten, die stereotypische und radikale Parteien in der Gesellschaft des Autors selbst repräsentieren: die Stadt der fanatischen Gläubigen, die Stadt des Wissens, deren Bewohner sich jedoch auf säkulare, sozialdarwinistische Ansichten berufen, und die Stadt der habgierigen Landbesitzer, Händler und Unternehmer. Nach einer Apokalypse, die die drei Städte vernichtet, steigt die Hoffnung auf einen neuen Anfang und eine „neue Menschheit“ (*insaniyya dschadida*) empor, die sich auf Akzeptanz und Gerechtigkeit aufbaut.¹⁸⁴

Im Buch von as-Saqqal, *Lataʿif as-samar fi sukkan az-zuhra wa-l-qamar (Unterhaltungsgeschichten der Venus- und Mondbewohner)* (1907), trifft sich der Erzähler in einer Traumvision mit seinem verstorbenen Vater in einem Zwischenraum zwischen der Venus, dem „Wohnort der rechtschaffenen Seelen“, und der Erde. Der Vater berichtet vom utopischen Leben auf der Venus sowie von den Gefängnissen der „lasterhaften Seelen“ auf dem Mond und auf dem Saturn. Er zieht Vergleiche zwischen dem Leben auf der Venus und dem auf der Erde und prangert die irdischen Missstände, die korrumpierten Richter und Anwälte sowie die skrupellosen Ärzte an. As-Saqqal verwendet die klassische Erzähltradition mit vereinfachtem Hocharabisch, und das Buch zeigt eine formale Ähnlichkeit mit den klassischen Werken, z.B.

¹⁸³ Vgl. Marrasch nach ebd., 51 ff.

¹⁸⁴ Vgl. Farah Anton, *Ad-din wa-l-ʿilm wa-l-mal aw al-mudun al-thalatha (Die drei Städte des Glaubens, Wissens und Geldes)*, Kairo 2002.

durch den gereimten Titel und Untertitel sowie die Kapitelnamen, die an philosophische Abhandlungen wie die von al-Farabi und Ibn Ruschd erinnern.¹⁸⁵

Al-Kawakibi war einer der einflussreichsten islamisch-reformistischen Denker im östlichen Mittelmeerraum am Ende des 19. Jahrhunderts.¹⁸⁶ Ihm ging es wie Anton und as-Saqqal um das Erwachen der arabischen Nation, jedoch nahm er einen anderen Weg als die christlichen Nahdisten, und zwar den der Reformierung des Islam, der seiner Meinung nach noch zeitgemäß sei und zu den modernen Entwicklungen und Wissenschaften nicht im Widerspruch stehe. Dabei gehörte al-Kawakibi zum engen Kreis der Salafismus-Bewegung von Dschamal ad-Din al-Afghani und Muhammad Abduh, außerdem war er ein guter Freund von Raschid Rida. Er propagierte einen arabischen „Pan-Islamismus“, der die verfallende muslimische Welt reformieren sollte, „privileging Arabs over non-Arabs and advocating the establishment of an Arab caliphate“.¹⁸⁷ Damit stellte al-Kawakibi den Primat der osmanischen Türken infrage, die für ihn ein „internal, problematic other“ waren.¹⁸⁸ Seine wichtigsten Werke sind *Tabai‘ al-istibdad (Die Natur des Despotismus)*, ein „manifesto against the Ottoman tyranny“¹⁸⁹, und *Umm al-Qura*¹⁹⁰ (einer der traditionellen Namen von Mekka), beide um 1899 in Kairo veröffentlicht. Das zweite Werk, das al-Khatib den Utopien der Nahda unterordnet¹⁹¹, geht um eine fiktionale Konferenz, die in Mekka stattfindet und an der muslimische Gelehrte aus der ganzen Welt teilnehmen. Sie diskutieren über die Gründe des Verfalls des Islam und die Wege zu seinem Wiederaufleben. Außerdem kritisieren sie nicht nur die osmanische Tyrannei, sondern legitimieren auch die Berechtigung der Araber, die muslimische Nation (Umma) zu führen und das Kalifat von den Türken zu übernehmen. Damit stellten al-Kawakibis Ausführungen in seinen beiden Werken einen „Meilenstein“ in der Entstehung des arabischen Nationalismus und des Konzepts des Arabismus im Osmanischen Reich.¹⁹²

¹⁸⁵ Vgl. Mikha'il as-Saqqal, *Lata'if as-samar fi sukkan az-zuhra wa-l-qamar aw al-ghaya fi al-bad'a wa-l-nihaya (Unterhaltungsgeschichten der Venus- und Mondbewohner oder: der Zweck von Anfang und Ende)*, Katar 2013.

¹⁸⁶ Vgl. 'Abd al-Rahman al-Kawakibi, *Summary of the Causes of Stagnation*, in: Charles Kurzman (Hg.), *Modernist Islam, 1840 - 1940. A Sourcebook*, Oxford 2002, 152.

¹⁸⁷ Ebd., 152.

¹⁸⁸ Vgl. ebd., 152.

¹⁸⁹ Ronen Raz, *Interpretations of Kawakibi's Thought, 1950-1980s*, in: *Middle Eastern Studies* 32 (1996), 179.

¹⁹⁰ Eine deutsche Fassung bzw. ein Auszug aus dem Buch befindet sich mit dem Titel *Wiederbelebung des arabischen Kalifats* in: Andreas Meier (Hg.), *Der politische Auftrag des Islam. Programme und Kritik zwischen Fundamentalismus und Reformen. Originalstimmen aus der islamischen Welt*. Peter Hammer Verlag, Wuppertal 1994, S. 94–100.

¹⁹¹ Vgl. Kamel al-Khatib (2001), 27.

¹⁹² Vgl. Ronen Raz (1996), 179; Sylvia Kedourie, *The Ideas of a Precursor: 'Abd al-Rahmān al-Kawākibi (1849-1902), in Relation to the Trend of Muslim-Arab Political Thought 1953*.

Der ägyptische Autor und Denker Salama Musa, der geistige Vater und der intellektuelle Mentor von Nagib Mahfuz, war den libanesischen Nahda-Autoren Farah Anton, Ya‘qub Sarruf, Shibly Shumayyil verpflichtet. Sie hatten mit ihren radikalen säkularen Ideen einen prägenden Einfluss auf sein Denken und seine kulturelle Orientierung.¹⁹³ Als bekennender Säkularist stellte Musa den arabischen Lesern die Schriften von Darwin, Nietzsche und Freud vor, adoptierte die Evolutionstheorie von der natürlichen Auslese und befürwortete einen egalitären Sozialismus.¹⁹⁴ Er bewunderte die Idee eines „Superman“, die besagt, dass dieser die höchste Stufe der Evolution des Menschen sei.¹⁹⁵ Das lernte er während seines Aufenthalts in London durch die Werke von Bernard Shaw und H. G. Wells, und widmete dem Superman seinen ersten Essay mit dem Titel *Muqaddimat al-Superman (Einführung zum Superman)* (1909), außerdem schrieb er später zwei Werke über die Evolution.¹⁹⁶ Die Adoption der Evolutionstheorie für Musa war eine Art Subversion gegen oder Befreiung von den Fesseln der Religion¹⁹⁷: „In our Egyptian society there was much suppression, which oppressed our minds with chains and restrictions. To believe in the theory of evolution (therefore) was a sort of relief and revenge“¹⁹⁸. Insgesamt vertrat Musa radikale Ansichten, z.B. seine Meinungen in Bezug auf das Verhältnis zwischen dem Osten und dem Westen¹⁹⁹, sein Aufruf, Arabisch im lateinischen Alphabet zu

¹⁹³ Vgl. Ibrahim A. Ibrahim, *Salama Musa: An Essay on Cultural Alienation*, in: *Middle Eastern Studies* 15 (1979), 346.

¹⁹⁴ Vgl. Arthur Goldschmidt, *Biographical Dictionary of Modern Egypt*, Colorado, London 2000, 140.

¹⁹⁵ Vgl. Shaw nach A. Ibrahim (1979), 347.

¹⁹⁶ Vgl. ebd., 347.

¹⁹⁷ Als gebürtigem Kopten war der Islam nicht Teil des inneren Lebens von Musa, sondern „remained alien to his mind and reminded him of his minority status.“ (A. Ibrahim 1979, 346) Auch deshalb konnte er nicht Arabisch studieren, weil das universitäre Arabischstudium Monopol der islamischen Institutionen der Azhar und Dar al-‘Ulum war, wo nur Muslime studieren durften. Jedoch war die Religion für Musa „not the hitherto accepted divine religion but a human creation that develops with the development of life.“ (A. Ibrahim 1979, 347) Ihm zufolge vereine Religion und Philosophie ein Ziel, und zwar den Menschen zu lehren, in einer richtigen Art und Weise zu denken und ein tugendhaftes Leben zu führen. So reduzierte Musa die Religion auf eine Reihe von säkularen und ethischen Grundsätzen, die humanistische Ideale wie den Fortschrittsgedanken umfassten. Demzufolge sah Musa keinen Unterschied zwischen Propheten und Philosophen, sowie zwischen den göttlichen Büchern und anderen literarischen oder philosophischen Werken: „Human culture, science and arts are religion itself; indeed the kernel of it.“ (Musa nach A. Ibrahim 1979, 347) Seine Religion habe er neben den Büchern der drei monotheistischen Religionen auch von „Plato’s *Republic*, Shaw’s *Man and Superman*, the works of Rousseau, Tolstoy, Dostoevsky and Ichnaton“ abgeleitet. (Musa nach A. Ibrahim 1979, 347) Die Propheten seien nichts weiter als große Reformer gewesen. Moses, Jesus, Muhammad, Ghandi, Tolstoi, Albert Schweizer, B. Shaw, Sokrates, Ibn Rushd, Abraham Lincoln, Karl Marx, Lenin, Pasteur und viele andere haben sich nach der Ansicht Musas der Erlösung der Menschheit gewidmet. Sie seien gekommen, um die Freiheit der Menschheit vor der Sklaverei der Arbeit, der Tyrannei und der Ausbeutung zu predigen und den Menschen zu retten. Vgl. A. Ibrahim (1979), 346 f.

¹⁹⁸ Musa nach A. Ibrahim (1979), 347.

¹⁹⁹ Musa wollte, dass Ägypten das westliche Denken und die westliche Zivilisation adoptiert, denn „[a]lthough the sun rises in the East the light, however, comes from the West“ (Musa nach A. Ibrahim 1979, 348). Er bürdete sich als Schriftsteller und Essayist die Aufgabe auf, die Ägypter zu ermahnen, den Osten mit seiner Tradition und Kultur aufzugeben und die westliche Zivilisation in ihrer Gesamtheit anzunehmen. Die Verwestlichung war für Musa nicht nur eine Notwendigkeit, sondern auch ein „natürlicher Prozess“. Wie Taha Husayn verstand Musa

schreiben²⁰⁰ sowie seine Werbung für die Idee des *Pharaonismus*²⁰¹. Salama Musas Buch *Ahlam al-falasifa (Philosophenträume)* (1926) ist das erste arabische Buch, das sich dem Thema der Utopie gewidmet hat. Es ist ein Kompendium über die europäischen Utopien von ihren Anfängen bis zur Jetztzeit, also von Platons *Politeia* und den Renaissance-Utopien, über die sozialistischen Utopien von Fourier, Rousseau, Owen, James Silk Buckingham bis zu den literarischen Utopien des 19. Jahrhunderts wie Cabets *Voyage en Icarie*, Ballamys *Looking Backward*, Morris' *News from Nowhere* und Wells' *A Modern Utopia*.

Musa verwendet in seinem Buch das Wort „tuba“ als das arabische Äquivalent für *Utopie*, wohl aufgrund der phonetischen Ähnlichkeit. *Tuba* ist ursprünglich ein aramäisches Wort, das so viel bedeutet wie Glück, Seligkeit oder das Gute.²⁰² Es wird einmal im Koran (13: 29) als Synonym für Paradies und mehrmals in der arabischen Übersetzung des Alten und Neuen Testaments (u.a. bei den Seligpreisungen Matthäus 5,3-12) erwähnt. Somit gewann die Utopie in der arabischen Kultur, die bis dahin als *al-madina al-fadila* (der tugendhafte oder vortreffliche Staat) und *ard al-ahlam* (das Traumland) bekannt war, eine neue Vokabel. Am Ende seines Kompendiums bietet Musa selbst eine eigene Utopie an, die er *Muqaddima li tuba misriyya (Entwurf einer ägyptischen Utopie)* nennt, in der er seine evolutionistischen Ideen zum Ausdruck bringt. Die Utopie ist von H. G. Wells' *The Sleeper Awakes* inspiriert: Der Erzähler

unter dem Begriff des *Osten* die fernöstlichen Länder wie Indien, China and Japan, während Ägypten und die Levante seiner Meinung nach einen Teil des Westens darstellen. Sie als „den Osten“ zu bezeichnen sei laut ihm ein Trugschluss, der auf die Herrschaft des oströmischen Reichs in der Region zurückzuführen sei. Seiner Meinung nach bestehe zwischen den Ägyptern und den Europäern keinerlei Unterschied, sowohl in ethnischer als auch in kultureller Hinsicht: „Should Egyptians wear hats no one could distinguish between them and the Spaniards or the Italians“ (Musa nach A. Ibrahim 1979, 349). Zwar habe sich das „ägyptische Blut unglücklicherweise mit orientalischem Blut“ aufgrund der arabischen Expansion und Herrschaft in Asien vermischt, trotzdem haben die Ägypter die europäischen Eigenschaften und Aussehen beibehalten. Auch kulturell seien Ägypten und die Levante ein Teil der westlichen Kultur: Ägypten sei seit der Zeit Alexanders des Großen hellenistisch geprägt. Die Arabisierung Ägyptens habe die hellenistische Kultur nicht ausgelöscht, weil die arabisch-islamische Zivilisation in effectu „eine römische Kultur“ sei. Der Unterschied zwischen Ägypten und Europa sei aber ein Unterschied zwischen Neu und Alt: Europa habe im 15. Jahrhundert eine Renaissance erlebt, während der Nahe Osten stagniert habe. Die westliche Kultur sei keine fremde Kultur, sondern ein und dieselbe Kultur der Ägypter und der Levantiner. Sie sollten sich an ihr und ihrer Zivilisation orientieren, um dem natürlichen Gesetz der Entwicklung vom Alten zum Neuen zu folgen. Das Festhalten am Tradierten würde einen Rückschritt und eine Verteidigung der Vergangenheit gegenüber der Zukunft bedeuten. Vgl. A. Ibrahim (1979), 349.

²⁰⁰ Vgl. Goldschmidt (2000), 140.

²⁰¹ Musa kritisierte die Exponenten des Arabismus in Ägypten, die die Ägypter als „Araber“ betrachteten. Für ihn weisen die Ägypter (Kopten wie Muslime) ethnisch distinktive Merkmale auf, da sie von den Pharaonen abstammen. Die pharaonische Kultur sei in der ägyptischen Tradition und im Alltag verwurzelt. Die altägyptische Sprache sei durch die koptische Kirche erhalten geblieben und werde immer noch transkribiert verwendet. Mit dieser Betonung des pharaonischen Charakters der Ägypter zielte er darauf ab, den Partikularismus in der Gesellschaft zu überwinden und eine gemeinsame Idee zu schaffen, die die Ägypter unabhängig von ihren religiösen Unterschieden und Interessen vereinen sollte. Vgl. A. Ibrahim (1979), 354.

²⁰² Vgl. Wilhelm Gesenius, Frants Buhl, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 7. Auflage, Leipzig 1962, 273.

ist infolge eines Unfalls in jahrhundertelange Ohnmacht gefallen und sein Körper hat einen ähnlichen Zustand wie den Winterschlaf erlebt. Nach 1180 Jahren erwacht er und findet, dass sich sein Land, die Vegetation und die Leute verändert haben. Der Staat ist kommunistisch und fortschrittlich geworden. Die Menschen haben größere Köpfe und magere Körper mit einem weichen Aussehen, da sie sich vegetarisch ernähren. Sie leben länger und in großen Familien. Heiraten ist nur mit einer Zustimmung der Behörden zulässig, da die Kandidaten biologisch zueinander passen und große Chancen auf gesunde Nachkommen haben müssen. Neugeborene mit geringeren Lebenschancen oder mit einem kleineren Kopf werden getötet. Das Gehirn dieser Menschen hat sich enorm entwickelt, jedoch sind ihre Gefühle schwächer und kälter geworden:

Wenn ich mir die Verhältnisse dieser Menschen ansehe, stelle ich fest, dass alles sich um die Vorsorge für die Nachkommenschaft dreht. Diese Leute sind sich dessen bewusst, dass der Mensch in uralten Zeiten ein Affe war und dass sie durch die natürliche Selektion in ihren Emotionen und ihrer Vernunft noble Lebewesen sein können.²⁰³

Mit dem Buch von Zaki Nagib Mahmud, *Ard al-ahlam* (1939), etablierte sich der Begriff *Utopia* allmählich im arabischen Sprachraum. Mahmud gibt wie Musa eine Einführung und einen Kommentar zu den Idealstaaten von Plato und al-Farabi sowie zu den neuzeitlichen europäischen Utopien. Die Bücher von Musa und Mahmud haben laut al-Khatib einen wichtigen Beitrag zur Übertragung der europäischen utopischen Tradition in die arabische Kultur geleistet.²⁰⁴ Zu erwähnen ist es auch, dass die erste im arabischen Sprachraum bekannte und komplette Übersetzung von Morus' *Utopia* erst 1974 (übersetzt von Angele Botros Samaan) in Dar al-Ma'arif in Kairo veröffentlicht wurde.

Al-Khatib erwähnt in seinem Buch weitere quasi-fiktionale Essays der Nahda-Autoren, die utopische Züge in sich tragen: *Al- 'asr al-dschadid (Die neue Ära)* (1879) von Adib Ishaq (1856-1884) und Salama Musas *Min ahlam al-yaqaza (Aus den Wachträumen)* (unbekannten Jahrgangs). Sicherlich gibt es eine Fülle von Texten der Nahda-Autoren, die als Utopien angesehen werden können. Diese Texte, beispielsweise *Madinatat as-sa'ada (Stadt der Seligkeit)*²⁰⁵ des ägyptischen Schriftstellers Mustafa Lutfi al-Manfaluti (1876-1924) in seiner Essay- und Kurzgeschichtensammlung *An-nazarat wa-l- 'abarat (Blicke und Tränen)* (1910-

²⁰³ Salama Musa, *Ahlam al-falasifa (Philosophenträume)*, Kairo 1926, 117.

"عندما أتأمل في أحوالهم أجد أنها كلها تدور حول العناية بالنسل. فقد استقر في هؤلاء الناس أن الإنسان كان في الزمن البعيد يشبه القرد، وأنه بالعناية والانتخاب يمكن أن يرقى إلى أن يكون حيواناً راقياً جداً من حيث العواطف والعقل."

²⁰⁴ Vgl. Kamel al-Khatib (2001), 34 f.

²⁰⁵ Vgl. *Madinat as-sa'ada*. in: Mustafa Lutfi al-Manfaluti, *An-nazarat wa-l- 'abarat (Blicke und Tränen)*, Beirut 1984, 72–79.

1921), sind noch zu entdecken, zu erforschen und jeweils in die allgemeine und die arabische Utopietradition einzuordnen.

Es lässt sich feststellen, dass die Nahda-Utopien meistens handlungsarm und essayistisch geprägt sind. Die Protagonisten erreichen die allegorisierte, fiktionale Gesellschaft mittels des Traummotivs. Die Moral bzw. die Botschaft des Autors steht im Vordergrund, der dramaturgische Aufbau und die Narration sind weniger wichtig. Das liegt wohl daran, dass die Gattung der Utopie, wie der Roman, das Drama und die Kurzgeschichte, noch in ihren Anfängen war. Diese Genres sind allesamt Nachkömmlinge der traditionsreichen narrativen arabischen Literatur.²⁰⁶ Die Utopie entwickelte sich parallel zur Entwicklung des Romans, die am Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts von einer Gruppe syrischer und libanesischer Schriftsteller eingeleitet wurde. Diese, von denen viele vor den religiösen und politischen Verfolgungen flohen und sich in Kairo niederließen, experimentierten mit dem Roman und den anderen, bis dahin in der arabischen Welt unbekanntem Genres. Sie veröffentlichten ihre Texte in den von ihnen neu gegründeten Zeitungen und Zeitschriften, und griffen Themen und Motive auf, die noch unberührt waren, wie freie Liebe, Ehebruch und Emanzipation der Frauen.²⁰⁷ Mit diesen „Romanzen“ lockten sie mehr Leserschaft an und lenkten sie von den traditionellen literarischen Genres ab. Trotzdem trugen sowohl das tradierte Reservoir an Themen, Motiven und Stilen als auch die neuen, adoptierten Themen und Formen zur Entwicklung der arabischen Literatur in die Richtung der Moderne bei.²⁰⁸ Die Autoren bedienten sich immer mehr einheimischer Inhalte und strebten die Überwindung kultureller Abhängigkeit vom Westen zur Wiedergewinnung ihrer Eigenständigkeit an.²⁰⁹ Muhammad al-Muwilhi schieb z.B. seine (Anti-)Utopie *Hadith 'Isa ibn Hisham (Die Erzählungen von 'Isa ibn Hisham)* (1907) in der traditionellen, satirischen Gattung der Makame.²¹⁰ Sie gilt als die „erste arabische Zeitreise-

²⁰⁶ Vgl. Saad Elkhadem, *The Popular Arabic Novel of the Nineteenth Century: A Survey*, in: *Canadian Review of Comparative Literature* (1982), 449. Elkhadem weist darauf hin, dass die sieben vorislamischen Oden, die *Mu'allaqat*, Erzählelemente enthalten, genauso wie die Prosatexte der *Sira*, die ab dem 8. Jahrhundert geschrieben wurden und wahre historische Ereignisse schildern und heroische Figuren idealisieren, sowie die Geschichten (*Qasas*) und die Anekdote, die für ihre fantastischen, didaktischen und humorvollen Eigenschaften bekannt sind. Diese frühen Erzählgattungen haben laut Elkhadem einen beträchtlichen Einfluss auf die Roman-Versuche am Ende des 19. Jahrhunderts und Anfang des 20. Jahrhunderts gehabt. Elkhadem (1982), 449; Vgl. Saad Elkhadem, *On the Rise of the Egyptian Novel*, in: *International Fiction Review* 5 (1978), 25.

²⁰⁷ Vgl. Elkhadem (1982), 449.

²⁰⁸ Vgl. ebd., 449; Elkhadem (1978), 26.

²⁰⁹ Vgl. Heller, Mosbahi (1997), 11 f.

²¹⁰ Die Makamen sind gereimte Prosatexte, die ungefähr im 10. Jahrhundert entstanden sind. Die wichtigsten Makamen-Dichter sind al-Hamazani und al-Hariri. Sie zeichnen sich dadurch aus, dass sie sich um Streiche, humorvolle Tricks und Stegreif-Witze einer zentralen Figur drehen. Der Erzähler dieser satirischen Pikaresken trifft den Protagonisten normalerweise zu Beginn der Geschichte, folgt seinem Weg, erklärt seine Beweggründe und kommentiert die Ereignisse. Vgl. Elkhadem (1978), 25.

Erzählung“, vermutlich von *Les Ruines* des französischen Historikers Volney inspiriert.²¹¹ In *Hadith 'Isa ibn Hisham* werden die Missgeschicke eines Mameluken-Würdenträgers erzählt, der auferstanden ist und sich über die gewordenen Verhältnisse der Gesellschaft des Erzählers empört. Durch die Augen des Paschas sollte der zeitgenössische Leser seine Gegenwart kritisch betrachten.²¹²

Auch im 1986 erschienenen Roman von Mahfuz, *Rihlat Ibn Fattuma (Die Reise von Ibn Fattuma)*, blickt der Autor auf einen autochthonen Erzählstil und eine mittelalterliche historische Figur zurück, den marokkanischen Reisenden Ibn Battuta (1304 - ca.1377), der den größten Teil der bekannten Welt seiner Zeit besuchte und seine Reisen in einem Buch²¹³ für die Nachwelt aufzeichnete.²¹⁴ Jedoch hat das Buch seinen eigenen, modernen Charakter. Die Reise von Ibn Fattuma ist weniger räumlich als zeitlich: Die fünf Länder, die er besucht, stehen für die Entwicklungsstufen der menschlichen Gesellschaft vom Beginn der Geschichte bis zur Gegenwart. Es ist eine Reise durch die sozialpolitische Geschichte der Menschheit: von der Stammesgesellschaft über die Feudalgesellschaft mit einem Souverän, der nach göttlichem Recht regiert, bis zu den kapitalistischen und kommunistischen Gesellschaften.²¹⁵ Ibn Fattumas Reisen verkörpern Mahfuz' Suche nach der utopischen Gesellschaftsordnung bzw. der „allegorical search for a socio-political formula that would work for his own country, which is at once deeply immersed in tradition and highly attracted by a desire for freedom and modernity.“²¹⁶

Gegen Mitte des 20. Jahrhunderts haben der Roman, das Drama und die Kurzgeschichte einen sicheren Platz innerhalb des arabischen Literatursystems erhalten, genauso wie die Gattung der Utopie. Nun erschienen diese Gattungen unabhängig von den Zeitungen und Zeitschriften und wurden thematisch wie formal reifer. *Ard al-nifaq (Land der Heuchelei)* (1949) von Yusuf as-Siba'i ist dramaturgisch raffiniert aufgebaut mit origineller Fabel und voller Humor. Die Anti-

²¹¹ Vgl. Michael Cooperson, *Remembering the Future: Arabic Time-Travel Literature*, in: *Edebiyat: Journal of Middle Eastern Literatures* 8 (1998), 172; Heller, Mosbahi (1997), 13.

²¹² Vgl. Cooperson (1998), 172 ff.

²¹³ Ibn Battutas Buch, *Tuhfat an-Nuzzar fi Ghara'ib al-Amsar wa 'Adscha'ib al-Asfar (Geschenk für diejenigen, die die Wunder von Städten und den Zauber des Reisens betrachten wollen)*, erschien mehrmals auf Deutsch auszugsweise oder vollständig. Vgl.: *Die Reise des Arabers Ibn Battuta durch Indien und China (14. Jahrhundert)*, bearbeitet von Hans von Mžik. Hamburg: Gutenberg, 1911; *Reisen bis ans Ende der Welt 1325–1353*. Stuttgart: Edition Erdmann, 1985; *Die Reisen des Ibn Battuta*. Horst Jürgen Grün (Hg. und Üb.). München: Allitera-Verlag, 2007; *Die Wunder des Morgenlandes. Reisen durch Afrika und Asien*. Ralf Elger (Hg. und Üb.), München 2010.

²¹⁴ Vgl. Rasheed El-Enany, *Modern Cures in an Antique Mould: The Journey of Ibn Fattouma - Naguib Mahfouz*. *Book Review*, <https://www.independent.co.uk/arts-entertainment/books/book-review-modern-cures-in-an-antique-mould-the-journey-of-ibn-fattouma-naguib-mahfouz-tr-d-johnson-1481704.html>, Stand: 06.01.2019.

²¹⁵ Vgl. ebd.

²¹⁶ Ebd.

Utopie handelt vom von einem naiven Ich-Erzähler, der „Tabletten der Tugend“ zu sich nimmt und in eine Reihe von Schwierigkeiten im „Land der Heuchelei und Unmoral“ gerät. Nachdem er den Nil mit den Tugendtabletten verseucht und das Land in ein großes Durcheinander gebracht hat, wird er zur Rechenschaft gezogen.²¹⁷ Der Roman wurde mehrmals verfilmt und in Serien adoptiert.

Schon in den 1950er Jahren wurden Sciencefiction-Themen und Motive aufgegriffen und in den 1970er Jahren begann sich die Sciencefiction, die die utopische Vorstellungskraft der Autoren anstachelte, im arabischen Literatursystem zu etablieren.²¹⁸ Erfolgte die Reise in den Utopien der Nahda durch das Traummotiv, so sind nun Wissenschaft und Technik die Mittel zum Reisen in die Zeit und ins All. In den Zukunftsutopien *Fi sanat million (Im Jahr Million)* (1953) und *Rihla ila-l-ghad (Reise ins Morgen)* (1958) thematisiert Tawfiq al-Hakim die Langlebigkeit und Unsterblichkeit des Menschen mittels Technik und medizinischer Entdeckungen mit einer Prise von Skepsis. Die Technologie und der zunehmende Einsatz von Maschinen im alltäglichen Leben sowie deren Auswirkungen auf den Menschen und auf die Natur stehen im Mittelpunkt des dystopischen Romans *As-sayyid min haql as-sabanikh (Der Mann vom Spinatfeld)* (1987) von Sabri Musa. Hier wird eine postapokalyptische Welt dargestellt, in der die Natur durch einen Atomkrieg zerstört und durch eine künstliche Natur ersetzt wurde. Die vor der Apokalypse geretteten Menschen leben in isolierten Zonen und bereiten sich auf die Flucht von der kaputten Erde auf den Mond und den Mars vor. Die künstliche Intelligenz der Roboter kontrolliert und manipuliert die Menschen, bis eine Hoffnung auf die Wiederbelebung der Natur auf der Erde am Horizont auftaucht.²¹⁹

Die Drama-Utopie *Al-bu'd al-khamis (Die fünfte Dimension)* von Ahmed Ra'if handelt ebenfalls von einer Reise ins All und thematisiert wie *Die Reise von Ibn Fattuma* die Suche nach der besten Gesellschaftsordnung. Jedoch stellt sie im Gegensatz zu Mahfuz' Roman keine offenen Fragen, die der Leser selbst zu beantworten hat, sondern bietet ihm gleich die Antwort. Ra'if, ein ehemaliges Mitglied der Muslimbruderschaft und politischer Gefangener zur Zeit von Nasser (das Werk wurde 1967 im Gefängnis geschrieben und 20 Jahre später veröffentlicht), stellt darin einen Vergleich zwischen dem kapitalistischen System der USA mit seiner

²¹⁷ Vgl. Yusuf as-Siba'i, *Ard al-nifaq (Land der Heuchelei)*, Kairo. Maktabat Misr 1949.

²¹⁸ Vgl. Reuven Snir, *The Emergence of Science Fiction in Arabic Literature*, in: *Der Islam* 77 (2000), 268 ff. Snir zufolge sei die SF Anfang der 70er und verstärkt in den 80er Jahren aufgrund des wachsenden öffentlichen Interesses am Weltall, an den Raumfahrten und an seltsamen Phänomenen erschienen. Dabei haben die Übersetzung und Adaption literarischer und pseudowissenschaftlicher Werke, zusammen mit der wachsenden Häufigkeit der im Fernsehen übertragenen westlichen SF-Programme, eine große Rolle zur Einführung der SF ins arabische Literatursystem gespielt. Vgl. Snir (2000), 269.

²¹⁹ Vgl. Sabri Musa, *As-sayyid min haql as-sabanikh (Der Mann vom Spinatfeld)*, Kairo 1987.

„Freizügigkeit“ und dem repressiven, kommunistischen System der Sowjetunion auf, und instrumentalisiert die Gattung der Utopie, um eine Alternative dazu, also das islamische Gesellschaftssystem, anzubieten. Die Protagonisten des Dramas, drei schwedische Wissenschaftler, fliehen aus Angst vor der Bedrohung des bevorstehenden Atomkrieges zwischen dem Ost- und Westblock mit einem Raumschiff auf den Mars. Dort finden sie eine hochentwickelte und in Harmonie lebende Zivilisation der Marsmenschen. Später landen weitere zwei Raumschiffe auf dem Mars ab, die jeweils einem amerikanischen und einem russischen Astronauten gehören. Die irdischen Besucher debattieren mit dem Herrscher des Mars über die Gesellschaftssysteme der Erde, die sich gegenseitig zu vernichten drohen, und stellen fest, dass die Marsmenschen auch solche Konflikte durchmachen mussten, bis ihre Zivilisation schließlich zur Ruhe kam. Mit dem Glauben an den einzigen Gott und die Wissenschaft haben sie die Herrschaft über ihre Welt erlangt.²²⁰ In der Utopie Ra'ifs zeigt sich deutlich das islamistische Konzept „*hakimiya*“ bzw. die absolute Souveränität Gottes, das für die Muslimbruderschaft den Weg zur Weltherrschaft darstellt.²²¹

Weitere Sciencefiction-Utopien erwähnt Schu'aib Hulayfi in seinem Aufsatz über den Raum und die ideale Stadt im arabischen Sciencefiction-Roman, aus dem man ersehen kann, wie sich die Sciencefiction in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in der Region ausgebreitet hat und wie vielfältig die Themen und Motive der Utopien geworden sind.²²² Hulayfi zufolge haben vor allem Nihad Scherif (Ägypten) und Talib 'Umran (Syrien), die „Pioniere der SF in der arabischen Welt“, mehrere utopischen SF-Romane geschrieben. Als Beispiele von Scherifs Werke erwähnt Hulayfi *Qahir az-zaman (Der Eroberer der Zeit)* (1966) und *Sukkan al-'alam ath-thani (Die Einwohner der Zweiten Welt)* (1977), von 'Umran *Al-'abiruna khalfa aschschams (Die Reisenden hinter die Sonne)* (1979), *Kawkab al-ahlam (Planet der Träume)* (1978), *Asrar min madinat al-hikma (Geheimnisse aus der Stadt der Weisheit)* (1988), *Laysa fi-l-qamar fuqara' (Keine Armen auf dem Mond)* (1983), *Madina kharidsch az-zaman (Stadt außerhalb der Zeit)* (1996), *Fada' wasi' ka-l-hulm (Phantasievoller Raum)* (1997) und *Radschul min al-qarra al-mafquda (Ein Mann aus dem verlorenen Kontinenten)* (1997). Hulayfi führt andere Beispiele der SF-Utopien aus anderen arabischen Ländern: aus Marokko *Iksir al-haya (Lebenselixier)* (1974) von Muhammad 'Aziz Lahbabi und *At-tufan al-azraq (Die*

²²⁰ Vgl. Ahmed Ra'if, *Al-bu'd al-khamis (Die fünfte Dimension)*, Kairo 1987.

²²¹ Vgl. Christian Szyska, *On Utopian Writing in Nasserist Prison and Laicist Turkey*, in: *Die Welt des Islams* 35 (1995), 96 ff. Zum Konzept der *hakimiya* bei der Muslimbruderschaft und deren Theoretiker Sayyid Qutb Vgl. Sayed Khatib, „*Hakimiyah*“ and „*Jahiliyyah*“ in the Thought of Sayyid Qutb, in: *Middle Eastern Studies* 38 (2002).

²²² Vgl. Schu'aib Hulayfi, *Mutakhaiyal al-makan fi riwayat al-khayal al-'ilmi (Fiktiver Raum im Sciencefiction-Roman)*, in: *Fusul* (2007).

blaue Sintflut) (1976) von Ahmad ‘Abdelsalam al-Baqqali; aus Mauretanien *Madinat ar-riah* (*Stadt der Winde*) (1996) von Musa Walad Ibnu; aus Kuwait die Trilogie der Autorin Tayba Ahmad al-Ibrahimi *Al-insan al-bahit* (*Der blasse Mensch*) (1986), *Al-insan al-muta‘adid* (*Der verklonte Mensch*) (1990) und *Inqirad ar-radschul* (*Das Aussterben des Mannes*) (1990); aus Tunesien *Maraya as-sa‘at al-mayita* (*Spiegel der toten Uhren*) (2004) von Mustafa al-Kilani, *Fi ghar al-dschinn* (*In der Höhle der Dschinnen*) (1999) und *Law ‘ad hanba‘l* (*Wenn Hannibal zurückkehrt*) (2004) von al-Hadi Thabet.

Insgesamt lässt sich sagen, dass die Utopie in der arabischen Kultur ebenfalls wie in der europäischen Kultur eine alte und eine neue Tradition hat, auch wenn sich die neue Tradition im Vergleich zum europäischen Pendant zeitlich verzögerte. War das 16. Jahrhundert die Geburtsstunde der frühneuzeitlichen, europäischen Utopie infolge der Renaissance mit ihrem Rationalismus und Humanismus und des Vertrauens in die menschliche Schöpfungskraft, so entstand ab Mitte des 19. Jahrhunderts in der arabischen Kultur eine gewisse Dynamik im politischen und sozialen Leben, die in eine kulturelle Erneuerung mündete, die retrospektiv als *Nahda* bzw. arabische Renaissance bezeichnet wird. Zu dieser Renaissance trugen die Verbreitung des Buchdrucks und der Presse sowie die Übersetzungen aus den europäischen Sprachen ins Arabische bei. Zu dieser Zeit wurden auch die ersten modernen Utopien von einer Gruppe levantinischer und ägyptischer Nahdisten geschrieben. Diese Utopien verkörpern die Auseinandersetzung der Nahda-Autoren mit den Grundlagen moderner Zivilisation sowie ihre Suche nach sozialen Modellen, die für ihre Gesellschaften geeignet sind und sie aus der Stagnation zum Fortschritt herausholen können. Der essayistische Stil und die Allegorie dominierten die ersten Utopien, die zunächst in Zeitungen und Zeitschriften erschienen. Spätestens bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts wurde die Utopie spannender und narrativ reifer und verzichtete allmählich auf das Traummotiv. Die Sciencefiction, deren Themen und Motive ab den 1950er Jahren in der arabischen Literatur adoptiert wurde, bereicherte die Utopien, die nun Reisen in die Zeit und ins All implizierten.

3. Prototyp und Transformationen

3.1. Der utopische Betrieb und die gattungskonstitutiven Elemente

Der fiktionale Buch von Thomas Morus stellt den Prototyp der in den nächsten Jahrhunderten etablierten Gattung dar, für die sich spezifische Strukturmerkmale und poetologische Charakteristika herausgebildet haben.²²³ Darko Suvin beschreibt die literarische Utopie als eine

sprachliche Konstruktion eines bestimmten quasi-menschlichen Gemeinwesens, in dem soziopolitische Institutionen, Normen und individuelle Beziehungsformen nach vollkommeneren Grundsätzen²²⁴ ausgerichtet sind als in dem Gemeinwesen, in welchem der Autor selbst lebt. Die Konstruktion beruht auf der Verfremdung, die aus einer alternativen historischen Hypothese entsteht.²²⁵

Verfremdung sei Moylan zufolge für die russischen Formalisten sowie für Bertolt Brecht ein künstlerisches Verfahren, in dem „die Welt des Autors und der zeitgenössischen Leserschaft ver-rückt wird“²²⁶. Dies sei „das zentrale Merkmal der subversiven Qualität“ der Phantastik überhaupt und der literarischen Utopie insbesondere.²²⁷ Die Verfremdung geschehe durch „Durchbrechung der realistischen Illusion des Textes oder mittels der Fiktion einer alternativen Welt oder [...] durch beide Möglichkeiten zugleich“²²⁸. Die Utopie sei für Suvin „eine formale Verkehrung (*inversion*) bedeutsamer und hervorstechender Aspekte der Welt des Autors, deren Zweck oder Ziel die Erkenntnis bildet, daß Autor (und Leserschaft) in Wahrheit in einer axiologisch verkehrten Welt leben“²²⁹. [H.i.O.] Die Verfremdung müsse Moylan zufolge in der Utopie – im Gegensatz zu anderen Spielarten der Phantastik – mit den uns bekannten Naturgesetzen harmonisieren, d.h. auf übernatürliche oder naturgesetz-widrige Erscheinungen verzichten, so dass die verfremdete Welt möglichst realistisch wahrgenommen werde. Um das zu erreichen, müsse der Autor eine gewisse rhetorische Kompetenz besitzen, die ihn befähige, „wissenschaftliche, technologische und gesellschaftliche Gegebenheiten bis ins Extreme hinein

²²³ Vgl. Layh (2014), 37.

²²⁴ In einer späteren Version der Definition tauschte Suvin die „Vollkommenheit der Grundsätze“ mit „radikal anderen Grundsätzen“: „*Utopia* will be defined as the construction of a particular community where sociopolitical institutions, norms, and relationships between people are organized according to a *radically different principle* than in the author's community; this construction is based on estrangement arising out of an alternative historical hypothesis; it is created by social classes interested in otherness and change.“ (Suvin nach Layh 2014, 45) [H. i. O.]

²²⁵ Suvin nach Moylan (1990), 42.

²²⁶ Ebd., 42.

²²⁷ Vgl. ebd., 42.

²²⁸ Ebd., 42.

²²⁹ Ebd., 42.

zu übertreiben, zu intensivieren und auszuweiten“, sowie gleichzeitig die Leser davon zu überzeugen, „daß alles, was in der Phantasiewelt geschieht, auch tatsächlich realisierbar ist.“²³⁰

In den Utopien stehe das „Hier und Jetzt“ im Fokus, auch wenn sie in weit entfernte Orte oder Zeiten versetzt seien. Sie seien, so Moylan, „auf den historisch gegenwärtigen Zeitpunkt fixiert, der von ihnen allerdings auf verfremdende Weise dargestellt wird.“²³¹ Die Gegenwart werde dabei „auf jenen Ort projiziert, an dem noch Hoffnung auf ein besseres Leben für die Menschen weilt: die Zukunft.“²³²

Moylan unterscheidet drei operationale Ebenen, die den utopischen Text ausmachen und auf denen er operiert: 1) die *ikonische* Textebene, in der eine alternative Gesellschaft bzw. Welt durch ikonische Bilder herausgebildet werde. 2) die *diskrete* Textebene, in der diese alternative Welt auf differentielle Weise zum Vorschein gebracht werde, und zwar durch den Dialog zwischen dem Besucher der utopischen Gesellschaft und seinem Führer. 3) die *ideologische* Ebene, d.h. „die ideologischen Auseinandersetzungen im Text, die das kulturelle Artefakt auf die geschichtlichen Widersprüche rückbeziehen.“²³³ Moylan versteht die Utopie in ihrer traditionellen Form als

ein Gewebe ikonischer Bilder einer alternativen Gesellschaft [...], durch die sich der differentielle und diskontinuierliche Reisebericht des Besuchers als Faden zieht. In der Struktur des Gewebes und seinen Fadensträngen sind – als Ausdruck eines tiefgreifenden ideologischen Engagements – die Konflikte und Antinomien verortet, die den Text an die Geschichte selbst zurückbinden.²³⁴

Die alternative Gesellschaft bzw. Welt stehe Moylan zufolge im Mittelpunkt utopischer Texte, bezeichne ihre Einzigartigkeit und sei ihr Schlüsselement.²³⁵ In der konventionellen Utopie gehe es um eine geographisch isolierte, zumeist autarke Gesellschaft mit einem anderen Wertesystem als dem der zeitgenössischen Gesellschaft des Autors.²³⁶ Die alternative Gesellschaft (oder Welt) werde von den politisch-ökonomischen Strukturen bis hin zum Alltagsleben dargestellt. Dadurch werde die geschichtliche Situation erkundet und entlarvt: „Die von uns geschichtlich er- und gelebte Welt enthüllt oder offenbart sich in der gelesenen.“²³⁷ Dies erzeuge einen „äußeren Diskurs“ des Textes, d.h. eine „dialogische Auseinandersetzung zwischen der uns bekannten und der noch nicht realisierten Welt“, woraus

²³⁰ Vgl. ebd., 42.

²³¹ Ebd., 44.

²³² Ebd., 44.

²³³ Ebd., 45.

²³⁴ Ebd., 45.

²³⁵ Vgl. ebd., 45.

²³⁶ Vgl. Layh (2014), 44.

²³⁷ Moylan (1990), 45.

ein ideologischer Konflikt entstehe.²³⁸ Die alternative Gesellschaft fungiere also als „Neutralisierung der geschichtlich präsenten Gesellschaft“; ihre Andersheit sei die „Raison d’être der utopischen Erzählweise“.²³⁹

Das zweite konstitutive Element der Utopie sei nach Moylan die Reiseroute des Besuchers „auf der ikonischen Karte“, die die Fabel erzeuge: von der Entdeckung der alternativen Gesellschaft über deren Erforschung bis zur Rückkehr in die Heimat.²⁴⁰ Durch die Streifzüge des Besuchers, meistens mit einem oder mehreren einheimischen Führern und mit deren Befragung, werden die Funktionsweise und vor allem die „Vorteile“ (im Falle der Dystopie die „Nachteile“) dieser Gesellschaft gegenüber der eigenen entschleiert. Die Charaktere selbst spielen in der traditionellen Utopie eine zweitrangige Rolle nach der dargestellten Welt. Der Dialog zwischen ihnen initiiere einen „inneren Diskurs“, der die alternative Gesellschaft auf eine diskrete und differenzielle Weise aufzeige und sie der geschichtlich-realen Welt gegenüberstelle.²⁴¹ Aus dem Zusammenspiel zwischen dem äußeren und dem inneren Diskurs ergebe sich in der traditionellen Utopie die Spannung zwischen binären Oppositionen: „zwischen dem, was ist und dem, was nicht ist, zwischen der »bösen« (tatsächlichen) und der »guten« alternativen Welt“.²⁴² Der utopische Text stehe in Kontrast zum Status quo sowie zu den „Schranken der Ideologien“.²⁴³ Mit diesem „ideologischen Wettstreit der Antinomien“ werden die „historischen Widersprüche der Zeit“ symbolisch aufgelöst bzw. neutralisiert. Deshalb verkörpere die utopische Literatur „eine ideologische Kritik der Ideologie“.²⁴⁴

Moylan verweist jedoch auf die „utopische Praxis“ oder den utopischen Prozess, der über den Inhalt hinausgehe:

Die Utopie kann weder auf die bildlich dargestellte Gesellschaft [...] reduziert werden, noch auf die Erfahrungen, die der Besucher in jener Gesellschaft macht, noch auf ihre grundlegende ideologische Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Gesellschaft. Das heißt, die Utopie kann nicht auf ihren Inhalt reduziert werden, denn das hieße, den Prozeß selbst abzuschneiden und die Utopie auf eine in sich geschlossene Sequenz von Bildern, Charakteren oder ideologischen Ausdrucksformen zu begrenzen.²⁴⁵

Der utopische Prozess bestehe vielmehr im Akt der Einbildungskraft, in der utopischen Form selbst. Die Utopie biete sich als eine „Tätigkeit“ an, „welche die menschliche Einbildungskraft

²³⁸ Vgl. ebd., 46.

²³⁹ Vgl. ebd., 46.

²⁴⁰ Vgl. ebd., 46.

²⁴¹ Vgl. ebd., 46.

²⁴² Ebd., 47.

²⁴³ Ebd., 49.

²⁴⁴ Vgl. ebd., 47.

²⁴⁵ Moylan (1990), 48.

über die bestehenden Grenzen hinaus erweitert²⁴⁶. Der Verfasser der Utopie sehe Lücken in der umgebenden Wirklichkeit und suche sie zu schließen bzw. erkenne negative Gegebenheiten und negiere sie mit dem utopischen Werk: „Eine Utopie schreiben heißt auf etwas hindeuten, was hier und heute in der begrifflichen Sprache nicht gesagt und durch politisches Handeln nicht bewirkt werden kann.“²⁴⁷ Die „bildhafte Antizipation des noch nicht begrifflich Faßbaren“ sei „der treibende Impuls für die Gattung selbst“.²⁴⁸

Ein integraler Bestandteil der Utopie ist also ihre *Negation*, die formal (z.B. durch deren Bezeichnung als „Nicht-Ort“) wie inhaltlich-thematisch zum Ausdruck kommt. Die Utopie sei laut Moylan eine „Negation der Wirklichkeit“, denn einerseits stehe sie „buchstäblich außerhalb dieser Welt“²⁴⁹. Andererseits sei die Intention jeder Utopie die Kritik der gegebenen Wirklichkeit, die explizit geäußert werde oder implizit den oben erwähnten drei Textebenen zu entnehmen sei. Arnhelm Neusüss versteht die utopische Intention als die kritische Negation des Bestehenden: „Nicht in der positiven Bestimmung dessen, was sie will, sondern in der Negation dessen, was sie nicht will, konkretisiert sich die utopische Intention am genauesten. Ist die bestehende Wirklichkeit die Negation einer möglichen besseren, so ist die Utopie die Negation der Negation.“²⁵⁰

Die utopische Intention, die im Spannungsfeld zwischen außer- und innerfiktionaler Realität stehe, stelle Susanna Layh zufolge eine Art Kommunikation zwischen dem utopischen Text und dem Leser her, „die letztendlich appellativ auf den verbesserungswürdigen zeitgenössischen Gesellschaftszustand rückverweist. [...] Von der im Text präsentierten Gegenweltlichkeit geht somit wirkungsästhetisch ein ‚überredender Impuls‘ aus.“²⁵¹ Moylan deutet ebenfalls auf diesen „Impuls“, der aus der Negativität der Utopie entsteht. Diese fördere das kritische Denken der Leser und diene dazu, in ihnen

das Verlangen nach einem besseren Leben wachzurufen und dies Verlangen zur Handlung anzustacheln, indem sie dem Gefühl Ausdruck verleiht, daß die Welt nicht ein für allemal festgelegt ist. In der verfremdenden Vision einer anderen Gesellschaft liegen die Keime für die Veränderung der gegenwärtigen.²⁵²

²⁴⁶ Ebd., 49.

²⁴⁷ Ebd., 47.

²⁴⁸ Vgl. ebd., 49.

²⁴⁹ Vgl. ebd., 48.

²⁵⁰ Neusüss nach Layh (2014), 38.

²⁵¹ Ebd., 45.

²⁵² Moylan (1990), 44.

Das subversive Potenzial utopischer Texte bestehe darin, dass sie bei den Lesern ein „Vorwärtsträumen“ entwickeln: „eine Handlung, die revolutionärer Bewußtheit fähig ist und in die Bewegung der Geschichte eintreten kann.“²⁵³

Deshalb müssen laut Layh bei der Analyse der Utopie zwei Aspekte berücksichtigt werden: die außerfiktionale Wirklichkeit und die zeitgenössische Leserschaft. Die Kenntnis des historischen und sozialen Entstehungskontexts utopischer Texte, die Norbert Elias die „Frage nach der Soziogenese einer Utopie“ nennt, sei zwar wichtiger als in anderen Genres und ein wesentlicher Bestandteil der Utopieforschung.²⁵⁴ Jedoch sei die Analyse der Texte nicht darauf zu beschränken. Wie der Text rezipiert und der Vergleich zwischen der außerliterarischen und der alternativen Welt durchgeführt werde, ob die Utopie Denkanstöße gebe oder sogar, wie Moylan formuliert, revolutionäre Kräfte auslöse, hänge vom Hintergrund und von den kritischen Fähigkeiten des jeweiligen individuellen Lesers ab und sei daher eine Frage der Rezeptionsästhetik.²⁵⁵

Layh betont jedoch, dass der „wahre Gehalt“ der Utopie nicht die „dargestellte Gesellschaftsordnung und die zusammenhängenden, gesellschafts-theoretischen und sozialgeschichtlichen Fragen“ sei, sondern vielmehr „das Zusammenspiel von Form und utopischer Intention im Sinne des dem jeweiligen Text inhärenten utopischen Gedankenguts bzw. Inhalts“.²⁵⁶ Nicht nur die Frage nach dem *Was* sei aus literaturwissenschaftlicher Sicht relevant, sondern die nach dem *Wie*, „nach den narrativen Mitteln und literarischen Darstellungsmodi, die eine solche Wirkung auf Seiten der Leserschaft erzeugen.“²⁵⁷

Ein weiterer typischer Aspekt der Utopie ist ihr „Spielcharakter“: Dieser zeige sich laut Layh z.B. im Titel von Morus' *Utopia*, aber auch in seiner Mischung autobiographischer Elemente, historischer Figuren und Tatsachen mit Fiktion, die dem Leser als „augenzwinkernd-ironisch“ erscheinen möge.²⁵⁸ Andreae bezeichnete ebenfalls seine Utopie in der Vorrede als ein Spiel (*ludicrum*), „das man bei dem berühmten Thomas Morus nicht mißbilligt habe“. Er habe es „für seine Freunde geschrieben, mit denen man spielen darf [...], nicht für die Großen und Mächtigen dieser Welt, denn dazu halte er sich nicht für befugt und imstande“²⁵⁹. Nach

²⁵³ Ebd., 43.

²⁵⁴ Vgl. Layh (2014), 39 f.

²⁵⁵ Vgl. ebd., 39.

²⁵⁶ Vgl. ebd., 40.

²⁵⁷ Ebd., 40.

²⁵⁸ Vgl. ebd., 40 f.

²⁵⁹ Götz Müller, *Gegenwelten. Die Utopie in der deutschen Literatur*, Stuttgart 1989, 20.

Raymond Ruyer liege das „utopische Spiel“ („le jeu utopique“) bzw. „die utopische Methode“ („mode utopique“) allen Utopien zugrunde. Er definiert diese folgendermaßen:

Die utopische Methode gehört ihrer Natur gemäß zum Bereich der Theorie und der Spekulation. Aber anders als die Theorie im herkömmlichen Sinne sucht sie nicht die Kenntnis dessen was ist, vielmehr ist sie eine Übung oder ein Spiel mit den möglichen Erwartungen der Realität. Der Intellekt [...] hat seine Freude am gedanklichen Erproben von Möglichkeiten, die er über die Wirklichkeit hinausgehen sieht.²⁶⁰

Die literarische Utopie ist für Ruyer ein Gedankenspiel, das „durch seine autonomen Regeln die Bedingungen der Realität“ suspendiert und ihre „Axiome“ ändert.²⁶¹ Damit wird eine andere Form des Realitätsverständnisses erzeugt, und zwar die *Möglichkeit*.²⁶² Voßkamp zufolge sei das Möglichkeitsdenken „die Voraussetzung für künstlerische Formbildungen von Utopien“ bzw. für „ästhetische Konstruktionen des Hypothetisch Möglichen im Medium von Literatur und Kunst.“²⁶³

Das gleiche Verständnis von „Wirklichkeit im Experimentieren mit Utopien“²⁶⁴ teilte Robert Musil. In seinem Buch *Mann ohne Eigenschaften*, das seinem Selbstverständnis nach eine Utopie ist, reflektiert er über den Möglichkeitsbegriff der Utopie:

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. [...] 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.²⁶⁵

Jedoch muss beachtet werden, dass Musil in seinen publizierten und unpublizierten Teilen seines Gesamtwerks den Utopiebegriff in verschiedenen Zusammenhängen verwendete: Utopie der individuellen Gesinnung oder des gegebenen sozialen Zustands; „Utopie des Lebens in Liebe“; „Utopie des a(anderen) Z(ustands)“; „Utopie des motivierten Lebens“; „Utopie des andern Lebens“; Utopie des „exakten Lebens“ (als Wissenschaft) und des „Essayismus“ (als Lebenskunst); „Utopie der Dauerkommunikation“ (das satirisch-ironische Projekt der „Parallelaktion“).²⁶⁶ Für Musil besteht im Experimentieren mit Möglichkeiten überhaupt die Aufgabe des Dichters: „immer neue Lösungen, Zusammenhänge, Konstellationen, Variablen

²⁶⁰ Ruyer nach Voßkamp (2018), 49 f.

²⁶¹ Vgl. Müller (1989), 23.

²⁶² Vgl. Voßkamp (2018), 341.

²⁶³ Vgl. ebd., 11.

²⁶⁴ Ebd., 341.

²⁶⁵ Musil nach ebd., 343.

²⁶⁶ Vgl. ebd., 342; Manfred Windfuhr, *Zukunftsvisionen. Von christlichen, grünen und sozialistischen Paradiesen und Apokalypsen*, Bielefeld 2018, 20 f.

zu entdecken, Prototypen von Geschehensabläufen hinzustellen, lockende Vorbilder, wie man Mensch sein kann, den inneren Menschen erfinden.“²⁶⁷ Deshalb muss der Begriff des Utopischen bei Musil mit Vorsicht betrachtet werden, sonst läuft er Gefahr, überstrapaziert und auf die gesamte Literatur übertragen zu werden.²⁶⁸

Im Laufe der Gattungsgeschichte der Utopie hat die literarische Utopie mehrfache Transformationen erlebt, die nicht konsekutiv, sondern auch manchmal parallel verliefen: Waren die ersten Utopien arm an Handlung und Charakteren und enthielten hauptsächlich statische Darstellungen der jeweiligen Gesellschaft, so änderte sich das spätestens mit den Zeitutopien, die nun nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich verschoben wurden. Das Positive verkehrte sich allmählich ins Gegenteil, und die Gesellschaftsentwürfe wurden immer düsterer. Doch während dieser mehrfachen „Metamorphose“²⁶⁹ hat die Utopie noch ihre gattungskonstitutiven Elemente beibehalten, wie wir in den nächsten Abschnitten sehen werden.

3.2. Transformationen des Utopischen

3.2.1. Der Übergang von der Raum- zur Zeitutopie

Die Zukunft war immer nur das Terrain der Propheten oder Wahrsager. Außer ihnen durfte keiner davon erzählen, was noch nicht geschehen ist. Ab dem 17. Jahrhundert gab es jedoch Werke, die das Tabu des Berichtens über die Zukunft brachen, wie Jacques Guttins unvollständiges Werk *Épigone, histoire du siècle futur* (1659), Samuel Maddens Satire *Memoirs of the Twentieth Century* (1733), *The Reign of George VI, 1900-1925* eines anonymen Verfassers (1763) und schließlich Merciers *L'An 2440* (1770).²⁷⁰ Mercier, der seinen Roman mit Leibniz' Satz „Die gegenwärtige Zeit ist schwanger von der Zukunft“ als Motto einleitete, lenkte damit die Aufmerksamkeit auf die Zukunft als eine unerschöpfliche Quelle von Lösungsmöglichkeiten für zeitgenössische Probleme.²⁷¹

²⁶⁷ Musil nach Angela Spahr, *Was wäre wenn ...? Literatur als ästhetische Prognostik*, in: *Gegenworte* (2010), 73.

²⁶⁸ Gert Ueding bezeichnet Literatur und Kunst per se als utopisch in ähnlichem Sinne wie Musil: „Literatur ist Utopie in dem gewiß sehr weiten Verstande, daß sie nicht identisch mit der Realität ist, die uns als Natur und Gesellschaft gegenübertritt. Sie ist Utopie in dem sehr viel präziseren Sinne, daß ihre Beziehung zu dieser Realität wie die der Erfüllung zum Mangel ist [...], nicht weil sie unreal wäre, sondern weil sie ein Bild der Wirklichkeit mit sich führt, das allen Übereinkünften der bisherigen Geschichte und Gegenwart widerspricht“ (Ueding nach Layh 2014, 37).

²⁶⁹ Ebd., 46.

²⁷⁰ Vgl. Paul K. Alkon, *Origins of Futuristic Fiction*, Athens, Georgia 1987, 3 f.

²⁷¹ Vgl. Voßkamp (2018), 147.

Die „Wiederentdeckung“ der Zukunft²⁷² als Spielraum für (säkulare) Phantasien ist einer der aufschlussreichsten literarischen Ausdrücke des neuen Zeitalters, sie ist „zugleich Ausdruck der Moderne und Antwort auf die Moderne“²⁷³. Die Veröffentlichung von Merciers Roman fiel mit der Landung James Cooks an der Ostküste Australiens zusammen, die die territoriale Ausdehnung des Menschen auf der ganzen Erdoberfläche erklärte. Von da an ist sich der Mensch seiner geographischen Begrenztheit bewusst.²⁷⁴ Der Mythos vom terrestrischen *Garten Eden* wurde endgültig widerlegt. Außerdem hatten die „Autoren des Nirgendwo“²⁷⁵ schon auf dem Mond und unter der Erdoberfläche ihre Utopien gegründet. Ihnen schienen die „räumlichen Angebote, die Utopie auf der einmal erkannten Endlichkeit unserer Erdoberfläche anzusiedeln“²⁷⁶, erschöpft gewesen zu sein. Ab dem Ende des 18. Jahrhunderts gehen die Utopien nicht wie gewohnt um Raumreisen der Protagonisten in noch unbekannte Orte und Länder, sondern zunehmend um Zeitreisen in die Welt von morgen. Dies geschieht erzähltechnisch durch das Motiv des Wach- und Schlafträumens, wie in Merciers Roman, in Edward Bellamys *Looking Backward 2000-1887* (1888), William Morris' *News From Nowhere* (1890) oder H. G. Wells' *When the Sleeper Wakes* (1899), oder mit dem Einsatz von Automaten wie in H. G. Wells' *The Time Machine* (1895).²⁷⁷

Obwohl Merciers *L'An 2440* den Gattungsmerkmalen der Renaissanceutopien und dem „monologischen Beschreiben der Raumutopie“ verhaftet bleibt²⁷⁸, war er ein Meilenstein in der Gattungsgeschichte. Ab der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts dominierte in den Raumutopien schon die Erzählung gegenüber der Schilderung. Das Individuum rückte in den Mittelpunkt des utopischen Erzählens, die Erzählperspektive wurde „im Zeichen eines beginnenden individuellen Selbstbewusstseins“ subjektiviert.²⁷⁹ In *L'An 2440* wird sogar die Autobiographie des Autors selbst geschildert.²⁸⁰ Der „fundamentale Gattungswandel“²⁸¹ ist

²⁷² Vorher projizierte die messianische, jüdisch-christliche Tradition auch Wunsch- (oder Schreck-)Bilder in die Zukunft. Deshalb verweist Sven-Aage Jørgensen darauf, dass „Zeitutopie nicht wie behauptet die ältere Raumutopie abgelöst [hat], sondern eher umgekehrt. Die Raumutopie entsteht später und hört übrigens keineswegs um 1800 auf“ (Jørgensen 1985, 377).

²⁷³ Voßkamp (2018), 147.

²⁷⁴ Vgl. Reinhart Koselleck, *Die Verzeitlichung der Utopie*, in: Wilhelm Voßkamp (Hg.), *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie. Band 3*, Frankfurt am Main 1985, 2.

²⁷⁵ Ebd., 3.

²⁷⁶ Ebd., 3.

²⁷⁷ Vgl. Layh (2014), 47 f.

²⁷⁸ Vgl. Kuon (2012), 333.

²⁷⁹ Vgl. Voßkamp (2018), 138.

²⁸⁰ Vgl. ebd., 139.

²⁸¹ Layh (2014), 48.

aber der Übergang von der Raum- zur (säkularen) *Zeitutopie* (auch *Uchronie*²⁸² genannt). Voßkamp betrachtet diesen als eine „kopernikanische Wende in der Geschichte der neuzeitlichen Utopie“²⁸³. Wurden die Utopien davor „in einen gleichzeitigen, aber ahistorischen Raum“ räumlich verschoben, erfolgte nun die Verfremdung vor allem durch den „Einbruch der Zukunft“ in die Utopien.²⁸⁴ In den Zeitutopien wird die dem Leser bekannte Welt nicht mit einer alternativen Gegenwelt konfrontiert, die sich woanders befindet, sondern mit derselben, in die Zukunft versetzten Welt, aber in einem besseren (oder schlechteren) Zustand.²⁸⁵

In den ersten Zeitutopien, wie in Merciers und Bellamys Romanen, wird verschwiegen oder „nicht befriedigend gelöst“²⁸⁶, wie es zu diesem anderen Zustand gekommen ist. Sie implizieren Zeitsprünge in die jeweilige zukünftige Gesellschaft. Der Entwicklungsvorgang von einem Zustand in den anderen bleibt eine Leerstelle, die der Leser selbst ausfüllen muss: Er muss den dargestellten zukünftigen Zustand dem zeitgenössischen gegenüberstellen und beide in eine Beziehung zueinander bringen, um diesen Übergang nachzuvollziehen.²⁸⁷ Doch in William Morris' Roman wird der Übergang zur idealen Gesellschaft im 17. Kapitel *How the change came* umfangreich dargestellt. Die stufenweise Transformation zum Sozialismus erfolgt demnach, indem

das selbstzentrierte und selbststüchtige Verhalten der einzelnen Individuen zurücktritt zugunsten eines kommunitären Geistes auf der Basis einer Gemeinschaft, die das Privateigentum abgeschafft hat und damit, so ist die Auskunft, bestimmte Fragen der bürgerlichen Gesellschaft (etwa die der Kriminalität) peu à peu löst.²⁸⁸

Die narrative Rekonstruktion der Transformation gehört zur Rhetorik des Autors, um sie glaubwürdig zu machen und den Leser auf ihre Realisierbarkeit zu sensibilisieren.

²⁸² Der Terminus „*Uchronia*“ (U-chronos = Nicht-Zeit) wurde analog zu dem der Utopie gebildet, später entstanden auch seine beiden Varianten „*Euchronia*“ für die positive oder gute Zeit, und „*Dyschronia*“ für negative oder schlechte Zeit. Jedoch haben sich diese Termini nicht wie *Utopie* und *Dystopie* etabliert. Der Terminus *Uchronie* wurde zum ersten Mal 1857 vom französischen Philosophen Charles Renouvier benutzt. Damit meinte er keine literarische Zukunftsprojektion, sondern eine „kontrafaktische Geschichtsdarstellung in der Literatur“ bzw. „die Darstellung einer alternativen Geschichtsentwicklung“, indem man „einer möglichst plausible[n], hypothetische[n]‘ Vergangenheit“ gedanklich folgt. (Vgl. Rodiek nach Layh 2014, 47) Rodiek zufolge bestehen Parallelen zwischen dem Begriff der Utopie und dem der Uchronie im Sinne Renouviers, da Renouvier „den Entwurf historischer Alternativen als idealisierende Korrektur der Vergangenheit begreift“. (Rodiek nach Layh 2014, 47 f.) Vgl. Layh (2014), 47 f.; Andrew Milner, *Changing the Climate: The Politics of Dystopia*, in: *Continuum* 23 (2009), 827.

²⁸³ Voßkamp (2018), 135.

²⁸⁴ Vgl. Layh (2014), 48.

²⁸⁵ Vgl. ebd., 49.

²⁸⁶ Voßkamp (2018), 239.

²⁸⁷ Vgl. ebd., 239; Layh (2014), 49.

²⁸⁸ Vgl. Voßkamp (2018), 239.

In beiden Modellen, d.h. mit oder ohne die Beschreibung des allmählichen Wandels, werden die Zeitutopien nach dem Muster eines Schlusses „vom schlechten Heute auf das bessere Morgen“ geschrieben, in dem „Planung und Optimierung [...] die Gegenwart mit der Zukunft [verbinden]“²⁸⁹. In ihnen wird das Ideal der *Perfectio*, das bis ins 18. Jahrhundert hinein dominierte und eine „irdische, relative Vollkommenheit“ als „zeitloses Gebot“ anstrebte, durch den von Rousseau geprägten Begriff der *Perfectibilité* ersetzt.²⁹⁰ Dabei ist nicht der Zustand der Vollkommenheit das Ziel, sondern der Vervollkommnungsprozess selbst: „Mit der Perfektibilität, mit der Vervollkommnungsfähigkeit wird das Ziel vollends verzeitlicht, ohne Endpunkt in den handelnden Menschen selbst hineingeholt. Die Zielsetzung ist iterativ. Die Perfektibilität ist ein Schlüsselwort der neuen Zeit.“²⁹¹ Die Perfektibilität ist für Rousseau „ein dialektischer Begriff“, der „Chancen steigender Gefahren und wachsender Gewinne zugleich“ in sich berge.²⁹² Mercier, der Jünger Rousseaus war, hat diesen optimistisch umgedeutet: „Die Zukunftstutopie von Mercier ist eine Variante der Fortschrittsphilosophie, ihr theoretisches Fundament ist die Verzeitlichung der Perfectio-Ideale.“²⁹³ Die ideale Gesellschaft wird somit in den Zeitutopien „als Endpunkt eines schrittweisen, gleichermaßen technischen wie moralischen Fortschritts imaginiert.“²⁹⁴

Schon in den frühneuzeitlichen Raumutopien spielten Wissenschaft und Technik eine wichtige Rolle bei der Gründung des jeweiligen Idealstaates. Wissenschaft und Technik erhielten zu dieser Zeit eine „religiöse Weihe“²⁹⁵ und erschlossen Bereiche, „die zuvor von Magie und Religion verwaltet wurden.“²⁹⁶ Für Francis Bacon sollten die Erkenntnisse über die Natur nur durch Experimente und nicht durch scholastische Doktrinen begründet werden.²⁹⁷ Jedoch war dieses Erkenntnisstreben bei Bacon sowie bei den meisten seiner Zeitgenossen religiös motiviert. Die Herrschaft über die Natur, die „dem Menschen von Gott ursprünglich zugehört war“, sollte durch ihre Erforschung zurückerlangt werden.²⁹⁸ Dazu sagte Bacon: „Denn der Mensch durch den Sündenfall um seine Unschuld und um seine Herrschaft über die Natur gekommen; beides kann aber im Leben gewissermaßen wiedergewonnen werden; das erste

²⁸⁹ Koselleck (1985), 5.

²⁹⁰ Vgl. ebd., 5.

²⁹¹ Ebd., 5.

²⁹² Vgl. ebd., 5.

²⁹³ Ebd., 5.

²⁹⁴ Kuon (2012), 333.

²⁹⁵ Zyber (2007), 92.

²⁹⁶ Ebd., 76.

²⁹⁷ Vgl. ebd., 81.

²⁹⁸ Vgl. ebd., 81.

durch religiösen Glauben, das letzte durch Kunst und Wissenschaft.²⁹⁹ Demnach galt Naturbeherrschung als „gottgewollt“, Wissenschaft und Technik sollten eine „vertiefte Einsicht in Schöpfung Gottes“ ermöglichen.³⁰⁰ Bacons *Nova Atlantis* idealisiert Naturwissenschaft und Technik als „heilsrelevantes Wissen“³⁰¹, mit dem sich menschliche Lebensbedingungen verbessern können. So wird im Haus Salomon Forschung betrieben, um u.a. die menschliche Lebenserwartung zu erhöhen und alle Krankheiten heilen zu können.³⁰²

Spätestens zur Zeit der Aufklärung wurde dieses religiös motivierte Erkenntnisstreben durch den Fortschrittsglauben abgelöst. Der mit optimistischen Zukunftserwartungen verbundene Begriff des Fortschritts war der Leitbegriff des 19. Jahrhunderts, das eine Reihe von naturwissenschaftlichen Entdeckungen (wie die Evolutionstheorie), technischen Errungenschaften der industriellen Revolution sowie sozialutopischen Programmen (die von Owen, Fourier, Saint-Simon) kannte.³⁰³ Gleichzeitig wurde die Zukunft als „ein Zeitmodus wahrgenommen, auf den der Mensch durchaus einen Einfluß ausüben kann“ und nicht als eine „schicksalhafte Macht, die sich dem Zugriff des Menschen grundsätzlich entzieht.“ Zukunftsgestaltung verstand sich als eine Aufgabe des utopischen Denkens.³⁰⁴ Mit den neuen Erkenntnissen in Naturwissenschaft und Technik florierte das utopische Denken, denn sie eröffneten ihm neue Räume zum gedanklichen Experiment. Andersherum stellte utopisches Denken die Voraussetzung zu neuen Forschungsergebnissen und Erfindungen dar: „Naturwissenschaft und Technik gewinnen neue Erkenntnisse, an denen sich wiederum die utopische Phantasie entzündet, wodurch der Erkenntnisprozeß immer weiter vorangetrieben wird.“³⁰⁵

Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts enthielten die Zukunftsentwürfe in den Utopien zuversichtliche Erwartungen an Wissenschaft und Technik. *L'An 2440* literarisiert die Idee moralischer Perfektibilität des aufklärerischen Fortschrittsoptimismus und suggeriert, „dass sich der Mensch nach einer sehr langen Zeit unter der Ägide der Aufklärung tatsächlich zu einem vernunftautonomen Wesen entwickeln könnte.“³⁰⁶ Der Ich-Erzähler bewundert in seinen

²⁹⁹ Bacon nach ebd., 81.

³⁰⁰ Vgl. ebd., 81.

³⁰¹ Ebd., 92.

³⁰² Vgl. Layh (2014), 102.

³⁰³ Vgl. André Müller, *Film und Utopie. Positionen des fiktionalen Films zwischen Gattungstraditionen und gesellschaftlichen Zukunftsdiskursen*, Münster 2010, 48; Dina Brandt, *Der deutsche Zukunftsroman 1918-1945. Gattungstypologie und sozialgeschichtliche Verortung*, Tübingen 2007, 13; Kuon (2012), 333 f.

³⁰⁴ Vgl. Zyber (2007), 29.

³⁰⁵ Ebd., 70.

³⁰⁶ Matthias Löwe, *Idealstaat und Anthropologie. Problemgeschichte der literarischen Utopie im späten 18. Jahrhundert*, Berlin 2012, 76.

Wanderungen die technischen Entwicklungen der Zukunft, begleitet mit einer „leisen“ Befürchtung vor einem möglichen Missbrauch der Technik.³⁰⁷

In den Zeitutopien des 19. Jahrhunderts, die Birgit Affeldt-Schmidt auch *Fortschrittsutopien*³⁰⁸ nennt, steht nicht die Kritik an der zeitgenössischen Gesellschaft im Vordergrund, sondern die „aktive Konstruktion einer besseren Welt“³⁰⁹, was Koselleck als „Zwang zur Utopie“ bezeichnete.³¹⁰ Die Verzeitlichung der Utopie stellt daher eine implizite Aufforderung zur „(zumindest langfristigen und approximativen) Realisierung“³¹¹ der geschilderten Zukunftsvision dar.³¹² Fortschrittsutopien waren allerdings eine Art „Übergangsgattung“³¹³, die am Anfang des 20. Jahrhunderts nur zum Teil fortgesetzt wurde, z.B. in den Werken H.G. Wells' *A Modern Utopia* (1905) oder *Men like Gods* (1923). In diesen Utopien werden die am meisten kritisierten Aspekte der klassischen Utopie, wie der Verlust der Individualität oder das Homogenitätsideal, durch Technik vermieden oder aufgehoben.³¹⁴

³⁰⁷ Vgl. Voßkamp (2018), 144.

³⁰⁸ Affeldt-Schmidt definiert die Fortschrittsutopie folgendermaßen: „Die Fortschrittsutopie entwirft eine vorbildliche Gesellschaftsform, um real bestehende, positiv betrachtete Ansätze zu bestärken und bestimmte Entwicklungsmöglichkeiten der Zukunft suggestiv zu propagieren. Sie extrapoliert dazu die für ihre Zielsetzung brauchbaren Komponenten aus der Erfahrungswelt, prolongiert diese in zeitlicher und räumlich-zeitlicher Projektion zur fortschrittlichen Gesellschaft und perfektioniert diese Komponente, indem sie sie als Kausalzusammenhang mit allseitig positiver Wirkung fingiert.“ (Affeldt-Schmidt nach Müller 2010, 50) Affeldt-Schmidt unterscheidet zwei Typen der Fortschrittsutopien: der räumlich-zeitliche und der rein zeitliche. Im ersten Typus wird der Raum, in dem sich die utopische Gesellschaft allmählich entwickelt, im Gegensatz zu den klassischen Raumutopien nicht zufällig entdeckt oder als gegeben vorausgesetzt, sondern bewusst und auf „rational kalkulierte Weise“ ausgesucht, um eine „künstliche Isolation zum Zwecke ungestörter Entwicklung des utopischen Programms zu schaffen.“ (Affeldt-Schmidt nach Müller 2010, 51) Die utopische Gesellschaft befindet sich nicht parallel zu der ursprünglichen Gesellschaft der Besucher, sondern entsteht erst mit ihrem Besuch zu dem ausgewählten Ort. Nicht der Raum ist hier im Fokus, sondern vielmehr der *Zeitraum*. Ein Beispiel für diesen Typus ist Cabets *Voyage en Icarie* (1842). Im zweiten Typus wird die utopische Gesellschaft oder Welt nach dem Abschluss des Entwicklungsprozesses dargestellt, der manchmal als Rückblick erzählt wird, wie in *L'An 2440*, *Looking Backward 2000-1887* oder *News From Nowhere*. Vgl. André Müller, *Film und Utopie. Positionen des fiktionalen Films zwischen Gattungstraditionen und gesellschaftlichen Zukunftsdiskursen*, Münster 2010, 50 f.

³⁰⁹ Brandt (2007), 13.

³¹⁰ Vgl. Voßkamp (2018), 142.

³¹¹ Ebd., 142.

³¹² Matthias Löwe zufolge seien die Fortschrittsutopien dadurch gekennzeichnet, dass die Autoren ihnen oft fiktionbegleitende oder paratextuelle Kommentare hinzugefügt haben, damit sie nicht als Utopien klassifiziert werden oder dass ihnen der polemische Utopismus nicht vorgeworfen werde. Stattdessen sollten diese Kommentare die Machbarkeit der dargestellten Gesellschaftsentwürfe beteuern. Die Autoren intendierten laut Löwe mit ihren Utopien eine „konkrete und zumeist zeitnahe Realisierung wesentlicher Elemente ihrer fiktionalen Gesellschaft“ (Löwe 2012, 33). In Theodor Herzls Roman *Altneuland* (1902) ist die jüdische Staatsutopie ins Jahr 1923 versetzt, was zusammen mit Herzls sachlich-konzeptuellem Buch *Der Judenstaat* (1896) auf die Realisierung dieser Gesellschaft in der nahen Zukunft zielte. Vgl. Löwe (2012), 33 f.

³¹³ Vgl. Brandt (2007), 13.

³¹⁴ Vgl. Viviana Chilese, Heinz-Peter Preußner, *Technik in Dystopien. Eine Einleitung*, in: Viviana Chilese, Heinz-Peter Preußner (Hg.), *Technik in Dystopien*, Heidelberg 2012, 10.

Viele Zeitutopien implizieren Prognosen³¹⁵ über gesellschaftliche, technische oder wissenschaftliche Entwicklungen. Eine Prognose über den möglichen Verlauf zeitgenössischer sozialer Verhältnisse erstellte beispielsweise Merciers Utopie, die nach 1789 als Antizipation des Unterganges der absoluten Monarchie in Frankreich gefeiert wurde.³¹⁶ Wieland sagte dazu, dass sie „das Jüngste Gericht der gegenwärtigen Verfassung Frankreichs“ sei.³¹⁷ An den Prognosen technischer und wissenschaftlicher Entwicklungen zeigt sich die Verschränkung der Utopie mit der *Sciencefiction*. Es wurden viele technische Anlagen und Apparate in den Zukunftsutopien antizipiert, die später in der außerfiktionalen Wirklichkeit tatsächlich realisiert bzw. sogar übertroffen wurden, wie Automobile, Flugzeuge, Telefon, Radio, Fernsehen, Internet etc.³¹⁸ Diese Prognosen können allerdings nicht als „wissenschaftliche Prognosen“ angesehen werden, auch wenn ihre Autoren das beteuern wollen. Sie werden nämlich auf ästhetische und nicht auf wissenschaftliche oder empirische Weise erstellt.³¹⁹ Literarische

³¹⁵ Eine Prognose ist „eine Aussage über Zukünftiges“ (Willer 2009, 958). Das griechische Kompositum *pro-gnosis* (Vor-Erkenntnis/Vorher-Wissen) und seine lateinischen Übersetzungen *provisio* (Voraus-Sehen) und *praedictio* (Voraus-Sagen) deuten auf die Vielfältigkeit jeglichen Zukunftswissens und thematisieren „Zustände, die zu einem gegebenen Zeitpunkt noch nicht eingetreten sind, dennoch zu eben diesem Zeitpunkt erkannt, gesehen, entworfen und zur Sprache gebracht werden sollen.“ (Willer 2009, 959) Die Prognose kann als die „Diagnose der Zukunft [verstanden werden]; sie unterscheidet sich von der Diagnose gegenwärtiger Zustände dadurch, daß sie nicht einen bestimmten Zustand sondern mehr oder weniger großen Spielraum von verschiedenen Möglichkeiten, also eine Pluralität von verschiedenen Zuständen, ins Auge fassen muß.“ (Georg Picht nach Zyber 2007, 30) Vgl. Stefan Willer, *Prognose*, in: Gert Ueding (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 10, Tübingen 2009.

³¹⁶ Vgl. Koselleck (1985), 8.

³¹⁷ Wieland nach ebd., 8.

³¹⁸ Vgl. Layh (2014), 103.

³¹⁹ Wolfgang Eichhorn und Günter Kröber unterscheiden drei Arten von Voraussagen: *wissenschaftliche*, *unwissenschaftliche* und *empirische* Voraussagen. *Unwissenschaftliche* Voraussagen gründen sich auf „phantastische, irrealer, künstlich konstruierte Zusammenhänge, oft auf Visionen, Offenbarungen“ (Eichhorn, Kröber et al. 1968, 14). Als Beispiele erwähnen Eichhorn und Kröber Hellseherei, Wahrsagerei, Astrologien, Prophetien, aber auch Sozialutopien der neueren Zeit, die sich auf Wünsche und Wertungen bauen. *Wissenschaftliche* Voraussagen – und unter diese Kategorie subsumieren sie Prognosen – resultieren aus einer wissenschaftlichen Theorie und stützen sich auf die Analyse von Gesetzmäßigkeiten und von Bedingungen ihrer Realisierung. Zwischen wissenschaftlichen und unwissenschaftlichen Voraussagen liegen laut Eichhorn und Kröber die *empirischen*, die aus der alltäglichen Erfahrung und den festgestellten Zusammenhängen oder Regelmäßigkeiten gewonnen werden, ohne eine theoretische Grundlage oder Studieren der Gesetzmäßigkeiten. Solche Aussagen, wie die Bauernregeln, beeinflussten schon lange das menschliche Leben immens. Jedoch haben manche Autoren die Wissenschaftlichkeit ihrer Prognosen betont und auch zu beweisen gesucht, wie H.G. Wells, der sich in den Vorworten und Einschüben seiner Romane auf die seinen Überlegungen zugrunde liegenden wissenschaftlichen Methoden berief. Ludwig Dexheimer gab seinem enzyklopädischen, 1930 veröffentlichten Roman *Automatenzeitalter* den Untertitel „prognostischer Roman“, wobei er seine Prognosen auf der Methode der *Extrapolation* aufgebaut habe, d.h. „aus der seitherigen Entwicklung bestimmte Gesetzmäßigkeiten herauslesen und aus diesen die künftigen Fortschritte wenigstens in ihren Grundzügen entnehmen.“ (Dexheimer 2004, 20) Er hielt diese Methode für anwendbar sowohl im wissenschaftlich-technischen als auch im kulturell-sozialen Bereich. Vgl. Wolfgang Eichhorn, Günter Kröber et al., *Philosophie und Prognostik. Weltanschauliche und methodologische Probleme der Gesellschaftsprognose*, Berlin (DDR) 1968, 14 ff.; Anne Seitz, *Zukunft schreiben. Prognostische Wissensfiguren in der fiktionalen Literatur des frühen 20. Jahrhunderts*, in: Heinrich Hartmann (Hg.), *Zukunftswissen. Prognosen in Wirtschaft, Politik und Gesellschaft seit 1900*, Frankfurt am Main 2010, 258; Ludwig Dexheimer, *Das Automatenzeitalter. Ein prognostischer Roman*, Berlin 2004, 20.

Prognosen werden als Gedankenexperiment entwickelt, das zwar oft der wissenschaftlichen Logik als Überzeugungsrhetorik folgt, ihre Erkenntnis gründet sich jedoch auf einer ästhetischen und nicht auf einer wissenschaftlich methodischen Hypothese.³²⁰

Während die Prognosen in den Zeitutopien des 19. Jahrhunderts vorwiegend positiv waren, wurden sie im 20. Jahrhundert immer skeptischer gegenüber den Verheißungen von Wissenschaft und Technik. Der „blauäugige Fortschrittsoptimismus“ mancher Utopisten konnte nicht mehr gehalten werden und wurde mit düsteren Zukunftsentwürfen konfrontiert, die die negativen Auswirkungen des wissenschaftlichen, technischen und ökonomischen Fortschritts auf das menschliche Leben darstellen sollten.

3.2.2. Der Umschlag ins Negative

Die Utopie, die in sich eine Kritik an bestimmten außerfiktionalen Verhältnissen ist, ist selbst seit ihren Anfängen eine Zielscheibe der Kritik, so dass die Entwicklung der Gattung bzw. die Transformation der Utopie als die Folge des Zusammenspiels von Utopie und Utopie-Kritik angesehen werden kann, was Voßkamp als „Dialektik“ bezeichnet:

Die Geschichte der Utopie ist, im Sinne von Diskurs und Gegendiskurs, mit ihrer Selbstkritik konstitutiv verknüpft. Anders formuliert: Die Autopoiesis der Utopie ist die (selbstreflexive) Dialektik von Utopie und Utopiekritik. Kritik, so zeigt die Tradition neuzeitlichen utopischen Denkens, ist sowohl eine Form der Selbstreflexion als auch eine der Korrektur.³²¹

Kritisiert wurde die Utopie vor allem wegen zwei Implikationen: der Perfektion³²² der dargestellten Gesellschaft, die mit der Natur des fehlbaren Menschen nicht zu vereinbaren ist,

³²⁰ Vgl. Angela Spahr (2010), 70; Darko Suvin, *Poetik der Science Fiction. Zur Theorie und Geschichte einer literarischen Gattung*, Frankfurt am Main 1979, 96 u. 109. Das utopische Gedankenexperiment verwandelt sich in prognostischen Utopien in ein hypothetisches Gedankenexperiment, das „visionäre“ Utopisten, wie viele Sciencefiction-Autoren, mit Wissenschaftlern gemeinsam haben. Utopisten wie Wissenschaftler benötigen laut Karlheinz Steinmüller Phantasie und Vorstellungskraft für ihre Hypothesenbildung. Der Wissenschaftler folge den methodischen Prinzipien der Wissenschaft, der Autor stattdessen den „ästhetischen“ Prinzipien des Erzählens und beschäftige sich mit den Fragen: „Wie ergibt sich ein zugleich logischer und spannender Handlungsaufbau? Wie können die fiktiven Figuren in ungewöhnlichen Situationen überzeugend agieren?“ Der Autor interessiere sich weniger für plausible Ergebnisse seiner Gedankenexperimente als für die „narrative Dramatik und aufregende Inszenierung“. Er sei als Wissenschaftler freier, „über mögliche und unmögliche Innovationen, wahrscheinliche oder unwahrscheinliche zukünftige Weltzustände usw.“ zu spekulieren. Literatur biete die Chance, die methodischen Restriktionen der Wissenschaft zu überschreiten und „wissenschaftliche Konzepte oder soziale Konventionen – die Gesetze von Raum und Zeit, das Verhältnis der Geschlechter, Gesellschaftsmodelle – spielerisch“ zu manipulieren. Vgl. Karlheinz Steinmüller, *Science Fiction: eine Quelle von Leitbildern für Innovationsprozesse und ein Impulsgeber für Foresight*, in: Hauss Kalle et al. (Hg.), *Foresight. Between Science and Fiction* 2010, 21.

³²¹ Voßkamp (2018), 263.

³²² Lyman Tower Sargent sieht in der Annahme, dass jede Utopie eine perfekte Gesellschaft impliziert, einen Fehlschluss: “[T]here are in fact very few eutopias that present societies that the author believes to be perfect. Perfection is the exception not the norm.” (Sargent 1994, 9)

und der inhärenten Glücksauffassung. Glück, das intime Gefühl von Zufriedenheit und Wohlbehagen, stellt einen „Kernbegriff der Utopie“ dar.³²³ Es wird in der Gattung der Utopie, außer in den schlaraffenland-ähnlichen Parodien (sowie später in den Dystopien), nicht als ein rein sinnliches Glück bzw. Befriedigung von leiblichen Bedürfnissen dargestellt, sondern eher als ein geistiges Glück, das von der Vernunft geleitet wird.³²⁴ Während es in den Individualutopien (i.e. in Robinsonaden und Bildungsromanen) u.a. Erkenntnis, Harmonie mit der Natur oder mit der Umgebung, Selbstentwicklung oder -verwirklichung bedeutet, streben die Gesellschaftsutopien ein sozialistisches Glücksideal an, d.h. das Ideal einer gerechten, auf Gemeineigentum basierenden Sozialordnung. Richard Saage zufolge seien die Renaissance-Utopien eine entsprechende Antwort auf die „Mechanismen von Ausbeutung, Unterdrückung und Ungleichheit höfischer Strukturen und frühkapitalistischen Privateigentums“.³²⁵ Die utopische Sozialordnung setzt jedoch die Unterordnung der Interessen und Rechte ihrer Mitglieder unter das Gemeinwohl voraus, sowie die Verpflichtung jedes Einzelnen, dieses zu erhalten und zu stärken.³²⁶ Das Glück ist also in Sozialutopien eine sittliche Qualität, die „durch Verzichtshaltung der handelnden Subjekte hervorgebracht wird“³²⁷. Es wird „ein normatives Glückskonzept entwickelt, das den Interessenpluralismus kanalisiert und auf ein für alle verträgliches Maß reduziert“³²⁸, weil, so die Annahme in der Utopie, „das kollektive Glück automatisch auch das Glück des Individuums nach sich ziehe.“³²⁹ Deshalb ist der Begriff des Glücks in der Utopie utilitaristisch geprägt in dem Sinne vom „größten Glück der größten Zahl“.³³⁰ Alle Regelungen zur Bedürfnisbefriedigung, selbst in den intimsten zwischenmenschlichen Beziehungen, dienen in erster Linie dem Wohl der Gemeinschaft.³³¹

Der Preis für das erhoffte kollektive Glück ist die Einschränkung individueller Freiheit. Individuelle Glücksvorstellungen können die Geschlossenheit des utopischen Modells aufbrechen und den idealen Zustand beeinträchtigen. Sie müssen daher, notwendigenfalls auch

³²³ Voßkamp (2018), 140. Das Glück sei laut Annemarie Pieper etwas, was überaus flüchtig sei und sich dem direkten Zugriff entziehe: „[W]enn man es hat, ist es schon wieder entschwunden, ohne daß das Verlangen nach Glück befriedigt wäre.“ Es sei in sich „etwas Utopisches. Es hat keinen bleibenden festen Ort in der Empirie. Vielmehr ist es der frei schwebende Ort der Sehnsucht, der Träume, die einen Zustand ohne Konflikte und ohne Mangel ausmalen.“ (Pieper 1998, 69) Pieper zufolge werde das Glück in der Gattung der Utopie konkretisiert bzw. räumlich verortet und in einen Dauerzustand überführt. Vgl. Annemarie Pieper, *Utopische Glücksentwürfe*, in: Joachim Schummer (Hg.), *Glück und Ethik*, Würzburg 1998, 69.

³²⁴ Vgl. Pieper (1998), 70.

³²⁵ Vgl. Saage nach Chilese, Preußner (2012), 12.

³²⁶ Vgl. Saage nach ebd., 12.

³²⁷ Pieper (1998), 73.

³²⁸ Ebd., 70.

³²⁹ Ebd., 71.

³³⁰ Vgl. ebd., 73.

³³¹ Vgl. ebd., 71.

mit Gewalt, ausgeschaltet werden. Außerdem muss gesichert werden, dass die Vorschriften und Gesetze eingehalten werden. Deshalb implizieren Staatsutopien seit den Anfängen Überwachungsmaßnahmen und Sanktionen gegen die Übertreter. In *Politeia* übernimmt diese Aufgabe der Stand der Wächter, die neben der Verteidigung des Landes noch für die Stabilität des Staates und für dessen soziale und ökonomische Ordnung sorgen müssen, z.B. durch Bewahrung wirtschaftlichen Maßhaltens und Beobachtung der Bevölkerungsgröße. Bei Überbevölkerung werden die Kinder abgetrieben oder nach der Geburt ausgesetzt. Außerdem müssen die Wächter selbst, für das Wohl aller, auf Privatbesitz verzichten und für die Reinheit des Wächterstandes nur mit Wächterinnen verkehren.³³² In Morus' *Utopia* liegt dem Staat „ein Vernunftkonzept zugrunde, das strikt monistisch und antiindividualistisch ausgerichtet ist.“³³³ Es gibt keinen Raum für persönliche Entscheidungen, z.B. in der Auswahl von Kleidung, Schmuck oder Freizeitbeschäftigung. Die architektonischen Bauten sind gleichförmig. Die Utopier verfügen über keine Reisefreiheit und werden in allen Lebensbereichen durch ein striktes Erziehungs- und Sozialsystem direkt oder indirekt kontrolliert. Privatsphäre ist nicht vorgesehen, sei es in der Arbeit, beim Essen oder zu Hause. Die Familienhäuser, die alle zehn Jahre nach Auslosung getauscht werden, sind öffentlich bzw. für jeden zugänglich. Ehebrecher werden zur Sklaverei oder zum Tode verurteilt. Der Tagesablauf ist bis ins Detail festgelegt, so dass es keinen Raum für Müßiggang, Spontaneität oder Rückzug gibt. Die Bürger unterliegen einem Arbeitszwang, selbst Reisende über zwei Tage müssen ihr Gewerbe ausüben. Die niedrigsten und billigsten Arbeiten werden dem Sklavenstand zugewiesen, der aus Kriegsgefangenen und verurteilten Verbrechern besteht.³³⁴ Die Utopier funktionieren „als eine Art menschliches Zahnrad für die Zwecke der tugendhaften Maschinerie“³³⁵.

Die Kehrseite der Utopie ist folglich Eliminierung individueller Freiheit, Überwachung und Zwang, schließlich: Staatsterror. Ähnlich dazu argumentiert Karl R. Popper, dass der utopische Betrieb, d.h. die Gründung eines idealen Staates nach einem umfassenden Entwurf, ohne eine starke, zentralisierte Regierung der Wenigen nicht denkbar sei, was möglicherweise in eine

³³² Vgl. Thomas Bedorf, Steffen Herrmann, *Das Gewebe des Sozialen. Geschichte und Gegenwart des sozialen Bandes*, in: Thomas Bedorf, Steffen Herrmann (Hg.), *Das soziale Band. Geschichte und Gegenwart eines sozialtheoretischen Grundbegriffs*, Frankfurt am Main 2016, 15 f; Christian Schäfer, *Platon: Politeia*, in: Herbert Huber (Hg.), *Klassische Werke zur philosophischen Ethik. Studienbuch für Philosophie- und Ethiklehrer*, Freiburg 2016, 48 f.

³³³ Ulrich Arnsward, *Einleitung: Zum Utopie-Begriff und seiner Bedeutung in der Politischen Philosophie*, in: Ulrich Arnsward (Hg.), *Thomas Morus' Utopia und das Genre der Utopie in der Politischen Philosophie*, Karlsruhe 2010, 12.

³³⁴ Vgl. ebd., 10 ff.

³³⁵ Ebd., 11.

Diktatur münde.³³⁶ Nach der Ansicht von Popper gründe sich jede (vor allem politische) Utopie auf einem platonischen Glauben an ein absolutes und unveränderliches Ideal, das mit rationalen Mitteln legitimiert werden sollte. Fehlen die rationalen Mittel, was nach Popper meistens der Fall sei, führe es zu Unstimmigkeiten, die nur mit der Anwendung von Gewalt zur Ruhe gebracht werden können: „Any difference of opinion between Utopian engineers must therefore lead, in the absence of rational methods, to the use of power instead of reason, i.e. to violence“³³⁷. Deshalb stellt Popper in der (sozial-politischen) Utopie, z.B. in Platons *Politeia*, im Hegelianismus und Marxismus genauso wie im Faschismus, eine Totalitätstendenz fest.³³⁸

Frühere sozialistische Theoretiker wie Saint-Simon, Fourier und Owen übernahmen die kollektive Glücksordnung von den klassischen Utopien in ihren Reformprogrammen und erstrebten bzw. initiierten ihre Verwirklichung in realen Gesellschaftsexperimenten, die kaum Erfolg hatten.³³⁹ Im 19. Jahrhundert und mit der Erstarkung der sozialistischen Bewegung erhöhte sich die Kritik an der utopischen Programmatik der Frühsozialisten, vor allem seitens Marx und Engels, die diese für „adelige und kleinbürgerliche Romantiker“ hielten.³⁴⁰ Sie warfen ihnen den utopischen Sozialismus und idealistische Träumerei vor, die nicht auf einer wissenschaftlich fundierten Analyse der historischen Machtverhältnisse basiere. Demgegenüber stellten sie den wissenschaftlichen Sozialismus, den sie „als wissenschaftliche Methode zur Erkenntnis der Gesellschaftsentwicklung und ihrer Gesetzmäßigkeiten gegenüber idealistischer Konzeption und Wunschträumen von einer besseren Zukunft“³⁴¹ verstanden. Richtete sich die Kritik der Liberalen und der Sozialisten an der Realitätsferne der Frühsozialisten und zweifelten sie an der Durchführbarkeit ihrer utopischen Entwürfe, so

³³⁶ Vgl. Sargent (1994), 24.

³³⁷ Karl R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, 5. Auflage, Princeton 1966, 161.

³³⁸ Vgl. Saage (Juli/August 2004), 620.

³³⁹ Robert Owen (1771-1858) und Charles Fourier (1772-1837) arbeiteten beispielsweise ausdrücklich an der Realisierung ihrer Gesellschaftsutopien. Owens Entwurf, der auf dem „Utilitarismus der Glücksmaximierung“ seines Freundes Bentham basierte, wurde in der schottischen Industriesiedlung *New Lanark* und in der Siedlung *New Harmony* im US-Bundesstaat Indiana umgesetzt. Jedoch war das erste Gesellschaftsexperiment mit bescheidenem Erfolg, das zweite scheiterte. Das liegt daran, dass Owen „das Glück von der Freiheit abkoppelte und nicht nur dem Egoismus, sondern überhaupt der individuellen Selbstbestimmung misstrauisch gegenüberstand“. Seine Utopie glich „einem Erziehungsmodell mit einem »aggressiven Paternalismus«, da ihre „Mitglieder ein strenges Vorbereitungsprogramm zu durchlaufen hatten“ (Vgl. Thomä 2011, 113). Im Gegensatz zu Owens Erziehungsmodell errichtete Fourier sein *Phalansterium* nach einer „mechanischen Theorie der Leidenschaften“, die besagt, dass „die Unterdrückung der Sinnlichkeit [...] nicht nur glücksfeindlich [ist], sie zerstört auch die positiven Antriebe zur Vergemeinschaftung“ (Thomä 2011, 113). Fourier ging so weit, dass er „privatistische und besitzindividualistische Haltungen“, wie die Ehe, scharf kritisierte. Vgl. Dieter Thomä, *Glück in der Utopie. Gegenwelten als Genuss- und Ordnungsfantasien*, in: Dieter Thomä et al. (Hg.), *Glück. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2011, 113 f.

³⁴⁰ Vgl. René Roca, *Frühsozialismus und moderne Schweiz*, Basel 2018, 15 f.

³⁴¹ Engels nach Layh (2014), 116.

schürte Marx' und Engels' Vision von einer klassenlosen Gesellschaft und einer vorübergehenden *Diktatur des Proletariats* „zur notwendigen Abschaffung der Klassenunterschiede überhaupt“³⁴² die Angst der Konservativen, die vor der Gefahr der Realisierbarkeit dieser Vision warnten.³⁴³ Diese Befürchtung scheint sich im 20. Jahrhundert mit der Machtergreifung von autoritären Regimen im Namen des Marxismus bewahrheitet zu haben, als die „Diktatur des Proletariats“ durch „die der Einheitspartei“ ersetzt wurde, die sich mit polizeilichen und militärischen Mitteln, mit Überwachung und Denunziation absicherte.

Die Kritik an der Utopie und deren Implikationen hat sich in der Literatur in Form von negativ konnotierten, anti-utopischen Texten niedergeschlagen, deren Tradition bis in die Antike (bspw. Aristophanes' *Die Weiberversammlung* und *Die Vögel*) zurückreicht.³⁴⁴ Diese Texte richten sich im Parodie- oder ernsten Modus gegen spezifische utopische Ideen und Werke oder generell gegen tradierte Themen und Motive der literarischen Utopie. Johann Carl Wezels Roman *Robinson Crusoe* (1779) gilt z.B. als „eine der schärfsten Absagen an das utopische Robinsonadenmodell“.³⁴⁵ Die fliegende Insel *Laputa* und ihre *Akademie von Lagado* parodieren in Swifts *Gulliver's Travels* (1726) das Haus Salomons von Bacons *New Atlantis* mit dessen wissenschaftlichen Errungenschaften. Voltaire verspottet in *Candide ou l'optimisme* (1759) Leibniz' optimistische Behauptung, dass die Welt die beste aller möglichen Welten und dass das Übel darin notwendig sei. Gleichzeitig kritisiert er den naiven Glauben an irgendeine vorgefundene Utopie (z.B. den Eldorado), stattdessen hebt er die Bedeutung menschlicher Kraft und Produktivität in der Gestaltung eines lebenswerten Lebens hervor.³⁴⁶ Eine polemische Antwort auf Merciers Roman und Kritik an dessen illusionistischen Fortschrittsglauben stellt Karl Heinrich Wachsmuths *Das Jahr 2440. Zum zweiten Mal geträumt. Ein Traum deren es wohl träumerische gegeben hat* (1783) dar.³⁴⁷

Morris reagierte mit *News From Nowhere* auf Bellamys *Looking Backward*, in dem dieser „das Glücksversprechen auf die Prosperität einer hochindustrialisierten und hocheffizienten Leistungsgesellschaft [...] gründet“³⁴⁸. Morris entwirft dagegen das Modell einer ländlichen,

³⁴² Theodor Bergmann, *Diktatur des Proletariats*, in: Wolfgang Fritz Haug (Hg.), *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus. Band 2.*, Hamburg 1999, 720.

³⁴³ Vgl. Layh (2014), 118 f.

³⁴⁴ Vgl. Kuon (2012), 329; Stephan Meyer, *Die anti-utopische Tradition. Eine ideen- und problemgeschichtliche Darstellung*, Frankfurt am Main 2001.

³⁴⁵ Voßkamp (2018), 257.

³⁴⁶ Vgl. Layh (2014), 122 f.

³⁴⁷ Vgl. Voßkamp (2018), 257.

³⁴⁸ Kuon (2012), 334.

vorindustriellen, auf handwerklicher Produktion basierenden Gesellschaft.³⁴⁹ Wells' *A Modern Utopia* ist wiederum eine Erwiderung auf die pastorale Utopie von Morris und ein Plädoyer für „technokratische Lösungen unter der Führung einer Elite, die den Bewohnern des utopischen Weltstaates [...] ein hohes Maß an Freiheit und individueller Selbstverwirklichung einräumt.“³⁵⁰ Wells wendet sich dabei auch gegen die Geschlossenheit und die Statik klassischer Utopien, und fordert die Dynamisierung moderner utopischer Entwürfe, was er selbst im Roman umsetzt: „But the Modern Utopia must be not static but kinetic, must shape not as a permanent state but as a hopeful stage, leading to a long ascent of stages.“³⁵¹

Mit Wells' Werken *The Time Machine* und *When the Sleeper Wakes* beginnt auch die eigentliche Geschichte der „schwarzen“ Utopie.³⁵² Im ersten Werk scheint sich die menschliche Spezies regressiv entwickelt und der Klassenkampf in einen Kampf ums Leben verwandelt zu haben. Die zuerst utopisch wirkende Welt der infantilen Geschöpfe der Eloi entlarvt sich als eine Mastweide, wo sie zur Ernährung der grässlich erscheinenden, kannibalischen Morlocks gemästet werden. Wells parodiert dabei die Vorstellung von der Utopie als einem paradiesischen Zustand ohne Sorgen um Nahrung und ohne Arbeit. Der zweite Roman thematisiert ebenfalls einen bitteren Klassenkampf zwischen einer plutokratischen Elite, die eine große politische und wirtschaftliche Weltordnung geschaffen hat, und der Arbeiterklasse, die unterdrückt, verarmt und durch den Einsatz von Technologie manipuliert wird. Die Arbeiterklasse erhebt sich gegen ihre Unterdrücker, jedoch wird die Revolution verraten bzw. von einem Machtgierigen vereinnahmt.³⁵³ Blindes Konsumdenken, Missbrauch der Technologie und deren Abkopplung von ethischen Werten sind die Themen in *When the Sleeper Wakes*, die ab nun in den negativen Utopien des 20. Jahrhunderts wiederholt auftauchen.³⁵⁴

Neben Wells' pessimistischen Werken erschienen im 19. Jahrhundert noch andere negative Utopien wie *Le monde tel qu'il sera* (1846) von Émile Souvestre oder Jules Vernes zunächst verloren geglaubtes Werk *Paris au XX^e siècle* (1863 – erst 1994 erschienen).³⁵⁵ Mit der Krise des Fortschrittsdenkens, die durch die Katastrophen des 20. Jahrhunderts mit seinen zwei

³⁴⁹ Vgl. ebd., 334.

³⁵⁰ Hans Ulrich Seeber, *Präventives statt konstruktives Handeln. Zu den Funktionen der Dystopie in der anglo-amerikanischen Literatur*, in: Voßkamp, Wilhelm et al. (Hg.), *Möglichkeitsdenken. Utopie und Dystopie in der Gegenwart*, Paderborn 2013, 190.

³⁵¹ Wells nach Layh (2014), 122.

³⁵² Vgl. Seeber (2013), 190.

³⁵³ Vgl. Rob Latham, Jeff Hicks, *Urban Dystopias*, in: Kevin McNamara (Hg.), *The Cambridge Companion to the City in Literature*, New York 2014, 164.

³⁵⁴ Vgl. Dirk Otto, *Utopie*, in: Gert Ueding (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Band 9*, Berlin 2012, 994.

³⁵⁵ Vgl. Kuon (2012), 334.

Weltkriegen zugespitzt wurde, neigte die Utopie dazu, sich in die Gegenrichtung zu wenden.³⁵⁶ Es wurden immer mehr düstere Zukunftsvisionen und negative Gesellschaftsentwürfe geschrieben, die die Schattenseite der Utopie, d.h. ihren totalitären Charakter, ans Licht bringen und auf den blinden Fleck im Auge der Fortschrittsdenker aufmerksam machen. Negative Utopien stellen die kollektive Glücksvorstellung der Utopie in Frage und zeigen auf, dass persönliches und kollektives Wohl nicht deckungsgleich sind. Sie thematisieren vor allem die Entmündigung und Entwürdigung des Menschen durch totalitäre Systeme mithilfe von Wissenschaft und Technik. Wurden diese in der neuzeitlichen Utopie zum „Heilsversprechen“ und in der Utopie des 18. und 19. Jahrhunderts zum Fortschritt stilisiert³⁵⁷, so kritisieren negative Utopien des 20. Jahrhunderts die übersteigerte Zuversicht auf Wissenschaft und Technik, und verweisen auf ihre verheerenden Wirkungen auf den Menschen und dessen Freiheit bzw. auf den Fortbestand des Lebens auf der Erde:

Die Hoffnungen, die man der Wissenschaft und Technik einst entgegenbrachte, schlugen in Enttäuschung, zuweilen sogar in Feindschaft um. Neue Erkenntnisse oder Erfindungen werden früher oder später trivial, der Fortschritt der modernen Wissenschaft und Technik hat seine Bedeutung als heilsrelevantes Wissen längst eingebüßt.³⁵⁸

Die Bezeichnung der negativen Utopie reicht in der Utopieforschung u.a. von „Anti-Utopie“ und „Dystopie“, über „Gegenutopie“ und „Warnutopie“, bis „Mätopie“ und „Cacotopie“, wobei jeder Terminus einen bestimmten Aspekt betonen sollte.³⁵⁹ Allerdings haben sich die Begriffe „Anti-Utopie“ und „Dystopie“³⁶⁰ durchgesetzt und werden fast einstimmig in der Utopieforschung als Synonyme gebraucht.³⁶¹ Samjatins *Wir* (1923), Huxleys *Brave New World* (1932) und Orwells *1984* (1949) gelten als die Prototypen der klassischen Dystopie. Wird die Gesellschaft in der klassischen Utopie als harmonisch, vorbildlich und erstrebenswert dargestellt, also als von der Leserschaft „positiv betrachteter, alternativer Gegenentwurf zur zeitgenössischen Gesellschaft und den herrschenden sozio-politischen Verhältnissen“³⁶², so erscheinen die Gesellschaftsentwürfe in solchen negativen Utopien „noch schlechter [...] als die zeitgenössische außerfiktionale Gesellschaft“ und dienen als düstere „Extrapolation der

³⁵⁶ Vgl. Seeber (2013), 188.

³⁵⁷ Vgl. Zyber (2007), 92.

³⁵⁸ Ebd., 92.

³⁵⁹ Chilese, Preußner (2012), 13 f.; Biesterfeld (1982), 9.

³⁶⁰ Der Terminus *Dystopia* (= schlechter Ort: griech. dys = schlecht und τόπος = Ort; als Antagonismus zu *Eu-topia*) wurde längst John Stuart Mill zugeschrieben, der damit in einer Rede vor dem House of Commons einen politischen Entwurf und keine literarische Gattung beschrieb. Es hat sich jedoch herausgestellt, dass der Ursprung des Begriffs bis ins 18. Jahrhundert reicht. Vgl. Milner (2009), 827; Layh (2014), 110 f.

³⁶¹ Vgl. Layh (2014), 111.

³⁶² Ebd., 112.

jeweiligen außertextuellen Gegenwart“.³⁶³ Das Bild der idealen Gesellschaft in der Dystopie wird verzerrt. Darin werden Themen und Motive der traditionellen Utopie wie Glücksideal, Entindividualisierung und Verlust der Privatsphäre aufgegriffen und radikalisiert. Im dystopischen Text werden zeitgenössische Tendenzen und Entwicklungen, die Gefahren oder Missstände verbergen, in die nahe oder ferne Zukunft extrapoliert und verfremdend überzeichnet, so dass das Erzählte zwar nicht realistisch erscheint, aber mindestens realisierbar bzw. zukünftig-möglich, falls es so weitergeht.³⁶⁴

In der klassischen Dystopie taucht der Topos des ideologisch aufgebauten Staates auf, der von einer technokratischen Elite regiert wird. Diese suggeriert der Bevölkerung ein illusionäres Gefühl von Glück und/oder Sicherheit und sichert die Beständigkeit des Regimes durch Disziplinarmaßnahmen, Indoktrination und Manipulation. Die Menschen stehen unter ständiger Überwachung, damit die Einhaltung der Vorschriften und Gesetze gewährleistet wird. Um den angeblich glücklichen und sicheren Gesellschaftszustand zu erhalten, werden freies Denken und Handeln strengstens verboten. Die Geschichte wird umgeschrieben, Spuren der Vergangenheit werden verzerrt oder geleugnet, um kritisches Denken im Keim zu ersticken. In Samjatin's *Wir* (russ. *My*) wohnen die Menschen in gläsernen Häusern, wo alle von allen beobachtet werden. Sie tragen keine Namen, sondern Codes, weil sie nur als austauschbare Nummern in der großen Maschinerie des Systems gelten. Der „Einzige Staat“ propagiert, dass das Glück der Einzelnen in der Unterwerfung unter den kollektiven Willen, unter das WIR, bestehe, während Freiheit der Ursprung des Übels sei:

Es ist die alte Legende vom Paradies ... natürlich auf uns, auf die Gegenwart übertragen. Jene beiden im Paradies waren vor die Wahl gestellt: entweder Glück ohne Freiheit – oder Freiheit ohne Glück. Und diese Tölpel wählten die Freiheit – wie konnte es anders sein! Und die natürliche Folge war, daß sie sich jahrhundertlang nach Ketten sehnten. Darin war das ganze Elend der Menschheit beschlossen – sie gierte nach Ketten. Jahrhundertlang! Und wir sind erst dahintergekommen, wie man das Glück wiedergewinnen kann.³⁶⁵

Der „Wohltäter“, der wie ein Idol verehrt wird, hat die Menschen wieder an die Ketten gelegt und sie von der Qual der Wahl und der Last der Freiheit befreit. Die Phantasie ist „das letzte Hindernis auf dem Weg zum Glück“³⁶⁶ und wird als gefährlich eingestuft. Die Knoten der Phantasie werden „bestrahlt“, damit die Nummern von dieser „Krankheit“ geheilt werden.

³⁶³ Vgl. ebd., 113.

³⁶⁴ Vgl. ebd., 158.

³⁶⁵ Jewgenij Samjatin, *Wir*, Köln 1984, 61.

³⁶⁶ Ebd., 166.

Während das Glück in *Wir* „in Ketten“ verwirklicht werden kann, verspricht die Weltregierung in Huxleys Roman *Brave New World* ihren Bürgern ein glückliches, schmerzfreies und zügelloses Leben. In der schönen neuen Welt wurden Krankheiten mithilfe einer hochentwickelten Medizin ausgerottet. Maßgeschneiderte Programme sorgen für das körperliche Wohlbefinden. Jeder Anflug von Unzufriedenheit oder Unpässlichkeit wird mit der euphorisierenden und vom Staat an alle verteilten Droge Soma behandelt. Mit einer bestimmten Dosis werden ältere Menschen über sechzig Jahre friedlich ins Jenseits geschickt. Selbst Frauen erleiden keine Geburtswehen, denn Embryos werden nun künstlich in der Retorte erzeugt.³⁶⁷ Die leiblichen Bedürfnisse werden durch Konsum und sexuelle Freiheit befriedigt, die seelischen und geistigen durch Manipulation, Suggestion und die Droge Soma ruhiggestellt. Alle Kunst- und Literaturwerke (z.B. Shakespeare), die vor der Gründung des neuen Staates geschaffen oder geschrieben wurden, sind aufgrund ihres subversiven Potenzials verboten.

Im Gegensatz zu den „sanften“ Überredungs- bzw. Manipulationsmitteln in Huxleys schöner neuer Welt baut sich das System in *1984* auf Angstmacherei auf: Terror, Unterdrückung, Folter und Tötung. Die herrschende Partei verhängt einen permanenten Ausnahmezustand wegen eines angeblichen Krieges einerseits gegen die anderen zwei Weltmächte, andererseits gegen eine von der Partei selbst inszenierte Untergrundbewegung. Ihre Legitimationsgrundlage ist die vorgetäuschte Staatssicherheit. Die drei Parteiwahlsprüche lauten: „Krieg bedeutet Frieden. Freiheit ist Sklaverei. Unwissenheit ist Stärke“.³⁶⁸ Nicht nur illegale Taten, sondern auch individuelle, abtrünnige und systemablehnende Gedanken werden von der „Gedankenpolizei“ aufgespürt. Überall hängen die sogenannte „Teleschirme“, die alle möglichen Räume ausspähen und an die Präsenz des „Großen Bruders“ erinnern. „Der Große Bruder sieht dich an!“³⁶⁹ ist überall plakatiert. Die Geschichte wird durch das „Ministerium für Wahrheit“ verfälscht. „Wer die Vergangenheit beherrscht, beherrscht die Zukunft; wer die Gegenwart beherrscht, beherrscht die Vergangenheit“³⁷⁰, heißt die Parole der herrschenden Partei.

Die Romane von Samjatin, Huxley und Orwell weisen ein bestimmtes Erzähl- und Handlungsmuster auf, das für die Gattung der klassischen Dystopie charakteristisch geworden ist. Sie entbehren das klassische Motiv der Raum- und Zeitreise. Der Leser findet sich gleich mit einer postapokalyptischen Welt in der fernen oder nahen Zukunft konfrontiert. Eine weitere erzähltechnische Neuerung in der Dystopie ist die „Umgestaltung der Identifikationsfigur, die

³⁶⁷ Vgl. Pieper (1998), 75.

³⁶⁸ George Orwell, *1984*, 25. Auflage, Berlin 1995, 18.

³⁶⁹ Ebd., 5.

³⁷⁰ Ebd., 34.

die Wahrnehmung des Lesers lenkt, aus einem begeisterten Besucher in einen exzentrischen, marginalisierten Bewohner der fremden Welt.“³⁷¹ Diese Hauptfigur durchläuft einen Erkenntnis- und Entwicklungsprozess von einem disziplinierten Anhänger des Systems zu einem Staatsfeind. Dieser Prozess wird durch Relikte aus der Vergangenheit sowie durch eine rechtswidrige Liebesbeziehung ausgelöst und befördert. Freie Liebe ist wie andere starke Emotionen im dystopischen System strengstens untersagt, weil sie nicht kontrollierbar sind und von individuellem Verhalten zeugen. Sexualität dient seit Platons Idealstaat über die Renaissance-Utopien lediglich zur Fortpflanzung, die staatlich genau geregelt ist.³⁷² In *Wir* erhält man nur an den sogenannten Geschlechtstagen „rosa Billets“, mit denen man die Vorhänge in den gläsernen Häusern schließen und zwei Stunden mit einer Person des anderen Geschlechts verbringen darf. In Huxleys „schöner neuer Welt“ wird zwar Promiskuität vom Staat propagiert, feste Bindungen sind jedoch archaisch. In beiden Fällen ist Sexualität von der Liebe abgekoppelt.³⁷³ In Orwells Ozeanien hetzen Organisationen wie die *Jugendliga gegen Sexualität* gegen den Geschlechtsakt und treten stattdessen für die künstliche Befruchtung ein.³⁷⁴

Die Nebenfigur, in die sich der Protagonist verliebt, ist in der Regel eine rebellische Frau wie I-330 bei Samjatin und Julia bei Orwell. Bei Huxley ist der Protagonist John selbst der Rebell, der seine Geliebte Lenina und Bernard und Helmholtz zum kritischen Denken und zur Selbstbefreiung vom Einfluss des Soma treibt. In den drei Modellen ist der Zugang zur wilden Natur verboten. Sie wird für die Protagonisten zum Ort der Liebe und gleichzeitig der Rebellion. So machen sie sich doppelt strafbar und geraten in eine Konfrontation mit der Staatsmacht. Die Figur des Führers in der traditionellen Utopieform verwandelt sich in der Dystopie in einen einflussreichen Repräsentanten des totalitären Systems, der dem Protagonisten in einem ausführlichen Gespräch das Wesen und die Grundlagen des Staates explizit erklärt: S-4711 in *Wir*, O'Brien in *1984* und Mustapha Mond in *Brave New World*.³⁷⁵ Jedoch hat der Protagonist gegen die Allmacht des Systems keine Chance. Er scheitert, sein neu entdecktes Ich zu bewahren, und muss resozialisiert werden. In *Wir* wird der „Splitter“ der Phantasie operativ gezogen und D-503 fühlt sich „geheilt“ und wieder „glücklich“. Bei Orwell wird Winston gefoltert und einer Gehirnwäsche unterzogen, bis er sich schließlich zur Liebe

³⁷¹ Kuon (2012), 334.

³⁷² Vgl. Layh (2014), 162.

³⁷³ Vgl. ebd., 162.

³⁷⁴ Vgl. Hermann Glaser, *Sexualität und Aggression. Sozialpathologische Aspekte der modernen Gesellschaft*, München 1975, 152.

³⁷⁵ Vgl. Layh (2014), 167.

des „Großen Bruders“ bekennt. Bei Huxley werden Bernard und Helmholtz auf eine Insel verbannt und John erhängt sich. Das Scheitern der Rebellion ist typisch für die klassische Dystopie, deren Ende, im Gegensatz zu dem Ende in den kritischen Dystopien der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, geschlossen bleibt.³⁷⁶

Die Dystopie sei Layh zufolge eine Transformationsform der Utopie, in der sich das Utopische vielfach manifestiere. Margaret Atwood deutet auf die Dialektik zwischen Utopie und Dystopie folgendermaßen: „But scratch the surface a little, and – or so I think – you see something more like a yin and yang pattern; within each utopia, a concealed dystopia; within each dystopia, a hidden utopia“³⁷⁷. Ähnlich schreibt Martin Schäfer: „Every dystopia contains its own implicit utopia (or eutopia, to be precise)“³⁷⁸. Explizit zeige sich laut Layh das Utopische im dystopischen Text in „sehr fragmentarisch skizzierten, aber positiv besetzten Gegenwelten und -bildern“³⁷⁹. Diese Gegenwelten befinden sich

entweder in einem im Text topographisch verorteten, oftmals naturverbundenen Anderswo, wie in der Welt hinter der Grünen Mauer in Samjatins *My* oder in Huxleys „Savage Reservation“. Oder sie scheinen in Gestalt von alternativen utopischen Visionen auf wie in Winston Smiths Vorstellung von einer „human brotherhood“ und seinem Wunschtraum von einem revolutionären Umsturz durch die „proles“ in Orwells *Nineteen Eighty-Four*.³⁸⁰

Außerdem seien die Protagonisten dauernd auf der Suche nach Relikten und Aufzeichnungen aus der Vergangenheit, die im Gegensatz zur dystopischen Gegenwart utopisch erscheinen:

Als nostalgische Erinnerung schafft sie [die Vergangenheit] affektive utopische Bilder, die auf die Repräsentanten des Widerstands wie eine Energiezufuhr wirken. Mit ihren traditionellen oder populären Liedern repräsentieren die Unterschichten in *1984* eine Kultur, die, anders als die der Intellektuellen, noch nicht totalitärem Denken anheimgefallen ist. Utopie schöpft, um eine alternative Welt vor Augen zu führen, also nicht zuletzt aus Erinnerungen an die Vergangenheit, die [...] in einen neuen Kontext eingefügt und abgewandelt werden.³⁸¹

Wohnt der Utopie die *Hoffnung* inne, so liegt der Dystopie die *Angst* zugrunde. Beide, Hoffnung und Angst, seien laut Burkhard Meyer-Sickendiek „expektatorische“ bzw. „probabilistische“ Emotionen und gehören zu Affekten, die von Bloch als „Erwartungsaffekte“ bezeichnet wurden, welche sich durch ihren „unvergleichlich größeren antizipatorischen

³⁷⁶ Vgl. ebd., 170.

³⁷⁷ Atwood (2012), 85. Atwood schlägt deshalb für beides ein Kofferwort, „Ustopia“, vor: „Ustopia is a word I made up by combining utopia and dystopia – the imagined perfect society and its opposite – because, in my view, each contains a latent version of the other.“ (Atwood 2012, 66)

³⁷⁸ Schäfer nach Arlette Warken, *Nahe Zukunft. Utopie und Dystopie in Margaret Atwoods The Handmaid's Tale und Kim Stanley Robinsons Orange County Trilogie*, Saarbrücken 2009, 11.

³⁷⁹ Layh (2014), 124.

³⁸⁰ Ebd., 124.

³⁸¹ Seeber (2013), 197.

Charakter“ auszeichnen, da ihr „Triebgegenstand“ nicht real existent bzw. noch nicht eingetreten sei, sondern latent möglich sei.³⁸² Dystopien extrapolieren den zeitgenössischen sozio-politischen Status quo in überspitzten und verzerrten Gesellschaftsentwürfen, die nicht wie in der Utopie als Vorbilder, sondern als Schreckbilder erscheinen. Diese wirken erschreckend, „weil man sie nur einen Atemzug von der außerfiktionalen Gegenwart entfernt wähnt.“ Sie sind „in greifbarer Nähe, in seinen Wurzeln und Ansätzen bereits in der außerliterarischen Gegenwart spürbar.“³⁸³

Außerdem entsteht der Abschreckeffekt durch einen in den Zukunftsvisionen ausgeprägten „Verzicht auf Wertvorstellungen [...], die über Jahrhunderte die Grundlage unseres kulturellen Selbstverständnisses geprägt haben. Diese Welt [der Dystopie] ist als Heimat kaum vorstellbar, sie bleibt uns vom gegenwärtigen Standpunkt aus fremd.“³⁸⁴ Die Schreckbilder der entwürdigten, enthumanisierten und an totalitären Strukturen gescheiterten Individuen sollen Angst bei der Leserschaft vor einer solchen Zukunft hervorrufen und präventives Handeln provozieren. Samjatin äußerte in *Wir* seine Befürchtung vor der Wendung des Sozialismus in der Sowjetunion zum Totalitarismus. Die englische Autorin Katharine Burdekin warnte auch in ihrem 1937 erschienenen Roman *Swastika Night* vor dem und antizipierte den Ausbruch des Zweiten Weltkrieges, die Folgen der NS-Herrschaft sowie den Holocaust.³⁸⁵ Orwells *1984* gilt als Reaktion auf die Totalitarismen der 30er und 40er Jahre (Stalinismus, Faschismus, Nationalsozialismus) und beabsichtigte damit „die Mechanismen totalitärer Herrschaft zu durchleuchten und zum präventiven Handeln aufzurufen.“³⁸⁶ Er sagte zum Roman: „The moral to be drawn from this nightmare situation is a simple one: Don't let it happen. It depends on you“³⁸⁷ und zum Totalitarismus: „[T]otalitarianism, if not fought against, could triumph anywhere“³⁸⁸. [H.i.O.] Huxley äußerte sich ähnlich zu seinem Roman, in dem er die materialistische und konsumorientierte Industriegesellschaft anprangerte und auf das Missbrauchspotenzial der Gentechnologie aufmerksam machte: „This ... was the message of the book – *This is possible: for heaven's sake be careful*“³⁸⁹ [H.i.O.]. Auch Ray Bradbury warnte in *Fahrenheit 451* (1953) vor einem zunehmenden Rückgang der Lesekultur angesichts

³⁸² Vgl. Bloch nach Burkhard Meyer-Sickendiek, *Affektpoetik. Eine Kulturgeschichte literarischer Emotionen*, Würzburg 2005, 253.

³⁸³ Beide Zitate in Layh (2014), 159.

³⁸⁴ Zyber (2007), 150.

³⁸⁵ Vgl. Layh (2014), 158; Phyllis Lassner, *British Women Writers of World War II. Battlegrounds of their Own*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire 1998, 114 ff.

³⁸⁶ Seeber (2013), 193.

³⁸⁷ Orwell nach ebd., 194.

³⁸⁸ Orwell nach Milner (2009), 833.

³⁸⁹ Huxley nach ebd., 833.

des steigenden Medienkonsums, vor allem durch das Fernsehen.³⁹⁰ Dieser „Menetekel“-Funktion³⁹¹ der Dystopie wohnt eine utopische Intention inne, weil „damit letztendlich ebenso die Sehnsucht nach einer besseren Welt zugrunde liegt wie den positiven literarischen Utopien.“³⁹² John Huntington erörtert das Prinzip *Hoffnung ex negativo* der Dystopie folgendermaßen:

Dystopia (the bad place) is for our purposes utopia in which the positive (“a more perfect principle”) has been replaced by a negative. Though opposites on the surface, utopia and dystopia share a common structure: both are exercises in imagining coherent wholes, in making an idea work, either to lure the reader towards an ideal or to drive the reader back from a nightmare.³⁹³

Während in Zeiten des Optimismus und der Hoffnung meistens positive Utopien geschrieben werden, blühen negative Utopien in Zeiten der Krisen, kollektiver Ängste und des Kulturpessimismus auf. Deshalb ist es nicht verwunderlich, dass die Dystopie im 20. und 21. Jahrhundert, dem Zenit der modernen „Kulturgeschichte der Angst“³⁹⁴, eine Hochkonjunktur erlebt hat. Von diesen Ängsten sprach Aldous Huxley in seinem 1949 erschienenen dystopischen Roman *Ape and Essence*:

[F]ear is very basis and foundation of modern life. Fear of much touted technology which, while it raises our standard of living, increases the probability of our violently dying. Fear of the science which takes away with one hand even more than what it so profusely gives with the other. Fear of demonstrably fatal institutions for which, in our suicidal loyalty, we are ready to kill and die. Fear of the Great Men whom we have raised, by popular acclaim, to a power which they use, inevitably, to murder and enslave us. Fear of the War we don't want and yet do everything we can to bring about.³⁹⁵

Als eine „Literatur der Angst“ ist die Dystopie ein „Ausdruck und Reflexionsmedium einer Zeit krisenhafter soziopolitischer und kultureller Umbrüche und extremer Ambivalenzen“³⁹⁶. Sie reflektiert die sich verändernden gesellschaftlichen Zustände ihrer Entstehungszeit, die damit einhergehenden Unsicherheiten und Kontingenzerfahrungen und macht sie durch Narrationen und literarische Bilder anschaulich.³⁹⁷ Diese lösen beim Leser ein gemischtes Gefühl von Unlust und Lust aus, das von Michael Balint als „Angstlust“ bezeichnet wurde: ein „Vergnügen

³⁹⁰ Vgl. Amy E. Boyle Johnston, *Ray Bradbury: Fahrenheit 451 Misinterpreted*, <https://www.laweekly.com/news/ray-bradbury-fahrenheit-451-misinterpreted-2149125>, Stand: 24.01.2019.

³⁹¹ Alpers, Hans Joachim et al., *Lexikon der Science-fiction-Literatur*, München 1988, 52.

³⁹² Layh (2014), 159.

³⁹³ Huntington nach Warken (2009), 11.

³⁹⁴ Vgl. Hartmut Böhme, *Zur Kulturgeschichte der Angst seit 1800*, in: Lars Koch (Hg.), *Angst. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2013, 275 ff.

³⁹⁵ Huxley nach Gregory Claeys, *Dystopia. A Natural History*, Oxford 2017, 3.

³⁹⁶ Lars Koch, *Angst in der Literatur*, in: Lars Koch (Hg.), *Angst. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2013, 238 f.

³⁹⁷ Vgl. ebd., 236 f.

am Schrecklichen“, ein „angenehme[r] Schauer“, der „Thrill“, das „Reizen des Unheimlichen, des Horrors oder des Schocks“. ³⁹⁸ Dadurch werden einerseits Ambivalenz, Angst und Kontingenz ästhetisch verarbeitet, andererseits wird der Leser zur Reflexion und zum Handeln herausgefordert, um das Eintreten des dargestellten Unheils zu verhindern. Die Dominanz der Dystopie gegenüber der Utopie ab dem 20. Jahrhundert ist vor allem ihrer ästhetischen Qualität zu verdanken: Sie vermag zu ängstigen und gleichzeitig zu faszinieren, zu unterhalten sowie aufzurütteln.

Trotz des Konsens unter Utopieforschern über die terminologische Gleichsetzung entscheidet sich Layh in ihrer Arbeit für die Differenzierung zwischen den Termini Anti-Utopie und Dystopie, weil sie ihrer Meinung nach divergente poetologische Prinzipien und Konzeptionen haben und eine solche Differenzierung für die Forschung ergiebiger sei:

Die These hingegen, dass beide Termini gerade nicht gleichzusetzen sind, führt zu einer fruchtbaren gattungspheänomenologischen Klassifikation und daraus resultierend zur Bildung entsprechender Textkorpora, ohne dass dies mit dem Anlegen eines starren ‚Gattungskorsetts‘ verwechselt werden sollte, in das alle Werke eingepasst werden könnten oder sollten. ³⁹⁹

Sie fasst unter der Bezeichnung Dystopie negative Utopien in der Tradition der kanonischen Romane von Samjatin, Orwell und Huxley, die, wie bereits oben erläutert, ein typisches Erzählmuster sowie „spezifische gattungsprägende Komponenten und ästhetische Merkmale aufweisen“ ⁴⁰⁰. Die Anti-Utopie hingegen seien solche Texte, „in denen eine grundsätzliche Ablehnung utopischen Gedankenguts oder auch der traditionellen literarischen Utopie-Entwürfe zum Ausdruck kommt“ ⁴⁰¹. Diese Texte können sich laut Layh gegen eine spezifische literarische oder historische Utopie wenden; sie können aber auch die Kritik an die Utopie im Allgemeinen richten, d.h. an die ästhetische Form, an spezifische Themen, Motive und Ideen etc. tradierter utopischer Werke. ⁴⁰²

Anti-Utopien seien, führt Layh aus, „inhaltlich-thematisch wie ästhetisch sehr divergente, häufig sehr individuelle literarische Texte [...], in denen sich das Anti-Utopische in unterschiedlichen Spielarten manifestiert.“ ⁴⁰³ Als Beispiel dafür nennt Layh den 1985 veröffentlichten Roman des japanischen Autors Haruki Murakami *Hard-boiled Wonderland und das Ende der Welt*, in dem nach der Meinung Layhs „die Realisierbarkeit von Utopien

³⁹⁸ Vgl. Thomas Anz, *Angstlust*, in: Lars Koch (Hg.), *Angst. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2013, 206 f.

³⁹⁹ Layh (2014), 112.

⁴⁰⁰ Ebd., 113.

⁴⁰¹ Ebd., 28.

⁴⁰² Vgl. ebd., 125.

⁴⁰³ Ebd., 125.

prinzipiell angezweifelt“ werde und die Form und der Inhalt literarischer Utopien der Neuzeit kritisiert werden.⁴⁰⁴ Eine andere Variante der Anti-Utopie sei, dass sich eine am Textanfang als utopisch erscheinende Vision im Laufe der Handlung als negativ erweise oder scheitere, wie in den Romanen *Die andere Seite* (1909) des österreichischen Graphikers Alfred Kubin und Christian Krachts *Ich werde hier sein im Sonnenschein und im Schatten* (2008):

Die Präsentation eines zunächst scheinbar perfekten oder zumindest guten Systementwurfes verkehrt sich jedoch sukzessive im Verlauf des Textes in ihr negatives Gegenteil bzw. die Darstellung der faktischen Verwirklichung einer utopischen Vision wird peu à peu als alpträglich demaskiert. Dies wird entweder innerhalb der Diegese selbst de facto erzählt oder kann sich auch rein durch die Leserrezption entlarven. Das Utopische wird dabei schrittweise demontiert, destruiert, häufig dekonstruiert ohne jedoch eine Rekonstruktion zu erfahren⁴⁰⁵

Die im Kapitel der arabischen Utopien erwähnten Romane von al-Muwilhi und as-Siba‘i, *Die Erzählungen von ‘Isa ibn Hisham* und *Land der Heuchelei*, können auch in die Kategorie der Anti-Utopien fallen. Dabei wird die dargestellte Gesellschaft oder Welt, die der außerfiktionalen, zeitgenössischen Welt des Autors ähnlich ist, nur aus der Perspektive einer Figur als dystopisch bzw. negativ wahrgenommen, da diese aus einer anderen Zeit mit besseren Verhältnissen kommt, wie der Pascha in al-Muwilhis Roman, oder weil die Figur in as-Siba‘is Roman unter dem Einfluss der „Tugendtabletten“ steht, die ihm ermöglichen, die ihn umgebenden Lügen zu identifizieren und unverhüllt anzuprangern.

Layh schlussfolgert jedoch, dass Anti-Utopien keine utopische Intention beinhalten, sie entbehren „jeglicher Warnfunktion“ und darin werde „utopischer Hoffnung keinen Textraum mehr zugestanden“⁴⁰⁶. Sie seien eher ein Ausdruck „anti-utopischer Intention“ bzw. implizieren eine „Utopie-Feindlichkeit“⁴⁰⁷: „Die Utopiekritik in diesen anti-utopischen Texten äußert sich zumeist in der Ablehnung einer auf gesellschaftliche Veränderung abzielenden utopischen Denkweise, im grundsätzlichen Zweifel an der Realisierbarkeit von Utopien“⁴⁰⁸. Diese „Utopie-Feindlichkeit“ sei in den dystopischen Romanen von Samjatin, Huxley oder Orwell nicht zu finden. Diese richten sich Layh zufolge auch nicht dezidiert gegen utopische Vorlagen, sondern gegen Totalitarismus im Allgemeinen.⁴⁰⁹ Daher sei die Differenzierung zwischen beiden Termini und literarischen Formen erforderlich.

⁴⁰⁴ Vgl. ebd., 125.

⁴⁰⁵ Ebd., 128.

⁴⁰⁶ Vgl. ebd., 124.

⁴⁰⁷ Ebd., 124.

⁴⁰⁸ Ebd., 124.

⁴⁰⁹ Vgl. ebd., 114.

Layhs Unterscheidung zwischen der Anti-Utopie und der Dystopie ist zwar plausibel, aber in der Praxis lässt sie sich nur schwer umsetzen. Layh gibt selbst zu, dass eine solche typologische Differenzierung ein „schwieriges Unterfangen“ sei, vor allem in den seit Ende des 20. Jahrhunderts entstehenden, hybriden Werken, die jegliche Gattungszuweisung ablehnen.⁴¹⁰ Außerdem ist die Negierung der utopischen Intention in den Anti-Utopien fraglich. Wie Layh an anderer Stelle feststellt, ist die utopische Intention der gemeinsame Nenner aller Transformationsformen der literarischen Utopie seit Morus' *Utopia* bis heute.⁴¹¹ Ihre Verneinung würde den Ausschluss der Anti-Utopie aus der Gattung selbst bedeuten, was nicht zutreffend ist. Außerdem ist die utopische Intention nur hypothetisch bestimmbar und nicht festgesetzt. Sie hängt von der Rezeption des Werkes ab und fällt bei jedem Rezipienten unterschiedlich aus. Solange die außerfiktionale Wirklichkeit in der Anti-Utopie innerfiktional aufgegriffen wird, kann eine utopische Hoffnung oder zumindest eine utopische Hoffnung ex negativo herausgelesen werden.

Die Bezeichnung des von Layh erwähnten Textkorpus als Anti-Utopie ist aufschlussreich und wird in dieser Arbeit mit zwei Vorbehalten aufgenommen: Erstens wird die Anti-Utopie hier nicht wie bei Layh als ein sich von der Dystopie unterscheidendes literarisches Phänomen betrachtet, sondern als eine besondere Spielart der Dystopie bzw. der negativen Utopie. Zweitens wird die Anti-Utopie ebenfalls wie die Utopie und die Dystopie als Ausdruck einer utopischen Intention gelesen, d.h. die ihr von Layh zugeschriebene „Utopie-Feindlichkeit“ wird hier außer Acht gelassen. Wir werden im Kapitel zu Benjamin Steins Roman *Replay* sehen, wie sich das Utopische im Text implizit oder explizit offenbart.

Im nächsten Abschnitt kommen wir zu den Utopien und Dystopien, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts verfasst wurden und die Absage an ihre bisherige tradierte Form darstellen. Sie weisen eine eigene Poetik und Ästhetik auf und durchliefen mithilfe postmoderner Techniken einen formal-ästhetischen Wandel. Auf der inhaltlichen Ebene bereicherten die ökologisch und/oder feministisch gesinnten Autor(inn)en das Genre mit neuen Themen und Darstellungsweisen. Wir werden sehen, dass auf der kleinen Welle von positiven Utopie-Entwürfen in den 60er und 70er Jahren die sogenannte „dystopische Wende“⁴¹² folgte, die seit den 80er Jahren bis dato andauert. Wir werden auch feststellen, dass diese Wende jedoch kein „Ende der Utopie“ bedeutet.

⁴¹⁰ Vgl. ebd., 112.

⁴¹¹ Vgl. ebd., 38.

⁴¹² Moylan nach ebd., 17.

3.2.3. Kritische Utopien und Dystopien

In der Mitte des 20. Jahrhunderts habe die Utopie laut Moylan in einer Krise gesteckt. Sie schien in der Nachkriegszeit überflüssig, „weil das Alltagsleben sie eingeholt habe oder weil sie einen unerreichbaren Traum verkörpere.“⁴¹³ Alternative Möglichkeiten seien „durch das beharrliche Vordringen des Staates und durch die wachsenden Kontrollmechanismen der Wirtschaftsmächte“ eingegrenzt und die „Wirksamkeit“ der Dystopie sei abgemildert worden.⁴¹⁴ Die Utopie habe jedoch diese Stagnation mit den sozialen Umwälzungen der 60er Jahre überwunden. Die 68er-Bewegung, die mit der Bürgerrechtsbewegung der Afroamerikaner ab den 50er Jahren in den USA anfang und an der in den 60er und 70er Jahren unterschiedliche linke soziale Bewegungen teilnahmen, sei „ein Zeichen für die Rückkehr zu den humanen Werten der Zusammenarbeit, der Gleichheit, der gegenseitigen Hilfe, der Befreiung, des ökologischen Denkens, des friedlichen und schöpferischen Lebens“ gewesen, eine „wiederbelebte Sehnsucht nach den noch nicht verwirklichten Potentialen der menschlichen Gemeinschaft“.⁴¹⁵

Die literarische Utopie habe sich Moylan zufolge aus dem Geist der 68er-Bewegung regeneriert, mithilfe der schöpferischen Kraft der Sciencefiction und mittels (post-)moderner metafiktionaler Erzählstrategien.⁴¹⁶ Die bisher tradierte Form der Utopie, die sich seit dem Anfang des 20. Jahrhunderts mit dem Aufstieg ihrer „jüngeren Schwester“⁴¹⁷, der Dystopie, abgeschwächt habe, sei in den 70er Jahren von Autor(inn)en wie Joanna Russ (*The Female Man*; geschr. 1968, veröff. 1974), Ursula K. Le Guin (*The Dispossessed*; 1974), Ernest Callenbach (*Ecotopia*; 1975), Marge Piercy (*Woman on the Edge of Time*; 1976) und Samuel R. Delany (*Triton*; 1976) revidiert und in eine neue Erscheinungsform transformiert worden, die Moylan die *kritische Utopie* nennt.⁴¹⁸ Utopien sind zwar seit ihren Anfängen kritisch, einerseits gegenüber der zeitgenössischen außerfiktionalen Wirklichkeit, andererseits innerfiktional gegenüber dem eigenen Gesellschaftsentwurf, was sich z.B. in Morus' *Utopia* an den Einwänden des fiktiven Morus gegen den von Hythlodeus beworbenen Kommunismus zeigt.⁴¹⁹ Selbstkritik und Selbstreflexion sind nämlich der Gattung vom Anfang an inhärent.⁴²⁰ Jedoch seien die in den 70er Jahren geschriebenen Utopien im Sinne von Moylan darüber

⁴¹³ Moylan (1990), 16.

⁴¹⁴ Vgl. ebd., 16.

⁴¹⁵ Vgl. ebd., 16.

⁴¹⁶ Vgl. ebd., 16.

⁴¹⁷ Alexander Sperling, *Vom großen Reiz der Dystopie*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (06. August 2018), 15.

⁴¹⁸ Vgl. Layh (2014), 24; Moylan (1990), 50.

⁴¹⁹ Vgl. Layh (2014), 41 u. 45.

⁴²⁰ Vgl. Voßkamp (2018), 255.

hinaus noch kritisch gegenüber der zunehmenden allgemeinen Ablehnung der Utopie seit dem Anfang des 20. Jahrhunderts, gleichzeitig gegenüber der tradierten Form selbst, ohne ins Negative umzuschlagen wie die Anti-Utopie oder die Dystopie. Die kritische Utopie stehe „sowohl der utopischen Literatur als auch der herrschenden Gesellschaftsformation kritisch“ gegenüber⁴²¹:

Die neuen Romane negierten die durch die Mächte des zwanzigsten Jahrhunderts hervorgerufene Negation der Utopie: Die subversive Bilderwelt einer utopischen Gesellschaft bleibt ebenso erhalten wie die radikale Negativität der dystopischen Wahrnehmung; zerstört aber werden die langweiligen Systembauten der traditionellen Utopie und die An- und Enteignung der Utopie durch die Strukturen der Moderne. Auf diese Weise wurde die utopische Literatur in den siebziger Jahren durch ihre Selbstzerstörung und die Verwandlung in die »kritische Utopie« gerettet. »Kritisch« meint hier die aufklärerische Bedeutung von *Kritik*, meint den Ausdruck oppositionellen Denkens, die Entschleierung und Entzauberung des Genres selbst wie auch der historischen Situation. »Kritisch« bezieht sich aber auch auf die atomphysikalische Bedeutung der *kritischen Masse*, die für die nukleare Explosion erforderlich ist.⁴²²

Außerdem sei die neue Utopie kritisch gegenüber ihren Grenzen: Sie begreife sich weder als Phantasterei noch als Reformprogramm oder „Reißbrettentwurf“.⁴²³ Die kritische Utopie verstehe sich eher als Plattform für die Diskussion von möglichen Alternativen zu den bestehenden Verhältnissen. Sargent definiert die kritische Utopie als

a non-existent society described in considerable detail and normally located in time and space that the author intended a contemporaneous reader to view as better than contemporary society but with difficult problems that the described society may or may not be able to solve and which takes a critical view of the utopian genre.⁴²⁴

Sie biete, wie Layh die kritische Utopie deutet, „keinen eindimensionalen positiven Gegenentwurf zum Negativum“ der außerfiktionalen, zeitgenössischen Realität, sondern zeige „ein differenziertes Bild verschiedener koexistenter, teils mit utopischen Zügen ausgestatteter Gemeinschaften“⁴²⁵. In den kritischen Utopien befinde sich manchmal der utopische Gut-Ort (oder auch mehrere utopische Mikrokosmen) innerhalb einer dystopischen Welt bzw. eines problematischen Alltags.⁴²⁶ Die problembehaftete, der außerfiktionalen Wirklichkeit ähnliche Welt bekomme in der kritischen Utopie genau so viel Gewicht wie die alternative Gesellschaft, die zwar besser erscheine als die andere, die jedoch auch nicht von sozio-politischen Problemen befreit sei.⁴²⁷ Der Veränderungsprozess der Alternativwelt werde in der Regel innerfiktional

⁴²¹ Vgl. Moylan (1990), 51.

⁴²² Ebd., 17.

⁴²³ Vgl. ebd., 17.

⁴²⁴ Sargent (1994), 9.

⁴²⁵ Vgl. Layh (2014), 56.

⁴²⁶ Vgl. ebd., 182.

⁴²⁷ Vgl. Moylan (1990), 53; Layh (2014), 51.

thematisiert. Dadurch werde das utopische Modell dynamischer präsentiert, und der gattungstypische Vergleich zwischen inner- und außerfiktionalen Welten expliziter und direkter ausgedrückt.⁴²⁸

In Le Guins Roman *The Dispossessed* werden beispielsweise die Gesellschaften auf zwei Planeten einander gegenübergestellt: die kapitalistische Gesellschaft auf dem „Urras“, dem Ur- oder „Mutterplaneten“ und „Reich der absoluten Ungleichheit“⁴²⁹, und die anarchistische auf dem „Anarres“, dem „Tochterplaneten“, der durch die ins Exil geschickten Anarchisten gegründet wurde, nachdem ihre Revolution auf Urras gescheitert war. Die Gründungsgeschichte von Anarres wird bis zur innerfiktionalen Gegenwart auserzählt. Die verschiedenen Handlungsstränge spielen chronologisch oder retrospektiv auf beiden Planeten und der Vergleich erfolgt durch die erzählten Ereignisse sowie durch den Figurendialog, z.B. zwischen Shevek, dem reisenden Physiker aus Anarres, und den Bewohnern von Urras.

Auch in *Ecotopia* (dt. Übersetzung: *Ökotoxia*⁴³⁰) wird die Gesellschaft von Ecotopia im Laufe der Handlung mit dem amerikanischen Lebensstil ständig verglichen, und zwar sowohl aus der ecotopianischen Perspektive als auch aus der Perspektive des amerikanischen Journalisten William Weston, der durch seinen Besuch des unabhängigen Staates an der nordamerikanischen Westküste die Möglichkeit einer Annäherung zwischen beiden verfeindeten Staaten sondieren sollte. Im Roman wird die Gründungsgeschichte von Ecotopia erzählt, die Callenbach in einem späteren Band (*Ecotopia Emerging*⁴³¹ – 1981) ausführlich beschrieb. Beide Gesellschaften, die US-amerikanische und die ecotopianische, werden gleichrangig kritisiert. Dies ist typisch für die kritische Utopie, die laut Moylan keinen Anspruch auf die Vollkommenheit ihres Gesellschaftsentwurfes erhebe, sondern auch dessen Widersprüchlich- und Unzulänglichkeiten problematisiere:

[A]lle neuen Utopien [zeigen] die Gesellschaft mit ihren Fehlern, Brüchen, Problemen, ja selbst mit den Bestrebungen, den utopischen Impuls in dem Maße zu verleugnen, in dem auch am besseren Ort Herrschaft und Ausbeutung noch fortbestehen. Das ist natürlich der Wiederhall des historischen Versagens im Versuch, die perfekte Gesellschaft zu errichten⁴³²

Weston scheint beispielsweise skeptisch gegenüber dem separatistischen Staatsmodell von Ecotopia, das er für reaktionär hält:

Statt den langen Marsch hin zu *einer* Welt des Friedens und der Freiheit fortzusetzen, für den Amerika auf den Schlachtfeldern von Korea, Vietnam und Brasilien gekämpft hat [...],

⁴²⁸ Vgl. Moylan (1990), 17; Layh (2014), 51.

⁴²⁹ Vgl. Voßkamp (2018), 262.

⁴³⁰ Ernest Callenbach, *Ökotoxia. Notizen und Reportagen von William Weston aus dem Jahre 1999*, Berlin 1978.

⁴³¹ Ernest Callenbach, *Ecotopia Emerging*, Berkeley, California 1981.

⁴³² Moylan (1990), 53.

propagieren die Ökopianer nur Separatismus, eine Rückkehr zu den Duodezfürstentümern des mittelalterlichen Europa oder vielleicht sogar zum Tribalismus von Dschungelstämmen.⁴³³ [H.i.O.]

In einer Mischung aus Skepsis und Bewunderung führt er in seinen Reportagen und Tagebucheinträgen den ecotopianischen spontanen und einfachen, aber auch in manchen Aspekten wilden oder sogar barbarischen Lebensstil aus. Jedoch ist Weston davon überzeugt, dass Ecotopia nicht die perfekte und einwandfreie Gesellschaft ist, in der man gerne lebt:

Dennoch bleibt es fraglich, ob Ökopianer glücklicher sind als Amerikaner. Wahrscheinlich gehen unterschiedliche Lebensweisen immer mit Verlusten einher, die den Gewinnen die Waage halten, und mit Gewinnen, die die Verluste ausgleichen. Vielleicht sind die Ökopianer nur auf andere Art und Weise glücklich und unglücklich, als wir es sind.⁴³⁴

Auch in *The Dispossessed* werden die anarchischen Prinzipien der Solidarität und der freien Selbstorganisation auf dem Planeten Anarres verraten und das anarchistische Experiment droht zu scheitern, indem informelle Machtstrukturen und bürokratische Formen entstehen. Andererseits führt die absolute Ungleichheit auf dem Urras zu gesellschaftlichen Spannungen, die das etablierte System gefährden und die Hoffnung auf Veränderung in sich tragen. Deshalb heißt der Untertitel von Le Guins Roman „Ambiguous Utopia“, denn die Gesellschaften von Anarres und Urras stehen „zweideutig auf der Kippe zwischen Utopie und Dystopie“.⁴³⁵ Während das anarchistische Experiment von Anarres von der Führungselite Urras' verhöhnt wird,

besitzt Anarres für die unterdrückte und verarmte Unterschicht von Urras durchaus die Qualität eines utopischen Gegenbildes. Die Bewohner von Terra wiederum, des atomar verwüsteten Planeten Erde der Zukunft, sehen in den beneidenswerten Lebensverhältnissen von Urras eine intakte Utopie.⁴³⁶

Neben der Ambiguität, Selbstkritik und Selbstreflexivität der kritischen Utopie zeichne sie sich laut Moylan noch dadurch aus, dass der Handlungsverlauf und die Charaktere den Vorrang haben vor der alternativen Gesellschaft. Das traditionelle Erzählschema (Abreise des Besuchers – Ankunft und Wanderung durch das utopische Land – Rückreise mit der Bewunderung der Vorzüge der utopischen Gesellschaft) werde manchmal variiert. So sei der Reiseverlauf in manchen Romanen umgekehrt von der alternativen utopischen Gesellschaft in die alte schlechtere, wie in *The Dispossessed*. Auch die Protagonisten werden nicht als gewöhnliche

⁴³³ Callenbach (1978), 202.

⁴³⁴ Ebd., 193.

⁴³⁵ Vgl. Seeber (2013), 191.

⁴³⁶ Ebd., 192.

Helden vorgestellt, sondern sie sind Außenseiter, Frauen, Homosexuelle, Farbige etc.⁴³⁷ Außerdem bedienen sich kritische Utopien oft metafiktionaler Erzählstrategien, struktureller Fragmentierung, Multiperspektivität und Polyphonie.⁴³⁸

Die literarische Form der Utopie scheint der perfekte Artikulationsraum zu sein, in dem aufgrund von Geschlecht, Rasse, Weltanschauung u.Ä. marginalisierte Individuen und Gruppen eine Stimme haben und sich kritisch über Herrschafts- und Gesellschaftsstrukturen äußern. Neben der formal-ästhetischen Revision der Utopie wurde sie auch inhaltlich-thematisch bereichert, vor allem durch das mit der 1968er Bewegung erstarkte ökologische und feministische Bewusstsein. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wuchs allmählich in den USA die ökologische Bewegung, die z.B. in zwei „wirkungsmächtige“ Modelle mündete: die 1973 von Arne Næss begründete ökophilosophische Bewegung *Deep Ecology* und den *Ökofeminismus*.⁴³⁹ Das ansteigende Umweltbewusstsein der 60er und 70er lenkte die öffentliche Aufmerksamkeit auf die Rechte der Natur, die wie die Menschenrechte anerkannt und bewahrt werden sollten: „For the 1960s the compelling idea was that not just people but nature itself has rights which must be respected“⁴⁴⁰. Die ökologische Bewegung ging mit der sogenannten zweiten Frauenbewegung in den USA wie in anderen Ländern einher, die die geschlechtsspezifischen Ungleichheiten in der Arbeit, Politik und Familie anprangerte und „die politische und ökonomische Gleichstellung von Männern und Frauen [forderte], wozu auch das Recht auf gleiche Bezahlung, freier Zugang zu allen beruflichen Feldern und geteilte Verantwortung für Haushalt und Kinder gehört“, sowie das „Recht auf Geburtenkontrolle“⁴⁴¹.

Diese zwei Themen, Naturschutz und Gleichberechtigung der Geschlechter, dominieren die utopischen Romane, die in dieser Zeit geschrieben wurden. Die ökologisch und/oder feministisch bewussten Autor(inn)en benutzten die Utopie als Vehikel zur Vermittlung ihrer Visionen, gleichzeitig revidierten und transformierten sie das Genre. Vor allem die feministischen Autorinnen konnten ihre geschlechtsspezifischen Anliegen in verfremdeter Art und Weise ausdrücken: Differenzierte Geschlechterbilder wurden fiktiv ausprobiert und tradierte geschlechtsspezifische Rollenverständnisse dekonstruiert und umgekehrt, und zwar radikaler als in den Werken ihrer Vorläuferinnen wie Mary E. Bradley Lanes *Mizora* (1880/81)

⁴³⁷ Vgl. Moylan (1990), 54.

⁴³⁸ Vgl. Layh (2014), 98.

⁴³⁹ Jan Hollm, *Die angloamerikanische Ökotope. Literarische Entwürfe einer grünen Welt*, Frankfurt am Main 1998, 35 f.

⁴⁴⁰ Roderick Nash nach Warken (2009), 37.

⁴⁴¹ Vgl. Layh (2014), 95.

und Charlotte Perkins Gilmans *Herland* (1915).⁴⁴² Die neue Generation feministischer Autorinnen brach sowohl mit der patriarchalen Gesellschaft als auch mit der Tradition der von Männern geschriebenen Utopien.

Frauenfiguren werden in den traditionellen Utopien und Dystopien eine untergeordnete und traditionelle Rolle zugeteilt und bekommen innerfiktional einen nur begrenzten Textraum zugeschrieben. Was sich darin als „ou-topos“ für das Männliche zeigt, blieb meistens für das Weibliche eine Leerstelle oder sogar ein „dys-topos“.⁴⁴³ Die feministischen Autoren entwarfen dagegen ideale Gegenwelten (nicht nur) für Frauen, wo oft klassenlose, anarchische oder mindestens dezentralisierte, ökologisch bewusste Gemeinschaften in ländlichen Gebieten leben und Kunst und Kreativität hoch schätzen.⁴⁴⁴

Feministisch ausgerichtete kritische Utopien unterscheiden sich von denen der männlichen Autoren nicht nur inhaltlich-thematisch, sondern auch sprachlich lexikalisch, denn die Autorinnen versuchen durch die Sprache „dem weiblichen Subjekt eine Stimme und damit Identität zu verleihen“, z.B. durch einen bewusst geschlechtsneutralen Sprachgebrauch, wie in Piercys *Woman on the Edge of Time* (1976), durch Sprachspiele, Wortneuschöpfungen, neue sprachliche Ausdrücke oder gar durch eine neue Sprache mit eigenem Alphabet wie in Le Guins *Always Coming Home* (1985).⁴⁴⁵

In den 80er Jahren, die Tom Moylan die „political dark ages“ nennt, wurde die politische Kultur der 60er und 70er Jahre durch den Aufstieg der Rechtskonservativen in den USA und in anderen europäischen Ländern zurückgeschlagen.⁴⁴⁶ In diesem Jahrzehnt dauerte noch der Kalte Krieg mit dem Wettrüsten und der atomaren Bedrohung an, und die Nuklearkatastrophe von Tschernobyl versetzte die Welt in Schock. Parallel zu diesen und anderen Ereignissen und Katastrophen ließ die literarische Produktion von (kritischen) Utopien nach, dafür aber stieg die Tendenz zum dystopischen Modus beachtlich, die bis heute anhält. Die Dystopien, die ungefähr ab den 60er Jahren geschrieben wurden, weichen formal-ästhetisch sowie inhaltlich-thematisch von den klassischen Dystopien von Samjatin, Orwell und Huxley ab. Sie scheinen sich, unter dem Einfluss des Mediums Film und postmoderner Erzählspiele, auch wie die traditionelle Utopie einer ähnlichen Revision unterzogen zu haben, allen voran im

⁴⁴² Vgl. ebd., 65 u. 94.

⁴⁴³ Ebd., 230 f.

⁴⁴⁴ Vgl. ebd., 94 f.

⁴⁴⁵ Vgl. ebd., 98.

⁴⁴⁶ Vgl. Tom Moylan, 'Look into the dark'. *On Dystopia and the Novum*, in: Patrick Parrinder (Hg.), *Learning from other Worlds. Estrangement, Cognition and the Politics of Science Fiction and Utopia*, Liverpool 2000, 56.

angloamerikanischen Raum durch Autoren und Autorinnen (von denen auch welche kritische Utopien verfassten) wie J. G. Ballard, Philip K. Dick, William Gibson, Octavia E. Butler, Suzy McKee Charnas, Kim Stanley Robinson, Marge Piercy, Ursula K. Le Guin und Margaret Atwood.⁴⁴⁷

Die zu dieser Zeit geschriebenen Werke zeichnen sich durch ihre Hybridität aus. Sie weisen SF-, utopische und dystopische Aspekte auf, so dass sie sich jeder Zuordnung zu bisherigen Gattungen entziehen. Typische utopische wie dystopische Erzählmuster und Gattungsschemata werden darin unterminiert und die Grenzen zwischen dem Utopischen und dem Dystopischen verschwimmen. Diesen Werken ist eine „Dialektik von utopischer Hoffnung und dystopischem Pessimismus“ inhärent. Sie seien laut Layh „die postutopische Fortsetzung der literarischen Tradition der Utopie unter anderen Vorzeichen.“ Denn sie erteilen „eine Absage an die Tradition der literarischen Utopie in ihrer bisherigen Form“, ohne auf den utopischen Impuls zu verzichten.⁴⁴⁸

Aufgrund der Hybridität und der offensichtlichen Differenzierung der dysto-utopischen Literatur des ausgehenden 20. Jahrhunderts von bisherigen tradierten Gattungsschemata hat sich in der Utopieforschung die Debatte über die Möglichkeit einer terminologischen und typologischen Neuerung entfacht. Sargent schlug, in Anlehnung an Moylans *kritische Utopie*, den Begriff der *kritischen Dystopie* vor.⁴⁴⁹ Dieser wurde von Baccolini in ihrer Untersuchung feministischer Gegenwartsdystopien aufgegriffen und rückwirkend auf Katharine Burdekins *Swastika Night*⁴⁵⁰ (1937) und Margaret Atwoods *The Handmaid's Tale* (1985) angewendet. Im Gegensatz zu Baccolini besteht Moylan darauf, dass die kritische Dystopie im Wesentlichen eine „recent development“ bzw. „distinctive new intervention“ sei,⁴⁵¹ die spezifisch für die Werke ab den späten 1980er reserviert sein sollte, z.B. Kim Stanley Robinsons *The Gold Coast* (1988), Piercys Roman *He, She and It* (1991) oder Butlers *Parable of the Sower* (1993). Daher können seiner Meinung nach weder die *Swastika Night* noch *The Handmaid's Tale* als solche gelten, sondern nur als ihre Vorläufer.⁴⁵² Werke wie die von Robinson, Piercy und Butler

⁴⁴⁷ Vgl. Layh (2014), 23 ff.

⁴⁴⁸ Vgl. ebd., 25.

⁴⁴⁹ Vgl. ebd., 175.

⁴⁵⁰ Für Baccolini war Burdekins Roman antizipierend in zweierlei Hinsicht: Sie ging einerseits den traditionellen Konventionen der Dystopie wie bei Orwell und Huxley voraus, andererseits nahm sie die Entwicklungen der Gattung am Ende des 20. Jahrhunderts vorweg. Vgl. ebd., 178.

⁴⁵¹ Moylan definiert die kritische Dystopie als: „[...] a textual mutation that self-reflexively takes on the present system and offers not only astute critiques of the order of things but also explorations of the oppositional spaces and possibilities from which the next round of political activism can derive imaginative sustenance and inspiration“ (Moylan nach Layh 2014, 202).

⁴⁵² Vgl. Moylan nach Milner (2009), 833; Layh (2014), 178.

spiegeln die außerfiktionalen sozio-politischen Verhältnisse der 80er und 90er Jahre direkt innerfiktional wider und bieten konkret erzählte, utopische Widerstandsstrategien als Antwort darauf. Das sei auch das entscheidende Merkmal der kritischen Dystopie für Moylan.⁴⁵³ Layh stimmt Moylan mit dem Vorbehalt gegen die historische Situierung der Gattung zu und erstellt eine ausführliche Untersuchung der Gattungskriterien kritischer Dystopie, die über das von Moylan konstatierte Charakteristikum hinaus formalästhetische Aspekte und unterschiedliche narrative Strategien inkludieren, welche „innerhalb des jeweiligen Textes utopische Funktion erhalten.“⁴⁵⁴ Sie hält z.B. Atwoods *The Handmaid's Tale, Amanda* (1983) der DDR-Autorin Irmtraud Morgner und *Últimos días de William Shakespeare* (1985) der argentinischen Schriftstellerin Vlado Kociancich für Werke, die die typologischen Kriterien der kritischen Dystopie antizipierten.⁴⁵⁵

In vielen kritischen Dystopien werde Layh zufolge der Blick retrospektiv auf den *Status quo ante* bzw. auf die der dystopischen Handlungsgegenwart vorausgehende Vergangenheit gerichtet. Der Veränderungsvorgang von einem Zustand, der der außerfiktionalen Wirklichkeit ähnelt, zur düster oder schlechter dargestellten Handlungsgegenwart werde im Laufe des Erzählens sukzessiv offenbart. Die kritische Dystopie unterscheide sich von der traditionellen in erster Linie durch diesen Rekurs auf die innerfiktionale Vergangenheit, die der zeitgenössischen Wirklichkeit des Autors/der Autorin sowie der Leserschaft entspreche bzw. sie repräsentiere. Dadurch entstehe auf der ideologischen Ebene eine innertextuelle Kontrastierung, die die außerfiktionale Gegenwart ins Visier nehme und „auf deren gefährliches Entwicklungspotenzial zu einer alpträumhaften dystopischen Zukunft“ hinweisen sollte.⁴⁵⁶ Auf diese Weise werde die „Unabänderlichkeit gegenwärtiger Missstände ebenso infrage gestellt wie das unausweichliche Eintreten einer dystopischen Zukunft.“⁴⁵⁷

Mit diesem Kriterium habe die Dystopie einen „paradigmatischen Wandlungsprozess [...] [durchlaufen], vor allem in Gestalt einer Fokusverschiebung von der *histoire* zum *discours* der Narration, also vom *Was* hin zum *Wie* des Erzählens“⁴⁵⁸. Es werde nicht mehr ein statischer Zustand einer dystopischen Gesellschaft wie in den traditionellen Dystopien dargestellt, sondern ihre innertextuelle Vergangenheit und die Gründe, die dazu geführt haben. Somit werde

⁴⁵³ Vgl. Layh (2014), 178.

⁴⁵⁴ Ebd., 179.

⁴⁵⁵ Vgl. ebd., 29 f.

⁴⁵⁶ Vgl. ebd., 182 u. 199.

⁴⁵⁷ Ebd., 182.

⁴⁵⁸ Ebd., 183.

eine Art innerfiktionale „Ursachenforschung“⁴⁵⁹ durchgeführt. Die vorausgehenden Verhältnisse werden auch nicht mehr linear-chronologisch und aus einer einzigen Perspektive erzählt, sondern mithilfe postmoderner Erzählstrategien, Fragmentierung und Polyphonie bzw. Multiperspektivität.⁴⁶⁰

In Atwoods *The Handmaid's Tale* wird beispielsweise das Bild der Gesellschaft, die der zeitgenössischen nordamerikanischen Gesellschaft entsprechen sollte, vor dem Staatsstreich und der Gründung der theokratisch-fundamentalistischen *Republic of Gilead* durch die Erinnerungsfragmente der Protagonistin sukzessiv rekonstruiert. Es wird auserzählt, wie der Übergang von der Demokratie zur Diktatur zustande kam, sowie die gesellschaftlichen Entwicklungen danach bis zur dystopischen Handlungsgegenwart.⁴⁶¹ Dieselbe narrative Technik verwendet Atwood in ihrem Nachfolgewerk *Oryx and Crake* (2003), in dem die Welt vor dem Ausbruch der Katastrophe und dem Ablauf des Desasters bis zum post-apokalyptischen Zustand durch fragmentarische Rückblenden dargestellt werden.⁴⁶²

Der utopische Impuls bleibe in der kritischen Dystopie, so Layh, nicht nur implizit durch die inhärente Warnung vor dem gefährlichen Entwicklungspotenzial zeitgenössischer Tendenzen, sondern zeige sich explizit auf der ikonischen Ebene des Textes.⁴⁶³ Außerdem seien kritische Dystopien, genauso wie kritische Utopien, „Gattungshybride“, die nicht nur utopische wie dystopische Aspekte in sich tragen, sondern Elemente anderer Gattungen wie des historischen Romans, des Briefromans oder des Tagebuchs.⁴⁶⁴ Sie greifen vor allem Gattungselemente, Erzählmuster und Motive der literarischen Utopie und Dystopie auf, um die Gattungskonventionen zu unterminieren bzw. infrage zu stellen.⁴⁶⁵ In jedem dystopischen Text existiere „[a] utopian core [...], a locus of hope that contributes to deconstructing tradition and reconstructing alternatives“⁴⁶⁶. Das Utopische manifestiere sich laut Layh in der kritischen Dystopie in verschiedensten Variationen: in Form eines utopischen Ortes bzw. einer utopischen Enklave innerhalb der dystopischen Gesellschaft; als ein utopisches Bewusstsein bei einer der handelnden Figuren; als ein oder mehrere utopische Momente, die aus der Erinnerung der

⁴⁵⁹ Veddermann nach ebd., 183.

⁴⁶⁰ Vgl. ebd., 183.

⁴⁶¹ Vgl. ebd., 183.

⁴⁶² Vgl. ebd., 184.

⁴⁶³ Vgl. ebd., 185.

⁴⁶⁴ Vgl. ebd., 187.

⁴⁶⁵ Vgl. ebd., 185.

⁴⁶⁶ Baccolini nach ebd., 186.

Protagonisten heraus erzählt und in den dystopischen Erzählstrang eingeschoben werden; in einem utopischen Motiv wie der Liebe etc.⁴⁶⁷

Abgesehen von den als utopisch wahrzunehmenden Aspekten auf der formalen Textebene verberge sich das „utopische Anderswo“, so Layh, auf der diskreten Ebene in den Leerstellen des dystopischen Erzählgefüges, d.h. „im Bereich des Unsichtbaren, des Unausgesprochenen und des Unsagbaren“. Dabei gelten die textuellen Leerstellen „als antizipatorischer Träger von utopischen Möglichkeiten“, die durch die Rezipienten auf unterschiedliche Art und Weise ergänzt werden können.⁴⁶⁸ An diesen Leerstellen erkläre sich das der Dystopie beigefügte Attribut *kritisch*, das sich auf ihre ästhetische Wirkung beziehe: Leerstellen lassen einen Raum für Spekulationen der Leserschaft und provozieren sie, sich kritisch mit dem Text auseinanderzusetzen und sie auszufüllen.⁴⁶⁹

Eine besonders häufig vorkommende Leerstelle sei Layh zufolge der offene und ambivalente Schluss der kritischen Dystopie. Die kanonischen Werke von Samjatin, Orwell und Huxley gehen mit einem geschlossenen und ausweglosen Ende aus, an dem jeder Widerstand scheitert und die Hoffnung auf Veränderung erstickt wird. Im Gegensatz dazu erhalte der offene Schluss der kritischen Dystopie das Prinzip Hoffnung aufrecht bzw. antizipiere die mögliche Überwindbarkeit der Dystopie in der innerfiktionalen Zukunft.⁴⁷⁰ Das sei für Baccolini und Moylan der entscheidende Unterschied zwischen klassischen und kritischen Dystopien:

[D]ystopias maintain utopian hope outside their pages ... for it is only if we consider dystopia as a warning that ... readers can hope to escape its pessimistic future ... the new critical dystopias allow both readers and protagonists to hope by resisting closure: the ambiguous, open endings of these novels maintain the utopian impulse within the work.⁴⁷¹

Diese utopische Funktion werde, führt Layh aus, in manchen Werken sogar durch die Fiktionalisierung von Untergrundbewegungen oder Oppositionsgruppen verstärkt, die gegen das herrschende totalitäre System oder gegen die dystopische Realität agieren und auch (Teil-)Erfolge erzielen, wie die „Mayday“-Untergrundorganisation in *The Handmaid's Tale* oder die Allianz der Gegner der „Y-S Corporation“ in Piercys *He, She and It*.⁴⁷² Am Schluss von Atwoods Roman weiß man beispielsweise nicht, was mit der Protagonistin passierte, ob ihr die

⁴⁶⁷ Vgl. ebd., 186.

⁴⁶⁸ Vgl. ebd., 192.

⁴⁶⁹ Vgl. ebd., 194.

⁴⁷⁰ Vgl. ebd., 194 ff. Ähnlich dazu definiert Sargent die kritische Dystopie als „a non-existent society described in considerable detail and normally located in time and space that the author intended a contemporaneous reader to view as worse than contemporary society but that normally includes at least one eutopian enclave or holds out hope that the dystopia can be overcome and replaced with an eutopia“ (Sargent nach Layh 2014, 186).

⁴⁷¹ Baccolini und Moylan nach Milner (2009), 833.

⁴⁷² Vgl. Layh (2014), 202.

Flucht ins Ausland gelang oder ob sie gefangen, gefoltert und getötet wurde. Man weiß nur retrospektiv durch ein in der innerfiktionalen Zukunft (im Jahr 2195) abgehaltenes „Symposium über Gileadstudien“, dass es irgendwann ein Ende des totalitär-theokratischen Staates gab, auch wenn nicht erzählt wird, wie und welche Rolle die Mayday-Organisation beim Sturz der gileadischen Diktatur spielte.

In solchen Werken mit Oppositions- oder Widerstandsbewegungen, die „das literarische Sinnbild einer konkreten linkspolitischen Utopie“⁴⁷³ darstellen, zeige sich der subversive Charakter der kritischen Dystopie, „die auf die Politisierung und Bewusstseinsveränderung der Leserschaft abzielt“⁴⁷⁴. Sie appelliere explizit an die Leserschaft, nicht nur kritisch über die zeitgenössische Realität zu reflektieren, sondern auch sie aktiv-kreativ zu gestalten und die *kritische Masse* im Sinne von Moylan zu bilden, die für die „nukleare Explosion“ bzw. für den sozio-politischen Wandel notwendig sei.⁴⁷⁵ Die Form der kritischen Dystopie wurde von feministischen Autorinnen wie Atwood, Piercy, Butler und Morgner präferiert und befördert, „um patriarchale Gesellschaftsverhältnisse und die diesen immanenten stereotypen Geschlechterrollen, -beziehungen und -bilder einer feministischen Revision zu unterziehen“⁴⁷⁶. Layh weist jedoch darauf hin, dass die Funktionsweise der kritischen Dystopie nicht auf solche Präsentationen konkreter politischer Lösungen und Strategien reduziert werden sollte. Die literarische Darstellung von offenem Widerstand und politischem Handeln der Figuren sei nach der Ansicht Layhs, im Gegensatz zu Moylan, gar kein zwingendes Kriterium der kritischen Dystopie, denn diese funktioniere durch das Zusammenspiel unterschiedlicher Textebenen und nicht auf der ikonischen Ebene.⁴⁷⁷

Auf der narrativen Ebene habe die kritische Dystopie ebenfalls eine Revision durchlaufen. Der Spielcharakter, der der Utopie seit ihrem Anfang inhärent ist, sei nun durch postmoderne Erzählspiele wie Selbstreferenzialität, Metafiktionalität und Polyphonie befördert und intensiviert worden. Dadurch offenbare sich laut Layh im dystopischen Erzählmodus selbst das utopische Prinzip Hoffnung.⁴⁷⁸ Kritische Dystopien seien selbstreferenziell im Sinne von

⁴⁷³ Ebd., 202.

⁴⁷⁴ Ebd., 194.

⁴⁷⁵ Eine solche Verbindung zwischen literarischen Texten und politischem Handeln der Leserschaft wurde von manchen Forschern skeptisch betrachtet und für problematisch gehalten. So äußert sich Levitas zu Moylans *kritischer Masse* wie folgt: „The issue of how dissatisfaction and even articulate criticism are converted into oppositional and transformative action is [...] far from simple. [...] even if the text operates effectively in terms of the education of desire, this will not automatically be read off into political action“ (Levitas nach Layh 2014, 195).

⁴⁷⁶ Ebd., 188.

⁴⁷⁷ Vgl. ebd., 203.

⁴⁷⁸ Vgl. ebd., 189.

Gattungsreflexion, d.h. im intertextuellen Dialog mit den tradierten Erzählmustern, Themen und Motiven der Utopie und Dystopie, die dekonstruiert und transformiert werden. Oft werde der Akt des Schreibens bzw. des Erzählens thematisiert und reflektiert und die Fiktionalität des Textes betont. Außerdem konkurrieren verschiedene Erzählstimmen und Erzählperspektiven um ihre Glaubwürdigkeit, die dadurch unterminiert werde.⁴⁷⁹ In Atwoods Roman wird z.B. die Authentizität des Manuskripts bzw. des Reports der Magd und die Glaubwürdigkeit ihrer Geschichte im Symposium durch den angeblichen Fachmann Professor Pieixoto infrage gestellt, wenn auch nicht negiert. Solche narrativen Strategien lösen das „Einheitskonzept“ und die „hierarchische Polarisierung“ des Textes auf und der dystopische Text selbst werde zu einem utopischen Raum, in dem divergierende Konzepte, Stimmen und Diskurse nebeneinander koexistieren.⁴⁸⁰

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass in den 60er und 70er Jahren mit den unterschiedlichen antiautoritären Bewegungen (Bürgerrechts-, Frauen-, Ökologie-, Friedensbewegungen usw.) die Hoffnung auf gesellschaftliche Veränderungen emporstieg. Das stellte einen fruchtbaren Boden für das Schreiben literarischer Utopien dar, die der traditionellen Utopie mit ihrem blauäugigen Optimismus kritisch gegenüberstanden. Die kritischen Utopien haben der Idee der Vollkommenheit und des absoluten Glücks der klassischen Utopie eine Absage erteilt und positive Gesellschaftsentwürfe enthalten, die allerdings negativer Aspekte nicht entbehren. Dabei wird das Negative nicht vertuscht, sondern steht in einem diskursiven Verhältnis zum Positiven. Sucht man nach Utopien in der Gegenwartsliteratur, trifft man weltweit auf sehr seltene Beispiele wie *Waslala. Memorial del futuro* (1996) der nicaraguanischen Schriftstellerin Gioconda Belli, Michel Houellebecqs *La possibilité d'une île* (2005), *Al-Iskandaria 2050* (2009) des jordanischen Autors Subhi Fahmawi, Dirk C. Flecks *Das Tahiti-Projekt* (2010) und *Syltopia* (2015) von Lothar Koch, die sich alle in die Reihe kritischer Utopien einordnen lassen.

Der Rückgang der literarischen Produktion von Utopien seit den 80er Jahren ist auf die Geschehnisse der letzten Jahrzehnte zurückzuführen, die kollektive Ängste und Unsicherheiten geschürt haben: der Kalte Krieg und danach der Krieg gegen den Terror, der Aufstieg der Neokonservativen und der globalen Konzerne, die fortschreitende Globalisierung und Digitalisierung, Finanzkrisen, die drohende Erosion des Sozialstaates, Klimawandel, Naturkatastrophen, Überbevölkerung, Massenwanderungen etc. Die „Konjunktur kollektiver

⁴⁷⁹ Vgl. ebd., 189 ff.

⁴⁸⁰ Vgl. ebd., 189 f.

Ängste⁴⁸¹ hat in einer Aufschwung der Dystopie in den Medien Film und Literatur gemündet, die ebenfalls der klassischen Dystopie nach den Vorbildern *Wir*, *1984* oder *Brave New World* kritisch gegenüberstand. Ist die utopische Hoffnung in den klassischen Dystopien zwar vorhanden, so sind sie jedoch defätistisch ausgerichtet, indem der Widerstand der Protagonisten am totalitären System scheitert und diese sich einer „Gesinnungs“-Umerziehung unterziehen müssen. In den kritischen, formal-ästhetisch revidierten Dystopien taucht die utopische Hoffnung auf den unterschiedlichen Ebenen des Textes auf: auf der ikonischen, der diskreten, der ideologischen sowie der narrativen Ebene. Im Gegensatz zu den klassischen Dystopien enden die kritischen Dystopien häufig mit einem offenen, ambivalenten Schluss, der den Erfolg einer innerfiktionalen Oppositionsgruppe oder Untergrundbewegung sowie die Überwindbarkeit des dystopischen Zustandes antizipiert. Somit setzt sich die utopische Tradition im Gewand der kritischen Dystopie fort.

⁴⁸¹ Vgl. Lars Koch (Hg.), *Angst. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2013, 283 ff.

Teil II: Dystopien des neoliberalen Zeitalters

4. Ambivalenzen neoliberaler Freiheit

4.1. Globales Phänomen mit „Zwillingsgeburtsstätten“

Der Neoliberalismus ist, wie die Utopie, ein schwer fassbarer Begriff, über den sowie über dessen Erscheinungsformen die Meinungen grundsätzlich auseinandergehen. Der Begriff wird vorwiegend von dessen Kritikern verwendet, was seine eigentliche Existenz, wie Wendy Brown formuliert, fragwürdig macht.⁴⁸² Brown beschreibt den Begriff als einen „lockeren und changierenden Signifikanten“, über den nur der Konsens bestehe, dass er keine „festgelegten Koordinaten“ habe.⁴⁸³ Der Neoliberalismus sei „ein globales Phänomen, doch unbeständig, differenziert, unsystematisch, unrein.“⁴⁸⁴ Er habe unterschiedliche zeitliche und geographische Schattierungen und Facetten, sei „zwar auf der ganzen Erde allgegenwärtig, doch uneinheitlich und nichtidentisch mit sich selbst im Raum und über die Zeit hinweg.“⁴⁸⁵

Den Terminus „Neoliberalismus“ prägte der Heidelberger Ökonom Alexander Rüstow 1938 auf dem Pariser Colloquium des *Institut International de Coopération Intellectuelle*, wo 25 liberale Denker, Wirtschafts- und Sozialwissenschaftler zusammentrafen, „um die absterbende Idee liberaler Wirtschaftspolitik zu reanimieren.“⁴⁸⁶ Die Etymologie des Terminus offenbart einen Teil seiner Implikationen: Der Wortstamm bezieht sich auf den klassischen Liberalismus, „die politische Philosophie des aufstrebenden Bürgertums, das sich im 19. Jahrhundert von den Fesseln und Hürden befreien wollte, die die feudalistische Gesellschaft ihren politischen und – vor allem – wirtschaftlichen Ambitionen entgegensetzte.“⁴⁸⁷ Die Kernforderungen des klassischen Liberalismus waren „Schutz und Emanzipation des (Wirtschafts-) Bürgers gegenüber dem feudalen Staat und die Errichtung eines bürgerlichen Staatswesens, das die zunehmenden Wirtschaftsaktivitäten der Bürger schützt und fördert“⁴⁸⁸. Die Vorsilbe „Neo-“ signalisiert aber die Distinktion des erst im 20. Jahrhunderts auftauchenden Phänomens vom klassisch liberalen Gedankengut. Die sogenannten Neoliberalen sehen sich also mit der

⁴⁸² Vgl. Wendy Brown, *Die schleichende Revolution. Wie der Neoliberalismus die Demokratie zerstört*, Berlin 2015, 19.

⁴⁸³ Vgl. ebd., 18.

⁴⁸⁴ Ebd., 19.

⁴⁸⁵ Ebd., 20.

⁴⁸⁶ Vgl. Christian Schüle, *Was ist Gerechtigkeit heute? Eine Abrechnung*, München 2015, 237.

⁴⁸⁷ Hans-Jürgen Urban, *Was ist eigentlich Neoliberalismus?*, in: Hans-Jürgen Urban (Hg.), *ABC zum Neoliberalismus. Von „Agenda 2010“ bis „Zumutbarkeit“*, Hamburg 2006, 9.

⁴⁸⁸ Ebd., 9.

Tradition des klassischen Liberalismus verbunden, formulieren ihn aber neu unter den historischen und wirtschaftlichen Bedingungen des 20. Jahrhunderts.⁴⁸⁹

Der Neoliberalismus hat „Zwillingsgeburtsstätten [...], die durch zwei Jahrzehnte, einen Ozean und einen Weltkrieg voneinander getrennt waren.“⁴⁹⁰ Die erste Geburtsstätte ist die *Freiburger Schule*, die nach ihrer Zeitschrift *ORDO* die *ordoliberalen Schule* genannt wird. Die Freiburger Schule entstand im Zuge der Weltwirtschaftskrise von 1929/32 und richtete sich generell gegen den Kollektivismus, d.h. gegen den Marxismus und Sozialismus, aber insbesondere auch gegen den parallel aufsteigenden Keynesianismus⁴⁹¹ sowie den makroökonomisch fundierten Sozialstaat der Weimarer Republik.⁴⁹² Auf der anderen Seite des Atlantiks befindet sich die zweite Geburtsstätte, und zwar die *Chicago School of Economics*, wo Milton Friedman in den 50er und 60er Jahren als Reaktion auf die Dominanz der keynesianischen Lehre die Grundlagen des Monetarismus⁴⁹³, die sogenannte „monetaristische Gegenrevolution“, entwickelte.

Das Bindeglied zwischen beiden Schulen war Friedrich August von Hayek, der 1947 die *Mont Pèlerin Society* (MPS) mit anderen intellektuellen Gleichgesinnten initiierte, u.a. Ludwig von

⁴⁸⁹ Ebd., 9.

⁴⁹⁰ Brown (2015), 66.

⁴⁹¹ Der *Keynesianismus* ist eine Schule in der Wirtschaftswissenschaft, die vom Briten *John Maynard Keynes* (1883-1946) etabliert wurde, als die neoklassischen Theorien sich infolge der Weltwirtschaftskrise der 1930er Jahre mit ihren dramatischen Auswirkungen auf Gesellschaft und Politik als untauglich erwiesen. Keynes verwarf in seinem 1936 veröffentlichten Buch *General Theory* die neoklassische Vorstellung des langfristigen automatischen Marktgleichgewichts und bewies, dass es langfristig zu Marktungleichgewichten kommen könne, die zu erheblicher Arbeitslosigkeit führen. Nur der Staatseingriff verhindere, seiner Ansicht nach, eine solche Krise durch Nachfrageprogramme, z.B. durch Investition in die Infrastruktur wie Bildungsstätten oder Verkehrswege, wodurch neue Arbeiter eingestellt werden und das Haushaltseinkommen steige. Andere Lösungsansätze seien Steuersenkungen oder Senkung der Zinsen durch eine Erhöhung der Geldmenge. Insgesamt sollte der Staat seine Verantwortung für die wirtschaftliche Entwicklung übernehmen, besonders im Falle des Marktversagens. Keynes' Theorie fand ein starkes und anhaltendes Echo beim linken Bildungsbürgertum sowie bei der sozialdemokratisch orientierten Arbeiterbewegung. Außerdem wurde sie von mehreren Politikern in Industrieländern wie in den USA und Großbritannien übernommen und zeigte beachtliche Erfolge bei der Überwindung der Großen Depression sowie mehrerer Rezessionen in den 1960er Jahren. In Deutschland traf der Keynesianismus auf Widerstand. Jedoch stieß die keynesianische Theorie selbst an ihre Grenzen mit den Erdölpreiskrisen in den 1970er Jahren, die eine Stagflation, steigende Arbeitslosigkeit und Staatsverschuldung bewirkten, wurde infolgedessen verworfen und durch wirtschafts-(neo-)liberale Theorien ersetzt. Vgl. Holger Rogall, *Volkswirtschaftslehre für Sozialwissenschaftler. Einführung in eine zukunftsfähige Wirtschaftslehre*, 2. Auflage, Wiesbaden 2013, 85 ff.

⁴⁹² Vgl. Ralf Ptak, *Vom Ordoliberalismus zur Sozialen Marktwirtschaft*, Opladen 2004, 289; Ralf Ptak, *Ordoliberalismus*, in: Hans-Jürgen Urban (Hg.), *ABC zum Neoliberalismus. Von „Agenda 2010“ bis „Zumutbarkeit“*, Hamburg 2006, 170 f.

⁴⁹³ Der *Monetarismus* ist eine Wirtschaftstheorie, die als Gegenentwurf zum Keynesianismus wieder an die neoklassische Theorie anknüpft und von der langfristigen Stabilität marktwirtschaftlicher Systeme ausgeht, d.h. Marktungleichgewichte (wie die Arbeitslosigkeit) können zwar kurzfristig auftreten, sie werden jedoch durch die Selbstheilungskräfte der Märkte langfristig überwunden. Staatseingriffe in das Marktgeschehen können dies beeinträchtigen und werden deshalb strikt zurückgewiesen. Die monetaristische Lehre erklärt das Problem der Inflation als Folge eines zu schnellen Geldumlaufs oder zu hoher Geldmengen, die die Zentralbanken begrenzen sollten. Vgl. Rogall (2013), 102 f.

Mises, Milton Friedman und Karl Popper sowie die Ordoliberalen Walter Eucken und Wilhelm Röpke. Später wurden auch Politiker wie Ludwig Erhard und Alfred Müller-Armack aufgenommen. Die MPS gilt als ein Treffpunkt internationaler Wirtschaftsliberaler, deren gemeinsames Anliegen die Schaffung freier Märkte und deren gemeinsames Feindbild „jede Art von ›Kollektivismus‹ [ist], worunter nicht nur Kommunismus und Nationalsozialismus zu verstehen ist, sondern auch alle Arten von Sozialismus bis hin zu Keynesianismus und Sozialdemokratie.“⁴⁹⁴

In der neu gegründeten Bundesrepublik konnten die Ordoliberalen einen ersten Erfolg erzielen, auch wenn er von kurzer Dauer war.⁴⁹⁵ In der Mitte des 20. Jahrhunderts sei der Neoliberalismus Brown zufolge noch nicht „ausgebildet“ oder „hegemonial“ gewesen, sondern habe „seine Erscheinung eher flüsternd zu erkennen“ gegeben.⁴⁹⁶ Die wahre neoliberale Wende habe mit der Regierungsübernahme von Margaret Thatcher in Großbritannien (1979) und Ronald Reagan in den USA (1980) begonnen, die infolge der globalen Stagflation der 70er Jahre den keynesianischen Kurs abgesetzt haben.⁴⁹⁷ Ein weitgehendes Privatisierungs- und Deregulierungsprogramm sowie Steuer- und Haushaltskürzungen wurden eingeführt, und die Regierungen versuchten die Macht der Gewerkschaften und Berufsverbände zu beschneiden.⁴⁹⁸

⁴⁹⁴ Stephan Lindner, *Neoliberale Think-Tanks in Deutschland*, in: Werner Rügemer (Hg.), *Die Berater. Ihr Wirken in Staat und Gesellschaft*, Bielefeld 2004, 48.

⁴⁹⁵ Die Ordoliberalen erhielten nach der Gründung der Bundesrepublik eine dominante Position im Wirtschaftsministerium und in der Gestaltung dessen Politik. Müller-Armack prägte den Begriff der *Sozialen Marktwirtschaft*, dessen Programmsatz lautete: „das Prinzip der Freiheit auf dem Markte mit dem des sozialen Ausgleichs zu verbinden“ (Müller-Armack nach Ptak 2004, 209). Das Konzept der Sozialen Marktwirtschaft stellte für das neoliberale Lager (z.B. für Hayek, der die Bezeichnung „Wiesel-Wort“ nannte) eine „durchaus umstrittene Strategie zur Durchsetzung marktwirtschaftlicher Ziele“ (Ptak 2004, 9) dar, weil sie „soziale Begehrlichkeiten [...] [weckt], die die marktwirtschaftlichen Grundsätze aufweichen und in den Wohlfahrtsstaat führen“ (Ptak 2004, 18). Jedoch war es notwendig, ein flexibles Konzept zur Wiedereinführung einer Marktwirtschaft angesichts der politischen Verhältnisse in Westdeutschland nach dem Krieg zu konstituieren. Schließlich verhalf es den Ordoliberalen, entgegen dem damals herrschenden politischen Zeitgeist den keynesianischen Einfluss zu verhindern und stattdessen eine liberale Wirtschaftsordnung durchzusetzen. Mit der angeführten Währungsreform und der marktwirtschaftlichen Deregulierungspolitik sowie infolge des ‚Wirtschaftswunders‘ erwies sich das Konzept der sozialen Marktwirtschaft als erfolgreich. Es stand für „einen sozial gebändigten Kapitalismus, der wirtschaftliche Leistungskraft und sozialen Ausgleich miteinander verbindet“ (Ptak 2004, 20) und wurde daher von den gesellschaftlichen Kräften begrüßt. Jedoch bewahrheiteten sich die Befürchtungen der Neoliberalen und ihr „Triumph“ war kurzfristig: Entgegen der ursprünglichen Prämissen der sozialen Marktwirtschaft und wegen vieler gesellschaftlicher Auseinandersetzungen, besonders seitens der starken Gewerkschaften, sowie aufgrund des Wirtschaftswachstums und der sehr niedrigen Arbeitslosenquoten mutierte Ende der 50er Jahre die Bundesrepublik zu einem „Sozialstaat mit einer relativ hohen Regulierungsdichte im Arbeits- und Sozialrecht einem entwickelten System der sozialen Sicherung und später auch temporären Ansätzen von makroökonomischer Steuerung in der Wirtschaftspolitik.“ (Ptak 2004, 21) Ptak zufolge sei jedoch der Begriff der sozialen Marktwirtschaft weiterhin fälschlicherweise als Synonym für den Sozialstaat verwendet worden, obwohl beide Konzepte miteinander kollidieren. Vgl. Ptak (2004), 9, 18, 20; Ptak (2006), 171.

⁴⁹⁶ Vgl. Brown (2015), 59.

⁴⁹⁷ Vgl. Rogall (2013), 104.

⁴⁹⁸ Vgl. David Harvey, *Kleine Geschichte des Neoliberalismus*, Zürich 2007, 33 u. 36.

Unter dem Druck der USA unterzogen sich der Internationale Währungsfonds (IWF) und die Weltbank neoliberalen Reformen und wurden seither zu „Zentralorganen für die Propagierung und Durchsetzung des »Marktfundamentalismus« und der reinen neoliberalen Lehre“⁴⁹⁹. Die Länder, die sich bei ihnen verschulden, müssen zur Umschuldung institutionelle Reformen, die sogenannte „strukturelle Anpassung“ bzw. „Strukturanpassungsprogramme“ (SAPs), durchmachen, „also etwa die Kürzung der Sozialausgaben, die Flexibilisierung des Arbeitsmarkts und natürlich Privatisierungen.“⁵⁰⁰ Seither habe die neoliberale „schleichende Revolution“ begonnen, überall auf der Welt auszubrechen, teils mit Gewalt (z.B. durch Militärputsch wie in Chile und Argentinien oder durch Krieg wie im Irak⁵⁰¹), teils durch finanzielle Hilfen des IWF und der Weltbank (wie in Mozambique, auf den Philippinen⁵⁰² oder in Ländern der MENA-Region wie Ägypten, Jordanien oder Tunesien⁵⁰³) oder „aus freien Stücken“ wie in China, Indien oder den postsowjetischen Staaten.⁵⁰⁴ Auch viele europäische Länder haben im Lichte des *Washington Consensus*⁵⁰⁵ oder des *Maastricht-Abkommens* den neoliberalen Kurs voll oder teilweise adoptiert.⁵⁰⁶

⁴⁹⁹ Ebd., 41 f.

⁵⁰⁰ Vgl. ebd., 42.

⁵⁰¹ Vgl. ebd., 13 ff., 15 f. u. 52.

⁵⁰² Vgl. ebd., 53.

⁵⁰³ Vgl. Anja Zorob, *Der Zusammenbruch des autoritären Gesellschaftsvertrags. Sozio-ökonomische Hintergründe der arabischen Proteste*, in: Annette Jünemann, Anja Zorob (Hg.), *Arabellions. Zur Vielfalt von Protest und Revolte im Nahen Osten und Nordafrika*, Wiesbaden 2013; Rachid Ouaisa, *Blockierte Mittelschichten als Motor der Veränderungen in der arabischen Welt?*, in: Ders.

⁵⁰⁴ Vgl. Harvey (2007), 9, 17, 150 ff. und 194.

⁵⁰⁵ Der *Washington Consensus* bezieht sich auf die vom US-Ökonomen John Williamson im Rahmen einer Konferenz am *Institute for International Economics* in Washington D.C. formulierten „wirtschaftspolitischen Prinzipien, die seit dem Ausbruch der Verschuldungskrise zu Beginn der 1980er Jahre vielen Entwicklungs- und Schwellenländern nahegelegt wurden, um Wachstumsimpulse zu setzen, Exportüberschüsse zu erzielen und die Auslandsverschuldung zu reduzieren.“ Diese Prinzipien oder Empfehlungen, die inzwischen auch die „Zehn Gebote“ neoliberaler Entwicklungs- und Entschuldungspolitik genannt werden, implizieren „eine Politik der Haushaltsdisziplin, eine wettbewerbsorientierte Reform öffentlicher Auf- und Ausgaben, Steuersenkung, Inflationsbekämpfung, kompetitive Wechselkurse, eine Handelsliberalisierung, die Förderung ausländischer Direktinvestitionen, die Privatisierung öffentlicher Unternehmen, die Deregulierung der Wirtschafts- und Sozialsysteme und die Sicherung von Eigentumsrechten.“ Diese Prinzipien werden ebenfalls Washington deswegen zugeschrieben, weil sich dort der Sitz der internationalen Finanzinstitutionen und Gläubiger, also der IWF und die Weltbank, sowie das US-amerikanische Finanzministerium befindet und die Prinzipien ihre Interessen vertreten. Vgl. Hans-Jürgen Bieling, *Washington Consensus*, in: Hans-Jürgen Urban (Hg.), *ABC zum Neoliberalismus. Von „Agenda 2010“ bis „Zumutbarkeit“*, Hamburg 2006, 235.

⁵⁰⁶ Vgl. Harvey (2007), 92 u. 113; Rogall (2013), 155 f. Laut Olivier Hoedeman spielte die EU-Kommission „bei der Propagierung und Förderung neoliberaler Reformen, einschließlich der Privatisierung, innerhalb und außerhalb der EU eine Schlüsselrolle.“ (Hoedeman 2004, 214) Außerdem habe die EK seit Mitte der achtziger Jahre eine „strategische Allianzen mit der Industrie“ zu schließen begonnen und „die Beteiligung der Großkonzerne und der gesamteuropäischen Industrieverbände am politischen Apparat in Brüssel gefördert.“ (Hoedeman 2004, 215) Vgl. Olivier Hoedeman, *Die Rolle der Berater in der Privatisierungsoffensive der EU*, in: Werner Rügemer (Hg.), *Die Berater. Ihr Wirken in Staat und Gesellschaft*, Bielefeld 2004.

Der Neoliberalismus, wie ihn seine Gründerfiguren präsentieren, ist in sich ein *utopisches* Projekt, das die liberalen Ideale der Menschenwürde und der individuellen Freiheit hochhält. Jedoch binden die Neoliberalen diese Ideale grundsätzlich an die ökonomischen Freiheiten, d.h. an private Eigentumsrechte, freie Märkte und freien Handel. Diese Freiheiten würden, ihrem Argument nach, durch staatliche Interventionen beeinträchtigt. Deshalb sollte diese auf die Schaffung eines institutionellen Rahmens beschränkt werden, der die Freiheit des Marktes und des Handels mit den notwendigen militärischen, polizeilichen und rechtlichen Strukturen sicherstellt.⁵⁰⁷ Prinzipiell lehnen die Neoliberalen staatliche Eingriffe in die wirtschaftlichen und sozialen Bereiche ab und fordern den Abbau aller Handelshemmnisse sowie die Senkung der Steuern. Der steuernde Staatseingriff stellt für sie einen inakzeptablen Eingriff in die Freiheit der Wirtschaftsakteure dar.⁵⁰⁸ So richtet sich Hayek in seinen Büchern *Der Weg zur Knechtschaft* und *Verfassung der Freiheit* gegen den durch Umverteilungspolitik geprägten Sozialstaat.⁵⁰⁹ Die gleiche Position vertrat Friedman, der alle handels- und sozialpolitischen Maßnahmen abwies und sich kritisch über die soziale Solidarität äußerte.⁵¹⁰

Während der zentrale „negative Bezugspunkt“ der Neoliberalen der keynesianisch-sozialdemokratische Wohlfahrtsstaat ist, so stellt der Markt ihren zentralen „positiven Bezugspunkt“ dar, oder besser gesagt, „im Zeitalter der Transnationalisierung der Ökonomie“: der globale Markt.⁵¹¹ Als höchstes Gebot gilt das einwandfreie Funktionieren der Märkte: „Neoliberalisierung bedeutet kurz und knapp: Finanzmärkte über alles.“⁵¹² Insgesamt gilt die Konkurrenz für die Neoliberalen als heilsam, weil sie die Produktions- und Innovationskräfte entfesselt. Die von Adam Smith geprägte Auffassung der „unsichtbaren Hand“ des Marktes sei am besten geeignet, „die niedrigsten menschlichen Instinkte wie Völlerei, Habgier und Machtstreben zum Nutzen aller zu mobilisieren.“⁵¹³ Hayeks Parole lautet nämlich: „Wenn jeder

⁵⁰⁷ Vgl. Harvey (2007), 8 ff.

⁵⁰⁸ Vgl. Rogall (2013), 105.

⁵⁰⁹ Vgl. Harald Mattfeldt, *Hayek, Friedrich August von*, in: Hans-Jürgen Urban (Hg.), *ABC zum Neoliberalismus. Von „Agenda 2010“ bis „Zumutbarkeit“*, Hamburg 2006, 114.

⁵¹⁰ Friedman sagte zur sozialen Verantwortung der Arbeitgeber: „In letzter Zeit gewann die Meinung immer mehr Raum, dass Unternehmer und Gewerkschaftsführer eine ‚soziale Verantwortung‘ hätten, die über die Vertretung der Interessen ihrer Aktionäre oder Mitglieder hinausginge. Die Ansicht erweist sich als grundlegende Fehleinschätzung des Charakters und der Natur eines freien Wirtschaftswesens. In einem freien Wirtschaftssystem gibt es nur eine einzige Verantwortung für die Beteiligten: sie besagt, dass die verfügbaren Mittel möglichst gewinnbringend eingesetzt und Unternehmen unter dem Gesichtspunkt der größtmöglichen Profitabilität geführt werden müssen“ (Friedman nach Rogall 2013, 102).

⁵¹¹ Urban (2006), 9.

⁵¹² Harvey (2007), 45.

⁵¹³ Ebd., 30.

an sich denkt, ist an alle gedacht.“⁵¹⁴ Durch die grenzenlose Konkurrenz werden ökonomische Effizienz und Produktivität erhöht, die Preise gedrückt und inflationäre Tendenzen kontrolliert.⁵¹⁵ Das Wirtschaftswachstum an sich sei für die Neoliberalen eine Sozialpolitik in dem Sinne, dass es den Lebensstandard für alle verbessert, und daher durch die Gewährung des Wettbewerbs gefördert werden muss⁵¹⁶:

Die neoliberale Theorie geht davon aus, dass die steigende Flut »alle Boote anhebt« bzw. dass der wachsende Wohlstand mit der Zeit auch unten ankommt, wie die »trickle down«-Theorie unterstellt. Deshalb seien die Prinzipien des freien Marktes und des Freihandels am besten geeignet, die Armut – auf nationaler und globaler Ebene – zu überwinden.⁵¹⁷

In diesem Sinne müssen die technologische Innovation und die intellektuellen Eigentumsrechte, z.B. Patente, gesichert werden.⁵¹⁸ Die Technologie erleichtert die Informationsbeschaffung bzw. die „Fähigkeit, umfassende Datenmengen zu akkumulieren, zu verwalten, weiterzugeben und zu analysieren, um anhand dieses Materials Entscheidungen auf Weltmarktebene treffen zu können.“⁵¹⁹ Neue Technologien beschleunigen zudem die Markttransaktionen räumlich wie zeitlich.⁵²⁰ David Harvey argumentiert, dass die Neoliberalen die Informationstechnologie sogar fetischisieren und davon ausgehen, „es gebe für jedwedes Problem eine technologische Lösung.“⁵²¹

Zur Marktfreiheit gehört auch die Bewegungsfreiheit des Kapitals. Das gilt auf nationaler und internationaler Ebene. Alle Hindernisse wie Zölle oder Strafsteuern müssen beseitigt werden.⁵²² Und dort, wo es noch keine Märkte gibt, sollen welche geschaffen werden, z.B. bei den

⁵¹⁴ Hayek nach Jürgen Peters, *Vorwort*, in: Hans-Jürgen Urban (Hg.), *ABC zum Neoliberalismus. Von „Agenda 2010“ bis „Zumutbarkeit“*, Hamburg 2006, 7.

⁵¹⁵ Vgl. Harvey (2007), 85.

⁵¹⁶ Vgl. Brown (2015), 71 f.

⁵¹⁷ Harvey (2007), 83 f.

⁵¹⁸ Vgl. ebd., 83.

⁵¹⁹ Ebd., 10.

⁵²⁰ Vgl. ebd., 10.

⁵²¹ Vgl. ebd., 88.

⁵²² Vgl. ebd., 85. Die Globalisierung und der Neoliberalismus beziehen sich zwar auf verschiedene Phänomene, die zu unterschiedlichen Zeiten entstanden sind, jedoch sind sie unzertrennlich geworden und werden manchmal sogar synonym verwendet. Die Globalisierung ist als Phänomen umfassender und viel älter als der Neoliberalismus, denn sie reicht bis in die frühesten Zeiten zurück, als Imperien expandierten und Handelswege sowie strategische, militärische oder Wirtschaftszonen gegründet wurden. Doch der Globalisierungsprozess wurde im neoliberalen Zeitalter sowohl intensiver als auch extensiver denn je. Während der Neoliberalismus die Globalisierung der Märkte voraussetzt, hat die Bewegung von nicht nur Finanzen und Waren, sondern auch von Menschen, Kulturen und Informationen über nationale Grenzen hinweg, kurz die Überschreitung und Erosion nationaler Grenzen, floriert. Deshalb beschreibt Patricia Ventura die Beziehung zwischen beiden Phänomenen wie folgt: „If [...] neoliberalism is globalization’s ‘political-economic story’ [...], it is also the case that globalization is neoliberalism’s geographic-cultural story.“ (Ventura 2012, 23) Vgl. Patricia Ventura, *Neoliberal Culture. Living with American Neoliberalism*, London 2012; Jennifer Lawn, Chris Prentice, *Introduction: Neoliberal Culture/ The Cultures of Neoliberalism*, in: *Sites: a journal of social anthropology and cultural studies* 12 (2015), 13.

Naturressourcen und bei der öffentlichen Hand.⁵²³ Aus der neoliberalen Sicht hindert das öffentliche Eigentum die wirtschaftliche Entwicklung und die Verbesserung des Lebensstandards. Dagegen sind Kommodifizierung und Privatisierung öffentlicher Bereiche „die beste Methode, um die sogenannte tragedy of the commons zu vermeiden, also zu verhindern, dass die Einzelnen in unverantwortlicher Weise öffentliche Ressourcen wie Grund und Boden oder Wasser übermäßig ausbeuten.“⁵²⁴ Die staatlich betriebenen oder regulierten Wirtschaftsbereiche sollten nach der neoliberalen Lehre dem Privatsektor überantwortet und dereguliert, privaten Unternehmen Subventionen, Programme und Schutzmaßnahmen angeboten werden. Mit Privatisierung, Deregulierung und innerer Konkurrenz werde die Bürokratie minimiert, Effizienz erhöht, die Qualität verbessert und die Kosten werden reduziert.⁵²⁵

Die institutionellen Reformen sind erforderlich für den Staat, um auf dem Weltmarkt konkurrenzfähig zu sein. Im neoliberalen Staat verwandelt sich die Bürokratie in eine Art „Korporatokratie“⁵²⁶, und das auf rein staatlichem Handeln basierende Government in eine sogenannte „Governance“⁵²⁷, eine umfassendere Struktur, „in der staatliche Instanzen und maßgebliche Vertreter der Zivilgesellschaft zusammenwirken.“⁵²⁸ Es werden öffentlich-private Partnerschaften (Public-Private-Partnership) geschlossen, bei denen Unternehmen (wirtschafts-)politische Entscheidungen des Staates beeinflussen.⁵²⁹ So wirken bei der Governance *Thinktanks* mit, die von privaten Unternehmen unterstützt bzw. finanziert werden und an „den Schnittstellen von Wissenschaft, Medien, Staat/Politik(-beratung) und Wirtschaft“ arbeiten.⁵³⁰ Außerdem stellen Staaten und öffentliche Verwaltungen „lukrative Kunden“ bei den

⁵²³ Vgl. Harvey (2007), 8.

⁵²⁴ Ebd., 84.

⁵²⁵ Vgl. ebd., 84.

⁵²⁶ Vgl. Ventura (2012), 16 ff.

⁵²⁷ Die Governance sei laut Brown eine „Transformation von der Regierung durch eine hierarchisch organisierte Führung – in Unternehmen, Staaten und gemeinnützigen Agenturen – zu einer Regierung [...], die vernetzt, integriert, kooperativ, partnerorientiert, verteilt und mindestens zum Teil selbstorganisiert ist“ (Brown 2015, 144). Es handele sich dabei um „Regieren ohne Regierung“ (Rhodes nach Brown 2015, 145). Die Governance sei zwar nicht mit dem Neoliberalismus entstanden und sei kein Bestandteil der neoliberalen Theorie gewesen, jedoch sei sie „zur primären Verwaltungsform des Neoliberalismus“ geworden bzw. dieser wäre zurzeit ohne sie undenkbar. Die Governance ersetzt „Befehle durch Zusammenspiel, die zwangsweise Durchsetzung durch Bezugsnormen und Revision und schließlich Vollmachten durch Mobilisierung und Aktivierung“ (Brown 2015, 149), kurz: das politische Vokabular durch ein Managementvokabular. Vgl. Brown (2015), 143 f., 250.

⁵²⁸ Vgl. Harvey (2007), 99.

⁵²⁹ Vgl. Brown (2015), 30 f.; David Harvey, *Spaces of Neoliberalization. Towards a Theory of Uneven Geographical Development*, Bd. 8, Stuttgart 2005, 20.

⁵³⁰ Dieter Plehwe, *Think Tanks*, in: Hans-Jürgen Urban (Hg.), *ABC zum Neoliberalismus. Von „Agenda 2010“ bis „Zumutbarkeit“*, Hamburg 2006, 225.

sogenannten *Beratern* (Unternehmensberatern, Wirtschaftsprüfern, Wirtschaftskanzleien etc.) dar, die Jürgen Peters die „globale Privatarmee des neoliberalen Kapitalismus“ nennt.⁵³¹

In der kurzen Geschichte des Neoliberalismus haben sich, so die Kritiker des Neoliberalismus, die Widersprüche der von seinen Verfechtern propagierten Freiheit herausgestellt.⁵³² Der Wohlstand riesele nicht von oben nach unten, sondern konzentrierte sich oben in privilegierten Händen. Auf lokaler wie auf internationaler Ebene verstärkte sich die Verteilungsungleichheit. Aus der Polarisierung zwischen „Proletariat“ und „Bourgeoisie“ sei nun eine Polarisierung zwischen „Prekariat“⁵³³ und „Großunternehmern“ geworden. Soziale Disparitäten nehmen zu, die soziale „Mitte“ werde immer schmaler. Die Mittelschicht teile sich in eine obere und eine untere Mittelschicht, „fein geschieden durch Kapitalerträge, Erbschaften und ungleiche Bildungschancen ihrer Kinder.“⁵³⁴ Das gehe mit urbanen Veränderungen wie Gentrifizierung oder der Entstehung von Gated Communities und Slums einher.

Die Konkurrenz führe immer wieder zur Herausbildung von Monopolen⁵³⁵ und Oligopolen, die Freiheit des Finanzkapitals zu Schwankungen, Blasen und chronischer Instabilität, wie in der

⁵³¹ Vgl. Peters (2006), 7 f. Peters zufolge gebe es in Deutschland nach den USA die „zweithöchste Beraterdichte der Welt“: „Sie sitzen nicht nur bei den Bundesministerien und Bundesbehörden, bei der Bundeswehr und bei der Bundesagentur für Arbeit, sondern auch bei den Regierungen, Verwaltungen und nachgeordneten Behörden der Bundesländer, sie sitzen bei den Kommunen, Schulen, Hochschulen, Kirchen und Sozialverbänden. Und sie sitzen, bisher von der politischen Öffentlichkeit scheinbar unbemerkt, bei der Europäischen Kommission in Brüssel. Die Berater sind weiter vorgedrungen als die Öffentlichkeit weiß.“ (Peters 2006, 8) Werner Rügemer stellt auch fest, dass die Berater seit der Wiedervereinigung Deutschlands eine wichtige Rolle gespielt haben „bei der Gesetzgebung (Hartz I bis IV, PPP-Beschleunigungsgesetze, Real Estate Investment Trust-Gesetz), bei Privatisierungsverträgen (Cross Border Leasing, Toll Collect, Stadtwerksverkäufe), Vorbereitung von Börsengängen (Post, Bahn) und bei der neoliberalen Umgründung des Staates (Neuorganisation der Arbeitsagentur und der öffentlichen Verwaltung).“ (Rügemer 2006, 41) Vgl. Werner Rügemer, *Berater*, in: Hans-Jürgen Urban (Hg.), *ABC zum Neoliberalismus. Von „Agenda 2010“ bis „Zumutbarkeit“*, Hamburg 2006.

⁵³² Vgl. Harvey (2007), 149.

⁵³³ Der Begriff der *Prekarität* thematisiert „die Ausbreitung unsicherer Beschäftigungs- und Lebensverhältnisse“ wie „Leih- und Zeitarbeit, befristete Beschäftigung und erzwungene Teilzeitarbeit ebenso wie Mini- oder Midi-Jobs, abhängige Selbstständigkeit oder geförderte Arbeitsgelegenheiten (»Ein-Euro-Jobs«)“. Diese Beschäftigungsformen werden von „marktzentrierten Politikern“ als „wünschenswerte Flexibilisierung des Arbeitsmarktes und Brücke in reguläre Beschäftigung“ betrachtet. In der Praxis sichern sie keine dauerhafte Existenz. Vgl. Klaus Dörre, *Prekarität*, in: Hans-Jürgen Urban (Hg.), *ABC zum Neoliberalismus. Von „Agenda 2010“ bis „Zumutbarkeit“*, Hamburg 2006, 173.

⁵³⁴ Vgl. Richard David Precht, *Jäger, Hirten, Kritiker. Eine Utopie für die digitale Gesellschaft*, München 2018, 31.

⁵³⁵ Die allgemeine Annahme der neoliberalen Theorie, dass „alle Marktakteure über dieselben Informationen verfügen“, habe sich laut Harvey als verfehlt erwiesen, denn die Ausgangsbedingungen und die Informationen, aufgrund derer die Konkurrenten rational ökonomische Entscheidungen treffen, seien meistens asymmetrisch verteilt. Besser informierte und mächtigere Akteure haben einen Vorteil, den sie zu mehr Informationen und Macht ausnutzen und ihre Position auf dem Markt festigen, während die schwächeren und schlechter informierten verdrängt werden. Auch Patente begünstigen einen Konkurrenzvorsprung und gelten als Monopolmacht, mit der Preisbestimmung durchgesetzt und Technologietransfer verhindert oder kostspielig gemacht werden könne. Vgl. Harvey (2007), 88.

globalen Finanz- und Wirtschaftskrise 2008/09.⁵³⁶ Neben den „ökonomischen Verwüstungen“⁵³⁷ werden einheimische Kulturen bedroht, natürliche Gemeingüter werden infolge ihrer Kommerzialisierung immer stärker ausgeplündert, menschliche wie tierische Lebenswelten werden vernutzt und ausgelaugt (z.B. durch Verschmutzung, Abholzung, Fracking etc.)⁵³⁸, bis hin zur „*krasse[n] oder unmoralische[n] Kommerzialisierung* von Dingen und Tätigkeiten, die als ungeeignet zur Vermarktlichung angesehen werden“ [H.i.O.] wie Organhandel, Leihmutterchaft etc.⁵³⁹

4.2. Der neoliberale homo oeconomicus

Abgesehen von all dem erläutert Wendy Brown anhand von Foucaults Überlegungen zum Neoliberalismus in seinen Vorlesungen von 1978-1979 am Collège de France, wie dieser „stillschweigend Grundelemente der Demokratie aufhebt“⁵⁴⁰ und den liberal-politischen Gesellschaftsvertrag „umkrepelt“⁵⁴¹. Für Foucault sei der Neoliberalismus weniger ein Bündel von wirtschaftspolitischen Maßnahmen als vielmehr „eine eigentümliche Form der Vernunft, die alle Aspekte des Lebens in ökonomischen Begriffen faßt“⁵⁴² bzw. „die, wenn sie an Einfluß gewinnt, die Form einer Regierungsrationalität annimmt und eine bestimmte Formulierung ökonomischer Werte, Praktiken und Metriken auf jede Dimension des menschlichen Lebens ausdehnt“⁵⁴³. Brown meint mit der neoliberalen Untergrabung der Demokratie nicht bloß, „daß Märkte und Geld die Demokratie korrumpieren oder schwächen, daß politische Institutionen und Ergebnisse zunehmend vom Finanzwesen und Unternehmenskapital beherrscht werden oder daß die Demokratie durch die Plutokratie – die Herrschaft durch und für die Reichen – ersetzt wird“⁵⁴⁴. Vielmehr wandle die neoliberale Rationalität, so das Argument Browns, „den eindeutig *politischen* Charakter, die Bedeutung und Tätigkeit der wesentlichen Bestandteile der Demokratie in etwas *Ökonomisches* um.“⁵⁴⁵ [H.i.O.] Die neoliberale Rationalität verwandele den Staat in „einen Manager der Nation nach

⁵³⁶ Vgl. Rogall (2013), 105.

⁵³⁷ Brown (2015), 31.

⁵³⁸ Vgl. Harvey (2007), 198; Brown (2015), 30. Harvey erwähnt als Beispiel die seit den 1970er Jahren verstärkte Zerstörung tropischer Regenwälder, die „schwerwiegende Konsequenzen für das globale Klima und die regionale Biodiversität“ nach sich gezogen habe. Die letzten Jahrzehnte der Neoliberalisierung seien eine „düstere Ära“ der Erdgeschichte, „in der die Auslöschung ganzer Spezies am schnellsten vorstättengeht.“ (Vgl. Harvey 2007, 214)

⁵³⁹ Vgl. Brown (2015), 30.

⁵⁴⁰ Ebd., 15.

⁵⁴¹ Vgl. ebd., 41.

⁵⁴² Ebd., 15.

⁵⁴³ Ebd., 32.

⁵⁴⁴ Ebd., 15.

⁵⁴⁵ Ebd., 15.

dem Modell eines Unternehmens⁵⁴⁶, den Bürger „von einem politischen in ein ökonomisches Wesen“⁵⁴⁷ und „demokratische politische Prinzipien der Gerechtigkeit in eine ökonomische Sprache“⁵⁴⁸. Durch die vom Neoliberalismus ökonomisch definierte Freiheit werde die sozialpolitische Freiheit des klassischen Liberalismus abgedrängt.⁵⁴⁹

Foucault habe laut Brown schon in der frühen Phase des Neoliberalismus Mitte des 20. Jahrhunderts dessen Widersprüche erkannt und dessen hegemonialen Tendenzen antizipiert.⁵⁵⁰ Er habe festgestellt, dass die neoliberale Rationalität „bereits in den 1950er Jahren in der Politik und im politischen Diskurs zu erscheinen“ begann⁵⁵¹ und wie sie „auf die klassische liberale Sprache und liberale Anliegen zurückgreift, während sie viele der Zwecke des Liberalismus und der Kanäle der Zurechenbarkeit umkehrt.“⁵⁵² Er sagte ausdrücklich: „Denn man sollte sich keine Illusionen machen, der gegenwärtige Neoliberalismus ist keineswegs, wie man allzuoft sagt, das Wiederaufleben, die Wiederkehr der alten Formen liberaler Wirtschaft, die im 18. und 19. Jahrhundert formuliert wurden“⁵⁵³. Neoliberalismus sei nicht bloß die „Reaktivierung alter ökonomischer Theorien“ bzw. keine „Wiederbelebung von Adam Smith“⁵⁵⁴. Der Neoliberalismus sei, wie Brown zu Foucaults Vorlesungen ausführt, eher „eine geistig entworfene und politisch implementierte »Neuprogrammierung der liberalen Gouvernamentalität«, die zuerst im Nachkriegsdeutschland Fuß faßte und zunehmend auch in anderen Teilen Europas zur Zeit von Foucaults Vorlesungen sichtbar wurde.“⁵⁵⁵ Der Grundunterschied zwischen beiden Programmen liege darin, dass der Liberalismus die Befreiung des ökonomischen sowie des politisch-bürgerlichen Subjekts angestrebt habe, ohne den Markt zu einem Regierungs- oder allgemeinen Lebensprinzip zu erheben, während der Neoliberalismus die Marktethik auf die Regierungsform sowie auf alle Lebensbereiche beziehe.⁵⁵⁶

Foucault habe erklärt, dass der neoliberale Staat, im Gegensatz zum liberalen Prinzip der *Laissez-faire*, die Wirtschaft nicht in Ruhe lasse, sondern in deren Namen aktiviert werde,

⁵⁴⁶ Ebd., 37.

⁵⁴⁷ Ebd., 127.

⁵⁴⁸ Ebd., 37.

⁵⁴⁹ Vgl. ebd., 127.

⁵⁵⁰ Vgl. ebd., 55 f.

⁵⁵¹ Vgl. ebd., 56.

⁵⁵² Ebd., 79.

⁵⁵³ Foucault nach ebd., 67 f.

⁵⁵⁴ Vgl. Foucault nach ebd., 69.

⁵⁵⁵ Ebd., 54.

⁵⁵⁶ Ebd., 68 f.

indem er durch das Rechtswesen den Wettbewerb und das Wachstum unterstütze.⁵⁵⁷ Der Staat dereguliere zwar den Markt, die Gesellschaft regiere er jedoch durch ihn und gleichzeitig für ihn.⁵⁵⁸ Darin sehe Foucault „eine völlige Umkehrung des klassischen Liberalismus, wo die Regierung sich heraushält und/oder darauf abzielt, Markteffekte wie Arbeitslosigkeit, Armut, Ressourcenerschöpfung oder Umweltverschmutzung auszugleichen.“⁵⁵⁹

Im Laufe der Neoliberalisierung werden dann Marktprinzipien laut Brown zum „Vorbild für das Verhalten des Staates“, die Wirtschaft werde zum „primären Gegenstand“ seiner Sorge und Politik, und seine Legitimität sei an das Wirtschaftswachstum gekoppelt⁵⁶⁰: „Die Wirtschaft wird zum organisierenden und regulativen Prinzip des Staats und postnationaler Gebilde wie der Europäischen Union.“⁵⁶¹ Die Staatslegitimation verwandele sich von liberal-politischen Kriterien, die vom Prinzip der Gleichheit ausgehen (Gewährleistung der Gerechtigkeit; Schutz der Bürger; Ausgleich unterschiedlicher Interessen) in ökonomische Kriterien, die auf der Ungleichheit der Marktakteure basieren (die Steigerung oder zumindest Aufrechterhaltung des Wirtschaftswachstums, der globalen Wettbewerbsfähigkeit und der Bonität).⁵⁶²

Eingebunden in das makroökonomische Wachstum werden die Bürger, die als *Humankapital* gelten, und zwar für sich, für den Betrieb, den Staat oder die postnationale Konstellation.⁵⁶³ Auch das sei laut Brown eine „Ökonomisierung des Politischen“:

Bürger sind nicht mehr *vor allem* Bestandteile der Souveränität, Mitglieder von Bevölkerungsgruppen oder auch nur Träger von Rechten. Als Humankapital können sie vielmehr zum Wirtschaftswachstum beitragen oder es hemmen; man kann in sie investieren oder sie abstoßen, je nach ihrem Potential zur Steigerung des BIP.⁵⁶⁴ [H.i.O.]

Der Bürger, der *homo politicus* bzw. „das Wesen, das durch und für die Verwirklichung der Volkssouveränität sowie seiner eigenen individuellen Souveränität angetrieben wird“⁵⁶⁵, werde laut Brown vom neoliberalen *homo oeconomicus*⁵⁶⁶ immer mehr verdrängt. Beide Gestalten,

⁵⁵⁷ Vgl. ebd., 69 f.

⁵⁵⁸ Vgl. ebd., 69 u. 71.

⁵⁵⁹ Ebd., 71.

⁵⁶⁰ Vgl. ebd., 70 ff.

⁵⁶¹ Ebd., 43.

⁵⁶² Vgl. ebd., 43 u. 129.

⁵⁶³ Vgl. ebd., 40 u. 96.

⁵⁶⁴ Ebd., 129.

⁵⁶⁵ Ebd., 99.

⁵⁶⁶ Als *homo oeconomicus* bezeichnete Adam Smith als erster den Typus „eines Händlers oder Kaufmanns, der anhand von Tauschgeschäften unnachgiebig seine eigenen Interessen verfolgte.“ (Brown 2015, 34) Der *homo oeconomicus* verhält sich immer ökonomisch zweckrational und versucht das für sich kurzfristig bestmögliche Ergebnis zu erzielen bzw. den Eigennutz und den Gewinn zu maximieren. Brown stellt jedoch fest, dass der Typus des *homo oeconomicus* über die Jahrhunderte seine Gestalt mehrmals verändert habe. Z.B. für Jeremy Bentham sei der h.o. nicht nur derjenige, der seine Kosten-Nutzen endlos berechne, sondern auch der, der Schmerzen zu vermeiden suche oder der Lust folge. Im neoliberalen Zeitalter, wo der h.o. der Unternehmensform innerhalb

der homo politicus und der homo oeconomicus, haben zwar schon immer Seite an Seite existiert, jedoch werde der homo politicus vom homo oeconomicus durch die zeitgenössische neoliberale Rationalität allmählich überwunden.⁵⁶⁷

Foucault habe zudem festgestellt, der neoliberale homo oeconomicus unterscheide sich von der klassischen Gestalt darin, dass er seine Bedürfnisse nicht durch Tauschhandel befriedige, er sei kein „Tauschpartner“, sondern „ein Unternehmer, und zwar ein Unternehmer seiner selbst [...], der für sich selbst sein eigenes Kapital ist, sein eigener Produzent, seine eigene Einkommensquelle.“⁵⁶⁸ Während der auf Äquivalenz basierende Tauschhandel im liberal-ökonomischen Verständnis das Grundprinzip und Dynamik des Marktes darstelle, sei Ungleichheit Voraussetzung und gleichzeitig Ergebnis des Wettbewerbs, daher legitim und sogar normativ für die neoliberale Rationalität.⁵⁶⁹ Bei all seinen bisherigen Aktivitäten auf dem Markt, ob Kaufen oder Verkaufen, Herstellen oder Konsumieren, investiere der neoliberale homo oeconomicus als Unternehmer in sein Humankapital und produziere seine eigene Befriedigung.⁵⁷⁰ Er konkurriere mit den anderen Marktakteuren, anstatt mit ihnen auszutauschen:

Der *Homo oeconomicus*, den man wiederherstellen will, ist nicht der Mensch des Tauschs, nicht der Mensch des Konsums, sondern der Mensch des Unternehmens und der Produktion. [...] [Der] um die 1930er Jahre von den Ordoliberalen programmatisch entworfene[n] Regierungskunst, die jetzt für die meisten Regierungen kapitalistischer Länder zum Programm geworden ist, geht es [...] darum, zu einer Gesellschaft zu gelangen, die sich [...] an der Vielzahl und der Differenzierung der Unternehmen [ausrichtet].⁵⁷¹ [H.i.O.]

Brown konstatiert vielmehr, dass der neoliberale homo oeconomicus nicht nur den eigenen Wert schöpfe, sondern ihn ständig zu steigern suche, um konstant konkurrenzfähig zu sein. Er begreife sich als Humankapital, das effektiv investiert und dessen zukünftiger, monetärer wie nichtmonetärer Wert maximiert werden sollte. Nicht nur bei den Marktaktivitäten, sondern bei all den Lebensaktivitäten, sei es Bildung, Praktikum, Freizeit, Fitness, Pflege seiner Gesundheit, Fortpflanzung, Konsum, Vernetzung mit anderen usw., investiere er in sich, um sein Humankapital (in anderen Worten: *Profil, Portfolio, Rating, Ranking, etc.*; oder im Jargon

des Gesellschaftskörpers unterworfen sei, sei er weniger von seinen Interessen angetrieben als von seiner Positionierung im Wettbewerb. Vgl. Brown (2015), 34 ff.; Rogall (2013), 75.

⁵⁶⁷ Vgl. Brown (2015), 115.

⁵⁶⁸ Michel Foucault, *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II. Vorlesung am Collège de France 1978/1979*, Frankfurt am Main 2006, 313.

⁵⁶⁹ Vgl. Brown (2015), 72 f.

⁵⁷⁰ Vgl. ebd., 93.

⁵⁷¹ Foucault nach ebd., 74 f.

der sozialen Medien »followers«, »likes«, »retweets«) weiterhin zu erhöhen oder die Aufmerksamkeit darauf zu ziehen und Investoren zu locken.⁵⁷²

Der homo oeconomicus werde laut Brown, im Gegensatz zum homo politicus, „gemacht“ und „nicht geboren“.⁵⁷³ Das neoliberale Subjekt werde „doppelt responsabilisiert: Man erwartet von ihm, daß es für sich selbst sorgt (und tadelt es dafür, wenn es erfolglos ist), und man erwartet von ihm, daß es zum Wohl der Wirtschaft handelt (und tadelt es, wenn diese nicht prosperiert).“⁵⁷⁴ [H.i.O.] Brown zufolge sei die *Responsibilisierung* die Herrschaftsform der neoliberalen Regierungsrationalität, mit der jeder damit beauftragt werde, „die richtigen Strategien der Investition in sich selbst und des Unternehmertums zu erkennen und zu befolgen, damit er gedeihen und überleben kann.“⁵⁷⁵

Die Responsibilisierung des neoliberalen Subjekts gehe mit einem „Krieg“ des Neoliberalismus gegen „öffentliche Güter und die eigentliche Idee einer Öffentlichkeit“ einher⁵⁷⁶: Gekürzt⁵⁷⁷ werden Sozialleistungen, Zuschüsse und Ausgaben für das öffentliche Gesundheitswesen, die für die Bevölkerung insgesamt und für die sozial schwachen Gruppen insbesondere als

⁵⁷² Vgl. ebd., 35 f.

⁵⁷³ Vgl. ebd., 97 u. 101 ff.

⁵⁷⁴ Ebd., 158.

⁵⁷⁵ Ebd., 156.

⁵⁷⁶ Vgl. ebd., 43.

⁵⁷⁷ Dem neoliberal-angelsächsischen Sicherungsmodell angenähert, leitete beispielsweise die rot-grüne Regierungskoalition zwischen 1998 und 2005 grundlegende Reformen im deutschen Sicherungssystem – der Renten- und Arbeitslosenversicherung – ein, die von der Großen Koalition 2005 bis 2009 weitergeführt wurden und bis jetzt noch ausgearbeitet werden. Mit der im Jahr 2003 von Ex-Bundeskanzler Schröder aufgestellten *Agenda 2010* sollte der Sozialstaat „nachhaltig umgebaut“ und an „die globalisierte Weltwirtschaft“ angepasst werden. So wurden Arbeitslosen- und Sozialhilfe zusammengeführt, und deren Bezugsdauer gekürzt, die gesetzliche Renten- und Krankenversicherung umgebaut bzw. durch private Zuzahlungen und Kapitalfonds ergänzt. Dies sei die „umfangreichste Sozialleistungskürzung seit Bestehen der Bundesrepublik“ gewesen. (Vgl. Trampusch nach Hanesch 2012, 31) Dabei wurde behauptet, dass die bisherige Sozialsicherung den Hang zur Langzeitarbeitslosigkeit mehr gefördert als beseitigt und der „Eigenverantwortung“ der Betroffenen beraubt habe, die sich nicht motiviert genug fühlen, ihre Hilfebedürftigkeit zu überwinden. Stattdessen sollte der Sozialstaat „aktivierend“ sein und „zivilgesellschaftlichen Kräften Raum geben und ermächtigen, sich selbst zu organisieren und die eigenen Talente zu entfalten.“ (Hengsbach 2006, 14 f.) Die Hartz-Gesetze sollten eine Grundsicherung für Hilfebedürftige zur Verfügung stellen und sie in den Arbeitsmarkt eingliedern bzw. ihre Motivation erhöhen – positiv wie negativ –, also auch durch Sanktionen und Leistungskürzungen. Die Hartz-IV-Reform ist bislang jedoch laut vielen Beobachtern von bescheidenem Erfolg. Bestimmte Gruppen wie alleinerziehende Frauen, Ältere oder Geringqualifizierte werden kaum in den Arbeitsmarkt eingegliedert, auf dem der Wettbewerb um die knappen Jobs herrscht. Selbst die Aufnahme einer Erwerbstätigkeit reicht häufig nicht zur Überwindung des Hilfebezugs aus. Walter Hanesch zufolge haben sich die neuen sozialen Mindestleistungen bei der Armutsvermeidung nicht nur als wenig effektiv erwiesen, sondern der Umbau des Sicherungssystems stelle insgesamt einen „Ausdruck einer Erosion traditioneller Sozial- und Solidarstrukturen“ in der deutschen Gesellschaft dar. Vgl. Walter Hanesch, *Deutschland – Ein Modell im Übergang*, in: Reinhard Bispinck et al. (Hg.), *Sozialpolitik und Sozialstaat*, Wiesbaden 2012, 25 ff., 29 ff., 36; Friedhelm Hengsbach, *Agenda 2010*, in: Hans-Jürgen Urban (Hg.), *ABC zum Neoliberalismus. Von „Agenda 2010“ bis „Zumutbarkeit“*, Hamburg 2006, 13.

Sicherung gedacht sind.⁵⁷⁸ Öffentliche Dienstleistungen inklusive sozialer Fürsorge werden privaten Unternehmen überantwortet, und Individuen werden den „Unwägbarkeiten des Marktes“ ausgesetzt.⁵⁷⁹ Starke kollektive Organisationen wie Gewerkschaften verlieren immer mehr an Bedeutung, während Nichtregierungsorganisationen (NGOs) und freiwillige Wohltätigkeitsvereine, die dem demokratischen Prozess nicht unterliegen und nicht haftbar gemacht werden können, seit der neoliberalen Wende zugenommen haben. Harvey bezeichnet beispielsweise die NGOs als „Trojanisches Pferd des globalen Neoliberalismus“, denn sie

füllen [...] in vielen Fällen das Vakuum an sozialen Leistungen aus, das durch den Rückzug des Staates aus diesen Funktionen entstanden ist. Das führt im Endergebnis zu einer Privatisierung mittels NGOs. Diese tragen also häufig dazu bei, den Rückzug des Staates aus sozialen Fürsorgebereichen noch weiter zu beschleunigen.⁵⁸⁰

Selbst öffentliche Stellen werden im neoliberalen Staat immer mehr abgebaut. Dafür werden Selbstständigkeit, Entrepreneurisierung, Gründung von Start-ups etc. überall von Firmen, Forschungsinstituten, Universitäten oder Medien gefördert.⁵⁸¹ Der neoliberale Staat mude also den Bürgern nicht nur die soziale Vorsorge, sondern auch die Schaffung ihrer eigenen Erwerbstätigkeit zu: „Anstatt gesichert oder geschützt zu sein, duldet der responsabilisierte Bürger Unsicherheit, Mangel und extreme Belastung, um die Positionierung im Wettbewerb, Wachstum oder die Bonitätseinstufung des Staates als Unternehmen aufrechtzuerhalten.“⁵⁸² Darin sieht Brown eine Umkehrung des Gesellschaftsvertrags, denn wenn der Bürger für sich selbst zuständig sei, wenn sein Wert nur darin liege, als Humankapital zum Wachstum beizutragen, wenn ihm die Verantwortung für den Staat aufgebürdet werde, während der für ihn keine Verantwortung übernehmen wolle, wofür, so die Argumentation Browns, sei dann der Staat da?

Harvey zufolge zerschlage der neoliberale „Krieg“ gegen öffentliche Güter und die Öffentlichkeit „kollektive Rechte, die in langen harten Klassenkämpfen erobert wurden – etwa das Recht auf staatliche Altersvorsorge oder auf öffentliche Sozial- und Gesundheitsleistungen“⁵⁸³. Der Neoliberalismus zerstöre den sozialen Zusammenhalt und stelle die Idee der Gesellschaft insgesamt infrage. Alle Formen sozialer Solidarität werden zugunsten von Individualismus, Unternehmertum und Eigenverantwortlichkeit aufgelöst.⁵⁸⁴ Thatcher

⁵⁷⁸ Vgl. Ventura (2012), 38.

⁵⁷⁹ Vgl. ebd., 16.

⁵⁸⁰ Harvey (2007), 220.

⁵⁸¹ Vgl. Brown (2015), 38.

⁵⁸² Ebd., 257.

⁵⁸³ Harvey (2007), 199.

⁵⁸⁴ Vgl. ebd., 33.

äußerte es einst explizit in ihrem berühmten Satz: „Ein Ding wie Gesellschaft gibt es nicht, es gibt nur einzelne Männer und Frauen“, und, wie sie noch hinzufügte, „ihre Familien“.⁵⁸⁵

Als responsabilisierter Bürger steht das neoliberale Subjekt unter ständigem Druck sein Humankapital aufzubessern. Die natürlichen Prozesse des lebenslangen Lernens und der persönlichen Entwicklung verwandeln sich in einen fortlaufenden Optimierungsdruck, insbesondere zum wirtschaftlichen Nutzen. Dieser Druck umfasst „exercising the body, stimulating the mind, acquiring the latest skills, undergoing the right experiences, and generally staying aware of what have been deemed to be the most important trends.“⁵⁸⁶ Dierk Spreen spricht von einer individualistischen und auf Konkurrenz abgestellten „Enhancement- und Upgradekultur“, die sich seit Ende der 1970er Jahre herausgebildet habe und in der ein Optimierungsdispositiv im Vordergrund stehe⁵⁸⁷: „Upgradekultur heißt, *alle* haben *jederzeit* und in *Hinsicht auf jede soziale Rolle* »Exzellenz« anzustreben.“⁵⁸⁸ [H.i.O.] Diese Kultur impliziere einen Zwang zur Verbesserung oder Überwindung der natürlichen Eigenschaften des Menschen mit folgenden Imperativen: „Kompetenzen sind zu erweitern, Leistungen zu optimieren, die Fähigkeiten zu steigern, die körperliche Fitness und Erscheinung sowie geistige Präsenz zu verbessern. Reserven sind zu mobilisieren, Potentiale zu aktivieren“⁵⁸⁹.

Diese Optimierungsimperative beschränken sich laut Spreen nicht auf die äußere Dimension des Körpers, sondern „gehen in die »Tiefe«, sie zielen auf das Sein – und damit auf den Leib, d. h. auf das, was man *ist* und nicht einfach nur *hat*“, bzw. sie involvieren

die technologischen Methoden des Enhancements: Gendiagnostik und -optimierung durch pränatale Selektion, Steigerung der Konzentrationsfähigkeit durch *cognitive enhancement* etwa mittels Ritalin, Arbeit an körperlicher und geistiger Leistungsfähigkeit durch Fitnesstraining und Eiweißdoping, von mobilen Apps gesteuerte Körperverhältnisse oder Schönheitsprothetik etc.⁵⁹⁰ [H.i.O.]

Während öffentliche, soziale Hilfestrukturen unterfinanziert seien und sich in einer Krise befinden, seien nach Patricia Ventura in den letzten Jahrzehnten eine „Armee“ privater Experten und Talkshow-Moderatoren sowie zahllose Ratgeber auf dem Büchermarkt wie Pilze aus dem Boden geschossen, die von den responsabilisierten Bürgern bezahlt werden müssen, um über optimale Lebensweisen zu informieren, einschließlich Ernährung, Bewegung,

⁵⁸⁵ Vgl. Thatcher nach ebd., 33.

⁵⁸⁶ Ventura (2012), 32.

⁵⁸⁷ Vgl. Dierk Spreen, *Upgradekultur. Der Körper in der Enhancement-Gesellschaft*, Bielefeld 2015, 8.

⁵⁸⁸ Ebd., 107.

⁵⁸⁹ Ebd., 106.

⁵⁹⁰ Ebd., 107.

Bildung, Gesundheits- und Sicherheitsrisiken, Sex, Karriere, Ruhestand, Versicherung, Vermögensverwaltung usw.⁵⁹¹

Der Optimierungsdruck sei eine natürliche Folge des neoliberalen Credo „[I]f we work hard, we *will* get what we want; if we don't get what we want, we haven't worked hard enough.“⁵⁹² [H.i.O.] Das neoliberale Argument beruhe, so Ventura, auf der Annahme, dass Prosperität und Erfolg mit der protestantischen Arbeitsethik (Disziplin, Flexibilität, harte Arbeit etc.) verbunden seien und dass die Armen ihre Misere selbst verschuldet haben, weil sie angeblich fauler oder weniger intelligent seien als diejenigen, die es geschafft haben, ihr Humankapital zu steigern.⁵⁹³ Erfolg und Scheitern werden in unternehmerischen Begriffen interpretiert und eher auf individuelle Entscheidungen (oder Fehlentscheidungen) zurückgeführt als auf äußere (staatspolitische) Faktoren.⁵⁹⁴

Laut Brown scheinen diese Argumente auf den ersten Blick mit dem „gesunden Menschenverstand“ übereinzustimmen. Auch wenn sie nicht unbedingt falsch seien, seien sie allerdings zu stark vereinfacht und lassen außer Acht, dass immer das Risiko des Scheiterns und der Arbeitslosigkeit bestehe, egal wie klug und verantwortlich man sei, z. B. durch Finanzkrisen, Stellenabbau, Outsourcen, Zwangsbeurlaubung etc.⁵⁹⁵ Das neoliberale Subjekt sei „zugleich für sich selbst zuständig, für sich verantwortlich und doch auch ein potentiell verzichtbarer Teil des Ganzen.“⁵⁹⁶ Die Optimierung des Selbst und die Steigerung des Humankapitals seien weniger ein Ausdruck humanistischen Interesses an der menschlichen Entfaltung als vielmehr eine Art Selbsterhaltungstrieb. Das neoliberale Subjekt sei so mehr durch die Angst vor dem sozialen Absturz und Exklusion angetrieben und weniger durch die Befriedigung seiner Interessen. Brown betont:

»Interesse« [erfaßt nicht angemessen] das Ethos oder die Subjektivität des zeitgenössischen neoliberalen Subjekts; dieses Subjekt ist so tief in das übergeordnete Ziel des makroökonomischen Wachstums eingebunden und damit diesem Ziel untergeordnet, daß sein eigenes Wohlergehen diesen größeren Zwecken zum Opfer fällt.⁵⁹⁷

Anders ausgedrückt, anstatt daß jedes Individuum sein eigenes Interesse verfolgt und nichtsahnend einen kollektiven Nutzen erzeugt, ist es heute das Projekt des makroökonomischen Wachstums und der Förderung der Kreditwürdigkeit, worauf die

⁵⁹¹ Vgl. Ventura (2012), 33.

⁵⁹² Ebd., 10.

⁵⁹³ Vgl. ebd., 4 u. 38.

⁵⁹⁴ Vgl. Harvey (2007), 85.

⁵⁹⁵ Vgl. Brown (2015), 40.

⁵⁹⁶ Ebd., 130.

⁵⁹⁷ Ebd., 96.

neoliberalen Individuen eingeschworen werden und womit ihre Existenz als Humankapital übereinstimmen muß, wenn sie gedeihen sollen.⁵⁹⁸

Darauf führt Brown auch die jetzige Tendenz zur Einnahme von Antidepressiva und angsthemmenden Medikamenten zurück. Aufgrund ständiger Überforderung sind die responsabilisierten Bürger auf entsprechende Medikation angewiesen, um resistenter gegen Angst, Stress, Schlafmangel, Konzentrationsstörungen, Depression etc. zu sein. Der Zwang zur Steigerung des eigenen Humankapitals gehe in Angst vor prekärer Zukunft und Verlust anderer Werte im Leben über.⁵⁹⁹

Die neoliberale Betonung der ökonomischen Freiheit auf dem Markt lasse also die Freiheit nach Brown in ihr Gegenteil zurückschlagen: Die Freiheit zu besitzen, zu handeln und zu konkurrieren lasse andere Freiheiten außer Acht wie die Freiheit von Zwängen und Marktimperativen, von Not und Mangel, von Ungleichheit und Ausbeutung und von der Sorge um die eigene Zukunft. Brown fasst die Ambivalenzen neoliberaler Freiheit folgendermaßen zusammen:

Die neoliberale Revolution findet zwar im Namen der Freiheit statt – freie Märkte, freie Länder, freie Menschen –, zerreißt jedoch die Fundierung der Freiheit in der Souveränität für Staaten und Subjekte gleichermaßen. Staaten sind dem Markt untergeordnet, regieren für den Markt und gewinnen oder verlieren Legitimität je nach den Wechselfällen des Marktes; Staaten sind auch in dem Auseinandergehen der Schere zwischen dem Drang des Kapitals nach Akkumulation und dem Imperativ des staatlichen Wirtschaftswachstums gefangen. Die Subjekte, die zur Verfolgung ihrer eigenen Steigerung des Humankapitals befreit sind, die von allen Sorgen um und Regulierungen durch das Soziale, Politische, das Gemeinschaftliche oder das Kollektive emanzipiert sind, werden in die Normen und Imperative des Marktverhaltens eingespannt und in die Zwecke des Unternehmens, der Industrie, der Region, der Nation oder des postnationalen Gebildes integriert, an die ihr Überleben gebunden ist.⁶⁰⁰

Aus diesen Überlegungen hat die Neoliberalisierung also eine Veränderung im Verhältnis zwischen Staat und Bürgern hervorgebracht. Der Staat hat sich (abgesehen von den inneren und äußeren Sicherheitsfragen) aus seiner früheren Rolle als Anbieter und Garant sozialer Wohlfahrt zurückgezogen, für die die Bürger nun eigenverantwortlich sind. Der neoliberale Staat betrachtet sich als „Manager der Nation“ und als ein mit anderen Staaten ökonomisch konkurrierendes Unternehmen, das aus konkurrierenden Humankapitalien besteht, und nicht aus Bürgern mit Rechten und Pflichten. Die Humankapitalien müssen rationale Entscheidungen treffen, um wettbewerbsfähig zu sein, sonst laufen sie Gefahr, gegenüber der Konkurrenz schlecht wegzukommen. Brown zufolge seien das keine Voraussetzungen für eine gesunde

⁵⁹⁸ Ebd., 97.

⁵⁹⁹ Vgl. Isabelle Graw, *INVESTIERE DICH! Wendy Brown im Gespräch*, in: *Texte zur Kunst* 26. (2016), 47.

⁶⁰⁰ Brown (2015), 127.

Gesellschaft oder für die Entstehung von autonomen und souveränen Subjekten. Eine Gesellschaft, die aus Humankapitalien bestehe, weise Gewinner und Verlierer auf und keine gleichgestellten oder gleichgeschützten Bürger.⁶⁰¹

⁶⁰¹ Vgl. ebd., 41.

5. Christian Schüles *Das Ende unserer Tage* (2012): eine „Geschichte der Schuld“

Christian Schüles Debütroman handelt, wie man durch den Titel bereits erfährt, von einer Apokalypse, vom „Ende unserer Tage“ oder wie der Erzähler im Prolog rückblickend offenbart, „vom Fall der Ordnung, von der Flucht der Oberschichten in den Untergrund, vom Aufstieg Spenglers zur Heilsfigur, dem Amoklauf eines ehemaligen Staubsaugervertreeters, der Überhitzung, dem unaufhörlichen Regen und dem Verschwinden des Himmels“ (7). Die Apokalypse bricht in einer verblüffend nahen Zukunft aus, und zwar in dem Erscheinungsjahr des Romans, also 2012, dem Jahr, in dem ein bedeutender Zyklus im Maya-Kalender zu Ende geht und für das die Mayas angeblich zur Wintersonnenwende am 21.12.2012 das Ende der Welt prophezeit haben.⁶⁰² Dieses Jahr bzw. dieses Datum scheint Schüle zufolge „magisch“ zu sein: Laut einer Überlieferung soll der spätmittelalterliche Arzt Nostradamus ebendann einen großen Wendepunkt in unserer Epoche vorhergesagt haben.⁶⁰³ Außer dem Endzeitszenario vom „Prototyp des Weltuntergangs-Blockbusters“⁶⁰⁴, dem 2009 erschienenen Katastrophenfilm *2012* des Regisseurs Roland Emmerich, wurden dem Jahr noch weitere Szenarien zugewiesen:

Angeblich soll an jenem 21. Dezember die Sonne die Milchstraße einnehmen und dort zur selben Zeit mit der Erde in einer ominösen Linie stehen. Angeblich soll der von den Sumerern vor Jahrtausenden entdeckte Himmelskörper Nibiru Ende des Jahres unheilvoll auf die Erde zusteuern. Angeblich gibt es ein erhöhtes Auftreten von Gammastrahlen im Milchstraßenzentrum. Angeblich soll der Stern Beteigeuze explodieren und zur zweiten Sonne werden. [...] Angeblich steht zur Wintersonnenwende 2012 die Sonne am Schwarzen Loch; angeblich wird sie dann aufgesogen und samt Sonnensystem in eine neue Dimension rutschen.⁶⁰⁵

Der Terminus „Apokalypse“ (aus dem Griechischen „apo“ = fort/weg, und „kalyptein“ = verbergen) bedeutet so viel wie Offenbarung oder Entschleierung. Der Apokalyptiker verspricht also, im Dienste einer höheren Macht, die „Entbergung des Verborgenen“ und „Aufdeckung des Unbekannten“.⁶⁰⁶ Der Endzeit oder dem Ende der Welt gehen Missstände und Zeiten des Verfalls voraus, denen der Ausbruch der Katastrophe ein Ende setzt. Die Apokalypse sei laut Schüle „eine Form der Revolution: die plötzliche, radikale, gewaltsame

⁶⁰² Vgl. Christian Schüle, *Das Ende der Welt. Von Ängsten und Hoffnungen in unsicheren Zeiten*, München 2012, 18 f.

⁶⁰³ Vgl. ebd., 18.

⁶⁰⁴ Ebd., 275.

⁶⁰⁵ Ebd., 17.

⁶⁰⁶ Vgl. ebd., 23.

Umkehr zu neuen, gerechten, ja himmlischen Verhältnissen, der eine Diagnose der bestehenden Realität vorausgeht, welche wiederum diese Umkehr legitimiert.“⁶⁰⁷

Auf die Apokalypse folgt keine Sühne: „Apokalypsen sind mithin auch Absagen an die Idee einer Versöhnung von Göttlichem und Weltlichem“⁶⁰⁸. Nach dem Zusammenbruch der alten Ordnung wird eine neue, gerechtere Ordnung, das Reich Gottes, errichtet. Apokalypsen seien Hans Richard Brittnacher zufolge Doppelerzählungen vom Untergang und Neuanfang.⁶⁰⁹

Untergangsprophetien gab es zu jeder Zeit im Laufe der Menschheitsgeschichte. Es gab schon immer Krisen, Kriege, Naturkatastrophen, Hungersnöte, Epidemien, Massenvernichtungen etc., die mit dem Ende der Welt identifiziert wurden, doch die Welt ist nachweislich nicht untergegangen und ging und geht weiter. Dazu hat Derrida emphatisch ausgedrückt: „[E]s gibt keine Apokalypse, es hat nie eine Apokalypse gegeben und wird keine geben.“⁶¹⁰ Es steht jedoch fest, dass Krisenerfahrungen apokalyptisches Denken fördern. Deshalb gilt das 20. Jahrhundert mit seinen Weltkriegen, Genoziden und ökologischen Katastrophen als die „Hochzeit“ apokalyptischen Denkens.⁶¹¹ War anfangs apokalyptisches Denken die Domäne der Propheten und „Millenaristen“, so teilen es mit ihnen nun Philosophen und Literaten, Natur- und Kulturwissenschaftler, Astronomen, Ökonomen und Politiker.⁶¹²

5.1. Der „mandarine Äon“

In Schüles apokalyptischem Roman synchronisiert sich der Untergang auf der Makroebene (Welt, Staat) mit dem auf der Mikroebene (Unternehmen, Personen) in einer kunstvollen Sinfonie des Untergangs. Im Roman geht es weniger um das Ende der Welt als vielmehr um den Untergang einer Kultur, genauer gesagt den Untergang der westlichen Kultur, der durch freie Märkte verursacht wird, es geht um das Ende „unserer Tage“. Der Roman beginnt mit einem Motto, das einer der Hauptfiguren, Hugo Myers-Pirelli, zugeschrieben wird: „Der Westen ist erledigt, vor allem Europa. Alles wird sich künftig nach Osten richten.“ (5) An einer anderen Stelle führt er seine Prognose aus:

Menschheitsgeschichtlich betrachtet begann die Zivilisation im Osten, dann sickerte sie nach Westen, Athen, Rom, zuletzt die UN-Charta, das bedeutendste je von Menschen

⁶⁰⁷ Ebd., 24.

⁶⁰⁸ Hans Richard Brittnacher, *Apokalypse/Weltuntergang*, in: Hans Richard Brittnacher et al. (Hg.), *Phantastik. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2012, 336.

⁶⁰⁹ Vgl. ebd., 336.

⁶¹⁰ Derrida nach Hans Richard Brittnacher, *Der verspielte Untergang. Apokalypsen bei Alban Nikolai Herbst*, in: Ralf Schnell (Hg.), *Panoramen der Anderswelt. Expeditionen ins Werk von Alban Nikolai Herbst*, Bremerhaven 2008, 35.

⁶¹¹ Vgl. Brittnacher (2012), 336 f.

⁶¹² Vgl. Schüle (2012), 25.

verfasste Dokument, meine ich, aber jetzt geht es retour, Freunde, wieder zurück nach Osten. Der Westen ist erledigt, vor allem Europa. Alles wird sich künftig nach Osten richten. Wir sollten das mal mit großer Demut erkennen und uns vor den neuen Herrschern verneigen! (388)

Myers-Pirellis Prognose evoziert die Prophezeiungen des „Untergangspropheten“⁶¹³ Oswald Spengler, der in seiner Kulturmorphologie⁶¹⁴ einen durch die „Diktatur des Geldes“⁶¹⁵ veranlassten, zwangsläufigen „Untergang des Abendlandes“⁶¹⁶ vorhersagte, gefolgt von dem Emporkommen des Ostens, i.e. Russland.⁶¹⁷ Im Roman gehört die Zukunft jedoch nicht den Russen, sondern den Chinesen, wie Myers-Pirelli wiederholt: „Old Europe [ist] passé! Der mandarine Äon hat längst begonnen, wir stecken mittendrin in der chinesischen

⁶¹³ Vgl. John Farrenkopf, *Prophet of Decline. Spengler on World History and Politics*, Baton Rouge 2001.

⁶¹⁴ Im Gegensatz zu den herkömmlichen Vorstellungen von der Geschichte als einem linearen Kontinuum bzw. als einem notwendigen Fortschritt (Vorgeschichte – Altertum – Mittelalter – Neuzeit) interpretiert sie Spengler als eine Gesamtheit von Kulturen (er konstatiert insgesamt acht Hochkulturen in der Menschheitsgeschichte), die wie die Organismen einen vergleichbaren Entwicklungszyklus von der Entstehung bis zu Verfall und Untergang aufweisen, was er als die „kopernikanische Wende“ in der Geschichtswissenschaft bezeichnete. Nach Spenglers morphologischem Geschichtsverständnis durchlaufe jede Kultur in einem tausendjährigen Zyklus drei Phasen, die jeweils mehrere Jahrhunderte andauern: das „Fellachentum“ bzw. die Phase der Jugend, die Phase der Reifung bzw. der Hochkultur und die Phase der Vergreisung oder die Zivilisation, die in einer despotischen Herrschaftsperiode, von ihm als „Cäsarismus“ bezeichnet, kulminiert, bevor die Kultur endgültig abstirbt, woraufhin ein Rückfall in das Fellachentum folgt. Vgl. Uwe Simson, *Spengler?*, in: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*. 61 (2007); Ian James Kidd, *Oswald Spengler, Claeys (Hg.) 2013 – Encyclopedia of Modern Political Thought*.

⁶¹⁵ Spengler nach Helge Peukert, *Die Wirtschaft und das Geld im Werk Spenglers*, in: Sebastian Fink, Robert Rollinger (Hg.), *Oswald Spenglers Kulturmorphologie*, Wiesbaden 2018, 414.

⁶¹⁶ Spengler setzt die abendländische Kultur in Vergleich mit der römischen Kaiserzeit. Der Übergang von der Hochkultur zur Zivilisation sei seines Erachtens in der Antike mit dem Beginn des Römischen Reichs, für das Abendland mit der Französischen Revolution mit Napoleon sowie mit dem amerikanischen Unabhängigkeitskrieg erfolgt. Für Spengler sei die parlamentarische Demokratie, die aus den bürgerlichen Kriegen entstand, eine „Verfallsform der Staatshoheit“, sie sei das „Nichtvorhandensein einer ihrer Verantwortung bewußten Autorität, einer Regierung und damit eines wirklichen Staates“ (Spengler nach Simson 2007, 736). Die liberale Demokratie sei seiner Meinung nach für Spätkulturen charakteristisch, deren Zentren Großstädte seien. Die Gelder der Großstädte verderben die Volksherrschaft und verwandeln sie früher oder später in eine Herrschaft des Geldes bzw. in eine Plutokratie. Wie einst bei den Römern hänge die öffentliche Meinung vom Geld sowie von der Überzeugungskraft der Demagogen ab. Dazu sagt Spengler: „Durch das Geld vernichtet die Demokratie sich selbst, nachdem das Geld den Geist vernichtet hat“ (Spengler nach Demandt 2018, 439). Der „geistige Vater der Konservativen Revolution“ (Armin Mohler nach Demandt 2018, 437) verachtete beide Freiheiten, die Demokratie und den Kapitalismus, die die Kräfte entfesseln und für Chaos sorgen. Der kapitalistisch-parlamentarische Liberalismus sei Spengler zufolge die Phase des abendländischen Verfalls bzw. der „Entseelung“ und „der dekadenten Verflachung“ der Kultur durch die Unterhaltungsindustrie (Vgl. Peukert 2018, 399). Sie sei die Zeit „wo [...] das Glück der Meisten, Behagen und Bequemlichkeit, ‚panem et circenses‘ den Sinn des Lebens bilden und an Stelle der großen Politik die Wirtschaftspolitik als Selbstzweck tritt.“ (Spengler nach Ruffing 2018, 262) Gemäß seinem zyklischen Geschichtsmodell war Spengler davon überzeugt, dass das Abendland seinem Ende entgegengehe, doch davor erwarte es eine Heilsfigur, einen totalitären Herrscher wie damals den „Cäsar“, der es von der „Diktatur des Geldes“ befreien sollte. Vgl. Helge Peukert, *Die Wirtschaft und das Geld im Werk Spenglers*, in: Sebastian Fink, Robert Rollinger (Hg.), *Oswald Spenglers Kulturmorphologie*, Wiesbaden 2018, 414; Karl Albrecht Schachtschneider, *Die Rechts- und Staatslehre Oswald Spenglers*, in: Ders., 714; Max Otte, *Oswald Spengler und der moderne Finanzkapitalismus*, in: Ders., 359; Alexander Demandt, *War Spengler konservativ?*, in: Ders., 438 f.

⁶¹⁷ Vgl. Gilbert Merlio, *Pseudomorphose und Weltzivilisation*, in: Sebastian Fink, Robert Rollinger (Hg.) (2018), 531.

Hegemonialepoche“ (155) und „China frisst uns. [...] In zehn Jahren ist Europa ein unbedeutender Randbezirk des mandarinen Imperiums, nichts und niemand kann das verhindern.“ (326) Seine Firma, *China Shipping CoKG Headquarter Europe* mit Hauptsitz in Hamburg, ist Chinas Trojanisches Pferd in Europa und vermittelt den Verkauf deutscher und europäischer Unternehmen an chinesische Investoren, da Chinas „Magen knurrt“ (152) bzw. es einen „unersättlichen Hunger nach Erfolg und Selbstverwirklichung“ (152) hat.

Banken, Fabriken, Theaterhäuser, die Post – die Hälfte der Hansestadt gehört bereits Chinesen, unter anderem ganz Harburg, dessen Bezirksamtsleiter daraus eine „künftige Metropole von Weltrang“ (258) machen und „dem Rivalen nördlich der Elbe das Wasser“ abgraben (26) möchte. Die Architektur der „Neuen Mitte“ in Harburg sollte „über die Geschichte“ Hamburgs triumphieren (26). Der ganze Hafen wird über Myers-Pirelli als Mittelsmann an ein Shanghaier Konsortium, die *LCD Development Company*, verkauft, die in Shanghai die „gesamte Immobilienbranche beherrscht“ (193) und dessen Direktorin und Hauptaktionärin Frau Yajun ihr „Imperium“ in Deutschland ausbaut. Die *LCD* besitzt noch die Hälfte des griechischen Hafens in Piräus und hat ebenfalls Interesse am Rotterdamer Containerterminal. Als typischer homo oeconomicus und Opportunist passt sich Myers-Pirelli an die neue Weltordnung an und fügt sich den neuen „Weltherren“ bzw. der jungen Herrin aus Guangzhou:

Sehen Sie, wir müssen uns doch eines klarmachen: schneller, höher, stärker – die olympische Maxime herrscht überall, in den kleinsten Details, in der Wirtschaft, in den Schlafzimmern der Eheleute. Die gegenwärtige Epoche ist ein Sieg Olympias über Athen, wenn ich das so formulieren darf, der Sieg des Wettstreits über die Sphäre des Ausgleichs. Wir könnten uns jetzt entscheiden zwischen Olympia und Athen, aber um vernünftig mit China umzugehen, sage ich eindeutig: Rom, spätes Rom. Pflicht, Leistung, Gelassenheit. Reine Stoa, nicht wahr, Marc Aurel, Zenon, Epiktet. (361)

Der Roman knüpft damit an die außerfiktionale, gegenwärtige „Expansionsstrategie“ Chinas durch Direktinvestitionen wie den Ankauf von Hafen- und Flughafenbeteiligungen an, durch die das Reich der Mitte seine weltweite Marktposition kontinuierlich ausbaut. 2009 wurde tatsächlich die Hälfte des Containerhafens Piräus im Zuge der griechischen Finanzkrise für 35 Jahre an den Staatskonzern *China Ocean Shipping Company (COSCO)* verpachtet, 2016 sind die Anteile der chinesischen Reederei am Hafen um 16 Prozent gestiegen.⁶¹⁸ Der chinesische Staatskonzern besitzt ein dichtes Netz von Hafenbeteiligungen im gesamten Mittelmeerraum im Rahmen der 2013 vom Staatschef ins Leben gerufenen „neuen Seidenstraßeninitiative“⁶¹⁹,

⁶¹⁸ Vgl. Spiegel Online, *Privatisierung in Griechenland: Chinesische Reederei übernimmt Hafen von Piräus*, <http://www.spiegel.de/wirtschaft/soziales/griechenland-chinesische-reederei-uebernimmt-hafen-von-piraeus-a-1073162.html>, Stand: 18.03.2019.

⁶¹⁹ Die „neue Seidenstraßeninitiative“ bzw. „One Belt, One Road“-Initiative ist ein riesiges Investitionsprogramm, das ein Netzwerk von Land- und Wasserwegen herstellen soll, über das die Waren per Straße, Schiene oder Schiff

und wirbt noch für Beteiligungen an den Häfen Rotterdam, Antwerpen und Zeebrügge.⁶²⁰ 2014 wurde ebenfalls die Hälfte der Anteile des Flughafens Toulouse-Blagnac an ein chinesisches Konsortium verkauft.⁶²¹ Die chinesische „Einkaufsoffensive“ betrachten die einen als eine „Win-Win-Situation“, die anderen mit Skepsis wegen der wirtschaftlichen und politischen Abhängigkeiten, die daraus entstehen können.⁶²²

Außerdem spielt die Handlung in der Hansestadt Hamburg, Deutschlands „Tor zur Welt“, das auch gleichzeitig als „Chinas Tor zu Europa“ fungiert. Hamburg ist ein wichtiger Knotenpunkt und ein führender Umschlagplatz im Containerverkehr zwischen Europa und China. Mehr als die Hälfte des deutschen Handels mit China wird über den Hamburger Hafen abgewickelt, in dem fast jeder dritte Container aus der Volksrepublik ankommt oder auf dem Weg dorthin ist. Die seit 2004 stattfindende biennale Wirtschaftskonferenz *Hamburg Summit: China meets Europe* ist eine Plattform für den wirtschaftlichen und politischen Austausch zwischen Europa und China. Die Hansestadt, die auf Chinesisch „Han Bao“ heißt, so viel wie die „Burg der Chinesen“, ist der Sitz für mehr als 550 chinesische Firmen und die europäische Zentrale von *COSCO* und der *Bank of China*.⁶²³

Die Hegemonie Chinas wird in anderen Gegenwartsutopien und -dystopien wie beispielsweise Jörg-Uwe Albig's *Berlin Palace* (2010) und Subhi Fahmawis *Al-Iskandaria 2050* (2009) thematisiert. Diese Tendenz in der Gegenwartsliteratur, die ein utopisches Prinzip Hoffnung ex negativo bzw. eine Warnung vor Hegemonialansprüchen des Reiches der Mitte zum Ausdruck

von China über Ostafrika oder Zentralasien bis nach Europa und umgekehrt transportiert werden können. Daraus soll eine riesige Wirtschaftszone zwischen Asien und Europa entstehen, die allen beteiligten Staaten (geplant sind mehr als 60 Staaten aus Asien, Afrika und Europa) Gewinne bringen soll. Es bestehen jedoch Befürchtungen, dass der „große Gewinn“ an das Reich der Mitte gehen wird, denn dadurch schafft es neue Absatzmärkte für seine Überkapazitäten, baut Marktanteile im Ausland aus und stärkt seinen politischen Einfluss auf die Empfängerländer, die im Rahmen der Initiative Finanzhilfen und großzügige Kredite erhalten. Vgl. Jan Gaspers, *Seidenstraße: Licht und Schatten*, in: *Wirtschaftsdienst* 97 (2017); Hannelore Croll, *Neue Seidenstraße: China treibt Länder in die Schuldenfalle*, <https://www.welt.de/wirtschaft/article184780806/Neue-Seidenstrasse-China-treibt-Laender-in-die-Schuldenfalle.html>, Stand: 15.03.2019; Bernhard Zand, „*Neue Seidenstraße*“. *Wie China mit 900 Milliarden Dollar die Welt erobern will*, <http://www.spiegel.de/politik/ausland/china-entwicklungsprogramm-neue-seidenstrasse-a-1147588.html>, Stand: 15.03.2019.

⁶²⁰ Vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung, *Staatsreederei Cosco: China kauft sich in Europas Häfen ein*, <https://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/unternehmen/cosco-kauft-hafenbeteiligungen-in-ganz-europa-14950093.html>, Stand: 18.03.2019.

⁶²¹ Vgl. Gesche Wüpper, *Airport Toulouse: Airbus-Heimatflughafen wird zur Hälfte Chinesisch*, <https://www.welt.de/wirtschaft/article135072401/Airbus-Heimatflughafen-wird-zur-Haelfte-Chinesisch.html>, Stand: 18.03.2019.

⁶²² Vgl. Antonia Schäfer, *China kauft sich in Europa ein*, https://www.focus.de/finanzen/news/investitionen-schaffen-abhaengigkeit-china-kauft-sich-in-europa-ein_id_7622044.html, Stand: 18.03.2019.

⁶²³ Vgl. Handelskammer Hamburg, *Hamburg und China – ganz nah. Medienhandbuch 2014*, <http://www.hamburg-summit.com/images/PDF/media-handbook/MedienhandbuchChinaDE2014.pdf>, Stand: 24.03.2019.

bringt, ist jedoch nicht mit dem mit Xenophobie und Rassismus verbundenen Narrativ der „gelben Gefahr“⁶²⁴ zu verwechseln, das vor allem in der Invasionsliteratur des späten 19. und des frühen 20. Jahrhunderts zu finden ist, wie in *The Yellow Wave: A Romance of the Asiatic Invasion of Australia* (Kenneth Mackay – 1895), *White or Yellow?: A Story of the Race War of 1908 A. D.* (William Lane – 1888), *Die gelbe Flut: Ein Rassenroman* (Alexander Ular – 1908), *L'invasion jaune* (Emile-Cyprien Driant – 1909) und *Gelb-Weiß* (Kondor – 1932).⁶²⁵ Denn das

⁶²⁴ Das Narrativ der „gelben Gefahr“ bzw. die xenophobe Haltung gegenüber den Völkern Ostasiens, insbesondere Japan und China, habe sich laut Thoralf Klein in den 1870er Jahren in den Vereinigten Staaten herausgebildet und sei in den 1890er Jahren nach Europa gewandert. Eigentlich geht es dabei eher um mehrere Narrative, die am Anfang des 20. Jahrhunderts kulminierten und nach dem zweiten Weltkrieg und dem Aufstieg der Sowjetunion zwar leiser geworden, jedoch nicht völlig erloschen sind. Das Hauptmotiv dieser Narrative ist die Angst: Ursprünglich geht es um die Angst vor der Konkurrenz ostasiatischer, d.h. chinesischer Arbeitskräfte mit den einheimischen auf dem Arbeitsmarkt. Infolge der zwei Opiumkriege (1839–1842; 1856–1860), die in ungerechte Verträge zwischen den USA, Großbritannien und Frankreich auf der einen Seite und dem Kaiserreich China auf der anderen Seite mündeten, wurden freier Handel und Bewegungsfreiheit der Arbeitskräfte zwischen den Vertragspartnern abgeschlossen. Mit dem Goldtausch in den USA und in Australien wurden billige Arbeitskräfte aus China, die sich obendrein als effizient, arbeitsam und resistent gegen harte klimatische Verhältnisse erwiesen, in den Minen eingesetzt. Damit stellten sie eine Bedrohung für die einheimischen Pendanten dar, die befürchteten, „aus dem Feld geschlagen“ zu werden. 1882 wurde in den USA der *Chinese Exclusion Act* erlassen, welcher die Zuwanderung von chinesischen Arbeitsmigranten massiv beschränkte. In Europa wurde eine heftige Kontroverse über den Import chinesischer Arbeitskräfte ausgelöst. Z.B. in Westpreußen wurde zwischen 1890 und 1910 die Rekrutierung chinesischer Landarbeiter für arbeitskraftschwache Regionen zur Kompensation des Mangels mehrmals vorgeschlagen. Demgegenüber warnte die Sozialdemokratische Partei Deutschlands, mit der Verwendung des Schlagwortes „gelbe Gefahr“, vor chinesischer Konkurrenz auf dem deutschen Arbeitsmarkt. Auch der Internationale Sozialistenkongress beschäftigte sich ab 1900 jahrelang mit dem Vorschlag, nichteuropäische Arbeitskräfte vom europäischen Arbeitsmarkt auszuschließen, was letztendlich scheiterte und 1907 zurückgewiesen wurde. Dazu kamen später weitere Gründe, die die Angst der imperialistischen Mächte vor den ostasiatischen Völkern auslösten, z.B. der chinesische Boxeraufstand 1898-1901, der die wirtschaftlichen und politischen Interessen der Imperialisten vor Ort bedrohten. Diese befürchteten außerdem die Industrialisierung Japans und Chinas, die dann in einen wirtschaftlichen Wettstreit mit den westlichen Volkswirtschaften treten würden. Nach dem militärischen Sieg Japans im Russisch-Japanischen Krieg (1904-1905) stieg noch die Angst vor der politischen und militärischen Überlegenheit Ostasiens und vor Europas Verlust der „führenden“ Rolle in der Welt. Vgl. Thoralf Klein, *Die „gelbe Gefahr“*, <http://ieg-ego.eu/de/threads/europaeische-medien/europaeische-medienereignisse/thoralf-klein-die-gelbe-gefahr>, Stand: 13.03.2019; Helwig Schmidt-Glintzer, *Die gelbe Gefahr*, in: *Zeitschrift für Ideengeschichte* (2014); Andrew Enstice, Janeen Webb, *Introduction*, in: Kenneth Mackay, *The Yellow Wave: A Romance of the Asiatic Invasion of Australia* 2003.

⁶²⁵ So beschreibt der Roman *L'invasion jaune* einen Invasionsversuch in Europa durch die Japaner und Chinesen, die die Abgeordnetenversammlung in Paris besetzen, bevor der Einfall schließlich niedergeschlagen wird. (Vgl. Klein 2017) In Mackays Roman *The Yellow Wave* fällt Australien während eines Krieges zwischen Russland und Großbritannien in die Hände der chinesischen Truppen unter der russischen Fahne. Die als „Mongolen“ bezeichneten Chinesen schlachten, rauben und plündern erbarmungslos. (Vgl. Enstice, Webb, *Introduction*, in: Mackay 2003, xxix) In *Gelb-Weiß* führen die Japaner die „Gelben“ in einem Krieg gegen die Engländer und Amerikaner in Südostasien, der, mithilfe deutscher Ingenieure, mit dem Sieg der „Weißen“ endet. Nachdem die Chinesen sich mit den Russen zu einem „bolschewistischen“ Großreich zusammenschließen, gelingt es den Deutschen noch einmal, der „gelben Gefahr“ und gleichzeitig dem Bolschewismus ein Ende zu machen. So heißt es zum Schluss des Romans: „Das gelbe Reich war dadurch auf Generationen zertrümmert [...], aus China wurde auf ewige Zeiten eine Kolonie der Eroberer. Die gelbe Gefahr war überwunden, sie wurde von den Siegern derart geknebelt, daß ein neuerliches Hervorbrechen der asiatischen Flut nicht mehr zu fürchten war.“ Kondor nach Jost Hermand, *Weißer Rasse – gelbe Gefahr. Hans Dominiks ideologisches Mitläufertum*, in: Hans Esselborn (Hg.), *Utopie, Antiutopie und Science Fiction im deutschsprachigen Roman des 20. Jahrhunderts* 2003, 52.

neue, weniger problematische Narrativ bzw. Schlagwort der „Supermacht China“⁶²⁶ impliziert, trotz der Vorbehalte gegen Chinas offensiven Staatskapitalismus und Streben nach Dominanz, durchaus eine Bewunderung für dessen Wirtschaftswunder, das es von einem von der Außenwelt wirtschaftlich wie politisch abgeschotteten Land zu einer der führenden Industrie-, Technologie- und Handelsnationen des 21. Jahrhunderts rasant aufgestiegen ist.⁶²⁷

5.2. Dekadenz, Sterblichkeit, Revitalisierung

Der Erzähler des Romans betont die Verbundenheit von Myers-Pirelli mit der Spätantike: Er sei der „Spät Römer unter Hamburgs Unternehmern“ (75), der „Cäsar der deutschen Unternehmer“ (154) und ein „leidenschaftlicher Latinist“ (65). Sein Körper „beschwört“ die Antike herauf (364). Er hat ein „antikes Menschenbild“ und hält gerne „Monologe [...] über die Zweitklassigkeit der Gegenwart und die Goldene Ära Spätroms“ (65). Mit der Andeutung einer Analogie zwischen der Spätantike und der innerfiktionalen Gegenwart beschwört der Erzähler die „Menetekel“-Funktion herauf, für die die Spätantike und der Fall Roms bei Geschichtsdeutern, von Machiavelli über Montesquieu, Rousseau, Gibbon, Spengler und bis Richard Nixon und Guido Westerwelle, standen.⁶²⁸ Außerdem wird damit auf den Kreislauf der Geschichte und auf die Wiederkehr des Gleichen verwiesen, was ein beliebtes Motiv in den traditionellen Dystopien darstellt.⁶²⁹

Eines der bekanntesten Erklärungsmuster für den Niedergang des Imperium Romanum ist das klassische *Dekadenzmodell*, wonach „das Leben im Luxus den Sittenverfall und schließlich den Zusammenbruch zur Folge hat.“⁶³⁰ Parallel dazu werden im Roman der Luxus und der ausschweifende Lebensstil der Hamburger Oberschicht ausgeführt, die aus Kaufmännern „alten Schlags“ (35) wie Myers-Pirelli und „neureichen“ (366) Bankern, Vereinsvorsitzenden, Konzernchefs, Politikern, Chefärzten etc. besteht. In einem Premiumclub namens *China White* finden jeden Abend Brot und Spiele statt, also „irritierende“ Burlesken mit Champagner,

⁶²⁶ Zum Schlagwort „Supermacht China“ siehe das gleichnamige Dossier der Frankfurter Allgemeine unter <https://www.faz.net/aktuell/politik/supermacht-china/> oder Buchtitel wie Frank Sieren, *Angst vor China. Wie die neue Weltmacht unsere Krise nutzt*, Berlin 2011; Frank Sieren, *Zukunft? China! Wie die neue Supermacht unser Leben, unsere Politik, unsere Wirtschaft verändert*, München 2018; Raimund Löw, Kerstin Witt-Löw, *Weltmacht China*, Salzburg 2018; Adrian Geiges, Stefan Aust, *Mit Konfuzius zur Weltmacht. Das chinesische Jahrhundert*, Berlin 2012; Konrad Seitz, *China. Eine Weltmacht kehrt zurück*, 5. Auflage, München 2006.

⁶²⁷ Vgl. Manuel Vermeer, *China.de, 2.*, überarbeitete Auflage, Wiesbaden 2007, 23 f.

⁶²⁸ Vgl. Alexander Demandt, *Der Untergang Roms als Menetekel*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 61 (1979); Hellmuth Vensky, *Spätromische Dekadenz. Die wahren Gründe des Untergangs Roms*, <https://www.zeit.de/wissen/geschichte/2010-02/Rom-antike-dekadenz>, Stand: 31.03.2019.

⁶²⁹ Vgl. Layh (2014), 170.

⁶³⁰ Alexander Demandt, *Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian, 284-565 n. Chr.*, München 2007, 580.

Austern und Delikatessen aus Shanghais „Kolonial-Haute-Cuisine“ (66). Das Personal geht mit einem mit Pillen und Pulvern gefüllten Bauchladen herum. Überall sind „grapschende Hände, schnappende Münder, fallende Dragees“ (384). In der Luft des Salons schwirren gasartige unsichtbare Stimulanzen und „Energiepotentiale reiner Lust, als etablierte sich eine neue Transzendenz des Zweideutigen, die das Tier im Menschen adelte“ (69). Die Chefin des Salons, der *Goldene Stern*⁶³¹, der in seiner Kammer auf dem berühmten „Opiumbett“, sich „das weiße Pulver in die Poren“ reibend (200), liegt, war früher ein ausgeprägter Tänzer in Shanghai „mit legendären Aufführungen voller Sexualität und Erotik“ und den „höchsten Honorarsätze[n] der Welt“ (73), bevor er nach seiner Geschlechtsumwandlung in die Hansestadt übersiedelte. Mit dem *China White* lebt der *Goldene Stern* „den Rausch der Goldenen Zwanziger als Antwort auf die Erschöpfung der Gegenwart“ aus (194). Der Club residiert ironischerweise im Haus der Hamburger *Patriotischen Gesellschaft*, jenes gemeinnützigen Vereins, der seit 1765 in der außerfiktionalen Wirklichkeit ein „Zentrum bürgerschaftlichen Engagements in Hamburg“ darstellt und „Anlaufstelle für alle Hamburger, die überkonfessionell und parteipolitisch unabhängig handeln und sich für das Gemeinwohl einbringen wollen.“⁶³²

Neben den Exzessen im Premiumsalon verkehrt die Elite der Hansestadt noch im Beauty-Tempel *4Dimensions*, die „Geburtsstätte eines neuen Kosmos des schönen Scheins“ (361). Sie sind ebenfalls Stammgäste der *Vita-Nova-Klinik* für ästhetische Chirurgie, die ihren Kunden „ewige Juvenilität“ (385) verspricht. Satirisch-ironisch wird geschildert, wie die innerfiktionale Gesellschaft und ihre Elite eine ambivalente Beziehung zum Alter und Tod hat. So ist der Chefarzt des Instituts für Lebensstil-Medizin „besessen von aktiver Sterbehilfe“. Er kann „Alter und Verfall nicht ertragen“ und befreit „seine Patienten jenseits der siebzig auf raffinierte Weise von ihrem Leid [...] – nicht aus Mitgefühl mit der schmerzringenden Kreatur als solcher, sondern aus reinem Narzissmus, da er nur Schönheit, Jugend und die überragende Glätte duftender Haut ertrug.“ (69) In dieser Atmosphäre der Abneigung gegen den natürlichen Prozess des Alterns und des Sterbens blüht das Geschäft von Quacksalbern. Eine sogenannte „Nekroseologie“ ist die „Wissenschaft der Stunde“, die „bislang unheilbare Krankheiten wie Krebs in den Griff zu bekommen scheint.“ (223) Die „Nekroseologen“ vermarkten dubiose Mittel, die angeblich den Tod der Zellen sowie Wucherungen stoppen. Ein Professor Kropotkin aus Sibirien behauptet, Krebs mit „Schlangengift“ zu heilen.

⁶³¹ Christian Schüle über den echten Shanghaier Goldenen Stern *Jin Xing* Vgl. Christian Schüle, *Die Vortänzerin von Shanghai*, https://www.zeit.de/2002/04/Die_Vortaenzerin_von_Shanghai, Stand: 31.03.2019.

⁶³² Patriotische Gesellschaft, *Die Patriotische Gesellschaft und ihr Haus*, <https://www.patriotische-gesellschaft.de/de/ueber-uns/ziele-und-selbstverstaendnis/forum-und-haus.html>, Stand: 03.04.2019.

Außerdem werden selbst aus dem Tod und Sterben ein Wettbewerb gemacht und Gewinne erzielt: Im Fernsehen läuft die TV-Show *Stirb reich!*, in der unheilbar Kranke in ihren letzten Momenten präsentiert werden und um „den überzeugendsten Tod“ konkurrieren:

Drei Kandidaten pro Show sollten gegeneinander antreten; per TED oder SMS würden die Zuschauer ihnen beim Sterben oder Selbstmord zusehen und den überzeugendsten Tod zum Sieger voten, auf dass den Hinterbliebenen der große Gewinn ausbezahlt würde: die kostenfreie Bestattung mit professioneller Grabrede und garantiertem Gedenkset. (218)

Die im Roman dargestellte Gesellschaft tendiert darüber hinaus zu individuellen Bestattungsformen. Ein Kernphysiker wünscht sich beispielsweise nach seinem Tod die Pressung seiner Asche in einem chemo-physikalischen Verfahren zu einem sogenannten „Erinnerungsdiamanten“:

Erstens war der Kernphysiker über seinen Tod hinaus noch etwa 4500 Euro wert, zweitens war die Diamantisierung seiner Asche deutlich billiger als jede normale Bestattung. Mit einem Karat, wofür 500 Gramm Krematoriumsasje benötigt wurden, blieb er zumindest ein symbolisches Schwergewicht und ermöglichte seiner Frau fortgesetzte Zweisamkeit, da sie den Stein täglich streicheln und in der Hand halten konnte. [...] Wenn sie verreisen würde, würde sie Gerry in einen Ring fassen lassen und ihn am Finger führen, wo auch immer sie hinging. (371 f.)

Seine Grabrednerin ist die junge Künstlerin Mascha Probst aus Leipzig, die „lebensmüde“ (33) und „todlüstern“ (307) ist. Sie steht „dem Tod näher als dem Leben“ (21) und will Suizid begehen, jedoch ist sie sich nicht darüber schlüssig, wie bzw. welche Voraussetzungen für „Einäscherung, Seelenbefreiung und Reinkarnation“ (237) ihr am besten passen. Sie „vögelt ungeschützt“, denn „[w]elcher Tod könnte glaubwürdiger sein als der durch den Trieb der Natur? [...] An Aids zu sterben war aus Maschas Sicht eine höhere Weihe, weil sie sich so mit allen anderen Aidstoten verbunden fühlte.“ (116) Dabei steht Schüles Roman in einem intertextuellen Dialog mit Thomas Manns *Doktor Faustus* und seinem Konzept der „Genialisierung durch Krankheit“ bzw. der krankheitsbedingten, mit Melancholie gepaarten Kreativität und Steigerung des Selbst.⁶³³ Maschas Kreativität entsteht durch ihre Suizidalität: Sie verletzt sich selbst und lässt ihr Blut manchmal auf die Leinwand fallen, um damit statt mit Öl zu malen. Ihr Mäzen ist der Banker Hajo Hegenbarth, der vor allem solche Bilder mit ihrem Blut als „gran-di-os!“ (113) bezeichnet. Sie verabscheut ihn und alle, die sie oder ihre Kunst wertschätzen: „Ihr Kunstkapitalisten kotzt mich vielleicht an.“ (110) In ihrem Testament

verbot sie der Nachwelt jede Art von Grablegung. Ihre Bilder sollten vernichtet werden, jede Form der Erinnerung an sie war von einem »Seelenschaftsverwalter« als Verbrechen zu ahnden. [...] Für den Fall, dass ihr Suizid misslang und sie nur ins Koma fiel, verfasste sie handschriftlich eine Patientenverfügung, in der alles genau geregelt war: Sei der

⁶³³ Vgl. Dieter Borchmeyer, *Thomas Mann und Schiller - oder die Geburt des Naiven aus dem Geiste des Sentimentalen*, in: Michael Ansel et al. (Hg.), *Die Erfindung des Schriftstellers Thomas Mann* 2009, 440.

Zustand des Komas über drei Monate anhaltend, *müssten* am ersten Tag des vierten Monats alle lebenserhaltenden Apparate abgestellt werden. Nach ihrer anschließenden Verbrennung sollte der Künstler Joshua Perlmann mit der Hälfte der Asche an seinem infiniten Bildkommentar *Exit* weiterarbeiten [...], die andere Hälfte sollte vor der Krim ins Schwarze Meer gestreut werden. Kein Meer war ihr näher als das Schwarze. [H.i.O.] (114 f.)

In diesen Schilderungen überspitzt Schüle gegenwärtige gesellschaftliche Diskurse über Sterben, Tod und Trauer, die in den letzten Jahrzehnten laut ihm einen Wandel erlebt haben.⁶³⁴ Schüle zufolge sei der Tod der Gegensatz „zu jeder Steigerung, zu jeder Optimierung, zur exzessiven Selbstermächtigung“⁶³⁵, die das zeitgenössische Wachstumsdenken kennzeichnen. Er sei der Erzfeind neoliberalen Denkens: Sterben und Tod stellen „in ihrer unproduktiven, unschöpferischen, unbrauchbaren Negativität das Ende jeder Ökonomie dar.“⁶³⁶ Mit den neuen Entwicklungen in Technologie, Medizin und Pharmazie verzögere der Mensch seinen eigenen Tod, um sich so lang wie möglich brauchbar zu machen und nicht ausgetauscht zu werden, und verdränge ihn dabei aus dem Alltag. Doch durch die Todesverdrängung und „das Leben im permanenten Exzess des Positiven und dem dogmatischen Glauben an die Korrigierbarkeit des Schicksals“ verlerne der zeitgenössische Mensch laut Schüle das Bewusstsein für den Tod als Negation des Lebens bzw. das Bewusstsein für den *Memento mori*.⁶³⁷ Er verlerne, sich selbst als Lebewesen zu verstehen, zu dessen Lebenszyklus auch Verfall und Sterben gehören. Ironischerweise ist ausgerechnet Mascha die einzige Figur im Roman, die dieses Bewusstsein hat. Sie hat „wie keine zweite eine Fähigkeit zur Hingabe an den Tod entwickelt“ (439). In ihren Grabreden spricht sie:

„Der Tod ist das Ehrlichste im Leben [...], er ist der Einzige, der einen nicht betrügt.“ (34)

„Der Tod ist immer anwesend. Ist unser Leben mehr als der ständige Versuch, den Tod zu überlisten? Liebe, Hingabe, Sehnsucht – all das sind nur Vehikel zur Überwindung des Todes. Darin besteht unser Leben: den Tod täglich zu überlisten, zu überwinden, aufzuheben.“ (356)

„Das Leben [...] ist unfassbar rücksichtslos. Es spult sich unbestechlich ab bis zum Tod. Man tut den ganzen Tag lang nichts weiter als sterben, jeden Tag, sein ganzes todbereites Leben lang stirbt man sich die Tage weg.“ (372)

Andererseits sei der Tod, so Schüle, in den Medien paradoxerweise überpräsent, sei es in den Nachrichten über Naturkatastrophen, Todesfälle und Amokläufe oder in Krimis und Dramas.⁶³⁸

⁶³⁴ Vgl. Christian Schüle, *Der Tod kehrt ins Leben zurück*, <https://www.zeit.de/2012/46/Essay-Tod-Leben>, Stand: 01.04.2019.

⁶³⁵ Christian Schüle, *Der optimierte Tod*, <https://www.zeit.de/gesellschaft/2013-10/spaetmoderner-mensch-sterben-optimierter-tod>, Stand: 01.04.2019.

⁶³⁶ Ebd.

⁶³⁷ Vgl. ebd.

⁶³⁸ Vgl. Christian Schüle, *Wie wir sterben lernen. Ein Essay*, München 2013, 48 f.

Die Inflation medialer Bilder über Sterben und Tod „entdämonisiere“ und entwerte beides⁶³⁹: „Die Telepräsenz des Todes [...] enthebt den Zuschauer der Notwendigkeit, sich den eigenen Tod zu vergegenwärtigen.“⁶⁴⁰

Schüle weist noch darauf hin, dass der neoliberale Imperativ der Selbstoptimierung nun die Sterbe- und Trauerkultur betroffen habe. Sie werden heute „mehr denn je personalisiert“⁶⁴¹. Der neoliberale Mensch wolle nicht nur sein Leben, sondern auch seinen eigenen Tod optimieren und „wie seinen Lebenslauf“ individuell gestalten.⁶⁴² Er wolle Regisseur seines eigenen Todes sein: „Er verfügt über die Weise seines Sterbens, er legt die Modalitäten seines Todes fest, er wählt den legalen assistierten Suizid. Er bestimmt die ihm entsprechende Form seiner Bestattung, er organisiert die Art der Trauer nach seinem Tod, er verfügt über die Art des Ihm-Gedenkens.“⁶⁴³ Das sei laut Schüle ein Ausdruck individualistischen Wunsches nach der Selbstbestimmung über die „fundamentalste Form der Fremdbestimmung“ und das „Ende aller Freiheit“.⁶⁴⁴ Jedoch bleibe der Tod immer noch „die größte narzisstische Kränkung des auf seine Autonomie pochenden Individuums.“⁶⁴⁵

Im Roman werden weitere sarkastische Kuriositäten erwähnt, die die Morbidität der innerfiktionalen Gesellschaft demonstrieren sollen: Sie sei durch den „transsexuellen Shift“ unterwandert, d.h. die „Verweiblichung des Männlichen“ und die „Vermännlichung des Weiblichen“ (148). Die „Geschlechtereindeutigkeit“ wird aufgehoben und Transsexuelle oder „Zwitter“ stehen im „geschlechtsverwirrten Nirgendwo zwischen Mann und Frau“ (241).

Alle Kirchen der Hansestadt werden in Eventagenturen, Arbeitsagenturen, Institute etc. umfunktioniert, bis auf eine, die von der Bürgerwehr besetzt und bewacht wird, um zu verhindern, dass das Gebäude enteignet und durch Investoren freigekauft wird. Im barocken Altar der St. Josephskirche wurde für das „dort ansässige Freudenhaus“ ein „Darkroom für bizarre Praktiken“ eingerichtet (242). Pastoren werden ihres Amtes enthoben. Der Pastor der Sankt-Petri-Kirche, der nach seiner Entlassung eine Praxis für „Reinkarnationstherapie“ betreibt, nimmt sich das Leben „aus Verzweiflung über die Sittenlosigkeit seiner Mitmenschen“ (8).

⁶³⁹ Vgl. ebd., 50.

⁶⁴⁰ Ebd., 51.

⁶⁴¹ Ebd., 73.

⁶⁴² Vgl. Schüle (02.10.2013).

⁶⁴³ Ebd.

⁶⁴⁴ Vgl. Schüle (2013), 60.

⁶⁴⁵ Schüle (02.10.2013).

In der Sankt-Georg-Kirche befindet sich nach der Umfunktionierung die Zentrale einer sogenannten *Revitalistischen Gesellschaft*, einer einflussreichen Körperschaft, die „in alle Bereiche der Wirtschaft, Wissenschaft und Religion“ hineinreicht. Sie agiert wie ein Unternehmen, das „vom Staat und seinen Institutionen entkoppelt“ ist (104), und baut ein transnationales „revitalistisches“ Netzwerk aus, „dessen Aktivitäten und Verknüpfungen keinerlei demokratischer Kontrolle [unterliegen].“ (104) Auch Myers-Pirelli ist ein prominentes Mitglied darin. Der renommierte Thinktank zielt auf die „Optimierung der Gesellschaft durch Revitalisierung“ (148), also durch Motivations- und Bewusstseinscoaching, und kämpft gegen „Apathie und Angst, Phlegma und Fatalismus“ (65). Die Revitalisten wollen die Gesellschaft umbauen in eine, die „nur Starke und Sieger kennt“ (135). Sie unterstützen die Entkirchlichung und die Entchristianisierung der Gesellschaft:

Was wollen wir? Also, erstens: Wir wollen Mythen reaktivieren. Zweitens: Wir wollen Rituale in die Lebenswelt der Gegenwart bringen. [...] Das setzt Amtsenthebungen und Entlassungen der vier jetzt noch aktiven Pfarrer und der verbliebenen zwölf Diözesenmitarbeiter voraus, dazu die Enteignung der Kirchen als Andachtsräume[.] (199)

Geführt wird die *Revitalistische Gesellschaft* von einem Robert Mastberger, dem „Gott der Motivation“ (27), dessen Pseudonym „Jesus Emperado“ ist. Überall hängt Werbung für seine ausgebuchten „Powerdays“, in denen er als Superstar gefeiert wird und seine Empowerment-Floskeln über die Kraft des Selbst wiederholt: „Sag JA! zum Erfolg, denn DU bist Erfolg! Sag JA zu DIR! [...] Das Schicksal bin nicht ich, das Schicksal bist DU! ... *Du* bist sexy, du bist grandios, niemand kann dich erlösen außer dir, wenn *du* das nicht verstehst, pack deine Sachen und verlass den Saal!“ (162) [H.i.O.] In seinen privaten Fernseh-, Radio- und Online-Stationen laufen seine penetranten Botschaften: „Kurz gesagt: Er wollte ein ganzes Volk begatten. Er wollte ein ganzes Volk spirituell besamen. Er wollte, dass der einzelne Mensch in seiner hühnerhaften Unterdrücktheit aus seiner Legebatterie aufersteht und mit einem brüllenden »Ja!« zu sich selbst den Adler in sich gebar.“ (211)

Auch eine Revitalisten-affine Janica Jovic lehrt über die „Macht der Wirbelsäule“: „Alles komme aus der Wirbelsäule, alles gehe durch die Wirbelsäule. Die Wirbelsäule steuere den Menschen, also müsse der Mensch die Wirbelsäule steuern. Mehr noch: Man müsse die Wirbelsäule reinigen, dann reinigten sich die Zellen aller Organe quasi automatisch.“ (202 f.) Insgesamt lässt sich sagen, dass die innerfiktionale entkirchlichte und entchristianisierte Gesellschaft in fernöstlichen Lehren, Parapsychologie, Pseudowissenschaften usw. die neuen Mythen und Rituale sucht, von denen die Revitalisten sprechen.

Die Figuren von Robert Mastberger und Janica Jovic verkörpern die Coaching- und Motivationswelle, die im Sog der Neoliberalisierung der Welt national wie international gediehen ist. Angesichts des neoliberalen Imperativs zur Selbstverantwortung und Selbstoptimierung sucht das responsabilisierte Subjekt professionelle Hilfe und Erfolgsrezepte bei Coachs bzw. Berufs- oder Lebensberatern und Motivationstrainern, die mit einer Mischung aus „Trivialpsychologie“, Kommunikationstechniken und Management-Kenntnissen seine beruflichen und/oder persönlichen Kompetenzen zur Selbstbestimmung fördern wollen.⁶⁴⁶ Schüle zufolge sei Coaching selbst ein Markt geworden: „Es gibt Coachs für Fitness, Ernährung, Partnerschaft, Dating, Benimm-Regeln, Sex, Zeit, Hunde, Geldfragen, Kreativität, Kommunikation, Image, Stil, für Führungskräfte, Freiberufler, für Teams und Einzelpersonen, für jedefrau, jedermann.“⁶⁴⁷ Coachs seien ebenfalls für Führungspositionen und Großkonzerne unverzichtbar.⁶⁴⁸ Einige Motivationstrainer bieten „Powerdays“ bzw. „Live-Power-Seminare“ und Motivationskongresse an, die ihren Besuchern Erfolg, positives Denken und mehr Einkommen versprechen. Manche erhalten sogar mediale Beinamen mit religiöser Konnotation wie „Päpste“ oder „Gurus“ der Motivation.⁶⁴⁹ Sie haben Fan-Artikel, die von Ratgebern über „Erfolgspakete“ bis zu Kaffeetassen mit Motivationsziten und -weisheiten reichen: „Kurz: Ökonomie statt Ideologie“⁶⁵⁰

Parallel zur Coaching- und Motivationswelle wachse seit den achtziger Jahren laut Schüle weltweit eine „stark kommerzialisierte“ Mainstream-Esoterik, die sich anhand jährlicher Neuerscheinungen, Esoterik-Messen und Seminare spüren lasse.⁶⁵¹ Der steigende Esoterik-Markt spiegele einerseits die Sehnsucht des „spirituell obdachlosen“⁶⁵² Menschen nach Transzendenz bzw. nach einem „metaphysischen Obdach“, nach „magischen Ritualen und dem Urwissen“ wider, die „proportional zur geistigen Entleerung im technisch verwalteten Leben zu[nimmt]“. Andererseits sei die neue esoterische Welle ein Ausfluss der „erbarmungslosen Leistungsgesellschaft“ und der „Ära allgemeiner Erschöpfung, depressiver Verstimmungen und psychosomatischer Friktionen“.⁶⁵³ Das neoliberale, responsabilisierte und erschöpfte

⁶⁴⁶ Vgl. Manfred Moldaschl, *Empowerment*, in: Hans-Jürgen Urban (Hg.), *ABC zum Neoliberalismus. Von „Agenda 2010“ bis „Zumutbarkeit“*, Hamburg 2006, 64 f.

⁶⁴⁷ Christian Schüle, *Das gecoachte Ich*, <https://www.zeit.de/2008/35/DOS-Coaching>, Stand: 05.04.2019.

⁶⁴⁸ Vgl. ebd.

⁶⁴⁹ Vgl. Christian Schüle, *Die Diktatur der Optimisten*, https://www.zeit.de/2001/25/200125_glueckspropheten.xml, Stand: 05.04.2019.

⁶⁵⁰ Christian Schüle, *Ich mache Sie reich*, https://www.zeit.de/2001/25/200125_kasten.schuele.xml, Stand: 05.04.2019.

⁶⁵¹ Vgl. Christian Schüle, *Schrei nach Stille*, <https://www.zeit.de/2004/27/esoterik>, Stand: 05.04.2019.

⁶⁵² Vgl. Schüle (08.09.2013).

⁶⁵³ Vgl. Schüle (24.06.2004).

Subjekt investiere in sich mit Meditationen oder Morgenyoga, die ihn befähigen, die eigene Leistungskraft zu optimieren, die „Zumutungen des digitalisierten Globalismus“ zu entlasten und den Arbeitsalltag besser ertragen zu können.⁶⁵⁴ Somit verwandeln sich die humanistisch geprägten Qualitäten von Selbstführung und Spiritualität in Diktate, die ökonomisch motiviert sind.

5.3. „Ein Konzern hat kein Herz“

In Schüles Roman erleiden deutsche Unternehmen aufgrund der globalen Konkurrenz und der neuen Weltordnung schwere Verluste und entlassen ihre Belegschaft wegen Insolvenz oder Umstrukturierung. Die Angestellten arbeiten bis zur Erschöpfung und haben Angst davor, ausgesetzt zu werden:

Keiner ließ sich mehr krankschreiben, Angestellte kamen mit Schweißausbrüchen in ihre Büros, und vor den Aufzügen der Konzerne warfen Prokuristen ihre Köpfe zurück, um Amphetamine und andere Pillen zu schlucken – gegen Müdigkeit, Erschöpfung, Lähmung, gegen Verstimmungen, Blutstürze, Panikattacken, Ängste, Resignationen, Infektionen. (8)

Solche Unsicherheiten und Angstzustände sind typisch für die gegenwärtige neoliberale Arbeitswelt, die nach Richard Sennet durch den Mangel an Loyalität und Verbindlichkeit gekennzeichnet sei. Die permanente Konkurrenz bringe Risiken mit sich, nichts sei garantiert oder langfristig. Deshalb werden im gegenwärtigen Kapitalismus flexible und kurzfristige Arbeitsverhältnisse bevorzugt. Flexibilität sei laut Schüle von einer „Verheißung zum Diktat“ geworden: „Das einst verbürgte lebenslange Recht auf denselben Arbeitsplatz existiert nicht mehr; der Einzelne ist heute ein Unternehmer seiner selbst mit der Chance und Last zum eigenverantwortlichen Einsatz seiner Ich-Aktie.“⁶⁵⁵ Das „Nichts Langfristiges“ zerstöre Sennett zufolge das Selbstverständnis des Einzelnen und erschüttere das Gemeinschaftsgefühl: „Nichts Langfristiges« desorientiert auf lange Sicht jedes Handeln, löst die Bindungen von Vertrauen und Verpflichtungen und untergräbt die wichtigsten Elemente der Selbstachtung.“⁶⁵⁶ Das Ergebnis sei ein „fragmentiertes, nachgiebiges Ich“⁶⁵⁷, das Unsicherheit, Mangel und extreme Belastung duldet.

Anhand des Niedergangs von zwei Firmen wird im Roman das Schicksal deutscher Unternehmen in der neuen Weltordnung exemplarisch dargestellt: dem im 18. Jahrhundert gegründeten Bankhaus *John & Jacobi* und einer ebenfalls traditionsreichen Kammfabrik, der

⁶⁵⁴ Vgl. ebd.

⁶⁵⁵ Schüle (08.09.2013).

⁶⁵⁶ Richard Sennett, *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*, 9. Auflage, Berlin 1999, 38.

⁶⁵⁷ Ebd., 182.

*New-York Hamburger Gummi-Waaren Compagnie*⁶⁵⁸. Das „alteingesessene“ Bankhaus *John & Jacobi* hing „vor dem Ruin am seidenen Faden [...], während Universalbanken aus London und Mailand wie Hyänen mit aufgesperrten Mäulern seine Paralyse erwarteten.“ (20) Mit der Vermittlung Myers-Pirellis wurde es allerdings gerettet durch die Fusion mit einer französischen Bank, die wiederum im Besitz der *Bank of China* ist, und wird zum Finanzkonzern *EuroFinanceGroup (EFG)*. Im Rahmen dieser Umstrukturierung hat die Bank die Hälfte ihrer Mitarbeiter gekündigt und das Arbeitspensum der Übriggebliebenen erhöht: „John & Jacobi war alte Republik, EuroFinanceGroup neue Welt. Man verlangte von den Mitarbeitern, dass sie ihr Arbeitspensum von früher vier in jetzt drei Stunden bewältigten. Für das höhere Betriebstempo erhielten sie aber keine freie Zeit zur Kontemplation, sondern einen neuen Aufgabenbereich.“ (381) Vor der Fusion nahm sich ein Mitarbeiter aus Angst vor Jobverlust und Verschuldung das Leben. Selbst das junge Talent Jan-Philipp Hertz, der von allen als der „Kronprinz“ (19) des Abteilungschefs Hajo Hegenbarth betrachtet wurde, war nicht vom Verhängnis verschont und wurde aussortiert.

Die *New-York Hamburger Gummi-Waaren Compagnie* war „die einzige Firma auf dem Globus, die noch Kämmen aus säurefestem Naturkautschuk herstellt, seit 1876 jeden Kamm einzeln [...] in die Hand genommen, geschliffen, poliert, verpackt. 18000 Stück pro Tag.“ (52) Der leidenschaftliche Chef, Karlheinz Spengler – genannt Charly, der „Kammpapst“ (53) – führte die Fabrik mit seinen selbst entworfenen Kämmen, die durch Treue zur Tradition und mit voller Penibilität hergestellt wurden, zum „Weltmonopol auf antistatische Ebonitkämmen“ (52). Doch der Vorstand wollte Sparmaßnahmen einleiten und das Handwerk durch automatische Fertigungsstraßen ersetzen. Als die Fabrik billigere Kautschukmischungen kaufte, wurde viel Ausschuss produziert, der vom Lohn der Arbeiter abgezogen wurde. Um die Verluste möglichst zu mindern, wurde die Fabrik an Frau Yajun verkauft. Die Maschinen wurden nach Shanghai verschifft, die Werkshallen u.a. zu Event-Locations und Boxkampfarenen umgebaut. Alle Mitarbeiter, inklusive Spengler, wurden entlassen. Myers-Pirelli, der im Aufsichtsrat des Shanghaier Konsortiums sitzt, sagt dazu: „Ein Konzern ist ein Konzern. Ein Konzern hat kein Herz. [...] Rom wäre nie Rom geworden, hätte man nicht für höhere Ziele ganze Kohorten geopfert.“ (359) Hertz und Spengler waren „vereint in einer Gesinnungsgenossenschaft. Einer Allianz der Deklassierten. Beide sind Entlassene,

⁶⁵⁸ Wie Schüle im Anschluss an den Roman anmerkt, war er von realen Ereignissen und wirtschaftlichen Schwierigkeiten in der seit 1870 gegründeten *New-York Hamburger Gummi-Waaren Compagnie AG* inspiriert worden, die weltbekannte Hartgummi-Kämme produzierte und sich bis 2009 in Harburg befand, bevor sie nach Lüneburg verlagert wurde.

Aussortierte, Geopferte. Hinter ihrer Opferung standen weder Schuld noch höheres Ziel“ (318). Das Opferdenken ist laut Brown ein Teil des neoliberalen Denkens. Der Neoliberalismus verlangt ständig Opfer in Form von u.a. Arbeitsplatzverlust, Zwangsurlaub oder Kürzung von Lohn, Sozialleistungen und Renten, um funktionieren zu können.⁶⁵⁹ Dabei garantieren weder die Verantwortlichkeit des Einzelnen noch seine Loyalität sein Überleben.⁶⁶⁰

Solche Bedingungen erfordern Flexibilität. Im neoliberalen Kapitalismus überlebe laut Sennett nur der flexible, selbstbewusste Mensch, der besondere Charakterstärke aufweise, ohne feste Ordnung auskomme und inmitten des Chaos aufblühe.⁶⁶¹ Der junge Hertz ist der Inbegriff der Flexibilität und des neoliberalen Denkens. Er dachte „beruflich wie privat“ in „evolutionären Kategorien“: Sein Körper war „auf den effizienten Schritt abgerichtet“, da er davon überzeugt war, dass die Biologie „nur Verfahren und Vorgänge zur Optimierung“ kannte (13). Er mochte „alle 24-7-Menschen [...]: rund um die Uhr präsent, rund um die Uhr bereit, rund um die Uhr aktiv. Wer in der Lage war, Zeitnot effektiv zu verwalten, erregte Hertz' Interesse mehr“ (254). Im Bankhaus *John & Jacobi* war er „der Jüngste in der *Talent Pipeline* und der Top-Leister mit den höchsten *High-performance-points*“ und galt intern als einer der „Top Executives der nächsten Dekade“ (120) [H.i.O.]. Er war ein „stürmende[r] Dränger, der etwas wollte, der aus sich herausstrebte, der grandios performte, sich den Schneid von niemandem abkaufen ließ und eine Vitalität verkörperte“ (22).

Nach seiner Entlassung stellte er sich schnell wieder auf die Beine und gründete eine Agentur, JPHL für Consulting, Networking und Logistik, die einen Vertrag mit der *Revitalistischen Gesellschaft* und der *Emperado GmbH* unterschrieb. Binnen weniger Monate avancierte er zum Monopolisten: „In der Stadt fand kein Workshop, keine *Business Academy*, kein *Leadership-Forum* mehr ohne die Beteiligung der JPHL [...] statt.“ [H.i.O.] (286) Hertz verkörpert den homo oeconomicus bzw. den Nutzenmaximierer, der keine Loyalität hat außer gegenüber seinen eigenen Interessen. Obwohl die Revitalisten Exklusivität verlangten, arbeitete er für mehrere, auch gegensätzliche Arbeitgeber, d.h. für seinen ehemaligen Chef, von dem er sich verraten gefühlt hatte, sowie für Spengler, den aufsteigenden Konkurrenten der Revitalisten um die „Vorherrschaft in der Republik“ (276):

Abgesehen vom zeitlichen Aufwand brachte ihn das in ein Dilemma: Wofür stand er eigentlich? Für einen Bewusstseinswandel à la Mastberger? Für das Weiter-so à la Hegenbarth? Für den Aufstand à la Spengler? Das Einzige, was die drei Herren verband, war er, Hertz, und das ohne deren Wissen. Seine Arbeit für die Revitalisten wäre mit seinem

⁶⁵⁹ Vgl. Brown (2015), 253.

⁶⁶⁰ Vgl. ebd., 255.

⁶⁶¹ Vgl. Sennett (1999), 79.

Engagement für Spengler unvereinbar; Mastberger war das Gegenteil von Spengler, und Spengler verachtete alles, was Mastberger repräsentierte. Mastberger stellte ins Zentrum seiner Vision, was Spengler unbedingt verhindern wollte: die neue Gesellschaft, deren wiedererweckte Kräfte über alles hinausgingen, was es bisher gegeben hatte. Spengler dagegen wollte eine Gesellschaft, die so warm und solidarisch war wie früher, wofür man das Rad revolutionär zurückdrehen musste. Mastberger erhob den optimierten Menschen zum Maß aller Dinge; Spengler schwor auf Treue, Ehre und Gemeinschaft der Ausgeschlossenen, Unbeholfenen und Überforderten.

Hertz fühlte sich wie ein Doppelagent, und wenn jetzt noch Hegenbarth dazukäme, der nichts anderes im Sinn hatte als Veränderungen in jedwede Richtung zu vermeiden und seine Stellung im Unternehmen zu stärken, wäre die JPHL eine Agentur für Tripelmoral geworden. (311 f.)

Im Gegensatz zu Hertz war Charley Spengler ein Mann der Treue und Loyalität, „der letzte seiner Art“ (54). Für ihn waren Ehre und Treue die „höchsten Prinzipien“ (57): „Kein einziger Kamm hätte hergestellt werden können ohne die wichtigste Zutat, Kameraden! Kein Kautschuk, keine Walzpresse, kein Muskel kann ersetzen, was die Grundlage unserer Arbeit ist: Treue! Treue zum Produkt und Treue zueinander! Ohne Treue hält nix!“ (62) Trotz seiner Strenge und „patriarchalen Art“ (54) war er von allen Fabrikarbeitern geliebt: „Jedem Einzelnen gab er das Gefühl, in der Mitte zu stehen, den Mittelpunkt zu bilden, zumindest den Mittelpunkt seiner Aufmerksamkeit. Das war eine von Spenglers Fähigkeiten.“ (61 f.) Der kleingewachsene Spengler besaß derart Charisma, so dass er „alles auf sich zog, ohne dass er etwas dafür zu tun hatte.“ (273) Er war der Fabrik und deren Arbeitern treu, und so waren sie es ihm: „[J]eder würde für ihn durchs Feuer gehen, so heiß es auch sein mochte, und sie wussten, dass Spengler keinen, den er einmal eingestellt hatte, jemals in irgendeinem dieser Feuer opfern würde, um jeden warb er“ (130).

Als Spengler gekündigt wurde, sagte er dem Vorstand und den *China-Shipping*-Leuten die Vergeltung der Geschichte voraus: „[G]lauben Sie mir, Sie werden die großen Verlierer sein. Der lange Atem der Geschichte belohnt die Treuen und Gerechten.“ (259) Er sprach vom Ende des Zeitalters der Treue und Loyalität, vom „Aussterben einer edlen Tierart“, und wiegelte die Arbeiter zur Meuterei auf: „Diese Firma, China Shipping, organisiert unseren Untergang, Freunde, wir werden Zeugen, wie eine ganze Epoche verschwindet, wie wir verschwinden, wir Menschen mit Herz und Ehre, wie eine Tierart, die ausstirbt. Ich sage euch: Lasst uns gemeinsam kämpfen!“ (172 f.) Spengler und die Fabrikarbeiter organisierten Demonstrationen bzw. „Märsche über die Elbe“, an denen die entlassenen Arbeiter aller Fabriken und Unternehmen der Stadt teilnahmen. Tausende von „Treuen“ (250) marschierten von allen Richtungen der Stadt bis zum Denkmal von Bismarck, den Spengler verehrte:

Der Mann, ein Wort: *Ich stehe. Ich erfülle meine Aufgabe.* Bismarck. Nach seiner Entlassung hatte Spengler in einer Woche Bismarcks *Gesammelte Werke* gelesen. Erst

Bonvivant, dann Visionär mit stupender Selbstdisziplin, am Ende der heilige Held aller, die zu seinem Anwesen pilgerten wie zu einem Wallfahrtsort. Was war durch Disziplin und Standhaftigkeit, durch Loyalität und Treue nicht alles zu bewirken! (379) [H.i.O.]

Spengler trat demagogisch auf und feuerte die benachteiligten Volksmassen zum Widerstand gegen die „Verräter“ an und zitierte den eisernen Kanzler: „Nicht durch Reden werden die großen Fragen der Zeit entschieden, sondern durch Eisen und Blut.“ (379) Dabei zeigt sich die Parallelität zwischen der Figur von Charley Spengler und seinem Namensvetter Oswald Spengler, der ebenfalls Bismarck wegen seiner inneren wie äußeren Politik der „eisernen Faust“ und seines „preußischen Sozialismus“⁶⁶² bewunderte.⁶⁶³ Schließlich wurde in Bismarcks Amtszeit als Reichskanzler die weltweit erste Arbeiterversicherung gegen Unfall, Invalidität, Krankheit und Alter eingeführt und gesetzlich vorgeschrieben. Die Sozialgesetzgebung war zwar ein strategischer Zug von ihm, um seine politischen Gegner, vor allem die Sozialdemokraten, zum Schweigen zu bringen, die Loyalität der Arbeiter zu sichern und der drohenden Gefahr ihres Aufstandes vorzubeugen.⁶⁶⁴ „Mein Gedanke war, die arbeitenden Klassen zu gewinnen, oder soll ich sagen zu bestechen, den Staat als soziale Einrichtung anzusehen, die ihretwegen besteht und für ihr Wohl sorgen möchte“⁶⁶⁵, begründete Bismarck die Sozialversicherungsgesetze. Jedoch schaffte er damit immerhin eine Art Sicherheitsnetz, das die Arbeiter im Fall der Arbeitsunfähigkeit auffing und vor Verarmung und Elend schützte. In diesem Sinne identifizierte sich Charley Spengler mit Bismarck und gründete eine neue Partei, die *SozialHumanenUnion* (SHU), die für eine „neue Menschlichkeit“ gestanden habe: „Wir sind die Menschen, denen Menschlichkeit etwas wert ist, die jeden Menschen *als Menschen* nehmen, in all seinen Schwächen, die in jedem Einzelnen das Abbild ihrer selbst sehen, [...], das sind wir, die Treuen, die Loyalen, die einander Verbundenen.“ (323) [H.i.O.] Wie Bismarck damals die deutschen Einzelstaaten durch „Eisen und Blut“ geeint hatte, sah der

⁶⁶² Oswald Spengler begriff den Sozialismus nicht wie im marxistischen Sinne als ein ökonomisches Konzept im Interesse des Proletariats, sondern als eine Lebensform, die in der preußischen Seele tief verwurzelt ist, verkörpert im Soldatenkönig und Landesvater Friedrich Wilhelm I und repräsentiert durch den Staatssozialismus Bismarcks. Spengler war überzeugt, dass die Deutschen Sozialismus in ihrem Blut hatten: „Wir Deutsche sind Sozialisten“ (Spengler nach Demandt 2018, 439). Charakteristisch für die preußische Seele, deren Idealtyp der Ordensritter sei, seien ihm zufolge die Aufopferung und Verpflichtung zur Gemeinschaft, während ihre antagonistische Seele, die englische „Wikinger“-Seele, individualistisch gesinnt sei und die Unabhängigkeit und Beglückung des Individuums anstrebe: „Jeder für sich: das ist englisch; alle für alle: Das ist preußisch.“ (Spengler 2013, 51) Spengler verwarf den Marxismus und den Liberalismus, die nach ihm der englischen Seele zugrunde liegen und für die „deutsche, sozialistische Seele“ fremd und korrosiv seien. Vgl. Demandt (2018), 439 f.; Ben Lewis, *Spengler's Prussian Socialism*, in: *European Review* 25 (2017).

⁶⁶³ Vgl. Michael Gehler, *Imperien, Weltmächte und Weltherrschaft in Oswald Spenglers Gedankenwelt*, in: Sebastian Fink, Robert Rollinger (Hg.), *Oswald Spenglers Kulturmorphologie*, Wiesbaden 2018, 180.

⁶⁶⁴ Vgl. Demandt (2018), 439.

⁶⁶⁵ Bismarck nach Tristan Nguyen, Frank Romeike, *Versicherungswirtschaftslehre. Grundlagen für Studium und Praxis*, Wiesbaden 2013, 310.

„bismarckisierte“ (379) Spengler in sich den „Vertreter des entehrten Volkes“ (422) und den Erlöser für die invalidisierten Massen: „Das ›Volk‹ besteht nur noch aus Restmensen – Testmasse, eingekochte Maische, Ausgeschlossene, Unbehauste – [...] wir müssen es schaffen, das Land durchzumoralisieren und der Republik eine Idee zu geben, sonst verkümmert die letzte Hoffnung, und der innere Frieden bricht zusammen.“ (275)

Während Spengler zum Heilbringer und „Volkstribun“ aufstieg, geriet der Motivationskönig Mastberger selbst in eine Erschöpfungs- und Depressionsphase. Sein Stern erlosch und Spengler löste ihn „im Wettstreit um Größe als prägende Figur der Zeit“ (36) ab:

Spenglers Kampfreden begeistern Abertausende in der ganzen Region. Seit Wochen ist Spengler überall zu finden. [...] In Fernsehen und Hörfunk hört man ihn den Kampf ankündigen, die Schlacht, den Aufstand, und zugleich gibt er den Versöhner und Vermittler. Mittlerweile ist jedem klar, dass Spengler eine politische Attraktion ist. Längst ist er zu einer ernsthaften Bedrohung der etablierten Parteien geworden. Hertz hat in einem Zeitungssessay gelesen, Spengler sei eine neuartige bismarcksche Figur und verkörpere unbeugsame Ideale. Er sprengt jeden Fraktionsgedanken, heißt es, er passe in kein System. Natürlich hörten manche Kommentatoren das Gras wachsen, Analogien zur jüngeren Geschichte wurden gefunden, man warnte vor Spenglers Agitationskraft.

Alle, Deutschrussen, Russen, Türken, Griechen, Kroaten, Frauen wie Männer, verehrten Spengler meist ab dem Moment, da sie ihn sahen. Mit ihnen im Rücken konnte er zeigen, dass es ihm nicht um Hautfarbe oder Herkunft ging, sondern um Würde und eine neue Sozialordnung. Mit ihnen an der Seite konnte er sagen, dass er für das Heer der Überflüssigen und Ausgeschlossenen einstehe, die dem Druck nicht mehr gewachsen waren, die der kaputte Wohlfahrtsstaat im Elend zurücklasse. Seine Gefolgschaft wuchs, und Spengler wurde eine Art Volkstribun, der Emotionen ernst nahm, Ängste formulierte, der die Furcht vor der Zukunft mit dem Satz beantwortete, nicht Geld sei die wichtigste Währung, sondern Treue, Vertrauen und Gemeinschaftlichkeit. Spengler war der Mann, in dem sie ihr Heil zu suchen begannen. (189 f.)

Klaus Schwab und Claude Smadja sehen den aktuellen Aufstieg populistischer Politiker als Auswirkung der ökonomischen Globalisierung und der damit verbundenen Ängste und Unsicherheiten, die diese Politiker artikulieren und instrumentalisieren.⁶⁶⁶ David Harvey zufolge sei das Wiederaufleben patriotischer, konservativer oder rechtspopulistischer Bewegungen auch eine Reaktion auf die „Anarchie“ neoliberaler Freiheiten:

Die Anarchie des Marktes, der Konkurrenz und des ungehemmten Individualismus – etwa in Gestalt individueller Hoffnungen, Wünsche, Ängste, Lebensstile, sexueller Orientierungen, Verhaltensweisen gegenüber anderen – produziert einen Zustand, der zunehmend unregierbar wird. Diese Anarchie kann bis zur Auflösung aller Solidaritätsbände und zu einer gesellschaftlichen Verfassung führen, die an soziale Anarchie und Nihilismus grenzt.⁶⁶⁷

Anstelle des Chaos der verschiedenen individuellen Interessen setzen die darauf reagierenden Bewegungen auf Ordnung. Sie sprechen von „realen oder eingebildeten Gefahren, die auf

⁶⁶⁶ Vgl. Schwab und Smadja nach Harvey (2007), 103.

⁶⁶⁷ Ebd., 105.

nationaler wie internationaler Ebene die Integrität und Stabilität des Landes bedrohen“, und betonen „die Bedeutung eines moralischen Wertsystems, das als sozialer Klebstoff nötig sei, um das Gemeinwesen vor inneren und äußeren Gefahren zu bewahren.“⁶⁶⁸ Deshalb steige laut Harvey wieder das Interesse an religiösen und moralischen Fragen sowie an neuen Formen von Solidaritätsbeziehungen.⁶⁶⁹

5.4. Selbstverschuldeter Untergang

Zum apokalyptischen Denken gehöre laut Brittnacher der Glaube an das Vergelten als ausgleichende Maßnahme zur Verwirklichung von Gerechtigkeit: „Das apokalyptische Denken empfiehlt die Fügung ins Unvermeidliche und erlaubt das Schwelgen in Vergeltungsphantasien: Bald werden die Gerechten belohnt, die Sünder auf immer verstoßen.“⁶⁷⁰ Die Apokalypse sei eine heiße „Vision voller Gewalt und Rache“, das „Glaubensbekenntnis der Amokläufer“ und die Hoffnung der Unterdrückten, der Unterprivilegierten und Verzweifelten für die Egalität, die sich aus der „Gründlichkeit der Zerstörung“ ergebe.⁶⁷¹ Ihr Grundgedanke bestehe, wie Schüle konstatiert, „in der Erlösung durch Vernichtung“, in der „Anwendung von Gewalt für den Frieden, gegen Unrecht und Ungerechtigkeit, Unterdrückung und Ausbeutung“⁶⁷². Die Offenbarung des Johannes, die „Blaupause aller Endweltpoetiken“⁶⁷³, enthalte eine Bilderwelt voller Grausamkeiten und beschreibe Vernichtungsszenarien als den Zenit himmlischer Gerechtigkeit gegenüber der „sündigen“ Welt.⁶⁷⁴

In Anlehnung an die biblische Vorlage wird im Roman von aufeinanderfolgenden Plagen erzählt, die parallel zur Verschärfung der Lage und zur steigenden Wut in der Hansestadt zunehmen. Zwischen Mai und Oktober des Katastrophenjahres 2012 hält eine lange Hitzewelle an, der Luftdruck steigt unaufhaltsam, der Regen bleibt monatelang aus, die asphaltierten Straßen zerreißen, die Kanäle trocknen aus. Die Böden verdorren und auf dem Land wird Wasser geraubt. Das Atmen fällt schwer und alte Menschen erliegen ihrer Entkräftung. Gleichzeitig spitzt sich die Lage im Süden immer weiter zu. Harburg wird zum Zentrum „einer neuen Welt und Wirklichkeit“ (189). Barrikaden werden überall dort errichtet, die empörten „Spengleristen“ (118) besetzen die Plätze und kontrollieren die Einfallstraßen, der Verkehr wird

⁶⁶⁸ Vgl. ebd., 105.

⁶⁶⁹ Vgl. ebd., 103.

⁶⁷⁰ Vgl. Brittnacher (2008), 30.

⁶⁷¹ Vgl. ebd., 29 f.

⁶⁷² Vgl. Schüle (2012), 24.

⁶⁷³ Ebd., 33.

⁶⁷⁴ Vgl. ebd., 40.

gelähmt, Rettungswagen werden zerstört, der Ausnahmezustand wird über die Stadt verhängt. Der Bundespräsident Christian Wulff wird am Tag der Deutschen Einheit in der Stadt erwartet, um eine Rede zu halten und mit Spengler zu sprechen. Außerdem wird von einem Serienmord an Kurieren berichtet, dessen Motive unerklärlich bleiben. Man spricht von einem Serientäter, „der sich zum Ziel gesetzt habe, mit der Eliminierung der Kuriere auch den Nukleus des Netzwerks einer unverbundenen Gesellschaft außer Kraft zu setzen“ (37).

Abfallsäcke und Mülleimer türmen sich auf den Straßen, die von Ratten, Elstern und Krähen befallen werden. Herrenlose, schwarze und „schwerfällige“ Hunde mit „großen Köpfen und hohen Schultern“ (322) paradieren auf den Straßen: „Hunde und Ratten haben die besten Überlebenschancen, wenn es keine Ordnung und keine Gnade mehr gibt.“ (188) Dabei bezieht sich der Text intertextuell auf Günter Grass' apokalyptischen Roman *Die Rättin*, in dem postuliert wird, dass die Ratten, im Gegensatz zu den Menschen, aufgrund ihres „fürsorglichen Sozialverhaltens“ und ihrer „Nächstenliebe“ die Katastrophen seit Noahs Sintflut bis zu den Atomkriegen überlebt haben.⁶⁷⁵ Hunde, vor allem schwarze, sind im Volksglauben die Todesboten bzw. das Symbol für den Übergang vom Diesseits ins Jenseits. Im Alten Testament stehen sie für die göttliche Strafe. In Nietzsches *Also sprach Zarathustra* kündigen sie das Unbegreifliche, das Unheilvolle an.⁶⁷⁶ Über der Hansestadt schwebt also ein Unheil.

Volker Abele, ein „neutestamentlicher Christ“ (447) und Fanatiker, war ein Apostel der Rache. Er sah all das Unglück als Anzeichen der nahenden Katastrophe, die die menschliche Verkommenheit und Unsittlichkeit rächen wird: „Die Menschheit, wie sie gerade organisiert ist, steht kurz vor ihrem Ende. Irgendwann müssen wir den Preis für unsere Dekadenz zahlen. Der Tod der Kuriere ist ja nur der Anfang der Umkehr.“ (48) Für Abele war die Erlösung nur möglich durch die Vergeltung: „Schuld und Sühne, das funktioniert nicht. Es geht nur mit Rache und Erlösung. Anders kann sich die Energie nicht entladen.“ (43) Wuchernde Zellen bezeichnete er als eine „göttliche Strafe für die Schuld, die der fehlgeleitete Mensch von heute auf sich geladen habe“ (225). Abele hielt sich für einen „Auserwählten“, der die göttliche „Prüfung“ verstand und gehorsam annahm (143). Er stand auf der Straße und verkündete, die Offenbarung des Johannes zitierend, das bald eintretende Unheil:

Bald beginnt das Gericht, und der letzte Engel wird kommen aus dem Tempel und mit ihm das Ende unserer Tage, denn dann ist der Zorn Gottes vollendet! [...] *Es wird nicht mehr lange dauern, [...], dann werden wir alle verbrennen, dann wird die Erde explodieren, dann*

⁶⁷⁵ Vgl. Windfuhr (2018), 842.

⁶⁷⁶ Vgl. Manfred Lurker, *Der Hund als Symboltier für den Übergang vom Diesseits in das Jenseits*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 35 (1983).

wird ein ungeheuerliches Inferno über uns hereinbrechen, ein Höllenfeuer als Strafe für unsere Schuld. (369) [H.i.O.]

Abele wurde zweimal „entsorgt“ (105), einmal als er aus seiner ersten Stelle als Handelsvertreter für Staubsauger plötzlich entlassen wurde, dann als ihn Hertz bei der *Revitalistischen Gesellschaft* ersetzte. Damals wurde Abele ständig von Mastberger, den er als Leitfigur verehrt und für ihn ein „falsches Leben“ gegen seinen „inneren Apostel“ (105) geführt hatte, gedemütigt. Das Verlangen nach Rache fraß ihn innerlich auf, er war in „permanenter äußerer Verwandlung“, die „stark mit seinem Gemütszustand korrespondierte – oder andersherum. So schmal, dünn, hager“ (224). Der sich für den „Mähdrescher Gottes“ (370) haltende Abele betrat das *China White*, schoss wahllos in die Menge und traf unter anderen Myers-Pirelli, der auf der Stelle ums Leben kam. Abele rächte sich und den „gedemütigten Gott“ (399) an der „kranken“ Welt.

Dem Racheakt Abeles folgend brachen die Katastrophen nacheinander aus, die nicht wie sonst im Roman üblich mit einem lockeren, ironischen Ton erzählt werden, sondern ernst, nüchtern und apokalyptisch dargelegt. Am Tag der Deutschen Einheit, dem „heißesten Herbsttag seit Beginn der Wetteraufzeichnungen“ (419), entlud sich der Zorn der Massen nach der Rede des Bundespräsidenten und der Gegenrede von Spengler. Die heiße Lage eskalierte zu blutigen Zusammenstößen zwischen den Anarchisten und den Sicherheitskräften. Dann entlud sich explosionsartig das monatelang ausgebliebene Gewitter, das für vier Tage entwurzelte, wegwehte und überschwemmte. Inspiriert von der biblischen Sintflut, die „das gesamte sündige Leben auf der Erde“ vernichtete und die „Sünden“ durch das Wasser wegspülte, bevor „die Erde wieder paradiesisch rein“ wurde⁶⁷⁷, versank die Hansestadt im Wasser, das das Chaos der vorigen Monate wegspülte und das Ende der alten Ordnung erklärte. Die göttliche Rache vollendete sich.

Doch wie bereits gesagt, ist die Apokalypse eine Geschichte von Ende und Neuanfang. In der Zerstörung manifestiert sich die utopische Hoffnung auf eine neue, gerechtere Ordnung. Aus der versunkenen Welt hört man tröstlich ein Lied: „*Weine nicht, mein Mädchen, es werden bessere Tage kommen.*“ (437) Ob mit Charley Spengler, der offensichtlich Bürgermeister wird, wie gehofft eine bessere Ordnung in der Stadt hervorgebracht wird, ob er die alte Ordnung mit einer neuen Fassade wiederherstellt oder ob er den von Oswald Spengler in seiner Kulturmorphologie antizipierten „Cäsarismus“ vertritt und mit „Eisen und Blut“ herrscht, bleibt jedoch offen. Charley Spengler wird nämlich im Laufe der Handlung ambivalent, manchmal

⁶⁷⁷ Vgl. Schüle (2012), 124.

auch karikaturistisch, dargestellt: Er ist charismatisch, aber auch despotisch; er wirkt gemeinschaftlich gesinnt, gleichzeitig auch machtgerig. Denn es wurden heimliche Vereinbarungen zwischen Spengler und dem Bundespräsidenten Wulff nach seiner Rede am Tag der Deutschen Einheit getroffen. Welche, wird im Text nicht erwähnt. Die utopische Intention liegt in den Leerstellen, die der Text nicht offenbart und der Leser selbst ausfüllen muss. Man erfährt auch kurz vor dem Schluss von den „Europisten“ bzw. den „Utopisten eines neuen Europa“, die „an einem neuen mind stream, einem kollektiven Bewusstseinsstrom“ arbeiten (446). Mehr über sie erfährt man nicht. Sie bleiben eine Leerstelle im Text, die die Tür für das Prinzip Hoffnung offenhält.

Die utopische Intention des Textes kommt nicht im Aufstand der Spengleristen zum Ausdruck, wie es naheliegt. Gattungsgemäß übt der Text Selbstkritik bzw. Kritik an dem ihm inhärenten utopischen Entwurf. Aufstände und Revolutionen werden innerfiktional in Frage gestellt:

Revolutionen haben nur Zerstörung im Sinn, aber kein Ziel. Sie steigern nichts, sie schaffen nichts. Sie zerstören und drehen zurück. [...] Alle Revolutionen enden in Gewalt und Diktatur. Befreit wird immer nur eine kleine Gruppe, die dann wieder eine andere unterwirft, die sich dann wieder erhebt, und so fort. Das ist doch Kindergarten. Und die Menschen gehen reihenweise drauf. (301)

Auch die Racheaktion Abeles wird im Text explizit abgelehnt. Spengler sagte dazu: „Ich sage es offen: Rache ist der falsche Weg, die Schuld zu tilgen.“ (415) Die Ungerechtigkeiten, die infolge des neoliberalen Kapitalismus entstehen, lassen sich nicht durch Gewalt und Anarchismus aufheben. Die im Text intendierte Große Weigerung wird von den Künstler-Figuren Mascha und Roger Mevissen vertreten. Die Kunst stellt für Marcuse die „höchste Form“⁶⁷⁸ der Großen Weigerung dar:

Ob ritualisiert oder nicht, enthält Kunst die Rationalität der Negation. In ihren fortgeschrittenen Positionen ist sie die Große Weigerung – der Protest gegen das, was ist. Die Weisen, in denen die Menschen und Dinge dazu gebracht werden, zu erscheinen, zu singen, zu tönen und zu sprechen, sind Weisen, ihre tatsächliche Existenz zu widerlegen, zu durchbrechen und neu zu schaffen.⁶⁷⁹

Einerseits negiert die Kunst die etablierte Ordnung und weigert sich, ihrer Sprache, ihren Konventionen und ihren Bildern zu gehorchen. Andererseits schafft sie neue Ordnung, Bilder und Sprache, die die Sinne des Menschen befreien. Die Kunst schafft die Utopie, die die Revolution erstrebt, nämlich Freiheit und Glück des Menschen: „art represents the ultimate goal

⁶⁷⁸ Vgl. Jeffrey V. O'Casey, *Technology, Technological Domination, and the Great Refusal. Marcuse's Critique of the Advanced Industrial Society*, in: *Kritik* (2010), 73.

⁶⁷⁹ Marcuse nach Kim (2006), 148.

of all revolutions: the freedom and happiness of the individual.“⁶⁸⁰ Außerdem trägt die Kunst zur Herausbildung des neuen Menschentypus bei, der laut Marcuse eine „neue Sensibilität“⁶⁸¹ besitzt und eine freie Gesellschaft aufbaut:

Der Aufbau einer solchen Gesellschaft setzt jedoch einen Menschentyp voraus, der sowohl eine andere Sensibilität als auch ein anderes Bewußtsein besitzt: Menschen, die eine andere Sprache sprechen, andere Ausdrucksformen haben, anderen Impulsen folgen; Menschen, die eine Schranke gegen Grausamkeit, Brutalität und Häßlichkeit aufgerichtet haben.⁶⁸²

Als Urbilder der Großen Weigerung und der Befreiung betrachtete Marcuse die griechischen Götter *Orpheus* und *Narziss*, die Kunst, Schönheit und Eros verkörpern. Orpheus, der durch seinen Gesang Freude und Frieden in der Welt schafft, ist der Archetyp des Dichters als Befreier, während Narziss die Vereinigung mit dem Selbst und die Ablehnung des instrumentalisierten Körpers symbolisiert.⁶⁸³ Für den Typus Narziss' steht Mascha: Sie verachtete die Kapitalisten der Hansestadt, die ihre Kunst bewunderten, und widmete ihre Kunst den Grabreden sowie der Arbeit mit der alten Feministin Francis am „Spürsalon“ *Frauenrausch*, einem „Gesamtkomplex aus Kunstgalerie, Sextoy-Department, spiritueller Beratungsstelle und Bookshop“ bzw. einem „Tempel des Femininen mit all den anhängigen Bedürfnissen, die Frauen das Gefühl eines wertvollen Lebens gestatteten.“ (347) Dort brachte

⁶⁸⁰ Marcuse nach V. Ocaj (2010), 74.

⁶⁸¹ Marcuse zufolge habe die technische Organisation des Apparats die Herrschaftsstrukturen und den Charakter der Ausbeutung verändert. Die traditionelle, an Personen gebundene Herrschaft sei zu einem rationalen System von objektiven Beziehungen geworden. Die Arbeiter werden in dieses System sozial und kulturell integriert und verlieren ihr Bewusstsein als eine ausgebeutete, in Elend lebende Klasse, da die Arbeit weniger körperlich als geistig anspruchsvoll geworden ist. Die Massenmedien dienen als „Agenturen der Manipulation und Schulung“ (Marcuse 1998, 28) und werben für die soziale Angleichung. Die Bourgeoisie und das Proletariat haben ihre Rolle als „Träger historischer Umgestaltung“ (Marcuse 1998, 15) verloren. Die Freiheit vom Mangel der Waren, die in der spätkapitalistischen Gesellschaft zu einer möglichen Realität geworden sei, übertöne alle anderen Freiheiten. Die Freiheit selbst sei auf die freie Auswahl zwischen den von äußeren Mächten gegebenen Optionen beschränkt. Somit habe sie in der spätkapitalistischen Gesellschaft mit den Leistungen des technischen Produktionsapparats ihren wahren Inhalt verloren. Die Überwindung totalitärer Bedingungen des Spätkapitalismus sah Marcuse nicht in der Transformation politisch-ökonomischer Strukturen, wie etwa im klassischen Modell Marx', sondern durch eine qualitative Veränderung „im Unterbau der Individuen“ (Marcuse nach Kim 2006, 149), in der Entwicklung neuer Formen der Wahrnehmung, bzw. einer „neuen Sensibilität“. Die Befreiung erfordere die Transformation der Bedürfnisse und Bestrebungen der Individuen, eine Transformation in ihrem Bewusstsein sowie in ihrer Sensibilität. Marcuse sah die Ansätze solcher Sensibilität bereits in der 68er Studentenrevolte mit ihrer antiautoritären Grundhaltung aufkeimen. Vgl. Kim (2006), 149 f.; V. Ocaj (2010), 71 f.; Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, 2. Auflage, München 1998, 21 ff. u. 52; Christoph Müller, Bernhard Nievergelt, *Technikkritik in der Moderne. Empirische Technikereignisse als Herausforderung an die Sozialwissenschaft*, Wiesbaden 1996, 91 ff.

⁶⁸² Marcuse nach Kim (2006), 150.

⁶⁸³ Für Marcuse repräsentieren *Orpheus* und *Narziss*, im Gegensatz zu *Prometheus*, die befreite Zivilisation. Prometheus ist nach ihm aufgrund seiner Klugheit und Kunstfertigkeit der Kulturheld der repressiven Zivilisation und die mythische Verkörperung des instrumentalisierten Körpers. Er ist das Symbol für die Herrschaft der Menschheit über die Natur, für mühselige Arbeit, für Produktivität und Fortschritt durch Unterdrückung des Eros. Orpheus und Narziss hingegen stehen für die Verbindung der Menschheit mit der Natur, für die Arbeit als Spiel. Sie feiern den Körper und die Sexualität und weigern sich, sich dem Leistungsprinzip zu unterwerfen. Vgl. P. Malloy (2006), 85 f.; V. Ocaj (2010), 69.

Mascha ihre beiden Fähigkeiten, Kunst und Eros, zusammen und „brannte“ wie die „ewige Flamme der Vesta“ (454). Sie hörte damit auf mit ihren Suizidgedanken: „[...] nie ist ihr der Tod ferner, als in der verheißungsvollen Morgenröte dieser Tage.“ (454)

Mevissen, eine „gefeierte Ikone des Neuen Politischen Theaters“ (8), steht dagegen für *Orpheus* und ist die einzige Figur im Roman, die ausgewogen dargestellt wird. Der Regisseur, der das Alter Ego und Sprachrohr des auktorialen Erzählers verkörpert, war Zeuge und „Chronist“ (5) des Untergangs vom Anfang an. Allgegenwärtig agierend besuchte er die Jour fixes und Tagungen der Revitalisten, beobachtete die Dekadenz im *China White*, erlebte die Zusammenstöße in Harburg mit und schrieb dabei Notizen für sein Theaterstück *Das Ende unserer Tage*, das ein „großes Sittengemälde der Gegenwart“ (8) darstellen sollte. Daran zeigt sich die Metafiktionalität des Romans: Mevissens Stück, auf das im Hintergrund des Geschehens immer wieder die Aufmerksamkeit gelenkt wird, reflektiert die innerfiktionale Welt, die wiederum die außerfiktionale Welt widerspiegeln sollte.

Als die Ruhe wieder in die Hansestadt kam, war die Uraufführung das aufregendste Ereignis, auf das alle warteten. Tausende versammelten sich auf dem Rathausplatz zum Public Viewing. Im Theater waren auch Spengler, Hertz, Jesus Emperado und andere Stammgäste des *China White* anwesend: „Wer den Schuldspruch der Geschichte, wer Verfall, Bürgerkrieg, Überhitzung, Austrocknung, Überschwemmung und Attentat überlebt hat, kommt an diesem Abend des 9. April, ins Yajun-Theater am Alstertor.“ (455) Es gelang Mevissen mit seinem Stück, die feindlichen Parteien zusammenzubringen und die angespannte Atmosphäre, die in der Stadt in den letzten Monaten herrschte, zu lockern. Das Theater war die Anstalt, die die geteilte Stadt vereinte und Frieden herstellte. Als Mevissen nach der Aufgabe der Kunst in „Zeiten der Schuld“ gefragt wurde, antwortete er mit der Metapher des Welttheaters:

Wissen Sie [...], wenn ein Moment der Ewigkeit entsteht, der immer ein Moment der Wahrhaftigkeit ist, was immer Wahrhaftigkeit im Moment ist, jedenfalls eine Wahrhaftigkeit, die sofort wieder verschwindet, dann ist das Theater. Im Theater darf nichts bleiben. Das Ereignis muss sich im Moment vollziehen und wieder verschwinden. Erst durch das Verschwinden entsteht wahres Theater. (450 f.)

Im Theater wird die Weltordnung zur Schau gestellt und ihre inneren Störungen als Drama illuminiert, die Wirklichkeit wird inszeniert und aus der Inszenierung wird eine Wirklichkeit. Die begrenzte Zeit der Aufführung repräsentiert die Vergänglichkeit der Welt. Im Theater wird das Ende der Welt im Kleinen immer wieder erlebt. Dort werden Konflikte spielerisch und nicht kämpferisch dargestellt, es wird verhandelt und diskutiert. Der Zuschauer entscheidet, wie er sie verstehen will/kann. Somit kann das Theater als Korrektiv gegen pathologische Erscheinungen agieren und die Gesellschaft wahrhaftig revitalisieren.

Außerdem hat der Künstler eine erhöhte Sensibilität und eine andere Wahrnehmung von der Wirklichkeit als die Mitmenschen. Mit seiner Kunst versucht er, Abstraktes zu konkretisieren und zu veranschaulichen. In einem Gespräch mit Hertz bezeichnete Mevissen sein Stück, und damit selbstreflexiv auch den Roman, als die „Geschichte der Schuld“ (441). Den ganzen Untergang führte er auf ein Ereignis zurück, das damals „kaum der Rede wert war“, doch retrospektiv „unerhört“ (7) scheint, und zwar als die Besitzerin des *China White* einen Käfig mit einem ausgestopften, schwarzhaarigen und rotäugigen Geschöpf in den Beauty-Tempel *4Dimensions* brachte. Das fratzenhafte Geschöpf, dessen Anblick den Betrachtern Angst einjagte, brachte in seiner Anwesenheit Unheil:

In seiner Gegenwart begannen Versicherungsagenten, ihren gewaltbereiten Charakter anzuklagen; Anwälte offenbarten Hassgefühle, Bankvorstände Geltungssucht; Kaufleute gestanden Korruption, Unternehmer Menschenverachtung, Journalisten gaben Defätismus zu, Ärzte und Immobilienmakler bekannten sich zu sadistischen Neigungen, Werber kämpften mit grassierender Misanthropie. (9)

Der Käfig wurde dem Bankhaus John & Jacobi zum Verhängnis und war in der Nacht des Amoklaufs im *China White* anwesend. Das ausgestopfte, marderartige Geschöpf, das Mascha auch in ihren Bildern und selbst als Tätowierung an ihrem Körper betonte, steht symbolisch für die *Schuld*. Verschuldet man sich finanziell, versklavt man sich beinahe, indem man sich in den Käfig der moralischen Schuld einsperren lässt, geplagt von Angst vor Rückzahlungsunfähigkeit. Die doppelte Verschuldung, die monetäre und moralische, kommt auch im Terminus *Kredit* (lat. *credere* = glauben, vertrauen, anvertrauen) zum Ausdruck. Mevissen erläutert,

dass die westliche Kultur hauptsächlich über den Schuldmechanismus funktioniert hat. Unser gesamtes System basierte auf einer Dialektik zwischen Schuld und Schulden, und meines Erachtens – aber bitte, das ist nur die Meinung eines Künstlers – meines Erachtens war diese Dialektik der Motor der gesamten politischen und ökonomischen Kultur. [...] Der Kredit zum Beispiel setzte genau an der Wurzel der doppelten Verschuldung an: Der Gläubiger glaubt dem Beliehenen, dass der die Summe klug einsetzt und nach einer gewissen Zeit den Einsatz mit Gewinn zurückbringt. Das ist eine Form des Vertrauens in den anderen und in die Umstände, ohne diesen Glauben geht es nicht.« »Und die Schattenseite?« [...] »Angst. Angst vor Verlust der geliehenen Summe. Es gab eine über Jahrhunderte eingeübte Transformation nichtmaterieller ›Schulden‹ auf materielle Schulden, also quasi von einer moralischen auf eine leibliche Schuld, die Knechtschaft. Häufen sich zu viele Schulden an, kumuliert die Schuld – die Menschheit versklavt sich, wird unfrei, steht am Abgrund und verliert den Glauben.« (441 f.)

Mevissens Verständnis von der Schuld als *Movens* der westlichen Kultur erinnert an die Ansicht David Graebers in seinem Buch *Schulden: Die ersten 5000 Jahre*, wo er – in Umkehrung zu Nietzsches These, dass die materielle Schuld den Ursprung der moralischen Schuld darstelle – in der moralischen Schuld die Wurzel der Ökonomie sowie der Sklaverei

und den Anlass für Revolutionen und Umbrüche in der gesamten Weltgeschichte sieht.⁶⁸⁴ Graeber versteht dabei die moralische Schuld als eine genealogische, soziale oder existentielle Schuld, als eine ursprüngliche Schuld, die mit der Geburt anfängt und sich in eine finanzielle oder materielle Schuld transformiert. Er zitiert aus den Veden: „Durch die Geburt wird jedes Wesen als eine Schuld gegenüber den Göttern, den Heiligen, den Vätern und den Menschen geboren. Wenn man ein Opfer bringt, dann weil man den Göttern von Geburt an etwas schuldet.“⁶⁸⁵ Ähnlich dazu versteht Mevissen die Schuld:

[D]er Mensch ist ein Mängelwesen und verschuldet sich, sobald er atmet. Sein ganzes Leben ist eine einzige Hypothek, ein Versprechen für den anderen, mit Kredit und Schuld belastet. Jeder *will* doch an Entschuldung und Versöhnung glauben, glaubt aber tatsächlich an gar nichts mehr und ist deshalb dem Wahn des schlechten Gewissens ausgeliefert, das man abbezahlt mit dem ganzen Irrsinn an Einsatz, Arbeit, Selbstaussbeutung. Dann ist der Mensch in seiner ganzen Einsamkeit sinnlos geworden[.] (443)

Lässt sich materielle Schuld tilgen, ist diese moralische, genealogische Schuld demnach nicht aus der Welt zu schaffen. Der Mensch hat vielfache moralische Schulden bzw. Verpflichtungen gegenüber der Familie, dem Clan, der Gesellschaft, der Menschheit und schließlich auch der Natur, die sich nicht oder nicht nur finanziell tilgen lassen. Mascha erinnerte ebenso mit ihren Zyklen, die z.B. „Auf Schuld folgt keine Sühne“ oder „Schuld kennt keine Sühne“ heißen, an diese ewige, untilgbare Verschuldung des Menschen. Ist der Mensch sich dieser Schuld nicht bewusst oder verleugnet sie, dann ist sein Untergang selbstverschuldet. Rache, Aufstände und Revolutionen sind Reaktionen auf Ungerechtigkeiten und fehlendes Bewusstsein für die Verantwortung gegenüber Mitmenschen. Auch Naturkatastrophen sind größtenteils selbstverschuldet. In Zeiten der Individualisierung, Profitorientierung und Steigerungslogik mangelt es an einem solchen Schuld- bzw. Verantwortungsbewusstsein. Engagierter Kunst komme, so nach Mevissen, deshalb die Aufgabe zu, für die moralische, mehrfache Verschuldung des Menschen mit kreativen Mitteln zu sensibilisieren.

Das Ende unserer Tage erfüllt die Kriterien der kritischen Dystopie, nämlich das offene Ende, die erfolgreiche Revolte, die Metafiktionalität, die Selbstreflexivität und schließlich die Hybridität des Textes (Dystopie, apokalyptischer Roman). Der Roman knüpft zwar an das tradierte Bildinventar und den „destruktiven“ Ton der Apokalypse an, jedoch werden diese durch Satire und Ironie aufgeheitert und ausgeglichen. So unterscheidet sich Schüles Roman von klassischen apokalyptischen Texten sowie von zeitgenössischen Romanen wie Alban

⁶⁸⁴ Vgl. Thomas Macho, *Bonds: Fesseln der Zeit*, in: Thomas Macho (Hg.), *Bonds. Schuld, Schulden und andere Verbindlichkeiten*, München, Paderborn 2014, 18 f.

⁶⁸⁵ Graeber nach ebd., 18.

Nikolai Herbsts *Thetis. Anderswelt* oder *Ende gut* von Sibylle Berg, die den düsteren Erzählmodus und den typisch „eschatologischen Charakter“ der Apokalypse beibehalten.⁶⁸⁶

Bezüglich der Tradition der Utopie und Dystopie spielt die Handlung von Schüles Roman nicht mehr in ferner Zukunft, nicht mehr auf fernen Inseln oder Planeten, nicht in postapokalyptischen Staaten wie Orwells' *Ozeanien*, Callenbachs *Ökotoxia* oder Atwoods *Gilead*, die nach einem vernichtenden Krieg, einem Putsch oder einer Revolution neu gegründet wurden, sondern der Ausgangspunkt ist das Hier und Jetzt, Hamburg im Jahr 2012. Die Verfremdung erfolgt nicht durch die Verlagerung der Handlung in eine räumlich oder zeitlich getrennte Alternativwelt, sondern vorwiegend auf der ikonischen Textebene durch das Aufgreifen, die Verzerrung und die Überspitzung zeitgenössischer Gegebenheiten aus der uns bekannten Welt von heute. Jedoch ist das kein Spezifikum des Romans für sich, sondern eine Tendenz der Gattung insgesamt in der Gegenwart, wie man aus Romanen wie *Al-Bidaya* (Osman), *The Fat Years* (Chan Koonchung), *The Circle* (Dave Eggers), *Soumission* (Michel Houellebecq) und *Leere Herzen* (Juli Zeh) erschließen kann. In diesen Romanen sind die Schauplätze der Handlung aus der zeitgenössischen Sicht erkennbar und minimal örtlich oder zeitlich verfremdet. Außerfiktionale, sozialpolitische Verhältnisse sowie real existierende Persönlichkeiten, Entwicklungen, Technologien etc. werden aufgegriffen, narrativ verarbeitet und in einem pseudorealistischen Modus wiedergegeben.

Viele Utopien und Dystopien der Gegenwartsliteratur verzichten auf realitätsbrechende Sciencefiction-Elemente. Die daraus entstehenden Gesellschaftsentwürfe sind dann kein Abbild der Realität, sondern ihr *Simulacrum*: Sie simulieren künstlerisch-ästhetisch, wie es in der nahen Zukunft aussehen könnte, wenn der Status quo weiter besteht. Mit diesem starken Realitätsbezug ist die utopische Warnfunktion in den Utopien und Dystopien der Gegenwart direkter und ausdrücklicher denn je.

⁶⁸⁶ Vgl. Brittnacher (2008), 40.

6. Benjamin Steins *Replay* (2012): Gefangen in einer Endlosschleife

Benjamin Steins Romane *Das Alphabet des Juda Liva* (1998), *Die Leinwand* (2010) und *Replay* sind im magisch-realistischen Modus mit „jüdischem Akzent“ verfasst.⁶⁸⁷ Sie erzählen von Wundern und wundersamen Ereignissen, von Metamorphosen, mythischen Wesen und übernatürlichen Fähigkeiten. In den Texten verflechten sich die Ebenen des Realen und des Irrealen, des Wirklichen und des Eingebildeten. Dabei führt Stein eine „archäologische Ausgrabung“ im phantastischen Erbe des Judentums durch, das in den religiösen, kabbalistischen Texten sowie in jüdischen Volksmärchen verankert ist und infolge der Säkularisierung und Assimilierung des Judentums verschüttet wurde bzw. verloren gegangen ist, und ruft es wieder ins kulturelle Gedächtnis zurück.⁶⁸⁸ In Steins Romanen werden traditionelle jüdische Quellen wie der *Tanach*, die *Mischna* oder *Sefer Jetzira* zitiert, kabbalistische Begriffe und Konzepte wie *Gilgul* (jüdisch-mystische Reinkarnation) und *Tikkun Olam* (Weltverbesserung) erläutert und dramaturgisch verarbeitet. Hebräischen Buchstaben und Zahlen werden magische Kräfte zugeschrieben.

6.1. Exkurs: vom Magischen Realismus

Der Begriff des *Magischen Realismus* (MR) wird meistens als ein Oxymoron betrachtet, da die Wortverbindung das Reale und Irreale bzw. das Rationale und Irrationale zusammenbringt.⁶⁸⁹ Michael Scheffel und Hans Schäfer betrachten den MR als einen besonderen Zeitstil, der die nichtfaschistische Literatur vor und nach dem Zweiten Weltkrieg beschreibt, und unterscheiden

⁶⁸⁷ Zum „jüdischen“ *Magischen Realismus* siehe den Doppelband 12/13 der Zeitschrift *Symbolism* (Ahrens, Stierstorfer 2013), der dem Thema gewidmet ist, vor allem die Einleitung von Axel Stähler *A Jewish Magic Realism?*, sowie Jenni Adams, *Magic Realism in Holocaust Literature. Troping the Traumatic Real*, Basingstoke 2011. Zum Magischen Realismus in *Das Alphabet des Juda Liva* siehe Sander L. Gilman, *Are Jews Multicultural Enough? Late Twentieth- and Twenty-First-Century Literary Multiculturalism as Seen from Jewish Perspectives*, in: Sander L. Gilman (Hg.), *Multiculturalism and the Jews*, New York 2006; Sander L. Gilman, *America and the Newest Jewish Writing in German*, in: *The German Quarterly* 73 (2000); Volker Ladenthin, *Jeder Buchstabe ist ein Zweiundzwanzigstel der Welt*, in: *Neue Deutsche Literatur (ndl)* 44 (1996); Dorothee Gelhard, *Das Geheimnis der Buchstaben. Benjamin Stein Das Alphabet des Juda Liva*, in: Dorothee Gelhard (Hg.), *„Mit dem Gesicht nach vorne gewandt“*. *Erzählte Tradition in der deutsch-jüdischen Literatur*, Wiesbaden 2008. Zum Magischen Realismus in *Die Leinwand* siehe Axel Stähler, *The Search for M...: Magic Realism in Doron Rabinovici and Benjamin Stein*, in: Rüdiger Ahrens, Klaus Stierstorfer (Hg.), *Symbolism. An International Annual of Critical Aesthetics*, 12/13, Berlin 2013; Alessandro Costazza, *Benjamin Steins Die Leinwand oder über die (Un-)Möglichkeit (auto-)biographischen Schreibens*, in: Astrid Arndt et al. (Hg.), *Logik der Prosa. Zur Poetizität ungebundener Rede*, Göttingen 2012; Silke Horstkotte, *„Ich bin, woran ich mich erinnere.“ Benjamin Steins Die Leinwand und der Fall Wilkomirski*, in: *Amsterdamer Beiträge zur Neueren Germanistik* 84 (2014).

⁶⁸⁸ Vgl. Gelhard (2008), 180.

⁶⁸⁹ Für Uwe Durst ist die Wortverbindung „Magischer Realismus“ dagegen ein Pleonasmus, da „Literatur per definitionem als realitätsfernes Konstrukt“ gelte. Vgl. Jörg Krappmann, *Magischer Realismus*, in: Hans Richard Brittnacher et al. (Hg.), *Phantastik. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2012, 533.

ihn deswegen vom lateinamerikanischen Begriff *realismo mágico*.⁶⁹⁰ Während dieser eine Form des Realismus postuliere, in der „Magie“ als Teil der Wirklichkeit dargestellt werde, ergebe sich das Magische im „nichtfaschistischen“ Magischen Realismus laut Scheffel aus zweierlei: einem unheimlichen bzw. rätselhaften Ereignis und einer auf geheimnisvolle Weise versöhnten Gegensätzlichkeit.⁶⁹¹ Es gebe keinen „Riss“ zwischen zwei ontologischen Ordnungen, wie etwa bei der Phantastik, sondern die erzählte Welt bleibe

*homogen [...], im Ansatz realistisch (direkter Bezug auf die zeitgenössische alltägliche Erfahrungswirklichkeit), stabil (keinerlei Ambiguitäten, die in der Form der Darstellung begründet liegen), innerhalb des realistischen Systems durchgehend gebrochen; ein „Geheimnis“ ist so in die erzählte Welt integriert, daß die „Ordnung des Sichtbaren“ insgesamt als irritierendes Paradox erscheint [H.i.O.].*⁶⁹²

Lateinamerikanische Autoren ihrerseits distanzieren sich mit dem Begriff *realismo mágico* von seinem europäischen Pendant, obwohl sie sich zu seinen Urhebern (Franz Roh und Massimo Bontempelli) oder Vertretern wie Kafka bekennen.⁶⁹³ Das Oxymoron spiegele die Besonderheit der lateinamerikanischen Kultur wider, in der

[d]as moderne, abendländische Weltbild [...] dem von magischen Vorstellungen geprägten Wirklichkeitsverständnis der eigentlichen Ureinwohner, der Indios, entgegen[stehe], und beides [...] mit Resten der afrikanischen Kulturen und des alten, wundergläubigen Katholizismus aus der Zeit der ‚Conquistadores‘ zu einem neuen, spannungsvollen Ganzen verschmolzen [sei].⁶⁹⁴

Scheffel zufolge waren Paul Angel Flores und Luis Leal diejenigen Theoretiker, die den lateinamerikanischen Begriff prägten. Flores verstand darunter einen Stil, bei dem Realität mit Fantasie amalgamiert werde, wobei ein Geheimnis bzw. ein Rätsel als Teil der Wirklichkeit erscheine und Ambiguität oder Verwirrung innerhalb des Kontexts erzeuge.⁶⁹⁵ Für Leal sei der MR eher eine Haltung gegenüber der Wirklichkeit: „[The magical realist] doesn’t create imaginary worlds in which we can hide from everyday reality. In magical realism the writer confronts reality and tries to untangle it, to discover what is mysterious in things, in life, in human acts.“⁶⁹⁶ Gemeinsam für Flores und Leal sei *realismo mágico* ein literarisches Phänomen, bei dem „das als ‚magisch‘ oder ‚phantastisch‘ gefaßte Außergewöhnliche [...] der

⁶⁹⁰ Vgl. Annette Hoffmann, *Friedo Lampe: Idyllen auf „vulkanischem Grund“*. Erzählen im Stil des Magischen Realismus während des Dritten Reichs, Freiburg 2002, 2 f; 34.

⁶⁹¹ Vgl. Michael Scheffel, *Magischer Realismus. Die Geschichte eines Begriffes und ein Versuch seiner Bestimmung*, Tübingen 1990, 111.

⁶⁹² Ebd., 111.

⁶⁹³ Vgl. ebd., 50.

⁶⁹⁴ Ebd., 48.

⁶⁹⁵ Vgl. ebd., 43 f; Angel Flores, *Magical Realism in Spanish American Fiction*, in: Lois Parkinson Zamora, Wendy B. Faris (Hg.), *Magical Realism. Theory, History, Community*, Durham, NC 1995, 115.

⁶⁹⁶ Luis Leal, *Magical Realism in Spanish American Literature*, in: Lois Parkinson Zamora, Wendy B. Faris (Hg.) (1995), 121.

alltäglichen menschlichen Erfahrungswirklichkeit nicht fremd gegenüberstehe, sondern gerade als ihr integraler Bestandteil erscheine.⁶⁹⁷ Ein ähnlicher Begriff ist *lo real maravilloso* (das wunderbare Wirkliche) des kubanischen Schriftstellers Alejo Carpentier, anhand dessen er in seinem Artikel *On the Marvelous Real in America* die Eigenart der südamerikanischen Kultur betont: dass das Wunderbare in Geschichte und Alltag omnipräsent sei, dass das Wunderbare ein Bestandteil der alltäglichen Erfahrungswelt sei.⁶⁹⁸

Mit den Gedanken Flores' und Carpentiers konstituierte sich um den Begriff *realismo mágico* herum eine Art kollektive Identität von spezifisch südamerikanischer Literatur, die das Wirkliche und das Übernatürliche vereint und den Weg zur kulturellen Emanzipation vom rational geprägten Europa bereitet.⁶⁹⁹ Magischer Realismus ist ebenfalls ein Schwerpunkt im postkolonialen Diskurs und Homi Bhabha erklärte ihn zur „literarischen Stimme“ kolonialer Welt: „‘magical realism’ after the Latin American boom, becomes the literary language of the emergent postcolonial world“⁷⁰⁰. Jean-Pierre Durix zufolge reflektiere der Begriff die hybride Identität postkolonialer Autoren und die hybride Realität, die sie wahrnehmen.⁷⁰¹ Magisch-realistische Literatur habe die Reflexion über die kulturellen Beziehungen zwischen Europa und seinen ehemaligen Kolonien ausgelöst. Innovative Romane wie die von Carpentier, Asturias und García Márquez zeugen, so Durix, von der Begrenzung eurozentrischer literarischer Auffassung und von den Traumata der Dekolonisation.⁷⁰² Der gemeinsame Nenner in all den unterschiedlichen, europäischen wie lateinamerikanischen, zeitstilistischen oder postkolonialen Begriffen besteht darin, dass in magisch-realistischen Texten die ontologischen Grenzen zwischen dem Wirklichen und Übernatürlichen abrupt überschritten bzw. verschmolzen werden, so dass das Ganze wie ein Mysterium erscheint.

Neue Perspektiven zum Begriff bieten Lois Parkinson Zamora und Wendy B. Faris, indem sie den MR nicht als lateinamerikanisches Monopol betrachten, sondern als ein in verschiedenen Kulturen auffindbares Phänomen bzw. einen Modus mit sehr langer Tradition, der in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts von lateinamerikanischen Autoren und Theoretikern weiterentwickelt wurde. Zamora und Faris verstehen den MR nicht als Antagonisten des

⁶⁹⁷ Scheffel (1990), 47.

⁶⁹⁸ Vgl. ebd., 48.

⁶⁹⁹ Vgl. ebd., 48 f.

⁷⁰⁰ Homi K. Bhabha, *Introduction: Narrating the Nation*, in: Homi K. Bhabha (Hg.), *Nation and Narration*, London 1995, 7.

⁷⁰¹ Vgl. Jean-Pierre Durix, *Mimesis, Genres, and Post-Colonial Discourse. Deconstructing Magic Realism*, Basingstoke 2002, 187.

⁷⁰² Vgl. ebd., 147.

Realismus, sondern als dessen Erweiterung, weil er ebenfalls sich mit der Realität und deren Repräsentation beschäftige.⁷⁰³ Ihnen zufolge kommen beide Modi aus ähnlichen, wenn nicht denselben Quellen. Der Unterschied liege darin, dass Realismus radikaler sei, indem er eine einzelne und objektive Realität in der Nachahmung natürlicher und sozialer Wirklichkeiten voraussetze. Magischer Realismus sei dagegen vielfältiger und exzentrisch, indem er einen Raum für Wechselwirkungen jeder Art schaffe. In magisch-realistischen Texten werde das Magische nicht mehr als „donquichotischer Wahnsinn“ dargestellt, sondern es werde zugelassen, normalisiert und in die Rationalität des literarischen Realismus integriert.⁷⁰⁴

Die Charakteristika solcher Texte können Faris zufolge wie folgt zusammengestellt werden: Im Vordergrund stehe eine fiktionale Welt, die starke Nähe zur Erscheinungswelt aufweise und vom Leser als realitätsnah empfunden werde. In dieser Welt tauchen ein oder mehrere „irreduktible Elemente von Magie“ auf, d.h. unerklärbare Dinge, die auf übernatürliche Art und Weise passieren. Diese „irreduktible“ Magie störe die gewöhnliche Logik von Ursache und Wirkung, so dass zwei Welten oder Sphären entstehen, die sich nähern und miteinander verschweißen.⁷⁰⁵ Zeit-, Raum- und Identitätsbestimmungen seien dabei erschwert oder gar nicht möglich. Der Leser schwanke dabei zwischen widersprüchlichen Erklärungen der Ereignisse.⁷⁰⁶ Die Protagonisten erleben oft Metamorphosen, die innerhalb ihres Leibes den Konflikt zwischen verschiedenen Welten verkörpern.⁷⁰⁷ Magisch-realistische Texte seien mehrfach metafictional, sie reflektieren z.B. über sich selbst oder weisen ein Bild-im-Bild (Mise-en-abyme) auf. Wiederholungen gelten darin als eine narrative Strategie, verbunden mit dem Topos des Spiegels bzw. ihrer symbolischen oder strukturellen Entsprechungen, die eine Art Magie durch die sich spiegelnden Quellen hervorbringen. Außerdem verfügen magisch-realistische Texte über eine „infantile Erzählweise“, in dem Sinne, dass Wunder oder merkwürdige Ereignisse einfach hingenommen werden, ohne dass sie kommentiert, reflektiert oder in Frage gestellt werden.⁷⁰⁸ Der Magie in der fiktionalen Welt liegen weniger individuelle Erinnerungen, Träume oder Halluzinationen zugrunde als kollektive Verbundenheit durch alte Glaubenssysteme oder lokales Sagen- und Märchengut.⁷⁰⁹ Diese Magie spiegele eine kritische

⁷⁰³ Vgl. Lois Parkinson Zamora, Wendy B. Faris, *Introduction: Daiquiri Birds and Flaubertian Parrot(ie)s*, in: Lois Parkinson Zamora, Wendy B. Faris (Hg.) (1995), 6.

⁷⁰⁴ Vgl. ebd., 2 ff.

⁷⁰⁵ Vgl. Wendy B. Faris, *Scheherazade's Children: Magical Realism and Postmodern Fiction*, in: Lois Parkinson Zamora, Wendy B. Faris (Hg.) (1995), 167 ff.

⁷⁰⁶ Vgl. ebd., 171 ff.

⁷⁰⁷ Vgl. ebd., 178 ff.

⁷⁰⁸ Vgl. ebd., 177.

⁷⁰⁹ Vgl. ebd., 182 f.

Haltung gegenüber herrschenden Systemen oder etablierten sozialen Ordnungen.⁷¹⁰ Nicht zuletzt werde die Sprache durch Zeichen, Bilder und Metaphern extravagant verwendet, woraufhin der Leser eine bestimmte Art von „verbaler“ Magie erlebe, z.B. wenn eine bildliche Metapher sich wortwörtlich verwirkliche.⁷¹¹

6.2. Taumelnd zwischen Scheol und Arkadien

Steins Roman *Replay* besteht aus vier Kapiteln und einem Epilog, in denen der Bewusstseinsstrom des Ich-Erzählers Ed Rosen narrativ vermittelt wird. Der Roman beginnt mit dem für magisch-realistische Texte typischen unheimlichen wie rätselhaften Ereignis: Ed sieht am Fußende einen Bockshuf, deckt ihn wieder zu und ahnt, dass das ein böses Omen ist. Er fragt sich, was das bedeuten soll und wofür er damit bestraft wird, und denkt zuerst an die Erläuterungen seines Bar-Mizwa-Lehrers zum *Scheol*:

Auf dem Weg in die künftige Welt, dozierte er – und damit meinte er eine Welt jenseits der unseren – nach unserem Tod also müssten wir einen langen Weg durch eine Region zurücklegen, die Sheol genannt wird. Eine Prüfung sei diese Reise, auf der wir Rechenschaft ablegen müssten über unser irdisches Leben wie vor einem Gericht. Und im Sheol, fuhr er fort, würden uns keine Lügen helfen. (13)

In jener Region der Rechenschaft würde man sich in einen Geistkörper mit deformierten Körperteilen wandeln, die die Vergehen im Diesseits offenbaren:

Eine winzige Hand beispielsweise, weil unsere Hände im Leben den Bedürftigen nicht hatten geben wollen. Oder riesige Ohren, weil wir zu Lebzeiten auf Klatsch und Tratsch und jede Art übler Nachrede begierig gelauscht hatten. Auch könnte es sein, dass wir uns im Sheol mit nur einem Auge wiederfanden, weil wir in dieser Welt ein Auge verschlossen hatten vor den göttlichen Wahrheiten oder weil wir – nicht weniger schlimm – unseren Blick an die Nichtigkeiten des schönen Scheins geheftet hatten. (13)

Ed wundert sich, ob er im Schlaf in den Scheol übergegangen und der Huf die ihm zuge dachte Strafe für seinen Fußfetischismus sei:

Statt aufzuspringen, zu schreien vielleicht und mich zu vergewissern, ob ich träume oder wach bin, habe ich ihn zugedeckt. Als hätte ich etwas zu verbergen und wüsste es genau, und der Huf würde, gehörte er tatsächlich mir, eher andere in panischen Schrecken versetzen als mich selbst – weil ich mein Geheimnis kenne und schon lange damit rechnen muss, *eines Nachts mit irrem Geist taumelnd zur Hölle zu fahren ...* (45) [H.i.O.]

Er wackelt mit den Zehen und wird sicher, dass ihm der Huf nicht gehört. Dann grübelt er darüber nach, was er die Nacht davor gemacht hat, und ruft sich seinen Besuch in der Ausstellung eines israelischen Künstlers mit seiner Freundin Katelyn ins Gedächtnis. In einem

⁷¹⁰ Vgl. ebd., 179 ff.

⁷¹¹ Vgl. ebd., 176 f.

Raum gab es Gemälde mit Frauen, die als Engelwesen auftraten und von überdimensionalen Amuletten aus hebräischen Buchstaben und geometrischen Figuren, welche Ed aus dem *Sefer Raziel* vermutete, umflossen waren. Der zweite Raum, der als „Arkadien“ betitelt war, hatte genauso viele Gemälde mit denselben Frauen, die jedoch in Nymphen verwandelt und in erotischen Positionen mit dem bocksfüßigen Hirtengott Pan dargestellt waren. Ed erkannte noch die Spuren der Amulette an den niedergedrückten Grashalmen, auf denen Pan und seine Nymphen saßen, „als wälzte sich Pan mit seinen Nymphen auf den Überresten der zerstörten Amulette, deren Schutz vergeblich gewesen sein mochte, in jedem Fall aber überflüssig geworden war.“ (31) Zwischen den beiden Räumen sah Ed und Katelyn ein vom LED-Spot auf eine Staffelei projiziertes Bild im Bild⁷¹², in dem Pan vom inneren Bild aussteigend einer Nymphe folgte, die Katelyn ähnlich sah. Dann schweift Ed in Erinnerungen an die Zeit ab, als er Katelyn als seiner persönlichen Trainerin während der Vorbereitungsphase für die Implantation des künstlichen Auges folgte und wie sie mit ihrem Trainingsprogramm sowie mit ihren Füßen und grünen Augen aus ihm einen Pan machte:

Nach drei Monaten wurden die Konturen meiner Bauchmuskeln sichtbar und tiefe Lendenlinien, wie ich sie zuvor nur von klassischen Statuen gekannt hatte – und natürlich von Haymans Bildern ... Wenn ich mich im Spiegel betrachtete [...] beschlich mich der Gedanke, dass ich mehr und mehr dem Pan zu ähneln begann, den Hayman in seinen Gemälden in Szene gesetzt hatte. Es hätte mich nicht gewundert, wenn ich eines Tages festgestellt hätte, dass mir Fell auf den Schenkeln zu sprießen beginnt. Hätte ich meine Füße untersuchen sollen und meine Schläfen? So weit trieb ich es dann doch nicht. (62 f.)

Ed erinnert sich auch daran, dass er Pan in einem Thai-Salon sah, für den ihm sein Chef und Mentor Professor Matana einen Gutschein gegeben hatte. Es kam ihm vor, als habe Pan damals auf seinem Rücken gelegen anstelle der winzigen chinesischen Masseurin:

Konnte das sein? Oder war es eine Täuschung? Auf meinem Rücken spürte ich warm die zierlichen Füße der Masseurin. Auf der Wand aber waberte ein riesiger aufrechter Schatten: muskulöse Beine, ein gewaltiger Oberkörper und da, das konnte doch nicht ... gewundene Hörner! [...] Statt zarter Füße glaubte ich nun, einen Huf auf meinem Nacken zu spüren.

⁷¹² Bild-im-Bild ist eine metafiktionale Technik, die auch *Mise-en-abyme* genannt wird. Werner Wolf definiert *Mise-en-abyme* als „eine Form v.a. literarischer Rekursivität bzw. Ähnlichkeit und damit Selbstreferenz, die sich in einem isolierbaren Segment auf einer ontologisch oder textlogisch untergeordneten Ebene eines Textes oder Kunstwerks manifestiert, so dass auf dieser mindestens ein in der Regel signifikantes Element (inhaltlicher oder formaler Natur) einer übergeordneten Ebene ›gespiegelt‹ erscheint“ (Wolf 2016, 502). Grundmerkmale der *Mise-en-abyme* seien also eine „Homologie- oder Ähnlichkeitsrelation“ und eine (Ebenen-)Hierarchie. Der Ursprung des Begriffs wird auf den Terminus technicus „abyme“ (fr.= Wappenfeld im Wappen), aber auch auf „abîme“ (fr.=Abgrund) zurückgeführt, da man durch die unendliche Wiederholung in den Abgrund geworfen werde. Vgl. Werner Wolf, *Mise en abyme*, in: Ansgar Nünning (Hg.), *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe*, Stuttgart 2016, 502; Gero von Wilpert, *Sachwörterbuch der Literatur*, 8. Auflage, Stuttgart 2001, 525.

Ich wusste nicht, ob das Geheul, das ich hörte, mein eigenes Schreien war oder das irre Lachen Pans, der auf meinem Rücken einen Tanz vollführte. (78)

Die Szene seines Besuches im Thai-Salon wiederholt sich vor dem Schluss des Buches und Ed erinnert sich daran, dass er den geheimnisvollen Schatten des Gehörnten erwartete, doch Pan erschien ihm nicht, sondern er selbst war der Pan, indem er mit der Masseurin Lian, die mit ihm und Katelyn in einer Dreier-Beziehung war, trotz ihrer Vereinbarung Sex allein haben wollte: „Es war Mittag, die phallische Geisterstunde Arkadiens. Ich hatte es auf Lian abgesehen und würde die Stunde nutzen, mir meine Nymphe zu rauben, wenn es mir auch verboten war, mich mit ihr zu vereinigen und sie roh zu begatten, wie der Bock eine Ziege bespringt.“ (165)

Während der *Golem*⁷¹³ in Steins Debütroman *Das Alphabet des Juda Liva* den Protagonisten auf dem Weg zu seinen jüdischen Wurzeln und zur Religion begleitet, benutzt Stein in *Replay* die Figur von *Pan*⁷¹⁴ als seinen Antagonisten bzw. als den Versucher, der mit Versprechungen

⁷¹³ Dem Golem, dessen Sage die mystischen Schriften der Kabbala zugrunde liegen, wurden seit dem Mittelalter positive wie negative Konnotationen zugeschrieben. In den verschiedenen Variationen der Sage erscheint die Lehmgestalt als Diener und Hüter der Juden gegen Pogrome, aber auch als „Amokläufer“ und Zerstörer. Der Golem versinnbildlicht die jüdische Erfahrung in der Diaspora, wie Gershom Scholem ihn als die „materialisierte Kollektivseele des Ghettos“ (Scholem nach Gelhard 2008, 180) bezeichnete. Die Sage wurde im 19. und 20. Jahrhundert von Autoren wie Jacob Grimm, Achim von Arnim, E.T.A. Hoffmann und Gustav Meyrink aufgenommen und zu „gespenstischen“ Gestalten in ihren Werken verarbeitet. Der Golem diente in den nach der Schoah geschriebenen Werken wie in Leo Perutz' *Nachts unter der steinernen Brücke*, Frank Zwillingers *Maharal* und Friedrich Torbergs *Golems Wiederkehr* zum Gedenken an das im Krieg zerstörte jüdische Leben in Mittel- und Osteuropa. Um die Jahrtausendwende stehe der Golem in den Werken jüdischer Autoren der zweiten Generation wie Benjamin Stein, Esther Dischereit und Doron Rabinovici laut Cathy Gelbin für den Wunsch, die authentische jüdische Kultur von Ost- und Mitteleuropa vor der Schoah wiederzubeleben. Vgl. Cathy S. Gelbin, *The Monster Returns. Golem Figures in the Writing of Benjamin Stein, Esther Dischereit, and Doron Rabinovici*, in: Hillary Hope Herzog et al. (Hg.), *Rebirth of a Culture. Jewish Identity and Jewish Writing in Germany and Austria Today*, New York 2008, 21 f.; Cathy S. Gelbin, *Towards the Global Shtetl. Golem Texts in the New Millennium*, in: *European Review of History* 18 (2011), 9; Alan Unterman, *Dictionary of Jewish Lore and Legend*, London 1991, 86.

⁷¹⁴ Pan wurde laut der griechischen Mythologie durch die Paarung von einem Gott (vermutlich Hermes) und einer Nymphe gezeugt. Sein Oberkörper ähnelt dem des Menschen, jedoch mit zwei Hörnern, sein Unterkörper ist der eines Ziegenbocks (wesensverwandt sind *Faunen* und *Satyrn*, die aufgrund der Ähnlichkeit ihrer Attribute mit ihm oft verwechselt werden). Aus Erschrecken vor seinem Aussehen wurde Pan von seiner Mutter gleich nach der Geburt verlassen. Als ihn sein Vater im Olymp den anderen Göttern vorstellte, wurde er von allen belacht, deshalb wurde er Pan (gr. *alles*) genannt. Sein Name wird auch auf das griechische Verb *paein* (= *weiden*) zurückgeführt, da er der Hirtengott ist. Die Hirten verehren ihn als Beschützer ihrer Herden und fürchten seine Wut, besonders wenn er in seiner Ruhestunde zur Mittagszeit gestört wird. Da jagt er die Herden in „panische“ Schrecken. Laut dem Mythos war er ständig auf der Suche nach Nymphen, mit denen er seine ungestüme Lust befriedigen wollte, doch oft vergebens, denn sie ergriffen bei seinem Anblick die Flucht. Kontrastfiguren zum Pan sind Nymphen, die einerseits für das Erotische, andererseits für „scheue Keuschheit“ stehen, da sie vor männlichen Übergriffen flüchten. Schlafende Nymphen sind ebenfalls eine Inspirationsquelle für Künstler und Wissenschaftler und wurden an Brunnen dargestellt als „Symbol für die Anwesenheit der Musen, für einen Ort des Lernens, der Verfeinerung der Sitten und der Wiedererweckung der Poesie.“ (Baumgärtel 2007, 60) Mit der betörenden Musik seiner Flöte, der *Syrinx*, suchte Pan die Nymphen zu locken. Die Flöte ist selbst nach der Nymphe genannt, die sich in Schilf verwandelte, als er ihr nachgestellt hatte. Vgl. Gabriele Uerscheln, *Der Große Pan ist tot! Anmerkungen zum Gott der Natur, der Weiden und der Hirten*, in: Gabriele Uerscheln (Hg.), *Der große Pan ist tot! Pan und das arkadische Personal - Katalogbuch zur Ausstellung*, Worms 2007, 17 ff.; Bettina

von leiblichen Genüssen zum Selbstverlust verführt. Pan steht in der griechischen Mythologie für das Phallische und die unstillbare Libido, für „den Sieg des Leibes über den Geist“⁷¹⁵ sowie für den „Zustand permanenten Begehrens“⁷¹⁶. Deshalb wurden vermutlich seine körperlichen Eigenschaften (Hörner, Hufe) in der christlichen Bildtradition auf den Teufel übertragen.⁷¹⁷ Pan symbolisiert in *Replay* die unersättliche Gier, die Ed Rosen immer mehr in den Abgrund zieht. Eng verbunden mit dem Topos von Pan ist außerdem das paradiesische Bild von *Arkadien*⁷¹⁸, der Heimat des griechischen Hirtengottes. Diese steht im Kontrast zum Scheol, wo Ed mit einem rechten kaputten Auge, das er als „Kainsmal“ (14) empfand, vor der Implantation gelebt hatte:

Ging es nach mir, lebte ich, solange ich denken konnte, in diesem Zustand, den er [der Bar-Mizwa-Lehrer] als Vorhölle bezeichnete, in diesem Raum der permanenten Prüfung, in dem man die Schmach der Sünden eines ganzen Lebens offen zur Schau trug. Meine Schande stand mir ins Gesicht geschrieben. In *dieser* Welt. (16) [H.i.O.]

Gelagt vom „Gefühl von Hässlichkeit“ und von der „Angst, niemals geliebt zu werden“ (15), war Ed wütend über den Lehrer, der mit seinem abstoßenden Aussehen und üblen Mundgeruch und vor allem mit der Scheol-Vision seine Vorstellung von Gott und Glauben vergiftet hatte, und sagte sich von der Religion los: „All die Wut, die sich in mir aufgestaut hatte, drängte zum Ausbruch, und da ich mir nicht erlauben konnte, sie ihm gegenüber zu zeigen, lenkte ich meinen Zorn auf das, was er Gott nannte. Ich verwarf diesen Gott ohne Zögern. Ich goss meine Wut über die Vorstellung von ihm aus.“ (16)

Matana, der ebenfalls mehrfache körperliche (Scheol)-Verkrüppelungen, d.h. verkürztes Bein, verkürzten Arm und Buckel, hatte und im Gegensatz zu Ed sein Aussehen trotzdem penibel pflegte, befreite diesen aus seinem diesseitigen Scheol auf zweifache Weise: einmal mit der Bedingung, dass Ed sich um sein Äußeres kümmern musste, bevor er das Jobangebot in Matanas Forschungsteam annehmen konnte, und ein anderes Mal mit dem Implantat, das Ed ein digitales Arkadien unendlicher Möglichkeiten eröffnete. Ed, der bis dahin seinen Körper

Baumgärtel, »*Erzähle, du habest mich gesehen ...*« - Wege zur Erkenntnis. *Nymphen, Diana und Aktäon zwischen Keuschheit und Blickbegierde*, in: Ders.

⁷¹⁵ Wulff D. Rehfus, *Pan*, in: Ders., 115.

⁷¹⁶ Baumgärtel (2007), 54.

⁷¹⁷ Vgl. ebd., 59; Nadja Putzert, *Zum Typus des Pan als pater familias*, in: Ders., 72.

⁷¹⁸ Im antiken Griechenland wurde als Arkadien das wilde, entlegene, unwegsame und fast unzugängliche Bergland bezeichnet, das unbewohnbar und lediglich zum Weiden geeignet war. Arkadien wurde in den antiken Hymnen als Ort des freien, glücklichen und unkontrollierbaren Lebens jenseits des Urbanen besungen. In der Neuzeit wurde es als Idylle, als Stück aus dem Goldenen Zeitalter rezipiert, wo wahre Freiheit erlebt werden kann, die Freiheit jenseits sozialer Ordnungen und Moralgesetze, die jedoch die Gefahr der Verlorenheit in sich birgt. Vgl. Uerscheln (2007), 18, 28; Annette Dorgerloh, *Arkadische Pilger, Heitere Eremiten. Höfische Geselligkeit des 18. Jahrhunderts im Zeichen von Pan und Venus*, in: Ders., 95.

ignoriert und vernachlässigt hatte, begab sich auf Wellness-Kuren und begann sich mit seinem Körper zu versöhnen:

Es war ein langwieriger Prozess. Ich eroberte mir meinen Körper von den Füßen aus aufwärts Zentimeter um Zentimeter zurück. Wenn ich es recht bedenke, war es ein Stück nachgeholter Kindheit und ein gehöriges Stück nachgeholter Pubertät. Seit ich mich selbst sah, war ich auch für andere sichtbar geworden. [...] Ich wurde wahrgenommen als körperliches Wesen, als ganzer Mensch, als Mann. Dieses Interesse überraschte mich, und es gefiel mir umso mehr, als es neu für mich war. Ich hatte einiges nachzuholen, und genau das tat ich auch. (25)

Ed machte durch Matana zwei Wandlungen durch: zuerst vom Körperhass zum Narzissmus und dann von der Behinderung zur Optimierung der Sinnesorgane. Er wurde, ähnlich wie Pan, zu einem Mischwesen, das jedoch aus Mensch und Maschine bestand, d.h. zu einem *Cyborg*⁷¹⁹.

In Steins Roman durchbricht das Magische bzw. das Übernatürliche zwar die Erzählebene, aber nicht (oder nicht unbedingt) die ontologische Ebene der dargestellten Welt. Das Magische entsteht erst durch die subjektive Wahrnehmung des Erzählers, der sich im Spannungsfeld zwischen der jüdischen Scheol-Vision und der griechischen Arkadien-Vorstellung befindet, von seiner Wirklichkeit und nicht durch ein tatsächliches Auftreten von magischen und übernatürlichen Vorfällen in der innerfiktionalen Welt. Realität und Fantasie sind im Bewusstsein des Erzählers amalgamiert, das narrativ widergespiegelt wird und ambig wirkt.

Steins poetologische Entscheidung für den Magischen Realismus in seinen Romanen gilt einerseits als eine Reaktion auf das Postulat der objektiven Wirklichkeit, das in der DDR durch den *Sozialistischen Realismus* vertreten wurde und mit dem Stein aufwuchs:

Wir lernten in der Schule, dass die unterschiedlichen literarischen Richtungen, die es über die Jahrhunderte gegeben hatte, zumeist dekadente Verirrungen der jeweils herrschenden Klassen gewesen seien. Sie wurden als kontinuierliche Entwicklung dargestellt, wobei die progressive Linie über die Facetten des Realismus zum deklarierten einzig statthaften Modell des »sozialistischen Realismus« führten. Die Prämissen stellten sich mir wie folgt dar: Es gibt eine objektive Realität. Alles Menschliche in dieser objektiven Realität ist geprägt vom fortgesetzten Klassenkampf. Und schließlich über diesen hat die Kunst zu berichten. Der Künstler hat demnach vor allem didaktische Funktion. Mit all dem hatte ich nichts am Hut.⁷²⁰

⁷¹⁹ Der Terminus *Cyborg* ist ein Akronym, der von der englischen Wortverbindung *Cybernetic organism* abgeleitet wurde. Darunter versteht man normalerweise „einen selbstregulierten Organismus, ‚bei dem das Natürliche und das Künstliche in einem System vereint sind‘. Cyborgs sind Mischwesen aus Tier und Technik, Mensch und Technik oder technischen und organischen bzw. biologischen Anteilen.“ (Spreen 2010, 166) Der Terminus sei laut Dierk Spreen eine ‚pleonastische‘ Bezeichnung, da Kybernetik die Wissenschaft von selbstregulierten Systemen sei, die Organismen einschließen. Vgl. Dierk Spreen, *Was ver-spricht der Cyborg?*, in: *Ästhetik & Kommunikation* 26 (1997); Dierk Spreen, *Der Cyborg. Diskurse zwischen Körper und Technik*, in: Eva Eßlinger et al. (Hg.), *Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma*, Berlin 2010.

⁷²⁰ Benjamin Stein, *Ein anderes Blau. Prosa für 7 Stimmen*, Berlin 2015, 98.

Die biologisch-wissenschaftliche Begründung für die Subjektivität der Wirklichkeit, die Stein in seinen Romanen mit dem Magischen Realismus sowie mit dem Erzählen in der ersten Person zu zeigen sucht, habe er in der Kognitionstheorie von Humberto Maturana gefunden.⁷²¹ Bei dem Biologen, Systemtheoretiker und Mitbegründer des Radikalen Konstruktivismus⁷²², dessen Buch *Vom Sein zum Tun in Replay* zitiert wird und für den die Figur des Professors Matana steht, bedankt sich Stein auch unter anderen im Nachwort. Der Versuch Steins, subversiv mit narrativen Mitteln gegen die totalitäre Wirklichkeitskonzeption der sozialistischen Diktatur zu agieren, hat Faris auch bei anderen Autoren des Magischen Realismus festgestellt: „These texts [...] respond to a desire for narrative freedom from realism, and from a univocal narrative stance; they implicitly correspond textually in a new way to a critique of totalitarian discourses of all kinds.“⁷²³

Magischer Realismus ist andererseits eine Ausdrucksform, mit der der Künstler seine ganz subjektive Sicht auf die Welt und deren Mysterien mitteilt, wie Luis Leal über den Autor der magisch-realistischen Literatur erzählt:

The magical realist does not try to copy the surrounding reality (as the realists did) or to wound it (as the Surrealists did) but to seize the mystery that breathes behind things. [...] In order to seize reality's mysteries the magical realist writer heightens his senses until he reaches an extreme state [estado límite] that allows him to intuit the imperceptible subtleties of the external world, the multifarious world in which we live.⁷²⁴

Das Erreichen des „estado límite“ und das Erlebnis der Mysterien der Realität setzen, wie Alejo Carpentier in seinem Artikel über das wunderbare Wirkliche (*lo real maravilloso*) betont, erst den Glauben an das Transzendente voraus:

[T]he marvelous begins to be unmistakably marvelous when it arises from an unexpected alteration of reality (the miracle), from a privileged revelation of reality, [...], perceived with particular intensity by virtue of an exaltation of the spirit that leads it to a kind of

⁷²¹ Vgl. ebd., 98 f.

⁷²² Maturana geht in seiner sogenannten „Biologie des Erkennens“ davon aus, dass die Wahrnehmung des Lebewesens von den Aktivitätszuständen in seinem Nervensystem bestimmt sei. Ihm zufolge funktioniere das Nervensystem nicht nach dem Input-Output-Modell des Computers, sondern als ein geschlossenes, autopoietisches System. Die Neuronen reagieren auf Stimulationen bzw. auf die durch die Außenwelt ausgelösten Störungen mit Veränderung ihres Aktivitätszustandes. Diese Veränderung werde von außen als ein Verhalten interpretiert, als wäre dies ein Output der Informationen, die das Nervensystem vom Milieu bekommen habe, jedoch operiere es eigentlich nur zur Erhaltung der eigenen Korrelationen. Deshalb sei die Wahrnehmung laut Maturana nie ein Abbild der äußeren Welt, sondern nur eine von der determinierten Struktur des Nervensystems abhängige Version dieser Welt. Die Radikalität dieser Theorie besteht in der Annahme, dass es überhaupt keine objektive, vom Beobachter unabhängige Außenwelt gebe, die dieser wahrzunehmen habe. Vielmehr entstehe die Welt für den Beobachter erst mit dem Akt des Erkennens selbst. Vgl. Humberto Maturana, Francisco Varela, *Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens*, 3. Auflage, Bern, München, Wien 1987.

⁷²³ Faris (1995), 180.

⁷²⁴ Leal (1995), 123.

extreme state [estado límite]. To begin with, the phenomenon of the marvelous presupposes faith. Those who do not believe in saints cannot cure themselves with the miracles of saints[.]⁷²⁵

Benjamin Stein drückt ebenso mit dem Magischen Realismus den „estado límite“ bzw. die transzendente Erfahrung aus, die er durch seine Zuwendung zur Religion erlebt hat. Der 1970 in Ostberlin als Matthias Albrecht geborene Jude fing 1986 an, sich mit der jüdischen Identität zu beschäftigen, was 2004 laut ihm in seiner Konvertierung zum orthodoxen Judentum kulminiert⁷²⁶ und sich mit der Namensänderung, „zunächst als Autor und später auch im gesamten bürgerlichen Leben“, vervollständigt habe.⁷²⁷ Die Protagonisten in den Romanen *Das Alphabet des Juda Liva* und *Die Leinwand*, die über autobiographische Bezüge verfügen, sind ebenfalls orthodox bzw. nach einer ungewöhnlichen, metaphysischen Erfahrung orthodox geworden. Selbst der vom Glauben abgefallene Ed Rosen, der als Kind die „kosmischen Geheimnisse“ durch Zeichen, Zahlen und Horoskope zu belauschen suchte und dessen Liebe zu den Zahlen im Bar-Mizwa-Unterricht mit der *Gematria*, der kabbalistisch-hebräischen Numerologie, erweckt wurde, neigte zuerst dazu, religiös zu werden:

Hätte mein Vater einen anderen Lehrer für meinen Bar-Mizwa-Unterricht engagiert, wäre ich womöglich religiös geworden, denn was lag näher, als im Absender der codierten Nachrichten, die Auskunft über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu enthalten versprachen, Gott zu vermuten? (12)

Steins Präferenz für den magisch-realistischen Modus in seinen Romanen kann also als eine Auflehnung gegen den exklusiven Wahrheitsanspruch des cartesianischen Rationalismus verstanden werden, der postuliert, dass es in der säkularisierten, aufgeklärten Welt keinen Platz

⁷²⁵ Alejo Carpentier, *On the Marvelous Real in America*, in: Lois Parkinson Zamora, Wendy B. Faris (Hg.), *Magical Realism. Theory, History, Community*, Durham, NC 1995, 86.

⁷²⁶ Benjamin Stein ist nur über die Väterlinie jüdisch, was laut den Gesetzen der Halacha nicht genüge, um ein ‚richtiger Jude‘ zu sein: „Wer wollte einem solchen Menschen später sagen: Du bist nicht jüdisch!? Niemand – ausgenommen jeder orthodoxe Rabbiner, wenn eine Hochzeit ansteht, wenn Kinder geboren werden oder Gott behüte eine Beerdigung auf einem jüdischen Friedhof zur Diskussion steht.“ (Stein 30.06.2010) Ohne einen Nachweis für das Jüdischsein seiner Mutter oder eine orthodoxe Konvertierung wäre es für ihn nicht möglich gewesen, in die jüdische Gemeinde aufgenommen zu werden. Stein sei es wichtig gewesen, dass seine Kinder mit einem „jüdischen Selbstverständnis“ aufwachsen. Er habe zweimal konvertiert, reformiert und dann orthodox, und habe seine Frau dreimal geheiratet: bürgerlich (2001), reformiert (2002) und orthodox (2004). Vgl. Benjamin Stein, *Der Autor als Seelenstripper*, <https://turmsegler.net/20100603/der-autor-als-seelenstripper/>, Stand: 15.11.2017; Philipp Peyman Engel, »Ich habe mich aus einer großen Leere gerettet«. *Der Schriftsteller Benjamin Stein über seinen Weg zur Orthodoxie, jüdische Tradition und Softwaresysteme*, in: *Jüdische Allgemeine* (24.01.2011).

⁷²⁷ Vgl. Benjamin Stein, *Familiengeschichte*, <https://turmsegler.net/20100614/familiengeschichte/>, Stand: 15.11.2017. Laut Stein wollte er sich mit der Namensänderung von den Namen seines in einem KZ ermordeten Urgroßvaters und seines mit Stolz kommunistischen Großvaters emanzipieren und eine eigene Identität konstruieren: „Es ist ebensowenig ein persönliches Verdienst, Nachkomme von »Opfern« zu sein, wie es eine persönliche Schuld ist, Nachkomme von »Tätern« zu sein. Ich wollte selbst bestimmen, wer ich sein würde – als Autor, als Mensch. Ich wollte selbst bestimmen. Das kann ein Name allein nicht leisten. Aber er hilft dabei.“ (Stein, 15.11.2017)

für Transzendenz, für Magie und Wunder, gebe. In seinen magisch-realistischen Romanen verzerrt Stein diese materialistische Weltsicht und gewichtet das Magische neu, das dem Transzendentalen bzw. dem Spirituellen innewohnt. Somit kann die Literatur nach der kabbalistischen Lehre des *Tikkun Olam* zur „Heilung der Welt“ beitragen.

Die religiöse Frage sei nach Silke Horstkotte in die deutschen Gegenwartsliteratur, vor allem in die phantastische Literatur an der Schwelle des 21. Jahrhunderts, zurückgekehrt, was laut ihr den Wunsch „des spätmodernen Menschen nach der Möglichkeit von Transzendenz und ihrer Erfahrung in einem entzauberten Universum“⁷²⁸ widerspiegele. Im Magischen Realismus, der Literatur der Grenzüberschreitung *par excellence*⁷²⁹, wird die Verbindung zwischen Immanentem und Transzendtem wiederhergestellt und die Entzauberung der Welt rückgängig gemacht.

6.3. Homo Cyborgus

Noch im Bett liegend denkt Ed an sein bisheriges Aufwachritual, das der Huf an jenem Morgen trübte: Jeden Morgen glitt er „sanft aus dem Traum hinüber ins Licht, in eine Erinnerung, die mir lieb ist, eine Erinnerung an einen Glücksmoment. Ganz gleich, wo ich mich befinde, ob es grauenvoll früh und draußen noch finster und kalt ist, das alles spielt keine Rolle. Ich erwache mit einem Lächeln.“ (49) Das Implantat, das *UniCom*, in dem Eds audiovisuelle Erinnerungen gespeichert sind, überwachte seinen Schlaf und aktivierte einen der von ihm eingestellten „Aufwach-Clips“, wenn seine Weckzeit heranrückte und sein Schlaf am leichtesten war. Sein Lieblings-Clip war eine retuschierte Filmsequenz, in der er sich mit seinen „Nymphen“ in einer sommerlichen Hügellandschaft befindet: „Ich liege nackt im Gras, und dicht neben mir liegen zwei Frauen, Katelyn und Lian. Auch sie sind nackt. Bauch an Rücken aneinander geschmiegt, lächeln sie versonnen im Schlaf, als schwelgten sie in zärtlichen Träumen.“ (47) Mit diesem „technischen Wunderwerk“ erwachte er „jeden Morgen im Paradies“ (49).

Wieder schweift Ed in Erinnerungen ab und besinnt sich auf den langen Weg, den er als „Prototyp des *Homo UniCom*“ (52) zurücklegen musste. Nach anfänglichem Zögern stimmte

⁷²⁸ Silke Horstkotte, *Heilige Wirklichkeit! Religiöse Dimensionen einer neuen Fantastik*, in: Silke Horstkotte, Leonhard Herrmann (Hg.), *Poetiken der Gegenwart. Deutschsprachige Romane nach 2000*, Berlin 2013, 73.

⁷²⁹ Laut Zamora und Faris werden im Magischen Realismus alle Grenzen gesprengt: „[M]agical realism is a mode suited to exploring – and transgressing – boundaries, whether the boundaries are ontological, political, geographical, or generic. Magical realism often facilitates the fusion, or coexistence, of possible worlds, spaces, systems that would be irreconcilable in other modes of fiction. [...] Mind and body, spirit and matter, life and death, real and imaginary, self and other, male and female: these are boundaries to be erased, transgressed, blurred, brought together, or otherwise fundamentally refashioned in magical realist texts.“ (Zamora, Faris 1995, 5)

er dem Angebot Matanas zu, eine von Eds Team entwickelte optoelektronische Technologie in sein kaputtes Auge implantieren zu lassen. Das Implantat sollte Bilder in elektrische Impulse übersetzen, „die dem Gehirn wie der natürliche Input eines gesunden Auges erscheinen.“ (40) Wie erwartet verwuchs das Implantat mit Eds Nervengewebe und sein Gehirn begann sich zu adaptieren. Er konnte zum ersten Mal mit beiden Augen sehen: „War die Welt für mich bislang plan wie eine Fotografie gewesen, wölbte sich das Bild nun auf in einen Raum. Ich begann, räumlich zu sehen.“ (96)

Nach der Implantation mussten noch die Veränderungen in Eds Wahrnehmungsvermögen geprüft werden, um die sich Matana mehr sorgte als um den Eingriff selbst. Er bezog sich auf das Experiment von Roger Sperry an den Salamandern, bei dem bei diesen ein Auge um 180 Grad gedreht und der Sehnerv getrennt wurde.⁷³⁰ Der Nerv regenerierte sich und die Salamander konnten wieder sehen, allerdings nahmen sie immer ihre Beute in einer entgegengesetzten Richtung wahr und waren nicht in der Lage, sie mit ihrer Zunge richtig zu treffen. Dieses Experiment prägte Matana und stellte für ihn den Beweis für seine Theorie von der Subjektivität der Wirklichkeit dar, bzw.

dass es so etwas wie eine objektive Wahrnehmung der Wirklichkeit, eine von jeglichem Beobachter unabhängige Realität, nicht gibt. Vielmehr sei ein Organismus lediglich in der Lage, die umgebende Welt in der Art wahrzunehmen, die der Organismus selbst durch seine Struktur zulässt. Ändert man die Struktur, ändert man für das Tier die Wirklichkeit. Der Wurm sitzt für den Salamander nicht mehr dort, wo ihn der menschliche Beobachter platziert hat. (97 f.)

Matana war der Meinung, dass sich Ed mit seinem künstlichen Auge nun in einer künstlichen Welt befand: „Sie mochte der Welt, die er selbst sah, ähneln. Dieselbe jedoch, meinte er, sei es nicht.“ (98) Ed stand unter ständiger Beobachtung des Forschungsteams, damit seine wahrgenommenen Bilder mit den von seinem Wahrnehmungsvermögen unabhängigen Bildern verglichen werden. Diese „Beobachtung des Beobachtens“ war sowohl für Ed als auch für das Forschungsteam mühsam, und er fühlte sich wie ein „Gefangener der Firma“ (94), bis Eds Muse Katelyn vorschlug, eine Schnittstelle zwischen dem Implantat und den Rechnern des Teams zu entwickeln: eine mit Kameras und Mikrofonen ausgestattete Brille. Diese nahm die Bilder und die Töne auf, die dann zusammen mit den dekodierten Neuroimpulsen des Implantats ins System des Forschungsteams übertragen und verglichen wurden.

Dann kam es Ed damals in den Sinn, dass er seine audiovisuellen Eindrücke, die im System als dekodierte Neuroimpulse abgespeichert waren, vom Verblässen retten und immer wieder

⁷³⁰ Vgl. Maturana über Sperrys Experiment in: Humberto Maturana, Bernhard Pörksen, *Vom Sein zum Tun. Die Ursprünge der Biologie des Erkennens*, 2. Auflage, Heidelberg 2008, 55 ff.

beliebig erleben könnte, wenn das Forschungsteam in der Lage wäre, die Neuroimpulse in die Gegenrichtung zu bewegen, d.h. ins Implantat einzuspeisen: „Dann würde [...] der Eindruck entstehen, man sähe und hörte mit eigenen Augen und Ohren, was tatsächlich lediglich eine Aufzeichnung war.“ (113) Er freute sich über den Gedanken, dass ihm somit keine Erinnerung mehr verloren gehen würde: „Ich könnte sie abrufen, unverblasst, wann immer es mir gefiel. Ich würde nicht mehr vergessen, es sei denn, dass ich es wollte.“ (112) Und so wurde dem Implantat die Funktion der „Rückkoppelung“ bzw. des „Replay“ hinzugefügt, die es universell machte und unendliche Möglichkeiten eröffnete:

Das Implantat konnte das Display ersetzen, indem es, ähnlich den Headup-Displays in Autos, wie ein In-Head-Display funktionierte. Man konnte lesen mit geschlossenen Augen. Man konnte Musik hören ohne Kopfhörer oder Lautsprecher. Man konnte die Nachrichten verfolgen in Bild und Ton [...] und natürlich konnte man sich auch in die lebendige audiovisuelle Wahrnehmung eines Augenblicks zurückversetzen, den man selbst zuvor aufgezeichnet hatte. (113 f.)

Der Roman gehört somit zur Gattung des sogenannten *Cyberpunk*, das als Subgenre der Sciencefiction gilt und u.a. Informations- und Kommunikationstechnologien, künstliche Intelligenz, Cyborgs und den Cyberspace bzw. virtuelle Realität thematisiert. Cyberpunk-Texte und -Filme beschäftigen sich vor allem mit der potenziellen Ununterscheidbarkeit von Mensch und Maschine auf der einen Seite und virtuellen und nichtvirtuellen Realitätsebenen auf der anderen.⁷³¹ In diesen Texten wird die virtuelle Realität „mittels technischer Apparate, biochemischer Substanzen oder anderer Mittel künstlich generiert“ und die Protagonisten erfahren „eine so hochgradige Immersion [...], dass sie nicht mehr imstande sind, sie von der gewohnten Alltagsrealität zu unterscheiden.“⁷³²

Martin Holz zufolge finde in den Werken und Filmen des Cyberpunk eine Debatte darüber statt, „wie sich menschliche und maschinelle Existenz unter den Bedingungen einer zunehmend technologisierten und virtualisierten Welt entwickeln.“⁷³³ Neben der Problematisierung der „Gefahren von Kommerzialisierung und Monopolisierung, Eskapismus bis hin zu Suchterscheinungen und Trivialisierung zwischenmenschlicher Beziehungen“ antizipieren die Autoren und Regisseure dieses Genres „faktenbasiert oder imaginieren fiktional, wie die nahe Zukunft einer von der virtuellen Realität maßgeblich geprägten Kultur aussehen könnte“ und

⁷³¹ Vgl. Martin Holz, *Cyberpunk*, in: Hans Richard Brittnacher et al. (Hg.), *Phantastik. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2012, 280 ff.

⁷³² Vgl. ebd., 281.

⁷³³ Ebd., 283.

werfen außerdem „Fragen der personalen wie kulturellen Konstruktion von Identität und Realität“ auf.⁷³⁴

Der Prozess der „Cyborgisierung“ von Ed Rosen mag zwar futuristisch erscheinen, jedoch geht Benjamin Stein in seinem Gedankenexperiment von real vorhandenen Technologien und Anwendungen aus und extrapoliert daraus eine mögliche Zukunft dieser Technologien. Jenseits der Vorstellungen des Cyborgs als eines mit technischer und kriegerischer Zerstörungsgewalt ausgestatteten Übermenschen (wie bei F. T. Marinetti und Ernst Jünger), als Modells *evolutionären Humanismus* (bei Julian Huxley) oder als Kategorie des „Anderen“ bzw. des Dritten Geschlechts (bei Donna Haraway) existieren reale Cyborgs laut Dierk Spreen auf dem Gebiet der Medizintechnologie. Menschen mit Fehlfunktion oder Behinderung werden mit Prothesen wie Herz- und Hirnschrittmacher, technischen (bspw. Cochlea-) oder Neuro- (wie Retina-) Implantaten zur Besserung ihrer Körperfunktionen, zur Aufhebung oder Linderung ihrer Behinderung versorgt.⁷³⁵ Bei Implantaten dringt die Technik in das Körperinnere der Betroffenen ein, d.h. sie überschreitet die Hautgrenze, was Spreen als das „Subkutanitätskriterium“ des Cyborgs bezeichnet.⁷³⁶ Allerdings weitet er den Begriff des Cyborgs auch auf den Träger nicht-invasiver, „nahleiblicher“ Technologien mit vergleichbarer Funktionsweise aus, etwa wie Elektroenzephalografie (EEG), die durch Auslesen von Nervenimpulsen funktionieren, oder auch die sogenannten *Wearables*. Diese sind miniaturisierte Computersysteme in Form von Accessoires oder Kleidung wie Smartuhren, Armbänder, Datenbrillen (*Google Glass*), kybernetische Handschuhe oder GPS-Schuhe, die mit Erkennungs-, Verarbeitungs-, Speicher- und/oder Kommunikationsfunktionen ausgestattet sind und in den Bereichen der personalisierten Gesundheit, Wellness-Sport-Fitness, Rehabilitation, Unterhaltung, sozialen Kommunikation, Lifestyle-Computing etc. vielfältig angewendet werden.⁷³⁷ Diese Technologien bilden mit dem Körper ein integriertes Gesamtsystem, bis sie abgelegt werden. Deshalb betrachtet Spreen die Träger solcher Technologien als Quasi- bzw. „Part-Time-Cyborgs“.⁷³⁸

Cyborgs können mit den schon jetzt verfügbaren Technologien z.B. Strahlungen oder magnetische Felder wahrnehmen, die für die natürlichen Sinnesorgane nicht spürbar sind.⁷³⁹

⁷³⁴ Ebd., 283 f.

⁷³⁵ Vgl. Spreen (1997), 87 ff.; Spreen (2010), 168 ff.; Thomas Zoglauer, *Der Mensch als Cyborg? Philosophische Probleme der Neuroprothetik*, in: *Universitas* 58 (2003), 1268 ff.

⁷³⁶ Spreen (2010), 170.

⁷³⁷ Vgl. Edward Sazonov, Michael R. Neuman (Hg.), *Wearable Sensors. Fundamentals, Implementation and Applications*, San Diego, CA 2014, xi ff.

⁷³⁸ Vgl. Spreen (2015), 31.

⁷³⁹ Vgl. Spreen (2010), 172.

Neuronale Sehprothesen können natürliche Augen in ihrer zeitlichen Auflösung überbieten und zudem noch Infrarot- und Ultraviolett-Licht registrieren, so dass man in der Dunkelheit sehen kann.⁷⁴⁰ Innere Körperfunktionen wie Atmung, Stoffwechsel oder Betriebstemperatur können modifiziert werden, so dass Cyborgs in bisher unvorstellbaren Umgebungen leben können.⁷⁴¹ Mit Neuroprothesen können Computer und andere elektronische Geräte allein durch Gedankenkraft ferngesteuert werden.⁷⁴² Auch Autos, Drohnen, Rollstühle, Fahrradgangschaltungen, künstliche Gliedmaßen, Videospiele und Smartphone-Apps können mithilfe eines Elektroenzephalogramms (EEG) durch Gedanken ferngesteuert und bedient werden.⁷⁴³

Der 1984 mit Achromatopsie geborene Musiker und prominente „Cyborg-Aktivist“ Neil Harbisson ließ sich beispielsweise mit 21 Jahren einen Spektralsensor implantieren, der am Hinterkopf mit dem Schädelknochen fest verbunden ist und als Antenne vor der Stirn baumelt. Der sogenannte „Eyeborg“ wandelt Farben im Sichtfeld des farbenblinden Trägers in Schallwellen um, die zum Ohr transportiert werden. So kann Harbisson Farben zwar nicht sehen, aber hören. Mit dem Eyeborg hat er nicht nur seine Einschränkung ausgeglichen, sondern er hat seinen Sehsinn erweitert, da er noch Ultraviolett und Infrarot wahrnehmen kann.⁷⁴⁴ Harbisson betrachtet den Eyeborg als Teil seines Leibes und setzte sich gegen die britischen Behörden durch, indem die Antenne auf seinem Passfoto zugelassen wurde. Daher bezeichnet er sich als den „ersten offiziell anerkannten Cyborg“. ⁷⁴⁵ Harbisson gründete außerdem die Stiftung *Cyborg Foundation*, eine „online platform for the research, development and promotion of projects related to the creation of new senses and perceptions by applying technology to the human body“, und deren Ziel es ist „to help people become cyborgs, promote cyborg art and defend cyborg rights“. ⁷⁴⁶ Auch seine Partnerin trägt Ohringe mit Infrarotsensoren, die bei Bewegung in ihrem Umfeld vibrieren. Eine andere Form von „Bodyhacking“ sind z.B. Magnetimplantate, mit denen der Träger kleine metallische

⁷⁴⁰ Vgl. Zoglauer (2003), 1269.

⁷⁴¹ Vgl. Spreen (2010), 172.

⁷⁴² Vgl. Zoglauer (2003), 1269 f.

⁷⁴³ Vgl. von Drach, Markus C. Schulte, *Forscher steuern Hubschrauber mit ihren Gedanken*, <http://www.sueddeutsche.de/wissen/hirn-und-technik-forscher-steuern-hubschrauber-mit-ihren-gedanken-1.1689196>, Stand: 24.05.2017.

⁷⁴⁴ Vgl. Spreen (2015), 57.

⁷⁴⁵ Vgl. Patrick Beuth, *Bodyhacking: Wie aus Menschen Cyborgs werden*, <https://www.zeit.de/digital/internet/2012-08/cyborg-neil-harbisson-biohacking-campus-party>, Stand: 07.05.2019.

⁷⁴⁶ Vgl. Cyborg Foundation, <https://www.cyborgfoundation.com/>, Stand: 08.05.2019.

Gegenstände anziehen oder elektromagnetische Felder, z.B. bei Mikrowellengeräten, Stromleitungen oder Transformatoren, spüren kann.⁷⁴⁷

Auch in Schweden lassen sich immer mehr Menschen einen RFID-Chip in der Größe eines Reiskorns unter die Haut schnell und komplikationsfrei implantieren, z.B. in sogenannten „Implantier-Partys“. Wie alle andere Chips dient das reiskörnige Implantat zum Speichern von Daten sowie zur Authentifikation. So können die Träger z.B. ihre Bahn-Tickets speichern und sich im Zug bequem und ohne Ausweis identifizieren lassen. Das Implantat ersetzt auch Zugangskarten, z.B. für das Büro oder Fitness-Studio, und wird sogar als Bezahlkarte gebraucht. Medizinische Daten können auf dem Chip gespeichert werden, so dass man im Notfall einen schnellen Zugriff dazu hat. Die Zahl der Implantatträger steigt konstant an (momentan wird sie auf 5000 geschätzt), da immer mehr Unternehmen ihre Mitarbeiter dazu animieren.⁷⁴⁸

Solche Tendenzen zur Cyborgisierung des Selbst, die den medizinischen Ausgleich verlassen haben hin zur Erweiterung der natürlichen Ausstattung des Menschen, stellen eine radikale Form der neoliberalen Optimierungs- bzw. „Upgradekultur“ dar. Die Cyborgisierung des Selbst ist ein ultimativer Ausdruck von Individualität und eine Art Investition ins Selbst, mit der Cyborgs andere Investoren auf sich aufmerksam machen. Auch Harbisson hält Vorträge über seine Erfahrung als Cyborg überall auf der ganzen Welt, gibt Interviews, besucht Seminare und wirbt für die Selbstcyborgisierung. Doch die Vernetzung des Körpers mit Technik birgt auch Risiken in sich. Vor allem über Neuroprothesen können die Wahrnehmungen des Trägers so manipuliert werden, dass eine durch Fremde ausgelöste Handlung als selbstverursacht empfunden würde. Thomas Zoglauer erwähnt beispielsweise Experimente der Neurologen Wilder Penfield und José Delgado, in denen bestimmte Gehirnregionen stimuliert wurden, was die Probanden zu bestimmten Bewegungen veranlasst hatte. In den Experimenten von Penfield wurden die Bewegungen der Probanden als fremdverursacht wahrgenommen, im Gegensatz zu den Probanden in Delgados Experimenten, die sich zu den Bewegungen bekannten und selbst Sinn dafür konfabulierten.⁷⁴⁹ Auch Harbisson, dessen Eyeborg mittlerweile mit dem Internet

⁷⁴⁷ Vgl. Beuth (23.08.2012).

⁷⁴⁸ Vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung, *Schwedische Arbeitnehmer lassen sich Chip implantieren – freiwillig*, https://www.faz.net/aktuell/beruf-chance/beruf/rfid-chip-bueroangestellte-schweden-13438675.html?printPagedArticle=true#pageIndex_0, Stand: 19.05.2019; ZEIT ONLINE, *Schweden: Der implantierte Chip als Bezahlmittel*, <https://www.zeit.de/video/2018-05/5789150950001/schweden-der-implantierte-chip-als-bezahlmittel>, Stand: 18.05.2019.

⁷⁴⁹ Vgl. Zoglauer (2003), 1270 f.

verbunden ist, wurde gehackt.⁷⁵⁰ Neuroprothesen bahnen den Weg zum Missbrauch, z.B. durch Kriminelle oder wirtschaftliche Mächte, und die Autonomie des Trägers wird dadurch in Frage gestellt.⁷⁵¹ Im Fall der Datenbrille *Google Glass*, die Stein als „infames Device“ bezeichnete⁷⁵², wird das Weltbild des Trägers, d.h. seine Wahrnehmungen und Entscheidungen, durch die auf dem Head-up-Display sich einblendenden Informationen beeinflusst. Diese Informationen werden wiederum durch die Daten eingespeist, die der Server über das Verhalten des Brillenträgers und über seine Umgebungen sammelt. Dieser Prozess der Datenverarbeitung unterliegt einer intransparenten Informationspolitik, die letztendlich ökonomisch motiviert ist.⁷⁵³

6.4. Elektronische Fesseln

Wie wir anhand der Cyborg-Technologien gesehen haben, spielt die Handlung in einer sehr nahen Zukunft, die aus den Gegebenheiten der Gegenwart extrapoliert wird. Der Handlungsort ist das *Silicon Valley*, wo sich Ed bei Matanas Firma als Entwickler bewarb und das UniCom entwickelt wurde. Nach dem Erfolg des Prototyps stellte ihn Matana den Giganten des Silicon Valley vor, um „um Unterstützung zu bitten und über eine Strategie zu verhandeln, die allen Beteiligten einen Fensterplatz im Express in die Zukunft sichern würde.“ (102) Diese wiederum sahen im UniCom ungeheure Potenziale und erklärten sich dazu bereit, sich zu einem Konzern zusammenzuschließen:

Binnen weniger Wochen hatte er nicht nur Jobs, Zuckerberg und die Grin-Brüder überzeugt, er hatte auch AT&T im Boot und ein Dutzend Banken und hochkarätige Anwaltskanzleien. Ein Konsortium wurde gegründet, aus dem kurz darauf die *United Communications Corporation* hervorging. Ein Jahr später gingen wir an die Börse. (102) [H.i.O.]

Die Corporation monopolisierte mit dem UniCom die Informations- und Kommunikationstechnologie und schaffte die Konkurrenz allmählich ab: „Feindliche Übernahmen waren nicht nötig. Die Konkurrenz verschwand einfach vom Markt, weil sich kaum noch jemand für ihre Produkte interessierte. Wer in Wissenschaft und Technik etwas konnte, wechselte spätestens jetzt zur Corporation“ (103). Das UniCom wurde ausgebaut und ihm wurden weitere Funktionen hinzugefügt, die immer mehr Leute anlockten, an Bord

⁷⁵⁰ Vgl. Nadine Bös, „Ich wurde gehackt und es war gut“, <https://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/code-n/interview-mit-einem-cyborg-ich-wurde-gehackt-und-es-war-gut-15201947.html>, Stand: 08.05.2019.

⁷⁵¹ Vgl. Spreen (2010), 176.

⁷⁵² Vgl. Björn Brodersen, *Benjamin Stein: „Google Glass ist ein infames Device“*, <http://www.areasmobile.de/specials/24234s3-benjamin-stein-google-glass-ist-ein-infames-device>, Stand: 08.04.2015.

⁷⁵³ Vgl. Spreen (2015), 39 ff.

unbegrenzter Kommunikation zu kommen. Es ersetzte sowohl den Mobilfunk als auch seine Endgeräte: „Das Implantat wurde zum universellen mobilen Computer, der so gut wie nichts wog, den man immer dabei hatte und der permanent auf Empfang war, verbunden mit der gesamten digitalen Welt.“ (115) In späteren Generationen des UniCom wurden alle Komponenten vollständig implantiert und es blieb nur ein „pulsierendes blaues Licht“ der Indikatoren an den Schläfen der UniCom-Träger sichtbar „als Beweis der Erleuchtung, der Adelung, der Aufnahme in die gehobene Schicht der Eingeweihten, der Vernetzten, der wahren Weltbürger.“ (50) Die Zugehörigkeit zur „gehobenen Schicht“ war nicht mehr aufwendig und die Implantation war nur ein unkomplizierter Eingriff: „Man geht morgens nüchtern in die Klinik. Nach einigen Untersuchungen wird das UniCom eingepflanzt, und am Nachmittag geht man als veredelter Mensch nach Hause, beschenkt mit geschärften Sinnen und eingeklinkt in den nicht versiegenden Strom weltweiter Kommunikation.“ (49 f.) Für Kommunikation, „das Erdöl unserer Tage“ (108), zahlten die Kunden nicht und das Implantat „hätte man ihnen schenken können“ (116). Die Einnahmequelle waren die Daten, die sie erzeugten und von sich preisgaben: „Das Geld wuchs gewissermaßen auf den ungeheuren Bergen von Daten, eingesammelt von Millionen Geräten und gespeichert in den Datenzentren der Corporation.“ (116) Es wurden Werbebotschaften in die Replays eingestreut, und im Supermarkt wurde die Aufmerksamkeit des Implantatträgers auf bestimmte Produkte gelenkt.

Stein führt in seinem Roman aus, wie Monopole des digitalen Zeitalters, besonders im Silicon Valley, der Hochburg des Digitalkapitalismus und digitaler Supermächte wie Amazon, Apple, Facebook, Google und YouTube, entstehen und funktionieren und wie sie unsere heutige Welt beeinflussen. Das Innovationsmilieu des „mächtigsten Tals der Welt“⁷⁵⁴ entfaltet seit den 70er Jahren eine eigene Dynamik, zieht Talente, Wissenschaftler und Investoren aus der ganzen Welt an und produziert ständig Monopole.⁷⁵⁵ Peter Thiel, Mitgründer von PayPal und Palantir und Investor von Hunderten Start-ups u.a. Facebook und SpaceX, verteidigt innovative Monopole und betrachtet sie als „Motoren des Fortschritts“⁷⁵⁶. Sie seien imstande, dank ihrer Gewinne langfristige Pläne aufzustellen und ehrgeizige Forschungsprojekte zu finanzieren, was für ein normales Unternehmen im Konkurrenzkampf unmöglich sei.⁷⁵⁷ Die Monopole des Informationszeitalters sind jedoch im Vergleich zu denen der industriellen Wirtschaft temporär. Technologie wird früher oder später von einer überlegenen neuen Technologie überholt, was

⁷⁵⁴ Vgl. Christoph Keese, *Silicon Valley. Was aus dem mächtigsten Tal der Welt auf uns zukommt*, München 2014.

⁷⁵⁵ Vgl. Manuel Castells, *Der Aufstieg der Netzwerkgesellschaft. Teil 1 der Trilogie: Das Informationszeitalter*, Wiesbaden 2001, 70.

⁷⁵⁶ Peter Thiel, *Zero to One. Wie Innovation unsere Gesellschaft rettet*, Frankfurt am Main 2014, 36.

⁷⁵⁷ Vgl. ebd., 37.

disruptive Innovation genannt wird. Die Gegenstrategie gegen Disruption ist es, sich selbst mit Innovation zu überbieten: „Ständige Neuentwicklungen sichern die Überlegenheit und senken die Bereitschaft des Publikums, es einmal mit neuen Anbietern zu probieren.“⁷⁵⁸

Die Benutzerdaten sind das wahre Kapital dieser Monopole. Obwohl Innovation und Betrieb Unsummen verschlingen, stellen Plattformen wie Google, Facebook und Co. den Benutzern ihre Dienstleistungen auf der einen Seite gratis zur Verfügung, während sie auf der anderen Seite den Werbekunden den Zugang zu ihren Benutzern verkaufen: „Die Google-Nutzer glauben derweil, etwas geschenkt zu bekommen. In Wahrheit aber zahlen sie mit ihrer Aufmerksamkeit und ihren Daten. Damit verschenken sie etwas an Google.“⁷⁵⁹ Anhand der Daten, die die Benutzer in diese Plattformen eingeben, wird ihr Konsumverhalten analysiert, eigene Produkte werden favorisiert und entsprechende Werbekunden ins Geschäft gebracht. Deshalb werden solche Plattformen wohlverdient als *Datenkraken* bezeichnet.⁷⁶⁰

Die Monopole des Silicon Valley sind außerdem anderen Regeln unterworfen als die des Industriezeitalters. Laut den Ökonomen Carl Shapiro und Hal Varian (der seit 2007 Chefökonom bei Google ist) sei die industrielle Wirtschaft von Skaleneffekten getrieben worden, d.h. von Kostenvorteilen aufgrund effizienter Massenproduktion. Im Unterschied dazu spielen Netzwerkeffekte bei der Informationswirtschaft die entscheidende Rolle.⁷⁶¹ Ein Netzwerkeffekt liege dort vor, wo der Vorteil eines Gutes und der Nutzen für alle Netzteilnehmer steigen, wenn deren Anzahl zunehme; ein Musterbeispiel sei das Telefon.⁷⁶² Kunden tendieren dazu, dem Netzwerk mit den meisten Benutzern beizutreten, das wiederum durch *positive Rückkopplung* exponentiell wachse, bis ein Monopol entstehe: „Je größer ein Netzwerk wird, desto mehr Kunden zieht es an, desto erfolgreicher wird es – immer so weiter, bis das beherrschende Netzwerk alle Wettbewerber aus dem Feld geschlagen hat.“⁷⁶³ Wie in

⁷⁵⁸ Keese (2014), 207.

⁷⁵⁹ Ebd., 209.

⁷⁶⁰ Jährlich werden die Negativpreise *BigBrotherAwards* an Plattformen aus dem Silicon Valley verliehen, z.B. Amazon (2015), Apple (2011, 2012, 2013), Facebook (2011), Google (2013) und Microsoft (2002). Die *BigBrotherAwards* ist ein zivilgesellschaftliches Projekt, das in 20 Ländern vertreten ist; in Deutschland wird es seit 2000 vom Digitalcourage e.V. (ehemals FoeBuD e.V.) organisiert. Durch die Preise werden in unterschiedlichen Kategorien Personen, Institutionen und Firmen gebrandmarkt, die „jeweils im vergangenen Jahr besonders negativ aufgefallen sind durch Verletzung von Datenschutz, informationeller Selbstbestimmung und Privatsphäre der Bürger/innen, durch Installation von Überwachungsstrukturen und uferloses Datensammeln.“ (Tangens 2006, 12) Die Nominierungen und Verleihungen sollten einerseits die Öffentlichkeit über das Vergehen der Nominierten informieren und für Datenschutz und Bürgerrechte sensibilisieren, andererseits „Druck auf die Nominierten ausüben, ihr Handeln zu ändern.“ (Tangens 2006, 13) Vgl. Rena Tangens (Hg.), *Schwarzbuch Datenschutz. Ausgezeichnete Datenkraken der BigBrotherAwards*, Hamburg 2006, 11.

⁷⁶¹ Vgl. Shapiro und Varian nach Keese (2014), 200.

⁷⁶² Vgl. ebd., 197.

⁷⁶³ Varian nach ebd., 201.

der Akustik füttere sich die positive Rückkopplung selbst bis an die Grenzen des Systems und führe zur Dominanz auf Märkten.⁷⁶⁴ „Mehr Nutzer bringen mehr Informationen, und mehr Informationen mehr Nutzer. Mehr Werbung mehr Nutzer, und mehr Nutzer mehr Werbung“⁷⁶⁵, fasste Google-Manager Jonathan Rosenberg das Konzept der Online-Plattformen zusammen.

In Steins Roman war die Funktion des „Replay“ bzw. der direkten Wiedergabe der aufgezeichneten Videos als In-Head-Display die „entscheidende Zutat“ (113), die das UniCom zum „Verkaufsschlager machte und der Corporation ungezählte Wege eröffnete, indirekt über das UniCom Geld zu verdienen.“ (116) Das Feature des Replay schürte die Gier sowohl bei den Produzenten der Unterhaltungsindustrie als auch bei den Kunden:

Man konnte ein und denselben Film in vielen Variationen erleben, eine Szene mehrfach aus dem Blickwinkel verschiedener Akteure verfolgen. Man war nicht einfach nur wie dabei, sondern spielte mit, und Erfahrungen wie diese haben Suchtpotential. Da ging es plötzlich um Gier statt einfach nur um Begierde. Man kaufte nicht mehr ein Kino-Ticket, um einmal einen Film zu sehen, sondern bezahlte für das Verschmelzen mit einem der Protagonisten, einmal diesem, einmal jener, sinnliche Erfahrungen, die etwas ganz und gar Unwiderstehliches an sich hatten. Das brachte Geld. Es brachte viel Geld. Die Corporation ging auf Shopping-Tour: Filmstudios, TV-Networks und Patente für Technologien, die sich bis dahin nicht hatten durchsetzen können, in Verbindung mit dem UniCom aber doch noch zur ihrer eigentlichen Bestimmung fanden. (115)

Ed Rosen redet vom „neuen Zeitalter“, das „ohne blutige Revolution und nennenswerte Widerstände“ anbrach: „Die Kunden rannten uns die Türen ein. Man wollte dazugehören. Irgendwann gab es kaum noch jemanden, der zurückbleiben, nicht dabei sein, auf das blaue Pulsieren hätte verzichten wollen.“ (104) Die Corporation wuchs unaufhaltsam und ihr Territorium dehnte sich noch nach Übersee aus:

Wir können uns aussuchen, mit welchem Staat wir kooperieren. Letztes Jahr wurden wir mit Australien und Indien handelseinig, Europa bewarb sich kurz darauf, und morgen reisen die Chinesen an. Man muss kein Prophet sein, um vorauszusagen, dass der Corporation gelingen wird, was bislang Utopie war: die Welt unter einem Banner zu vereinen, weil die Welt teilhaben will, aus freien Stücken und ohne jeden Zwang. (108)

Eine solche Gesellschaft ohne Opposition oder Querdenker, die nur eine Richtung bzw. eine Dimension kennt, nennt Herbert Marcuse *eine eindimensionale Gesellschaft*: „Es gibt nur eine Dimension und sie ist überall und tritt in allen Formen auf.“⁷⁶⁶ Eindimensional werde laut Marcuse die Gesellschaft, wenn die technologische Rationalität mit positiven Begriffen wie Produktivität, Fortschritt, Wohlstand etc. darin jeden Protest im Keime ersticke. Eindimensional sei auch der Mensch, dessen kritisches Denken durch „falsche Bedürfnisse“

⁷⁶⁴ Vgl. Shapiro und Varian nach ebd., 201.

⁷⁶⁵ Jonathan nach ebd., 208.

⁷⁶⁶ Marcuse (1998), 31.

eliminiert wurde.⁷⁶⁷ Als „falsche“ bzw. „repressive“ Bedürfnisse bezeichnet Marcuse die Bedürfnisse, die durch den technischen Produktionsapparat erzeugt und von gesellschaftlichen, politischen oder ökonomischen Mächten bestimmt werden.⁷⁶⁸ Wenn der Mensch sich mit den falschen Bedürfnissen identifiziert habe, werde seine innere Dimension, „in der die Macht negativen Denkens – die kritische Macht der Vernunft – ihre Stätte hat“ und wo „eine Opposition gegen den Status quo Wurzeln schlagen kann“, beschnitten oder abgeschaltet.⁷⁶⁹ Der Mensch verliere die Fähigkeit, die Falschheit dieser Bedürfnisse zu erkennen und sich dagegen zu wehren, und füge sich dem Mainstream. Auf diese Weise entstehe der Typus des *eindimensionalen Menschen* auf dem Weg zur *eindimensionalen Gesellschaft*, in der eine „komfortable, reibungslose, vernünftige, demokratische Unfreiheit“ als Zeichen technischen Fortschritts herrsche.⁷⁷⁰

Ebenso schaffte die Corporation bei der Bevölkerung das Bedürfnis nach „Veredelung“ bzw. nach Optimierung und Vollvernetzung des Körpers durch das Implantat. Dessen positive Eigenschaften brachten jeden innerlichen Protest gegen die völlige Abhängigkeit des Trägers vom UniCom und seinem Betreiber zum Schweigen. Die in diesem Sinne eindimensionalen Menschen dieser Gesellschaft machten sich dieses Bedürfnis zu eigen und willigten ein, dass

⁷⁶⁷ Tatjana Freytag versteht die Eindimensionalität bei Marcuse als „die Eliminierung der negativen Dimension“, sie sei ein „Kritikbegriff [...] [am] Verlust der spekulativen Kraft der Negation“ und somit der Gegenbegriff zur Negativen Dialektik. (Vgl. Freytag 2017, 274) Hans Heinz Holz beschreibt den Begriff als „de[n] undialektische[n] Zustand, dass ein Weg nur in eine Richtung begangen werden kann, dass die gegenläufige Bahn blockiert ist, dass das Ganze nicht als ein widersprüchliches Hin und zurück, als eine Spannung zwischen Position und Negation besteht, sondern seines inneren Bewegungs- und Entwicklungstriebes – der im Einen und Ganzen beschlossenen Gegensätzlichkeit – beraubt ist.“ (Heinz Holz 1968, 11) Ähnlich dazu definiert Douglas Kellner die Eindimensionalität als: „a concept describing a state of affairs that conforms to existing thought and behaviour in which there is the lack of a critical dimension and the dimension of alternatives and potentialities which transcend the existing society. [...] In the one-dimensional society, the subject is assimilated into the object and follows the dictates of external, objective structures, thus losing its abilities to discern more liberating possibilities and to engage in transformative practice to realize them.“ (Kellner 1984, 235) Vgl. Tatjana Freytag, *Zum Begriff der Eindimensionalität bei Herbert Marcuse*, in: Gerhard Schweppenhäuser (Hg.), *Bild und Gedanke*, Wiesbaden 2017; Hans Heinz Holz, *Utopie und Anarchismus. Zur Kritik der kritischen Theorie Herbert Marcuses*, Köln 1968; Douglas Kellner, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, London 1984.

⁷⁶⁸ Ein falsches Bedürfnis sei nach Marcuse das über das biologische Niveau hinausgehende Verlangen, „etwas zu tun oder zu lassen, zu genießen oder zu zerstören, zu besitzen oder zurückzuweisen“, das von den „herrschenden gesamtgesellschaftlichen Institutionen und Interessen als wünschenswert und notwendig“ vorherbestimmt sei. (Vgl. Marcuse 1998, 24) Dazu zählen „[d]ie meisten der herrschenden Bedürfnisse, sich im Einklang mit der Reklame zu entspannen, zu vergnügen, zu benehmen und zu konsumieren, zu hassen und zu lieben, was andere hassen und lieben“ (Marcuse 1998, 25). Die Befriedigung dieser Bedürfnisse versetze das Individuum in einen temporären Glückszustand und lenke es dabei von dem „wahren“ Bedürfnis nach der Befreiung vom Diktat der dahinterstehenden Mächte ab bzw. davon, „die Krankheit des Ganzen zu erkennen und die Chancen zu ergreifen, diese Krankheit zu heilen. Das Ergebnis ist dann Euphorie im Unglück.“ (Marcuse 1998, 25)

⁷⁶⁹ Vgl. Marcuse (1998), 30.

⁷⁷⁰ Vgl. ebd., 21.

ihre innere Dimension buchstäblich der Macht der Corporation ausgeliefert wurde. Für die Aufnahme in die „gehobene Schicht“ der vollvernetzten „UniCom-Bürgerschaft“ opferten die Träger ihre Privatsphäre, also laut Marcuse jenen Raum, wo sich ein kritisches Denken herausbilden kann, sowie ihre Anonymität und Freiheit, da das Implantat nicht abschaltbar war und die Identität des Trägers zweifelsfrei im Netz festgestellt und sein genauer Standort ermittelt werden konnte. So verwandelte sich die Gesellschaft in *Replay* allmählich in eine Gesellschaft von Cyborgs, deren gesamte Kommunikation, Bewegungen und audiovisuelle Erinnerungen registriert und auf Vorrat bei der Corporation gespeichert wurden.

Aus der Dichotomie von normalen Bürgern und „UniCom-Bürgern“ wurde eine Dichotomie von „Anonymen“ und „Transparenten“. Die Anonymen, die sich weigerten, sich ein Implantat setzen zu lassen, wurden beargwöhnt:

Die Erfolge in der Verbrechensbekämpfung fanden Anerkennung in der Bevölkerung und kamen uns auch noch aus einem anderen Grund entgegen. Mit jeder Meldung über ein Verbrechen, das dank der Corporation aufgeklärt werden konnte, kamen die Anonymen mehr in Verdacht, sich der UniCom-Bürgerschaft nur deswegen zu verweigern, weil sie etwas zu verbergen hatten, das wir unweigerlich aufdecken würden, trügen sie, wie jeder anständige Bürger, ein Implantat. (136)

Das UniCom wurde zu einem gesellschaftlichen Bedürfnis und galt als „*Ultima Ratio*, ein Gebot der öffentlichen Sicherheitsinteressen“ (107) [H.i.O.]. Sogenannte „Transparenz-Gesetze“, deren Botschaft „Jeder Einzelne [...] profitiere letztlich von der neuen Transparenz“ (137) es war, verpflichteten zwar nicht explizit zur Implantation, allerdings erhoben sie den optimierten Körper zur Norm und stigmatisierten die Anonymen durch die Mangelhaftigkeit ihres natürlichen Körpers. Diese wurden mit der Ausgrenzung aus der Gesellschaft dafür bestraft, dass sie auf ihrem Recht auf die Selbstbestimmung über den eigenen Körper und die eigenen Daten beharrten. Sie durften ohne Implantat kein Auto versichern und fahren: „Die Gesellschaften waren nicht bereit, das erhöhte Risiko eines Fahrers zu tragen, der sehr wahrscheinlich nicht über hundert Prozent Seh- und Hörfähigkeit verfügte. Heutige Neuwagen lassen sich ohne UniCom gar nicht mehr starten.“ (107) Anonyme durften ebenfalls nicht in Bussen oder Taxis befördert werden, denn „[n]iemand will einen potenziellen Terroristen neben sich im Bus sitzen haben.“ (107) Ohne Implantat konnten sie auch keine Arbeit finden: „Welcher Arbeitgeber sollte sich einen Angestellten ans Bein binden, der zwar vielleicht noch ein Konto hat, aber nicht elektronisch zahlen kann, wie es das Gesetz vorschreibt, der weder Auto fahren noch am öffentlichen Nahverkehr teilnehmen kann?“ (107) Anonyme lebten fast ausgesperrt in einer umzäunten Siedlung, die Ed „Insel der Gestrigen“ nannte und an deren Tor

Mein Weg ist mein Weg stand. Die Corporation versprach jedem, der seine Anonymität verlassen wollte, die Kostenübernahme der Implantation.

An der Front dieser „orthodoxen Anonymen“ (138) stand Julian Assange, der „ehemalige Apostel der Transparenz“ (106), der im Untersuchungsgefängnis war und nach seiner Freilassung „elektronische Fußfesseln“⁷⁷¹ (34) trug. Assange wiederholte in Fernseh-Interviews seine Verschwörungstheorien, beschwor Orwell und bezeichnete die Corporation als „Big Brother Trust“ und die UniCom-Träger als „Kommunikationsvieh“ (105). Ed erwiderte auf Assanges Verunglimpfungen mit Abscheu: „Es gibt keine Innere Partei, und niemand hat Interesse an einem Sozialismus Orwellscher Prägung. Es gibt keine Repressionen und kein verbotenes Denken.“ (137) Laut Ed haben die Menschen dieser eindimensionalen Gesellschaft solche Themen schon „längst abgehakt“ (106).

Transparenz (lat. *trans*: durch bzw. hindurch, jenseits; *parere*: sich zeigen, erscheinen, sichtbar sein) bezieht sich ursprünglich auf „die optische Eigenschaft von Materie (z.B. Wasser, Luft), Licht oder andere Strahlung durchtreten zu lassen.“⁷⁷² Im übertragenen Sinne wird sie als Synonym für Ehrlichkeit und Fairness gebraucht, wie Rousseau die „Transparenz des Herzens“ als „kategorischen Imperativ“ sah:

Ein einziges Gebot der Sittenlehre kann aller andern Stelle vertreten, dieses nämlich: Tue und sage niemals etwas, was nicht die ganze Welt sehen und hören könnte. Ich meinerseits habe stets jenen Römer als den hochachtungswürdigsten Mann betrachtet, der wünschte, sein Haus werde so gebaut, daß man alles, was darin vorginge, sehen könnte.⁷⁷³

Verankert in den Idealen der Aufklärung⁷⁷⁴, bedeutet Transparenz in politischen Kontexten „den Zugang der Bürger zu gesellschaftsrelevanten Informationen über Entscheidungsprozesse

⁷⁷¹ Den außerfiktionalen Assange wurde nach den Enthüllungen von 2010 der sexuellen Nötigung und der Vergewaltigung von zwei Frauen in Schweden bezichtigt, woraufhin er in London inhaftiert wurde und an Schweden ausgeliefert werden und elektronische Fußfesseln tragen sollte. Assange sprach von Intrige und verschanzte sich aus Angst vor der Auslieferung an die USA in der ecuadorianischen Botschaft in London, bevor er neulich 2019 verhaftet wurde. Vgl. Neue Zürcher Zeitung, *Elektronische Fussfessel für Assange? Wikileaks-Gründer will auf Kautions freikommen*, https://www.nzz.ch/eine_elektronische_fussfessel_fuer_assange-1.8669778, Stand: 12.06.2017; Bernadette Hlubik Schell, *Internet Censorship. A Reference Handbook*, Kalifornien 2014, 166.

⁷⁷² Roman Beck, *Transparenz in der biomedizinischen Forschung*, Tübingen 2013, 26.

⁷⁷³ Rousseau nach Byung-Chul Han, *Transparenzgesellschaft*, Berlin 2012, 72 f.

⁷⁷⁴ Im Gegensatz zur bis dahin herrschenden Politik der Geheimhaltung etablierte sich das Prinzip der Öffentlichkeit zur Zeit der Aufklärung zum normativen Ideal. Nun sollte das politische Handeln des Herrschers und seiner Regierung öffentlich berichtet und diskutiert werden. Aufklärungsphilosophen sahen in diesen öffentlichen Debatten Stärkung von Kritikfähigkeit der Bürger. Für Immanuel Kant beruht die Rechtmäßigkeit einer Regierung auf ihrer transparenten Politik und ihrer Publizität. Und Marquis de Condorcet betrachtete den gleichberechtigten Zugang zum Wissen als den Weg zur persönlichen Freiheit des Bürgers. Vgl. Beck (2013), 33; Christiane Schulzki-Haddouti, *Wikileaks und das Ideal der Öffentlichkeit*, in: Ulrich Herb (Hg.), *Open Initiatives. Offenheit in der digitalen Welt und Wissenschaft*, Saarbrücken 2012, 187.

und Handlungen der Regierenden.“⁷⁷⁵ Sie ist der Kern jeder partizipativen Demokratie, die „auf die Mitarbeit mündiger Bürger angewiesen ist, deren Meinungs- und Willensbildungsprozesse vom Informationszugang abhängen“⁷⁷⁶. Transparenz ist in Demokratien eine „wirksame Prophylaxe vor einer Korrumpierung politischer Prozesse für eigene Interessen“ und gilt daher „als wichtiges regulatives Prinzip der guten Regierungsführung“.⁷⁷⁷ Gesetze, die in Demokratien für Transparenz sorgen sollten (z.B. *Freedom of Information Act* in den USA, das *Transparenzgesetz* in Hamburg) sehen vor, dass amtliche Informationen (ausgenommen die der inneren und äußeren Sicherheit, Betriebs- und Geschäftsgeheimnisse, Informationen über Ermittlungs- und Gerichtsverfahren und personenbezogene Daten) den Bürgern öffentlich zugänglich zu machen sind.⁷⁷⁸

In literarischen Dystopien bedeutet Transparenz jedoch andersherum die totale Durchschaubarkeit der Bürger zugunsten einer totalitären Herrschaft, verkörpert im Bild des „gläsernen Menschen“, der von innen und außen für die Macht sichtbar ist. Um dies zu gewährleisten, werden panoptische Baustrukturen oder Vorrichtungen verwendet, z.B. gläserne Häuser in Samjatsins *Wir* oder die „Televisionen“ in Orwells *1984*, durch die die Präsenz des Aufsehers bewusst gemacht und die Illusion permanenter Überwachung erweckt wird.⁷⁷⁹ In den neuesten Dystopien fungieren implantierte Chips, wie in *Replay* und in Juli Zehs *Corpus Delicti*, oder Gadgets wie der „TruYou“ in Eggers’ *The Circle* als „digitale Panoptiken“, die im Gegensatz zum Bentham’schen Panoptikum in den klassischen Dystopien „aperspektivisch“ sind und nicht zur Vergegenwärtigung der absoluten Staatsgewalt dienen.⁷⁸⁰ In den Romanen von Stein und Eggers wird das digitale Panoptikum auch nicht vom despotischen Staat aufgezwungen wie in *Corpus Delicti*. Der Chip in *Replay* und der TruYou in *The Circle* werden von den Kunden privater Großkonzerne freiwillig implantiert oder installiert, die bewusst oder unbewusst deren Machtstellung durch ihre eigenen Daten sichern. Dadurch erfolgt die Wende zum Totalitarismus, der von den eindimensionalen Bürgern gar nicht als ein solcher empfunden wird. Selbstreflexiv wird Steins Roman ein Zitat des französischen Regierungssprechers François Baroin vorangestellt, das 2010 als Reaktion auf die WikiLeaks-Affäre⁷⁸¹ gesagt

⁷⁷⁵ Beck (2013), 31.

⁷⁷⁶ Ebd., 31.

⁷⁷⁷ Ebd., 32.

⁷⁷⁸ Vgl. ebd., 35; Peter Schaar, *Das digitale Wir. Unser Weg in die transparente Gesellschaft*, Hamburg 2015, 145 ff.

⁷⁷⁹ Vgl. Han (2012), 75 f.

⁷⁸⁰ Vgl. ebd., 74 f.

⁷⁸¹ Die Enthüllungsplattform WikiLeaks, deren Wortführer und Mitbegründer Julian Assange ist, widmet sich der Analyse und Veröffentlichung von geheim gehaltenen Dokumenten, welche die Verwicklung staatlicher Institutionen oder Persönlichkeiten in Skandalen belegen. Die Plattform vermittelt zwischen „Whistleblowern“,

wurde: „Ich war immer davon überzeugt, dass eine transparente Gesellschaft auch eine totalitäre Gesellschaft ist.“ (5)

Während die Menschen in *Wir* und *1984* wie Insassen eines Bentham'schen Panoptikums in ihren Häusern voneinander isoliert und beobachtet werden, „wähnen“ sich die Menschen im digitalen Panoptikum in Freiheit. Sie vernetzen sich und kommunizieren intensiv miteinander, so dass sie ihre Unfreiheit gar nicht spüren.⁷⁸² Sie werden nicht terrorisiert oder unterdrückt, sondern mit Dienstleistungen, Informationen und Unterhaltung versorgt. In neoliberalen Dystopien wie *Replay* und *The Circle* brauchen die Bürger keine Gehirnwäsche oder operative Entfernung der „Phantasie-Splitter“, um systemkonform zu sein, denn sie lassen sich aus voller Überzeugung „elektronische Fesseln“ anlegen und unterwerfen sich freiwillig der Macht der Betreiber, wie Byung-Chul Han konstatiert: „Der transparente Kunde ist der neue Insasse, ja der *Homo sacer* des digitalen Panoptikums.“⁷⁸³ [H.i.O.]

6.5. In Pans Labyrinth

Matana wies Ed einst darauf hin, dass stabile Systeme, wie die Systeme des Körpers oder Dampfmaschinen, nicht nur mit positiver Rückkopplung funktionieren können. Sie brauchen für die Erhaltung ihrer Stabilität eine Art negatives Feedback, das jeweils dem System ermöglicht, Fehler zu beheben oder zu viel Kraft einzudämmen, etwa wie der Fliehkraftregler in den Dampfmaschinen:

Fallen im menschlichen Körper die Systeme des negativen Feedbacks aus, wird schnell mal ein Krebsgeschwür daraus. Es ist wie eine Umpolung des Watt'schen Dampfreglers. Je schneller die Maschine dreht, desto mehr Dampf gibt das Ventil frei. Systemtheoretisch betrachtet, kann ein solches dynamisches System, das sich allein auf positive Rückkopplung stützt, nur in die Katastrophe steuern. Aus winzigen Turbulenzen werden wahre Stürme, eine sich immer schneller drehende Spirale ungebremster Wucherung. (72)

Journalisten und der Öffentlichkeit und bewahrt die Anonymität seiner Mitarbeiter. Laut eigenen Angaben seien seit ihrer Gründung im Jahr 2006 etwa zehn Millionen zensierte oder sonst eingeschränkte Materialien in Bezug auf Krieg, Spionage und Korruption veröffentlicht worden. Am schwerwiegendsten waren die Informationslecks um die Jahre 2010-2011, die durch die US-Militäranalystin Chelsea Manning erfolgten. Die Whistleblowerin leitete Geheimdokumente an WikiLeaks weiter, die verbrecherische Operationen und Menschenrechtsverletzungen der amerikanischen Armee aufzeigen, vor allem das Video „Collateral Murder“ über den Luftangriff auf Bagdad im Jahr 2007, in dem Zivilisten und Journalisten durch einen US-Hubschrauber erschossen wurden. Außerdem war sie verantwortlich für die Enthüllung von Tausenden von US-Diplomatendepeschen, in denen verschiedene internationale Politiker geschmäht wurden. Vgl. die Homepage der Enthüllungsplattform: <https://wikileaks.org/What-is-Wikileaks.html> zuletzt geprüft am 11.06.2017; Geoffroy de Lagasnerie, *Die Kunst der Revolte. Snowden, Assange, Manning*, Berlin 2016, 33 f.; Josef Mantl, *Transparenz und Kommunikation der Europäischen Union im Lichte des Artikel 15 AEUV*, Wien 2015, 47.

⁷⁸² Vgl. Han (2012), 76.

⁷⁸³ Ebd., 80.

Auch Ed fehlte ein innerliches Ventil für seine hemmungslose Gier, die ihm zum Verhängnis wurde. Er kannte keine Mäßigung weder beruflich noch in seiner Liebesbeziehung: „Ich habe es zugegeben: Es ist Begierde, was mich antreibt und antrieb, heute wie damals.“ (112) Er widmete sich völlig der Arbeit in der Corporation als Manager und im Regime als „Minister für Kommunikation und Bürgerbeziehungen“ (132), getrieben vom blinden Fortschrittsoptimismus:

Die dicht aneinander gereihten Termine des Tages sind keine Tortur. Ich bin begierig darauf, die Dinge voranzubringen. Am liebsten hätte ich die Zukunft gleich heute und hier. Das ist es, was ich meine, wenn ich sage, es ist mehr Gier als Begehren. Das Begehren macht Pausen, Gier nicht. Begehren kann warten, Gier nicht. (90)

Außerdem geriet man mit den Replays in einen Illusionszustand, der von der Community der UniCom-Träger „Driften“ genannt wurde. Beim Driften wurden die audiovisuellen Aufzeichnungen nicht als künstlich empfunden, sondern man „verschmolz“ damit, „so dass man überzeugt war, sich keineswegs in der Wiedergabe einer früheren Aufzeichnung zu befinden, sondern das, was man hörte und sah, tatsächlich gerade zu erleben.“ (117) Ed sah dies nicht als bedrohlich:

In Haymans Bild im Bild war Pan aus dem Gemälde in die Wirklichkeit gestiegen. Beim Driften stieg ich aus der Wirklichkeit ins Bild, und das einzig Irritierende daran hätte sein können, dass ich laut Matana nicht wusste, ob ich nicht vielleicht nur von einem Bild in ein anderes wechselte. Aber das spielte keine Rolle. (118)

Besonders in sexuellen Replays ging er auf und driftete. Er und Katelyn experimentierten in ihren Liebesspielen, tauschten die eigenen Replays und schweiften im Driften aus:

[...] Begehren macht Pausen und kann warten. Begehren ist auch einmal befriedigt. Gier nicht. Wir waren wohl tatsächlich zu so etwas wie Süchtigen geworden, bekamen nicht genug und gierten nach mehr und nach Neuem. Dabei probierten wir allerhand, was man mit zwei Körpern anstellen kann, mit und ohne Hilfsmitteln und an den verschiedensten Orten. (123 f.)

In einem exklusiven Swinger-Club für UniCom-Träger lernten sie Lian, die chinesische Masseurin vom Thai-Salon, kennen und führten von da an eine Dreier-Beziehung mit ihr mit der Vereinbarung, dass keiner von den beiden, Ed und Katelyn, Lian alleine treffen durfte und dass die Replays nur Ed und Katelyn vorbehalten waren. Ed spürte jedoch, dass Katelyn gierig nach Lian war und dass er in dieser Beziehung überflüssig war. Voller Eifersucht und Besitzanspruch ging er allein in Lians Salon, um sich seine chinesische „Nymphe“ zu rauben und „roh zu begatten, wie der Bock eine Ziege bespringt.“ (165) Doch Lian begegnete ihm kühl und weigerte sich, sich ihm hinzugeben. Kurz nach seinem Besuch im Thai-Salon verschwand

sie spurlos aus dem Land, gefolgt von Katelyn. Die UniComs beider Frauen waren auf unerklärliche Weise offline und ihre gesamten Aufzeichnungen vom System gelöscht. Eds panische Gier verscheuchte die beiden Nymphen. Ihm blieb von den beiden nichts außer dem arkadischen Replay mit ihnen auf der Sommerwiese, mit dem er am liebsten am Morgen erwachte. Dass die beiden UniComs nicht lokalisierbar waren, blieb Ed ein Rätsel, da keine von den beiden Frauen im Besitz von einer „Switchbox“ war, mit der die Kommunikationskanäle ab- und angeschaltet werden konnten. Dieses Gerät war nur einem überschaubaren Kreis, wie Managern der Corporation, Mitgliedern der Regierung und Mitarbeitern der Geheimdienste, bekannt und nur für „bestimmte staatliche Geheimnisträger“ (137) gedacht. Ermordet zu sein, die andere mögliche Erklärung für das rätselhafte Verschwinden des Signals, war auch ausgeschlossen.

Matana, der sowohl die Exzesse Eds als auch das wuchernde Wachstum der Corporation kritisch betrachtete, gestand Ed sein Unbehagen am jetzigen Kurs der Corporation, die dem System zur Diktatur verhalf. Matana sah, und damit wird auch die typische innerfiktionale Selbstreflexivität des utopisch-dystopischen Textes deutlich, keinen Unterschied zwischen der Diktatur Pinochets, die er vor seinem Umzug in die USA, wie sein Alter Ego Maturana, in Chile erlebt hatte, und der Diktatur, an der die Corporation nun beteiligt war: „Die Bevölkerung dieses Landes hat sich unterworfen. Es spielt keine Rolle, ob einem Herrscher oder einer Technologie. Es spielt auch keine Rolle, ob es freiwillig geschehen ist.“ (156) Ohne mit Assange zu sympathisieren, gab ihm Matana recht, dass das System tyrannisch war, da es gegenüber den Bürgern intransparent war und ihnen die Existenz der Switchbox verheimlichte, was im Sinne von Assange eine Verschwörung war.⁷⁸⁴ Matana empfahl Ed auch, mal gelegentlich seine

⁷⁸⁴ In seinem manifestartigen Artikel *Conspiracy as Governance* spricht Assange gegen die sogenannten Staatsgeheimnisse und betrachtet sie als typisch für autoritäre Regime. Nur in ungerechten Regimen sei Geheimhaltung überlebenswichtig, weil sie nicht nach dem Willen des Volkes agieren, sondern primär ihre eigenen Interessen verfolgen. Ihre Pläne halten sie deshalb unter Verschluss, da sie sonst auf Wut und Widerstand der Bevölkerung stoßen würden. Auf diese Weise verschwören sich die Regime gegen ihre Völker. Verheimlichung sei Verschwörung. Das effektivste Mittel gegen solche Verschwörung sei es, die Kommunikationsflüsse der Verschwörer durchsickern zu lassen, um ihre Größe zu verringern und Transparenz zu verschaffen: „Leaking ist eine inhärent antiautoritäre Tat.“ (Assange nach Geiselberger 2011, 54) Wikileaks' Gründer und Unterstützer erheben einen radikalen Anspruch auf Transparenz seitens der staatlichen Institutionen gegenüber den Bürgern und lehnen die Ausnahme von Informationen ab, die als „Staatsgeheimnisse“ eingestuft werden. Assange sagt dazu: „In Zukunft muß man sich den Staat als eine Art von Kasten vorstellen, in den Informationen hineingehen und aus dem andere herauskommen. Im Innern des Kastens werden bestimmte Informationen sorgfältig verborgen; es ist wahrscheinlich, daß diese mit Machtmißbrauch Ungerechtigkeiten, Korruptionsaffären zu tun haben. Daher müssen die Bürger wissen, was in dem Kasten ist, wenn sie gegenüber ihren Staaten eine demokratische Kontrolle ausüben wollen. Mit anderen Worten, in einer Demokratie müßte der Kasten des Staates so gut wie transparent sein.“ (Assange nach Lagasnerie 2016, 30) Vgl. auch Julian Assange, Sebastian Müller, *Das Wikileaks-Manifest. Verschwörung als Regierungshandeln*, <https://lebohemiens.net/2010/12/09/exklusiv-das-wikileaks-manifest/>, Stand: 12.06.17.

Switchbox zu benutzen, „[u]m eventuell festzustellen, dass wir mit den Transparenzgesetzen und der Entscheidung, der Öffentlichkeit die Switchbox vorzuenthalten, auf dem falschen Weg sind.“ (156)

Die bisher im Roman erzählten Ereignisse erscheinen als Erinnerungen im Bewusstsein von Ed, der noch im Bett liegt und über den Verlust seiner beiden Nymphen sinniert. Während seiner Abschweifungen schaltet er die Nachrichten im UniCom an und sieht, dass Matana an diesem Morgen plötzlich in seine Heimat Chile ausgereist war. Er hinterließ eine Videobotschaft, die er an Ed richtete: Er hielt die Switchbox in der Hand und forderte Ed auf, abzuschalten. In der Videobotschaft sieht Ed hinter Matana eine Figur mit Hörnern und Hufen: den Pan. Beide Details, die Switchbox und Pan, irritieren Ed, denn die Offenbarung des Geheimnisses der Switchbox wäre ein Hochverrat und großer Skandal, der viel Wirbel machen würde. Er wechselt zwischen den unterschiedlichen Nachrichtensendern und merkt, dass sie nichts von der Flucht Matanas berichten. Ed erkennt, dass das eine verschlüsselte Nachricht ist. Da kommt das zweite Detail, nämlich Pan, ins Spiel: Auf Empfehlung von Matana, dass Ed für seine Exzesse einen „Regler“ finden müsse, und aus Angst davor, sich in den Replays zu vergessen und den Kontakt zum Hier und Jetzt zu verlieren, integrierte Ed in seine Replays Pans Hörner, Hufe oder Finger, die er aus Guillermo del Toros Film *Pans Labyrinth* isolieren ließ, um ihn beim Driften darauf aufmerksam zu machen, dass er sich nicht in der Realität befand. Dieses „Wasserzeichen“ kannten nur Ed und Matana. Er folgt Matanas Aufforderung und schaltet sein UniCom mit der Switchbox aus und fürchtet die „Stunde der Wahrheit“, die des „panischen Schreckens“, in der er keine fremden Wahrnehmungen, keine Replays und „keine Lügen“ (168) mehr erleben kann.

Nach der Abschaltung seiner Kommunikationssysteme findet Ed jedoch Pan neben seinem Bett stehend. An dieser Stelle wird die Zuverlässigkeit des Erzählers untergraben, und die Grenzen zwischen virtueller Realität, erlebter Realität und Halluzination verwischen sich. Es ist nicht klar, ob Ed noch mit dem System verbunden ist und die Switchbox nicht wie behauptet funktioniert, wie Ed vermutet, oder ob Ed in die Realität zurückgekehrt ist und sich Pan einbildet. Der ganze Roman stellt sich heraus als eine Überlappung von Erinnerungen, Replays und Halluzinationen, bei der sich die unterschiedlichen Ebenen des virtuellen und nichtvirtuellen Realen, des Wirklichen und des Eingebildeten verzahnen. In diesem „ontischen Labyrinth“⁷⁸⁵ findet sich Ed gefangen. Er schreit Pan ins Gesicht, dass er ihm den Ausgang aus

⁷⁸⁵ Vgl. Holz (2012), 282. Manfred Schmelting stellt fest, dass das Labyrinth in den Romanen des 20. und 21. Jahrhunderts eine starke Präsenz habe; die berühmtesten Beispiele sind die Romane von James Joyce, Franz

dessen Labyrinth zeigt. Pan bringt Ed schließlich dazu, sich mit dem System wieder zu verlinken. Ob Ed dabei manipuliert wird oder vor der Macht des UniComs kapituliert, bleibt offen:

Statt mir zu antworten, greift er nach der Switchbox und nach meiner Hand. Dann drückt er meinen Daumen auf das Sensorfeld und lächelt milde. Ich hätte es wissen müssen. Die Corporation lässt niemanden treiben ohne einen Freund an seiner Seite. Mein Freund ist Pan, mein mythischer Retter. Er hat mich verstanden. Er wird mich hier herausholen, aus dem Sheol erretten und wieder nach Arkadien führen. Alles, weiß ich, wird gut werden. Es dauert nicht mehr lang. Dankbar sinke ich in seine Arme und halte ihn fest. (170)

Wie die Protagonisten in den klassischen Dystopien scheitert der Fluchtversuch Eds. Er ist zum Verbleiben in diesem Zwischenreich der Verlorenheit verdammt, und seine künstlichen Replays werden zur unausweichlichen Realität:

Eigentlich bin ich längst tot und vegetiere nur noch in einem Zwischenreich vor mich hin. So wird es von nun an bleiben. Ich werde Katelyn haben, Matana, Lian, meinen Freund Pan – und meine Vergehen. Sie werden nicht altern und bleiben, wer und was sie sind. Und wieder und wieder werden mich alle verlassen. Tag für Tag. Nacht für Nacht. Daran ist nichts zu ändern, und niemand kann mir sagen, wann und ob es jemals enden wird. (169)

Ed treibt auf ewig in der Endlosschleife seiner Erinnerungen und muss dieselbe Geschichte von Neuem mit geringfügiger Abwandlung durchleben: „Ich kann mich zurücklehnen, dösen und mich erzählen lassen oder mich selbst erzählen in immer neuen Varianten.“ (168) Im Epilog wiederholt sich die Huf-Szene und Ed sieht den Huf als böses Omen. Katelyn flüstert ihm zu und er wähnt Lian in der Wohnung. Er ist nicht mehr Herr seiner Sinne.

Steins Roman erweist sich als eine negative Utopie bzw. als eine „Anti-Utopie“, die eine besondere Spielart der Dystopie darstellt. Er knüpft an die Tradition der Dystopie an, unterscheidet sich allerdings von den klassischen Dystopien darin, dass die negativen bzw. diktatorischen Züge des Systems, das auf freiwilliger Basis entstanden ist, erst am Ende erkennbar werden. Davor werden die positiven Eigenschaften und die unendlichen Funktionen des Implantats auserzählt, das seinen Träger in ein digitales Arkadien versetzt. Im Verlauf des Textes geht das Utopische ins Dystopische über, das Implantat entlarvt sich als elektronische Fesseln, die sich die Träger selbst anlegen, und das Arkadien in ein endloses Labyrinth

Kafka und Jorge Luis Borges. Das Labyrinth stehe für das Unheimliche und Paradoxe und erscheine „besonders häufig als dysphorischer, unüberschaubarer Raum (Höhlen, Verliese, Bibliotheken usw.), als Bedrohung durch eine tödliche Macht (Minotaurus) oder strukturelles Vehikel für Unentschiedenheit und Ambivalenz (z. B. bei Doppelgänger-Phänomenen). Aber es kann, vor allem in Verbindung mit labyrinthischen Gärten, auch paradiesische Zustände abbilden.“ (Schmeling 2012, 402) Schmeling zufolge sei die „Projektion des Labyrinths von der Ebene des Stofflichen und des Erzählten auf die Ebene des Erzählens und der Ausgestaltung“ eine der „großen Verdienste“ der (post)modernen Poetik. Vgl. Manfred Schmeling, *Das Labyrinth*, in: Hans Richard Brittnacher et al. (Hg.), *Phantastik. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2012, 403.

verwandelt. Außerdem unterscheidet sich der Roman von den klassischen Dystopien dadurch, dass die Protagonisten Mitbegründer und „Stabsmitglieder“ der Diktatur sind: Ed amtiert als Minister und Matana ist der CEO der Corporation. Darüber hinaus kommt die Rebellion von oben, von Matana, und nicht von den eindimensionalen, gehirngewaschenen Bürgern. Jedoch hält sich der Roman an die Tradition der Dystopie, indem die Hauptfigur Ed dem System zum Opfer fällt.

Generell sind im Roman die typischen Themen und Warnungen der Dystopien des 20. Jahrhunderts zu finden, d.h. die Skepsis gegenüber blindem Fortschrittsoptimismus und technischer Hegemonie sowie die Warnung vor dem Aufstieg von Diktaturen. Doch im Vergleich zu den klassischen Dystopien, die insbesondere vor der Totalität des Staates warnen, wird in neoliberalen Dystopien wie *Replay* oder *The Circle* vor der Machtzunahme privater Großkonzerne gewarnt, mit denen die Staaten kooperieren und subtile und effiziente Totalitarismen bilden können. Die Beschreibung des Verwandlungsprozesses zur Diktatur bzw. den Rekurs auf die innerfiktionale Vergangenheit hat *Replay* mit den kritischen Dystopien gemeinsam, genauso wie die Metafiktionalität und Hybridität des Textes (Magischer Realismus, Cyberpunk, Utopie, Dystopie). *Replay* recurriert ebenfalls auf das phantastische Motiv des durch biologische Manipulation hervorgebrachten, unkontrollierbaren Monsters, das zurückschlägt, meistens zuerst gegen seinen Schöpfer.⁷⁸⁶ In diesem Fall ist das UniCom das Monster, das Ed zum Verhängnis wurde, während Matana sich, wie Viktor Frankenstein in Shelleys Roman, von seinem Machwerk lossagte und fliehen konnte.

Die utopische Intention in Steins Roman manifestiert sich explizit in der „Großen Weigerung“, die nicht in der Person von Julian Assange vertreten ist, sondern in der von Professor Matana. Er ist der Inbegriff der Marcuse'schen Großen Weigerung. Er weigerte sich, sein Heimatland wegen der Diktatur Pinochets zu verlassen, und entschied sich zu bleiben und zu heucheln, ohne zu schmeicheln, um an der Universität in Santiago forschen und lehren zu können. Selbst als er einmal verhaftet wurde und als er sogar Pinochet persönlich traf, verhielt er sich nicht unterwürfig, sondern behandelte ihn sowie die Ermittler im Gefängnis als „ebenbürtige Chilenen“ (155). Er sagte Ed ausdrücklich: „Durch Unterwerfung wird Macht erzeugt und verliehen.“ (156) Das hatte Matana auch seinen Studenten beigebracht: In einer Vorlesung wollte er ihnen eine praktische Lektion erteilen, zog eine echt wirkende Pistole aus seiner Tasche und richtete sie an den Kopf einer Studentin. Er befahl ihr, nach vorne zu kommen und

⁷⁸⁶ Vgl. Christoph Keller, *Wir Cyborgs*, in: Claudia Pantellini, Peter Stohler (Hg.), *Body Extensions. Art, Photography, Film, Comic, Fashion*, Stuttgart 2004, 34.

sich auszuziehen, doch sie weigerte sich. Er kommentierte anschließend, dass ihm ihre Weigerung die Macht nahm und dass die Macht nicht auf der Pistole, sondern auf der Bereitschaft zur Unterwerfung beruht⁷⁸⁷: „Die Macht ist in Wirklichkeit ohnmächtig. Sie schwindet, sobald die Unterwerfung verweigert wird.“ (150)

Matana lehnte ebenfalls die digitale Diktatur der Corporation ab, die er selbst mit errichtet hatte. Seine Große Weigerung kulminierte mit der plötzlichen Flucht und dem Aufruf zum Abschalten des UniComs. Die utopische Intention des Romans besteht in der Aufforderung zur Weigerung gegen die Eindimensionalität der Gesellschaft bzw. der Welt, gegen die Hegemonie digitaler Plattformen, besonders die aus dem „mächtigsten Tal der Welt“, die für ihren umstrittenen Umgang mit Nutzerdaten, für ihre Kooperation mit Geheimdiensten und für die Zerstörung regionaler Märkte bekannt sind. Eine Weigerung auf die Art und Weise von Kryptoanarchisten⁷⁸⁸ wie Assange ist hier nicht gewollt und wird innerfiktional von Matana kritisiert: „Ich halte ihn für gefährlich. Er ist fanatisch, engstirnig und ideologisch, und er ist alles andere als dumm. Er könnte General sein oder einer werden. Solche Leute darf man nie unterschätzen.“ (155) Die im Roman gemeinte Weigerung ist nicht an eine Person oder Bewegung gebunden, sondern muss individuell bestimmt werden. Sie kann einfach ein Abmelden von solchen Plattformen sein und stattdessen Alternativen zu benutzen, die fairer und weniger kritisch sind, mehr Diskretion für ihre User anbieten oder gemeinwohlorientiert sind wie die Open-Source- und Open-Content-Projekte, die die „Allmende“ des digitalen Zeitalters darstellen.⁷⁸⁹

⁷⁸⁷ Die im Roman erzählten Geschichten Matanas sind aus der Biografie des Biologen Maturanas übernommen, die er in seinem Buch *Vom Sein zum Tun* erwähnt. Vgl. Maturana, Pörksen (2008), 187 ff.

⁷⁸⁸ *Kryptoanarchismus* erhebt sich gegen die Informationsasymmetrie zwischen Staat und Bürgern. „Cypherpunks“ ist der Name einer Mailingliste, die in den neunziger Jahren vom Informatiker Timothy C. May, der Verfasser des „Crypto Anarchist Manifesto“ (1992), begründet wurde. Die Mailingliste befasste sich mit Themen über Entwicklungsmöglichkeiten der Kryptographie und Schutz der Privatsphäre mit technischen Mitteln gegenüber dem allwissenden Staat. Der Begriff „Cypherpunk“ besteht aus den Wörtern *cipher* (chiffrieren), *cyber* und *punk* und bedeutet so viel wie „Verschlüsselungsrebell des Cyberspace“ (Assange et al. 2013, 7). Assange war auch Mitglied der Mailingliste und verfasste darin viele Beiträge. Vgl. Heinrich Geiselberger (Hg.), *WikiLeaks und die Folgen. Die Hintergründe. Die Konsequenzen*, Berlin 2011, 49 u. 58 f; Jakob Steinschaden, *Digitaler Frühling. Wer das Netz hat, hat die Macht?*, Wien 2012, 67.

⁷⁸⁹ Vgl. Precht (2018), 258. Die Open-Projekte (Open-Source, Open-Content, Open-Access, Open-Metrics, Open-Science, Open-Knowledge etc.) sind partizipative Projekte unterschiedlicher Hintergründe und Akteure, deren gemeinsames Grundprinzip darin besteht, „kollektiv erzeugtes ‚Wissen‘ in digitaler Form jedem frei zugänglich zu machen“ (Tepe, Hepp 2008, 27). Die bekanntesten Beispiele sind das Betriebssystem *Linux* und die freie Enzyklopädie *Wikipedia*. Die Open-Source-Bewegung wurde als eine Reaktion auf die fortschreitende Kommerzialisierung des Cyberspace und die Monopolbildung im Software-Bereich gegründet. Im Gegensatz zur proprietären Software stellen die Entwickler der Open-Source-Software den Benutzern die Quellcodes zur freien Verfügung, die sie studieren, verändern und weiterentwickeln können. Als Gründungsvater gilt der Programmierer Richard Stallman, der 1984 die *Free Software Foundation* initiierte und 1985 das „GNU-Manifest“ veröffentlichte, wo er zur Unterstützung seines lizenzfreien Betriebssystems GNU (in das *Linux* 1992 integriert

Zudem stellt der Roman die Utopie der Vollvernetzung und permanenten Verbundenheit mit dem Internet in Frage. Abgesehen von der Datenschutz-Problematik verdrängt die digitale Welt die analoge, und die Existenz des Menschen verschiebt sich kontinuierlich in die virtuelle Realität. Außerdem stören ständige Kommunikation und Beschäftigung mit multimedialen Inhalten die Konzentration und können in eine krankhafte Sucht ausarten. Mit Marcuses Worten beschneiden die Kommunikations- und Informationsüberflutung den privaten Raum des Menschen, die Stätte seines kritischen Denkens und den „Raum der Stille“, wo er über sich und über den Sinn seines Lebens nachdenken oder diesen sogar „transzendieren“ kann. Der Mensch braucht es, auch mal „offline“ zu sein, um sein materielles wie immaterielles Dasein über die virtuelle Realität hinaus zu spüren. Deshalb gibt es momentan immer mehr Menschen, die Gegenmaßnahmen, bekannt als „Digital-Detox“, durchführen. Diese Maßnahmen reichen von Achtsamkeitsübungen und „digitalen Diäten“, über den Gebrauch von Block- und Timing-Apps, die bei der „digitalen Entgiftung“ helfen sollen, bis zu „Digital Detox Camps“ und gemeinsamen „Offline-Wochenenden“.⁷⁹⁰ Alle diese Maßnahmen können als Gesten der Weigerung gegen die Abhängigkeit vom Digitalen, ferner auch gegen den neoliberalen Imperativ zur Rund-um-die-Uhr-Erreichbarkeit verstanden werden.

Schließlich richtet sich *Replay* als Anti-Utopie auch gegen die vermeintliche Utopie der Transparenz sowie gegen das verharmlosende Argument „Wer nichts zu verbergen hat, hat nichts zu befürchten“. Der Roman sensibilisiert implizit für das naturgegebene Recht auf Anonymität und für den Schutz eigener Daten in einer immer mehr digitalisierten Welt.

wurde) sowie zur Offenheit der Quellcodes für das Wohl aller aufruft. 1998 gründeten Eric Raymond und Bruce Perens die Open-Source-Bewegung, von der sich Stallman jedoch distanzierte. Allerdings beruhen beide Bewegungen auf demselben Prinzip, und zwar der Offenheit und Verfügbarkeit der Quellcodes zur Veränderung und Weiterentwicklung. Vgl. Daniel Tepe, Andreas Hepp, *Digitale Produktionsgemeinschaften. Die Open-Source-Bewegung zwischen kooperativer Softwareherstellung und deterritorialer politischer Vergemeinschaftung*, in: Christian Stegbauer (Hg.), *Social Software. Formen der Kooperation in computerbasierten Netzwerken*, Wiesbaden 2008; Ulrich Herb, *Offenheit und wissenschaftliche Werke: Open Access, Open Review, Open Metrics, Open Science & Open Knowledge*, in: Ulrich Herb (Hg.), *Open Initiatives. Offenheit in der digitalen Welt und Wissenschaft*, Saarbrücken 2012; Margit Osterloh, Roger Luethi, *Commons without Tragedy: Das Beispiel Open Source Software*, in: Martin Eifert, Wolfgang Hoffmann-Riem (Hg.), *Geistiges Eigentum und Innovation*, Berlin 2008.

⁷⁹⁰ Zum Thema „Digital Detox“ siehe Thomas Hummel, *Digital Detox: Sieben Tipps zur digitalen Entgiftung*, <https://www.sueddeutsche.de/leben/digital-detox-sieben-tipps-zur-digitalen-entgiftung-1.3754567>, Stand: 23.05.2019; Wenke Husmann, *Digital Detox: Der letzte Klick*, <https://www.zeit.de/kultur/2018-12/digital-detox-achtsamkeit-smartphone-nutzung-gehirn>, Stand: 23.05.2019; Stefanie Jakob, *Digital Detox: Mit diesen Methoden bewusst offline gehen*, <https://utopia.de/ratgeber/digital-detox-bewusst-offline-gehen/>, Stand: 23.05.2019; Anja Schauburger, *Die Smartphone Diät: Wie die digitale Diät funktioniert und was sie bringt*, <https://utopia.de/ratgeber/smartphone-diaet/>, Stand: 23.05.2019.

7. „Whatever Happened to the Egyptians?“⁷⁹¹

7.1. Exkurs: Ägypten und die ägyptische Literatur am Vorabend der Revolution

Die Romane von Osman und Towfik, wie die ägyptische Literatur der 2000er Jahre im Allgemeinen, erzählen in fiktionaler, überspizter Form von den sozio-ökonomischen Auswirkungen der Neoliberalisierung des Landes, allen voran die allmähliche Verarmung der Mittelschicht und die Zunahme sozialer Disparitäten, die besonders im letzten Jahrzehnt der Mubarak-Ära intensiviert wurde. Die Zugehörigkeit zur Mittelschicht wird üblicherweise im ägyptischen Kontext am Bildungsstand gemessen. Menschen, die über einen mittleren bis hohen Bildungsstand verfügen, betrachten sich unabhängig von ihren Einkünften als Angehörige der Mittelschicht, wie Walter Armbrust konstatiert:

[Middle class] does not correlate with a material standard of living. There are, however, certain attitudes and expectations commonly associated with a middle class ideal. Egyptians who have at least a high school education, and therefore basic literacy and familiarity with how modern institutions work, generally consider themselves middle class. Egyptians who think of themselves as middle class expect a lifestyle free from manual labor. In the media, the ideal of middle class is often associated with modernity, bureaucracy, and office work, and it is portrayed as having a degree of familiarity with an ideology of national identity that seeks to balance local Egyptian and classical Islamic cultural referents.⁷⁹²

Das kostenlose Bildungsangebot wurde während der Amtszeit Nassers bis zur universitären Stufe erweitert. Personen mit einem mittleren oder hohen Bildungsstand wurden im öffentlichen Sektor angestellt, der gleichzeitig auf- und ausgebaut wurde. Die Rekrutierung im öffentlichen Dienst versprach ein sicheres und relativ angenehmes Leben und war ein wichtiger Weg zum sozialen Aufstieg für Familien aus landwirtschaftlichen oder handwerklichen Hintergründen mit bescheidenen Einkünften. Diese staatlich gebundene Mittelschicht wuchs kontinuierlich und spielte eine wichtige Rolle bei der Modernisierung und dem Aufbau des Landes nach dem ambitionierten Entwicklungsmodell von Nasser.⁷⁹³

⁷⁹¹ Der Titel rekurriert auf das 1998 erschienene Buch von Galal Amin *Madha hadatha li-l-misrijin?*, das 2000 im Verlag der American University in Cairo als „*Whatever Happened to the Egyptians?*“ veröffentlicht wurde. Towfik betrachtet Amins Buch als die nichtliterarische Vorlage seines Romans: „You won’t understand what happened in Egypt, and how the revolution came about, unless you read this book. And I see my *Utopia* as telling the same story, but in novel form.“ (Morgan 2012, 28) Amin verfolgt in seinem Buch die sozio-kulturellen Veränderungen in Ägypten seit der Mitte des 20. Jahrhunderts, die infolge des ökonomischen Kurswechsels von Nassers nationalem Developmentalismus über Sadats Öffnungspolitik bis zur neoliberalen Transformation in der Mubarak-Ära stattfanden. Dem Buch folgten noch weitere „*Whatever*“-Titel, die ebenfalls im Verlag der American University in Cairo ins Englische übersetzt wurden: *Whatever Else Happened to the Egyptians?* (2003); *Egypt in the Era of Hosni Mubarak* (2009); *Whatever Happened to the Egyptian Revolution* (2012).

⁷⁹² Armbrust nach Anouk de Koning, *Global Dreams. Class, Gender, and Public Space in Cosmopolitan Cairo*, Kairo 2009, 47.

⁷⁹³ Ebd., 20 f. und 47 f.

Obwohl diese Zeit ihre eigene, neue Bourgeoisie hervorgebracht hatte, nämlich die Militärfunktionäre und ihre Angehörigen⁷⁹⁴, herrschte trotzdem eine gefühlte soziale und ökonomische Gleichheit: „[E]conomic disparities did decrease from 1952 to 1970; the social opportunities available to many Egyptians expanded over the same period. The Nasser era left a legacy of commitment to ‘the people’ and to socioeconomic egalitarianism which many Egyptians recall with fondness“⁷⁹⁵. Doch diese sozialistische Utopie hielt nicht lange an und stieß an Grenzen. Der Sechstagekrieg gegen Israel erschöpfte Ägyptens Haushalt, und die Niederlage der arabischen Armeen erschütterte den Glauben an die nationalistischen Lehren Nassers. Mit den steigenden Bevölkerungszahlen stellte sich sein nationaler Developmentalismus außerdem als unrealistisch heraus: „[T]he goals of extending basic services to all Egyptians had to be quietly abandoned, along with some of the central tenets of the Nasser regime.“⁷⁹⁶

7.1.1. Neoliberale Transformation und soziale Disparitäten

Die Liberalisierung Ägyptens begann mit der Einführung der sogenannten *Infitah*- bzw. Öffnungspolitik unter dem Regime von Sadat. Die Öffnung war einerseits politisch im Sinne der Annäherung an den Westblock bzw. an die USA nach dem Friedensvertrag mit Israel im Jahr 1979, andererseits umfasste die Öffnungspolitik eine Anzahl von Maßnahmen und Gesetzen zur wirtschaftlichen Liberalisierung und Anziehung von ausländischem Kapital. So vergrößerte sich der private Sektor und erhielt mehr Freiheiten und steuerliche Vergünstigungen. Die Öffnungspolitik stellte eine klare Absage an den nationalen Developmentalismus des Vorgängers und eine Ankündigung des allmählichen Rückzugs des Staates aus seiner bisher aktiven Rolle in der Wirtschaft dar.⁷⁹⁷

Ende der 70er bis Anfang der 80er Jahre erlebte das Land einen kurzfristigen massiven Anstieg von Renten. Renten sind Einnahmen, die „über reine Organisationsleistungen hinaus keine produktiven Leistungen in Form von Arbeit oder Investitionen erfordern“⁷⁹⁸, sondern „unterschiedliche Arten von Monopolen oder politischen Zugriffen“⁷⁹⁹, wie Transitgebühren des Suezkanals, Export des Erdöls und -gases, Tourismus, Zuwendungen, sowie beträchtliche

⁷⁹⁴ Vgl. ebd., 20; Galal Amin, *Whatever Happened to the Egyptians? Changes in Egyptian Society from 1950 to the Present*, Kairo 2000, 15.

⁷⁹⁵ Jankowsky nach Koning (2009), 20.

⁷⁹⁶ Waterbury nach ebd., 20 f.

⁷⁹⁷ Vgl. Amin (2000), 9.

⁷⁹⁸ Anja Zorob, *Der Zusammenbruch des autoritären Gesellschaftsvertrags. Sozio-ökonomische Hintergründe der arabischen Proteste*, in: Annette Jünemann, Anja Zorob (Hg.), *Arabellions. Zur Vielfalt von Protest und Revolte im Nahen Osten und Nordafrika*, Wiesbaden 2013, 231.

⁷⁹⁹ Rachid Ouassa, *Blockierte Mittelschichten als Motor der Veränderungen in der arabischen Welt?*, in: Ders., 272.

Überweisungen der bis auf 1,5 Mio. geschätzten ägyptischen Arbeitsmigranten, die während des Erdölbooms in die erdölreichen arabischen Länder zogen. Daraufhin entstand eine neue rentengebundene Mittelschicht, die deutlich höhere Einkünfte erzielte als die staatlich gebundene und dieser den Boden unter den Füßen wegzog.⁸⁰⁰

Infolge der Öffnungspolitik stiegen die Inflationsraten und höhlichten die Reallöhne der Arbeitnehmer stetig aus. Die Abhängigkeit der ägyptischen Wirtschaft von externen Einkünften und Renten machte sie anfällig für Schwankungen der Weltwirtschaft und zunehmend angewiesen auf die Forderungen ausländischer Geber (insbesondere der USA). Mit der Ölpreissenkung in den 1980er Jahren verringerte sich die Anzahl der ägyptischen Arbeitsmigranten in den erdölreichen Staaten. Die Golfkrise um 1990 führte zudem zur massenhaften Rückkehr von Arbeitnehmern aus dem Irak und einigen Golfstaaten. Auch nach dem Krisenende stieg die Anzahl der in den Golfstaaten arbeitenden Ägypter nicht mehr auf ihr früheres Niveau.⁸⁰¹ Die Bevölkerungszahl nahm obendrein rapide zu: von 21 Mio. Einwohnern um 1950 auf 55,5 Mio. im Jahr 1990⁸⁰². Bis 2020 sollte sie Schätzungen zufolge die 100 Mio. überschritten haben.

Gegen Ende der 80er Jahre war das Land hoch verschuldet und einem Staatsbankrott nahe. Das Regime unter Mubarak konnte dem Stabilisierungs- und Strukturanpassungspaket des IWF und der Weltbank nicht mehr standhalten.⁸⁰³ 1991 hat es angefangen, dieses Paket umzusetzen mit dem verkündeten Ziel, die ägyptische Wirtschaft zu liberalisieren und in die globalen ökonomischen Netzwerke zu integrieren. Finanzielle Sparmaßnahmen wurden unternommen, die Währung wurde abgewertet und die Preiskontrollen wurden abgeschafft. Export wurde gefördert und die Investitionsgesetze wurden reformiert. Der öffentliche Sektor wurde nach und nach abgebaut und privatisiert. Viele Transferleistungen wie Subventionen oder Beschäftigung im Staatsapparat wurden sukzessive zurückgenommen und galten nun dem privaten Sektor in Form von Krediten von öffentlichen Banken und Steuererleichterungen für regimenahe Geschäftsleute und private Unternehmen.⁸⁰⁴ Die Marktöffnung verschaffte westlichen Investoren privilegierte Marktzugänge und der einheimischen Führungselite Monopole auf wichtige Branchen wie Bank, Telekommunikation, Nahrungsmittel, Zement- und Stahlindustrie.⁸⁰⁵

⁸⁰⁰ Vgl. Koning (2009), 21 f; Amin (2000), 8 ff.

⁸⁰¹ Vgl. Koning (2009), 22.

⁸⁰² Vgl. Ouaisa (2013), 264.

⁸⁰³ Vgl. Zorob (2013), 232.

⁸⁰⁴ Vgl. Koning (2009), 23 ff; Zorob (2013), 232.

⁸⁰⁵ Vgl. Ouaisa (2013), 268.

Die Politik der Deregulierung und Privatisierung kulminierte ab 2004 in der „Regierung der Geschäftsleute“, die das Mandat erhielt, Ägyptens neoliberale Transformation zu akzelerieren.⁸⁰⁶ Dieser Regierung wurde Misswirtschaft, Korruption und Nepotismus vorgeworfen: In ihr und um sie herum bildete sich ein Netzwerk von privaten Unternehmern heraus, die durch maßgeschneiderte Gesetze und die Vergabe von Lizenzen oder Veräußerung staatlicher Unternehmen eigene Profite sichern konnten, während die Gründung von unabhängig organisierter privater Unternehmerschaft verhindert wurde.⁸⁰⁷ Die neuen Unternehmer spielten außerdem eine wichtige Rolle bei der Unterstützung des Präsidentensohns Gamal Mubarak, des starken Kandidaten für die Amtsnachfolge, der keine militärische Laufbahn absolviert hatte und die Militärintitution politisch wie wirtschaftlich zu marginalisieren drohte.⁸⁰⁸ Die militärische Oligarchie wurde allmählich durch eine „Unternehmer-Oligarchie“ ersetzt, in der die obere Schicht, die *nouveaux riches*, „ihren Reichtum im Gegensatz zu früheren Zeiten deutlicher und ungenierter zur Schau“ stellte.⁸⁰⁹ Galal Amin bezeichnet Mubaraks Ägypten in Anlehnung an den schwedischen Soziologen Karl Gunnar Myrdal als „Soft State“, i. d.:

a state that passes laws but does not enforce them. The elites can afford to ignore the law because their power protects them from it, while others pay bribes to work round it. Everything is up for sale, be it building permits for illegal construction, licenses to import illicit goods, or underhand tax rebates and deferrals. The rules are made to be broken and to enrich those who break them, and taxes are often evaded. People clamor for positions of influence so that they may turn them to personal gain. Favors are sold or dispensed to proteges, relatives, and sycophants.⁸¹⁰

Neben fehlender Rechtsstaatlichkeit wurden Sozialleistungen, städtische und ländliche Infrastruktur sowie nachhaltige Entwicklung vernachlässigt:

Little by little the government began to back away from its traditional duties, from maintaining security to collecting the trash, from supplying clean water to disposing of sewage, from building new schools to preserving the archaeological heritage, and on and on. Gradually, Egypt was transformed into a soft state.⁸¹¹

Die Beschleunigung des Liberalisierungsprozesses führte zu einer starken Segmentierung des Arbeitsmarktes in drei Sektoren mit ungleicher Einkommensverteilung: den Öffentlichen, den Privaten und den Informellen. Diese dreiteilige Segmentierung erstreckte

⁸⁰⁶ Vgl. Joel Beinin, *Workers' Protest in Egypt. Neo-liberalism and Class Struggle in 21st. Century*, in: *Social Movement Studies* 8 (2009), 450.

⁸⁰⁷ Vgl. Zorob (2013), 233.

⁸⁰⁸ Vgl. Cilja Harders, *Revolution I und II. Ägypten zwischen Transformation und Restauration*, in: Annette Jünemann, Anja Zorob (Hg.) (2013), 31.

⁸⁰⁹ Zorob (2013), 243.

⁸¹⁰ Galal Amin, *Egypt in the Era of Hosni Mubarak 1981-2011*, Kairo 2011, 8.

⁸¹¹ Ebd., 9.

sich über alle Lebensbereiche wie Bildung, Wohnen und Gesundheit, und ging mit der Teilung der Gesellschaft in divergente Welten einher, wie Anouk de Koning feststellt: „The educational system and the labor market are primary fields for the production of new socio-cultural divisions and distinctions.“⁸¹² Der schrumpfende Staatsapparat konnte die jährlichen Hochschulabsolventen nicht mehr absorbieren und das Einkommen der im öffentlichen Dienst angestellten Menschen hat kaum ihren Lebensunterhalt gedeckt. Die staatlich gebundene Schicht ist angesichts steigender Lebenshaltungskosten der Gefahr der Verarmung ausgesetzt worden. 30% der ägyptischen Bevölkerung liegen laut dem Entwicklungsprogramm der Vereinten Nationen (UNDP) unter der oberen, 20% unter der unteren Armutsgrenze; die Tendenz steigt.⁸¹³ Sie sind auf Hilfen der zivilgesellschaftlichen Organisationen angewiesen, die die mangelhaften staatlichen Dienstleistungen ergänzen. Die Lebensmittelimporte (Ägypten ist der größte Lebensmittel- und zweitgrößte Weizenimporteur der Welt⁸¹⁴) und die übriggebliebenen Subventionen wirken gegen die rapide Verarmung weiterer Teile der Bevölkerung.⁸¹⁵

Diejenigen, die weder vom öffentlichen noch vom privaten Sektor aufgenommen werden, landen im informellen bzw. nichtangemeldeten Sektor, wo ein beachtlicher Teil der Arbeitslosigkeit in Form von Gelegenheits- und Niedriglohnjobs versteckt ist. Aufgrund der steigenden Bevölkerungszahl wächst der Anteil der Arbeitsfähigen stetig zu, die im bevölkerungsreichsten Land der Region auf 30% bis 40% zwischen 15 und 35 Jahren und auf 60% der Bevölkerung zwischen 15 und 60 Jahren geschätzt werden.⁸¹⁶ Dieser Zuwachs arbeitsfähiger Bevölkerung wird allerdings nicht durch eine Zunahme der Arbeitsplätze ausgeglichen, sondern sie trifft auf einen stagnierenden und selektiven Arbeitsmarkt. Dazu kommt noch, dass die legale Auswanderung massiv eingeschränkt wurde: Die Erdölstaaten haben arabische Arbeitskräfte seit den 90ern durch Billiglöhner aus Süd- und Südostasien ersetzt und die Migration in die Ferne, z.B. nach Europa, erfordert wiederum Geld, Qualifikation und Fremdsprachenkenntnisse.⁸¹⁷ Ohne Arbeit verzögert sich die Familiengründung, und das Heiratsalter bei Männern und Frauen stieg.⁸¹⁸ Manchen bleibt

⁸¹² Koning (2009), 15.

⁸¹³ Vgl. Zorob (2013), 240.

⁸¹⁴ Vgl. ebd., 239.

⁸¹⁵ Jankowski nach Koning (2009), 22.

⁸¹⁶ Vgl. Zorob (2013), 237; Ouaisa (2013), 264; Reinhard Schulze, *Irhal – „Hau ab“. Auf den Wegen zur arabischen Revolte 2011 - sozialgeschichtliche Kontexte eines Epochenbruchs*, in: Thorsten Gerald Schneiders (Hg.), *Der Arabische Frühling. Hintergründe und Analysen*, Wiesbaden 2013, 22.

⁸¹⁷ Vgl. Zorob (2013), 238.

⁸¹⁸ Vgl. Koning (2009), 110.

nichts anderes übrig als der illegale Weg nach Europa an Bord eines überfüllten Boots. Deshalb nennt Karine Tourné die Generation, die ab den 90er Jahren trotz eines gewissen Maßes an Bildung weder im In- noch im Ausland Perspektiven hat, die „verlorene Generation“. Diese „verlorene Jugend“, die in ihrer persönlichen und beruflichen Entfaltung blockiert ist, ist anfällig für religiösen Fanatismus, Drogen und Kriminalität:

The swelling numbers of unemployed graduates captured the nation's imagination. These young unemployed graduates were unable to make the transition to adulthood, most notably married life. There were not enough affordable houses for newly married couples and no income to pay for the rent and provide for a family. These graduates, doubling as involuntary bachelors, were figured as a 'lost generation,' prone to vice and extremism.⁸¹⁹

7.1.2. Kosmopolitische Ambitionen

Während die staatlich gebundene Mittelschicht aufgrund der Liberalisierungswelle sozial abgestiegen ist, stieg eine neue „globalrentenbedingte kosmopolitische Mittelschicht“⁸²⁰ empor, nämlich diejenigen, die im privaten Sektor oder in den Dienstleistungsbranchen des öffentlichen Sektors tätig sind: in Banken, Telekommunikationsunternehmen, Tourismus- und Immobiliengesellschaften, ausländischen NGOs etc. Dort werden ausgebildete, mit „kosmopolitischen“ Kenntnissen ausgestattete Menschen angestellt.⁸²¹ Dieses kosmopolitische Kapital umfasst

familiarity with, and mastery of, globally dominant cultural codes. Such cosmopolitan capital most clearly encompasses fluency in English, as well as Western diplomas or degrees from educational institutes associated with Western knowledge, for example, private language schools or the American University in Cairo. It also entails more informal knowledge of Western/global consumer culture. Such cosmopolitan capital overlaps with, and oftentimes doubles as, locally distinctive cultural capital, i.e., the kind of lifestyles, cultural knowledge, habits, and even appearance and body language that mark one as part of Cairo's elite or upper-middle class.⁸²²

Im Vergleich zu den öffentlichen Bildungsstätten, die für ihre Überfüllung, bescheidene Ausstattung und schlechte Qualität berüchtigt sind⁸²³, rüsten private Schulen und Universitäten ihre Klientel mit solchen kosmopolitischen Kenntnissen aus. Private Bildung und Fremdsprachenkenntnisse wurden über die Sicherung von Berufsperspektiven hinaus zu einem Zeichen des Wohlstandes. Deshalb unterscheidet sich nach de Koning die neue kosmopolitische Mittelschicht von unteren Schichten durch Mehrsprachigkeit, d.h. durch

⁸¹⁹ Ebd., 74.

⁸²⁰ Vgl. Mitchell nach Ouaisa (2013), 268.

⁸²¹ Vgl. ebd., 268.

⁸²² Koning (2009), 54 f.

⁸²³ Vgl. ebd., 70.

Verwendung von gemischter Sprache aus ägyptischem Dialekt und Englisch in Arbeit und Freizeit.⁸²⁴

Das kosmopolitische Kapital impliziert ebenfalls die Aneignung von kosmopolitischem Lebensstil einschließlich des Konsumverhaltens. Die Angehörigen der kosmopolitischen Mittelschicht sind die wichtigsten Empfänger und Konsumenten der durch die Marktöffnung ins Land strömenden Importgüter und die häufigste Klientel der internationalen Fastfood-, Kaffeehaus- und Lebensmittelketten.⁸²⁵ Wie private Bildung dient ihnen der neue kosmopolitische Konsum ebenfalls als Statussymbol bzw. als „Distinktionsinstrument gegenüber den subalternen“⁸²⁶ Schichten. Deshalb werden dieser kosmopolitischen Schicht wurzellose Verwestlichung, kulturelle Entfremdung, moralische Lockerheit oder Verdorbenheit zugeschrieben, meistens von den unteren konservativen Schichten. Ihnen wird unterstellt, von den kulturellen Einflüssen der US-amerikanischen Hegemonie, die oft als „kulturelle Invasion“ angesehen wird⁸²⁷, durchdrungen zu sein.

Die kosmopolitische Mittelschicht neigt ebenfalls dazu, in Neubaugebiete außerhalb der Städte zu ziehen, um von den ärmeren und überfüllten Vierteln mit deren veralteter Infrastruktur, notorischem Verkehr, Lärm und Verschmutzung Abstand zu halten. Seit den 1990er Jahren weiten sich an der Peripherie großer Städte wie Kairo immer mehr umzäunte Wohnanlagen aus, die nach dem angloamerikanischen Vorbild „Compounds“ genannt werden und ihren Einwohnern weitgehend räumliche Isolation gewähren. Laut Eric Denis erzwingen solche Gated Communities soziale Segregation und signalisieren das Verschwinden der Vielfältigkeit, die das soziale Leben Kairos noch in den 1960er und 1970er Jahren auszeichnete.⁸²⁸

Parallel zur Ausdehnung der Neubaugebiete und exklusiven Compounds nahm auch die Anzahl der *‘aschwa’iyyat* (ägyptisch für Slums) zu, zu denen mehr als die Hälfte des Ballungsgebiets Großkairo laut offiziellen Angaben gezählt wird.⁸²⁹ Mit *‘aschwa’iyyat* sind einerseits ältere Stadtviertel gemeint, die aufgrund mangelnder Instandhaltung und veralteter Infrastruktur verwahrlost sind, z.B. Kairos mittelalterliche Viertel und die des

⁸²⁴ Vgl. ebd., 63 f.

⁸²⁵ Vgl. ebd., 97 f.

⁸²⁶ Zorob (2013), 237.

⁸²⁷ Vgl. Galal Amin, *Whatever Else Happened to the Egyptians? From the Revolution to the Age of Globalization*, Kairo 2004, 12 ff.

⁸²⁸ Vgl. Denis nach Koning (2009), 42.

⁸²⁹ Vgl. Abdelrehim Kenawy, *Al-Ashwaiyat Areas in Greater Cairo Region (GCR) a Challenge for the State*, in: *Journal of Engineering Research and Technology* 3 (2016), 16; Asef Bayat, Eric Denis, *Who is Afraid of Ashwaiyyat? Urban Change and Politics in Egypt*, in: *Environment and Urbanization* 12 (2000), 185.

frühen 20. Jahrhunderts, die baufällige Häuser mit umstrittenen Eigentumsrechten enthalten und von Familien mit niedrigen Einkünften bewohnt sind.⁸³⁰ Andererseits bezieht sich das Wort *'aschwa'iy*, das so viel wie spontan oder planlos bedeutet, auf die Agglomeration von Häusern an den Stadträndern, die ohne offizielle Erlaubnis auf landwirtschaftlichen Flächen oder auf staatlichen Grundstücken aus dem Bedarf an preisgünstiger Unterkunft gebaut werden. Diese verfügen über keine oder mangelhafte Infrastruktur, Wasser- und Stromversorgung werden durch individuelle Lösungen geschaffen. Manche bestehen aus Baracken mit unzumutbaren hygienischen Wohnverhältnissen. In diesen Slums verdichten sich soziale und gesundheitliche Probleme, weshalb sie als „Büchse der Pandora“ bezeichnet werden: Sie sind der Inbegriff von Armut und Analphabetismus, Vulgarität und Kriminalität, Schmutz und Krankheiten.⁸³¹

7.1.3. Die „Kifaya“-Literatur der 2000er Jahre

Angesichts dieser Missstände stieg allmählich ein Gefühl von Unmut in der Öffentlichkeit auf, das in eine zunehmende Protestkultur mündete. Joel Beinin spricht von 2623 einzelnen Fabrikbesetzungen, Streiks, Demonstrationen oder anderen kollektiven Aktionen, an denen zwei Millionen ägyptische Arbeiter von 1998 bis 2008 angesichts der Beschleunigung der neoliberalen Transformation Ägyptens teilgenommen haben.⁸³² Dies sei „the largest and most sustained social movement in Egypt since the campaign to oust the British occupiers following the end of World War II.“⁸³³ In den Gewerkschaften, Fabriken und Universitäten rumorte es mit Veranstaltungen, Protesten und Kundgebungen, die sich gegen Korruption, soziale Not, wirtschaftliche Ungleichheit und staatliche Willkür richteten, nur nicht direkt gegen das Regime selbst.

Es entstanden mehrere Protestbewegungen, die später in der Revolution vom 25. Januar 2011 eine wichtige Rolle spielten. *Die Ägyptische Bewegung für den Wandel*, genannt *Kifaya* (was auf ägyptisch so viel wie „Schluss! Jetzt reicht's! Genug!“ heißt), wurde 2004 von verschiedenen politischen Strömungen gegründet, um gegen eine weitere Amtsperiode Mubaraks zu protestieren.⁸³⁴ *Die Jugendbewegung des 6. April* formte sich durch eine Facebook-Gruppe, die von jungen Aktivisten in Solidarität mit einem am 6. April 2008 stattgefundenen Streik der Textilarbeiter in der Stadt al-Mahalla al-Kubra initiiert wurde. Die

⁸³⁰ Vgl. *The Challenge of Slums. Global Report on Human Settlements 2003*, Bd. 2003, London 2006, 206.

⁸³¹ Vgl. Koning (2009), 123.

⁸³² Vgl. Beinin (2009), 449.

⁸³³ Ebd., 449.

⁸³⁴ Vgl. Harders (2013), 33 f; Susanne Schanda, *Literatur der Rebellion. Ägyptens Schriftsteller erzählen vom Umbruch*, Zürich 2013, 50 f.

Aktivisten riefen zum Generalstreik und zu zivilem Ungehorsam auf, um auch gegen die steigenden Lebensmittelpreise im Zuge der globalen Lebensmittelkrise zu demonstrieren.⁸³⁵

An diesen Protestaktionen nahmen auch Schriftsteller einerseits als Aktivisten teil, wie Alaa al-Aswani, der die *Kifaya*-Bewegung mitbegründet hatte. Andererseits deckten sie mit ihren literarischen und journalistischen Schriften die Korrumpierung von Politik und Gesellschaft unverhohlen auf und trugen dazu bei, das politische Bewusstsein ihrer Leser mitten im repressiven Klima zu schärfen. Dabei wagten sie, „die Grenzen des Gängigen und Erlaubten“ zu sprengen und Verboten zu trotzen.⁸³⁶ Sie verkörperten das „Gewissen der Nation“, wie der Schriftsteller Bahaa Taher den Intellektuellen nennt: „The intellectual is the conscience of his society, since he is the first to sense the signs of an upheaval or of backwardness in the social order, and the first to suggest remedies for them.“⁸³⁷ Dabei reiche die Tradition des engagierten Schriftstellers in Ägypten laut Richard Jacquemond bis in die *Nahda*-Zeit seit dem späten 19. Jahrhundert, wo dem Schriftsteller die Rolle des Erziehers und Reformers zugewiesen worden sei.⁸³⁸ Seither bestehe eine allgemeine Überzeugung davon, dass sich die Literatur an der Realität orientieren sollte und der Schriftsteller die moralische Verpflichtung habe, sich in die Gesellschaft einzumischen: „These two postulates, realism and commitment, constitute the Egyptian literary *doxa*.“⁸³⁹ [H.i.O.]

Jacquemond zufolge haben außerdem die Schriften von Jean-Paul Sartre, der seit seinem Besuch in Kairo 1967 und seinem Vortrag über die Rolle des Intellektuellen an der Kairoer Universität ein hohes Ansehen unter arabischen Intellektuellen genieße, die Idee der engagierten Literatur untermauert, die bis heute unter arabischen Schriftstellern dominiere.⁸⁴⁰ Für sie habe die Literatur eine reformistische Funktion, wie sich der Schriftsteller Gamal al-Ghitani zum Verhältnis zwischen Literatur und Gesellschaft äußerte: „True literature is the mirror of reality. It can initiate the reform of society, and it can contribute to the reform of difficult situations“⁸⁴¹.

⁸³⁵ Vgl. Harders (2013), 25 u. 34.

⁸³⁶ Vgl. Schanda (2013), 14.

⁸³⁷ Taher nach Caroline Rooney, *Egyptian Literary Culture and Egyptian Modernity: Introduction*, in: *Journal of Postcolonial Writing* 47 (2011), 370.

⁸³⁸ Vgl. Richard Jacquemond, *Conscience of the Nation. Writers, State, and Society in Modern Egypt*, Cairo 2008, 88.

⁸³⁹ Ebd., 88.

⁸⁴⁰ Vgl. ebd., 99.

⁸⁴¹ Al-Ghitani nach ebd., 91.

Gekoppelt mit einem „poetologischen und ästhetischen Wandel“⁸⁴² wurde die Tradition der engagierten Literatur auch in den 2000er Jahren fortgesetzt. Christian Junge nennt die ägyptische Literatur der 2000er Jahre die „Kifaya-Literatur“, denn sie zeichne sich laut ihm durch einen „Kifaya“-Gestus aus, der durch radikale Zuspitzung der außerfiktionalen Missstände den Leser zu empören vermöge und ihm unmissverständlich klarmache: „So kann und darf es nicht mehr weitergehen! Kifaya!“⁸⁴³ Junge meint damit jedoch kein literarisches Programm der gleichnamigen Protestbewegung, auch wenn einige ihrer Mitglieder prominente Beispiele solcher Literatur geschrieben haben, etwa al-Aswani mit seinem Bestseller-Roman *‘Imarat Yakubijan (Der Jakubijân-Bau)*.⁸⁴⁴

Im Vergleich zur „postmodern und poststrukturalistisch geschulten“ Literatur der 1990er Jahre, die sich für das Individuum und die Details, für Schreibexperimente, Abweichung und die Form interessiert habe, seien Junge zufolge „große Erzählungen“ und konventionelle Erzählstrategien in die Kifaya-Literatur zurückgekehrt. Man erzähle wieder vom Kollektiv und dem großen Ganzen, also von der Geschichte, der Gesellschaft und der Politik, ohne das Erzählen und Schreiben selbst zu thematisieren. Anstelle der „postmodernen Krise der Repräsentation“, die an der Literatur der 1990er Jahre zu erkennen sei, seien in den 2000er Jahren Romane geschrieben worden, „die die Gesellschaft, das Volk oder die Jugend repräsentieren wollen.“⁸⁴⁵ Vor allem die „totale Korruption“ und moralischer Verfall werde darin problematisiert.⁸⁴⁶ Mit der Rückkehr der großen Erzählungen sei ebenfalls das Interesse an der Vergangenheit gestiegen, und die Gegenwart werde im historischen Prozess als, zumindest theoretisch, beeinflussbar verstanden:

Die historische Retrospektive, und sei sie nur punktuell und subjektiv, führt zu einer Reflexion über den Handlungsspielraum in der Gegenwart. [...] Der Blick in die Geschichte liefert keine konkrete Handlungsanweisung, sondern nur eine Handlungsaufforderung, kein *wie*, nur ein *dass*: dass nämlich die Geschichte so nicht weitergehen darf.⁸⁴⁷ [H.i.O.]

Die Kifaya-Texte seien Junge zufolge „Klartexte“ und verzichten auf jede Doppeldeutigkeit. Sie wollen den Überdross des Lesers hervorrufen und ihn aufrütteln. So lege die Kifaya-Literatur „den Finger erbarmungslos in die Wunde“ und ziele auf die Verletzung der „moralischen Schmerzgrenze“ des Rezipienten ab, so dass er sich über das Unrecht, das den

⁸⁴² Christian Junge, *Genug. Schluss. Jetzt reicht's! Der Kifaya-Gestus in der ägyptischen Literatur der 2000er Jahre*, in: *LISAN, Zeitschrift für arabische Literatur* (2012), 130.

⁸⁴³ Ebd., 130.

⁸⁴⁴ Vgl. ebd., 129 f.

⁸⁴⁵ Ebd., 130.

⁸⁴⁶ Vgl. ebd., 131.

⁸⁴⁷ Ebd., 132.

Protagonisten zugefügt wird, empört fühle, je nach seiner Lese- und Lebenserfahrung darüber reflektiere und schließlich dieses Gefühl der Empörung gegen das Unrecht, das dem Kollektiv angetan wird, richte und im Idealfall etwas dagegen unternehme.⁸⁴⁸ Um das zu erzielen, neigen die Texte zur Drastik und zur Übertreibung und vermitteln „kein ausgewogenes oder differenziertes Bild der Realität, sondern [suchen] bewusst die Zuspitzung und die These.“⁸⁴⁹ Sie polarisieren und riskieren dabei „die Einseitigkeit, um die Unbestechlichkeit zu wahren.“⁸⁵⁰

In Werken wie al-Aswanis *Der Jakubijân-Bau*, Chalid al-Chamissis *Taxi*, Towfiks *Yutubia*, Magdy el-Shafees *Metro* sowie Ahmed Murads *Vertigo* sei der „skandalisierende“ Ton laut Junge besonders ausgeprägt.⁸⁵¹ Die Autoren der Kifaya-Literatur scheuen keine Zensur und bedienen sich „freizügig“ aus dem „Dreieck der Tabus in der arabischen Welt, nämlich Religion, Sexualität und Politik.“⁸⁵² Da seit den 70er Jahren keine Vorzensur besteht, werden Publikationen erst im Nachhinein verboten und vom Markt zurückgezogen, falls sie Ägyptens höchster Religionsbehörde als ketzerisch oder anstößig erscheinen⁸⁵³, wie im Fall von el-Shafees Graphic Novel *Metro*, die aus dem Verkehr gezogen wurde, weil sie angeblich pornographische Darstellungen enthalte.⁸⁵⁴ Auch al-Aswanis Roman wurde zunächst von verschiedenen Verlegern mit dem Argument zurückgewiesen, er sei zu gewagt und laufe Gefahr, verboten zu werden, bevor *Dar Merit*, „Cairo’s main publisher for the literary avant-garde in the 2000s“⁸⁵⁵, schließlich seine Veröffentlichung riskierte.⁸⁵⁶

Mit dem poetologischen und ästhetischen Wandel in der Literatur der 2000er Jahren ging eine „neue Lesbarkeit“ einher, die Junge folgendermaßen erläutert: „Man schreibt über das Volk – und für das Volk. Es entstehen anti-elitäre Werke, die nicht intellektualisieren, sondern leicht und spannend daher kommen. Sie meiden die gehobene Literatursprache und zelebrieren stattdessen den ägyptischen Dialekt.“⁸⁵⁷ Auch Susanne Schanda beschreibt die Kifaya-Texte als „radikal subjektiv, im Alltag auf der Straße zu Hause und nah dran an den Leserinnen und Lesern.“⁸⁵⁸ Auf die neue Lesbarkeit folgte ein Lese-Boom. Lesen, insbesondere auf Arabisch,

⁸⁴⁸ Vgl. ebd., 132 f.

⁸⁴⁹ Ebd., 132.

⁸⁵⁰ Ebd., 132.

⁸⁵¹ Vgl. ebd.

⁸⁵² Vgl. ebd., 132.

⁸⁵³ Vgl. Schanda (2013), 48.

⁸⁵⁴ Vgl. Junge (2012), 132.

⁸⁵⁵ Richard Jacquemond, *The Yacoubian Building and Its Sisters. Reflections on Readership and Written Culture in Modern Egypt*, in: Walid El Hamamsy, Mounira Soliman (Hg.), *Popular Culture in the Middle East and North Africa. A Postcolonial Outlook*, New York 2013, 157.

⁸⁵⁶ Vgl. Schanda (2013), 35 f.

⁸⁵⁷ Junge (2012), 131.

⁸⁵⁸ Schanda (2013), 57.

ist plötzlich „in“ geworden. Die neue Leserschaft ist überwiegend jung, weist eine gewisse Hochschulbildung auf und stammt meistens aus der städtischen Mittelschicht.⁸⁵⁹ Die Literatur, so Bahaa Taher, habe den Nerv der Menschen getroffen: „Offenbar finden die Menschen in der Literatur eine Wahrheit, die ihnen ansonsten vorenthalten wird.“⁸⁶⁰

Zu diesem Lese-Boom leistete die Öffnung des Buchmarktes einen entscheidenden Beitrag. Mit der zunehmenden Privatisierung und dem „Sieg neoliberaler Werte“ erwies sich die ehemalige staatliche Kontrolle über Kultur und Information als Anachronismus.⁸⁶¹ Um die Jahrtausendwende wurde der Import von Büchern und Zeitschriften gelockert. Mehrere private Verlagshäuser und unabhängige Zeitungen wurden eröffnet und brachten eine neue Generation von (jungen) Journalisten und Schriftstellern hervor, die neben den traditionsreichen Genres des sozialen, des historischen Romans und der satirischen Literatur noch populäre Genres wie Poproman, Politthriller, Krimi oder Graphic Novel schrieben.⁸⁶² Durch private Verlage (oder auch durch Selbstverlage, wie im Fall von *Al-Bidaya*) ist die Veröffentlichung von Büchern einfacher geworden als über staatliche Kulturorganisationen, wo Bürokratie und Nepotismus herrschen. Außerdem sind hier die Bücher attraktiver gestaltet als ihresgleichen in staatlichen Verlagen, die noch ein „antiquiertes Aussehen“ haben.⁸⁶³ In sozialen Netzwerken (z.B. *Facebook* und *Good Reads*), Blogs und Foren wurden Rezensionen und Empfehlungen für Bücher geschrieben. Buchhandlungen schossen „wie Pilze aus dem Boden“ und stellten lokale und internationale Bestsellerlisten zusammen.⁸⁶⁴ Manche Buchhandlungen wie *Diwan* oder

⁸⁵⁹ Vgl. Jacquemond (2013), 151.

⁸⁶⁰ Taher nach Schanda (2013), 61.

⁸⁶¹ Vgl. Jacquemond (2008), 27. Der Staat kontrollierte bis in die 90er Jahre die Kultur- und Informationsbranche und monopolisierte die Produktion von audiovisuellen Medien (Fernsehen, Film und Radio), Presse sowie vom größten Teil der Buchindustrie. Staatliche Institutionen wie der *Oberste Rat für Künste und Literatur* oder das Kulturministerium wurden in den 50er Jahren errichtet, um Intellektuelle zugunsten des Systems zu mobilisieren. Die Presse und die Buchindustrie blieben auch nach der Einführung der Öffnungspolitik Ende der 70er Jahre „immun“ gegen die Liberalisierungswelle. Die Anzahl privater Verlage war begrenzt, und sie waren meist kurzlebig. Die in den 60er Jahren gegründete *Ägyptische Generalbehörde für Buch* war der bedeutendste und größte Verlag in Ägypten, der eine Menge zeitgenössischer Literatur veröffentlichte. Der Import von Büchern und Zeitschriften wurde weiterhin durch das Informationsministerium kontrolliert. Die staatliche Monopolisierung des Buchwesens von der Produktion bis zum Handel schwächte dessen Markt. Vgl. Jacquemond (2008), 15 f., 40 und 72; Jacquemond (2013), 146.

⁸⁶² Vgl. Jacquemond (2013), 152.

⁸⁶³ Vgl. ebd., 151.

⁸⁶⁴ Vgl. Schanda (2013), 52. Welche Qualität die Bücher auf dieser Liste aufweisen, bleibt weitgehend umstritten. Verlagen und Buchhandlungen wird auf der einen Seite vorgeworfen, „leichte Lektüre“, die sich besser verkaufen lässt, – wie etwa Unterhaltungs- und satirische Literatur – statt „ernster“ Literatur auf die Bestseller-Listen zu setzen und somit die Literatur zu „trivialisieren“. Das bestreiten sie auf der anderen Seite und behaupten, dass der Buchmarkt von dieser Konkurrenz um höhere Verkaufszahlen und Auszeichnungen profitiere. Der Erfolg der Bücher, die auf ihrer Bestseller-Liste stehen, sei auf ihre Qualität, ihre Affinität zu Alltagssprache und -themen sowie auf die Werbung dafür (u.a. in sozialen Netzwerken) zurückzuführen. Vgl. Huda 'Imran, *Qawa'im al-„Bestseller“ fi misr (Bestseller-Listen in Ägypten)*, <http://raseef22.com/culture/2015/10/06/best-seller-lists-in-egypt/>, Stand: 25.02.2016.

Kutub Khan sind á la American Style modern eingerichtet, laden mit Cafés, Bistrostühlen und Kinderspielecken zum Verweilen ein und organisieren regelmäßig Veranstaltungen wie Lesungen, Diskussionen oder Schreibworkshops.⁸⁶⁵

Diese Hochkonjunktur auf dem Buchmarkt war (und ist) nicht nur in Ägypten zu beobachten, sondern scheint auch in anderen arabischen Ländern zu geschehen, die ähnliche Entwicklungen durchgelaufen haben.⁸⁶⁶ 2008 wurde der *Internationale Preis für Arabische Literatur* IPAF (auch als *Arabischer Booker-Preis* bekannt) von Abu Dhabis Tourismus- und Kulturbehörde ins Leben gerufen und ist seither sowohl ein „Trendmacher“ für arabische Schriftsteller als auch „Trend-Anzeiger“ für internationale Interessenten für arabische Literatur wie Akademiker oder Übersetzer.⁸⁶⁷ Viele Bücher, die bisher auf den Lang- und Kurzlisten des Preises gestanden haben, sowie fast alle mit dem Preis ausgezeichneten Romane wurden ins Englische und/oder andere europäische Sprachen übertragen.

Während *Al-Bidaya* den einzigen Roman des Architekten Mahmoud Osman darstellt, hat Ahmed Khalid Towfik seit den 90er Jahren bereits Hunderte von Jugendbüchern geschrieben, die in privaten Verlagen erschienen sind. Allen voran hat er sich durch das *Riwayat*-Programm⁸⁶⁸ von *Al-Mu'assasa al-'arabiyya al-haditha* einen Namen gemacht. Der Tropenarzt

⁸⁶⁵ Vgl. Schanda (2013), 61; Jacquemond (2013), 150.

⁸⁶⁶ Vgl. Jacquemond (2013), 158 f.

⁸⁶⁷ Vgl. ebd., 157 ff.

⁸⁶⁸ Die *Riwayat* sind kleinformatige Taschenbücher von fünfzehn- bis zwanzigtausend Wörtern für Kinder und Jugendliche, die zusammen mit den anderen Publikationen des ursprünglich auf Lernhilfe- und Schulbücher spezialisierten *Al-Mu'assasa*-Verlags im Handel vertrieben wurden. Das Programm der *Riwayat* umfasste ungefähr zwanzig Serien, die fast jeden Lesegeschmack abdeckten: Superhelden-, Sciencefiction-, Liebes-, Kriminal-, Horror- und Abenteuergeschichten, Comic- und Rätselhefte etc. Seit dem Anfang des Programms im Jahr 1984 war es ein Sprungbrett für Jungautoren, die mit dem Schreiben von populären Genres experimentieren wollten, und fand Akzeptanz bei jungen Lesern. Das Erfolgsrezept der *Riwayat* bestand in ihrem kleinen Umfang, günstigen Preis und Vertriebsweg, abgesehen vom unterhaltsamen und gleichzeitig informativen Charakter der Serien. Die jungen Leser durften darin Rückmeldungen und Kommentare dazu geben und selbst Beiträge veröffentlichen, und bauten dadurch einen gewissen Kontakt zu den Autoren auf, was dieser Art von Literatur, für die Jacquemond den frankophonen Begriff *Paralittérature* verwendet, ihre spezifische Charakteristik verleiht. Towfik stieg Anfang der 90er Jahre in den Verlag *Al-Mu'assasa* mit der Serie *Riwayat 'alamiyya li-l-dschaib* (*Weltliteratur für die Tasche*) ein, in der er in vereinfachter bzw. reduzierter Version von 17.000 Wörtern die Klassiker der Weltliteratur übersetzte, besonders solche aus dem Bereich der Phantastik wie *Reise zum Mittelpunkt der Erde*, *451 Fahrenheit*, *Dr. Jekyll und Mr. Hyde*, 1984, sowie die Werke von Mark Twain, H.G. Wells, Edgar Allan Poe und Isaac Asimov. In der Abenteuerserie *Ma wara' at-tabi'a* (*Übernatürlich*) geht der Protagonist auf der Suche nach rationaler Erklärung paranormalen und übernatürlichen Phänomenen nach und entmythologisiert sie. In *Fantasia* taucht die Protagonistin mithilfe eines Computerprogramms in die Welt des Phantastischen ein. Die Serie *Safari* widmete Towfik dem schwarzen Kontinent und schickt die Hauptfigur nach Kamerun zu der fiktiven medizinischen Hilfsorganisation „Safari“, wo sie auf Epidemien, verrückte Magier, Kannibalen und Organ-Mafias trifft. Vgl. Richard Jacquemond, *Al-adab al-muhammasch fi misr (Paraliteratur in Ägypten)*, in: *Fusul* (2002).

und Universitätsdozent etablierte sich als Autor sowohl für Horror-⁸⁶⁹ als auch für satirische Literatur. Die satirische Literatur (*adab sakhir*), die „an uncertain status somewhere between fiction and nonfiction, journalism and literature, and writing and orality“⁸⁷⁰ hat, habe laut Jacquemond dazu beigetragen, „to shaping this generation’s political consciousness in an authoritarian, neo-liberal context where major political issues were kept out of public debate and where political activism appeared either pointless or suicidal.“⁸⁷¹ Towfik schrieb für unterschiedliche Zeitungen und Online-Portale wie *At-Tahrir* oder *Ad-Dustur* Essays, in denen er Themen der Gesellschaft, Politik, Kultur und des Alltags satirisch-ironisch ins Visier nahm und die jährlich in Sammelbänden herausgegeben wurden. Auch *Yutubia* erschien 2006 zuerst in *Ad-Dustur* als eine Geschichte in sechs kurzen Folgen, bevor sie bearbeitet, erweitert und 2008 als Roman im Verlag *Dar Merit* veröffentlicht wurde.

Towfik, der sich der Unterhaltung und Informierung junger Menschen in Ägypten widmete, wird oft als „Pate für die 80er und 90er Generationen“⁸⁷² bezeichnet. Er äußerte sich zur moralischen Verantwortung, die er gegenüber der Jugend empfand, wie folgt:

The youth see me as an educator, not just a writer. I am very proud of this role. I feel like a father to them. They made my name and they are hungry to read. Every day a man gets darker inside but youth are essentially white. They have not been stained by society. I do not broadcast messages because that is like writing an article. [...] I feel a responsibility for them but ultimately, I just try to be an entertainer.⁸⁷³

In *Yutubia* verzichtete Towfik jedoch auf die Selbstzensur, die er sich in den Jugendbüchern auferlegt hatte. Der Roman ist voll von Sex, Drogen, Gewalt und Obszönität und richtet sich eher an ein älteres Publikum als an Towfiks bisherige Leser. Während seine Horrorbücher auf Mysterien und Spannung beruhen, wollte er mit *Yutubia* den Abscheu des Lesers bewusst

⁸⁶⁹ Towfik war einer der wichtigsten Autoren, die den arabischen Buchmarkt sowohl mit übersetzten als auch mit arabisierten Horror- und Sciencefiction-Bücher bereichert haben. Für ihn ist das Lesen und Schreiben von Horrorliteratur eine „Katharsis“-Erfahrung. In seinen Horrorbüchern greift er ungelöste Rätsel der Welt, volkstümliche Überlieferungen und die sogenannten urbanen Legenden bzw. moderne Mythen auf und fiktionalisiert sie meistens in einem stereotypen Handlungsschema: Dem Leser wird durch Evokation dieser Erscheinungen und Mythen suggeriert, dass die vorliegenden Figuren sich in einer bedrohlichen, furchterregenden Situation befinden. Die Spannung wird gesteigert bis zur abschließenden, verblüffenden Wende mit der Aufklärung des Falles. Dabei strebt Towfik offensichtlich an, den Leser für den Zweifel an paranormalen, ungewöhnlichen Sachverhalten und für die Unterscheidung zwischen Aberglauben und Wissenschaft zu sensibilisieren, wofür ihn seine Tätigkeit in der Wissenschaft als Universitätsmediziner auch legitimierte. Vgl. Cheryl Morgan, *A Conversation with Ahmed Khaled Towfik*, in: *Locus Magazine* 68 (2012); Ahmed Khaled Towfik, *Dimaghi kida (So will ich es halt!)*, Kairo 2008, 74 ff.; *Halat ibda': Ahmed Khaled Towfik. Fernsehreportage. Al Jazeera*. Januar 2010.

⁸⁷⁰ Jacquemond (2008), 155.

⁸⁷¹ Jacquemond (2013), 151.

⁸⁷² Vgl. CBC2, *Inta hurr. Fernsehsendung*. 17. Februar 2015.

⁸⁷³ Tahira Yaqoob, *Ahmed Khaled Towfik. Egypt's Doctor of Escapism*, <http://www.thenational.ae/arts-culture/books/ahmed-khaled-towfik-egypts-doctor-of-escapism#full>, Stand: 20.05.2013.

provozieren und den „Kifaya-Effekt“ auslösen. 2012 veröffentlichte Towfik den sozialen Roman *Das Bajonett (As-sindscha)*, in dem er der Tradition des Realismus treu blieb. Doch genauso wie seine Leser bevorzugte er den Eskapismus und kehrte mit den Romanen *Mithl Ikarus (Ganz wie Ikarus)* (2015) und *Fi mamar al-fi`raan (Im Rattentunnel)* (2016) auf sein vertrautes Terrain des Phantastischen zurück, ohne auf den gesellschaftlichen Bezug zu verzichten. Dort erwies er sich immerhin als etablierter Autor und bereicherte mit seinen Schriften auch die Landschaft der arabischen fantastischen Literatur. Sein literarisches Leben wurde mit der Dystopie *Scha`abib (Schauer)* beendet, die kurz vor seinem Tod im Jahr 2018 veröffentlicht wurde.

7.2. Yutubia (2008) von Ahmed Khaled Towfik

7.2.1. Ignorante Stadt

Towfiks Roman *Yutubia*⁸⁷⁴ wird mit einem Disclaimer eingeleitet, der die Artifizialität des Textes betont und die Haftung für zufällige Ähnlichkeiten⁸⁷⁵ zwischen den Orts- und Personennamen im Roman und in der außerliterarischen Wirklichkeit ausschließt: „Das hier beschriebene Utopia sowie alle dort und im Umkreis lebenden Personen sind rein fiktiv, wenn sich der Autor auch der baldigen Existenz dieses Ortes gewiss ist. Jedwede Ähnlichkeit mit realen Orten oder Personen ist rein zufällig und nicht beabsichtigt.“ (5) Einerseits wird damit die Glaubhaftigkeit des Erzählten untergraben, andererseits hebt der Disclaimer mit dem Hinweis auf die „Gewissheit des Autors“ über die baldige Existenz von „Utopia“ die gewisse Affinität des Dargestellten zur außerfiktionalen Wirklichkeit hervor. Gleich darin manifestiert sich die utopische Warnfunktion des Romans: Dass ein solcher Ort existieren wird, wenn der Status quo weiterhin bestünde und nichts dagegen getan würde.

Der Realitätsbezug und der subversive Charakter des Textes zeigen sich ebenfalls am Prolog, der aus dem Anfang von Berthold Brechts Gedicht *An die Nachgeborenen* besteht:

Wirklich, ich lebe in finsternen Zeiten! / Das arglose Wort ist töricht. Eine glatte Stirn / Deutet auf Unempfindlichkeit hin. Der Lachende / Hat die furchtbare Nachricht / Nur noch nicht empfangen. / Was sind das für Zeiten ... (6)

⁸⁷⁴ Aus pragmatischen Gründen und zur Unterscheidung zwischen Towfiks Roman und dem darin beschriebenen gleichnamigen Ort, was sich in der folgenden Diskussion als sinnvoll erweist, wird in der vorliegenden Arbeit das transkribierte Wort „Yutubia“ als Bezeichnung für das arabische Originalwerk verwendet, während die latinisierte Form „Utopia“ – übereinstimmend mit der Übersetzung von Christiane Battermann, die hier zitiert wird – die fiktive Kolonie an der Nordküste bezeichnet.

⁸⁷⁵ Nach der Veröffentlichung der Vorlage in der Zeitung *Ad-Dustur* wurde Towfik darauf hingewiesen, dass sich tatsächlich ein Resort mit dem Namen „Utopia“ an der Nordküste Ägyptens befindet. Deshalb war der Disclaimer in der Roman-Version zur Vermeidung von zufälligen Ähnlichkeiten notwendig. Vgl. Morgan (2012), 28.

Das Zitat einer renommierten Persönlichkeit wie Brecht verschafft dem Roman Geltung, die Gérard Genette „die Wirkung einer indirekten Bürgerschaft“⁸⁷⁶ nennt. Dabei wird das Gedicht nicht in seinem historischen Kontext gelesen, der dem durchschnittlichen ägyptischen Leser vermutlich unbekannt ist, sondern im aktuellen, ihm nahestehenden Kontext: Mit „finsternen Zeiten“ kann weniger die Zeit des Nationalsozialismus in Verbindung gebracht werden als vielmehr die der letzten Mubarak-Ära, die noch düsterer würde, falls nichts auf der politischen und ökonomischen Ebene geändert würde, z.B. wie es in der fiktiven Welt des Romans aussieht. In dieser Welt, die in einer nahen Zukunft um das Jahr 2023 liegt, ist die Gesellschaft in zwei Klassen geteilt: Die eine hat alles, und die andere gar nichts. Die Reichen haben sich in abgeschlossene, mit hohen Elektrozäunen umgebene und streng bewachte „Kolonien“ (*musta‘marat*) zurückgezogen und sich dort ihr künstliches Paradies einrichten lassen. Die Armen blieben in den alten Städten zurück, die sich in verwahrloste Slums verwandelt haben und jeglicher Daseinsvorsorge entbehrten. Die Schauplätze der Handlung sind auf der einen Seite die Kolonie „Utopia“, die an der Nordküste Ägyptens liegt, und auf der anderen Seite das Elendsviertel Schubra in der verfallenen Stadt Kairo. Towfik zitiert das Gedicht *Al-ahzan al-‘adiyya* (*Normaler Kummer*) des ägyptischen Dichters ‘Abdul-Rahman al-Abnudi, das sich wie Brechts Gedicht von seinem ursprünglichen Kontext⁸⁷⁷ ablöst und dem des Romans anpasst. Damit wird auch angedeutet, dass die Spaltung der Gesellschaft schon längst vorhanden war:

Wir sind zwei Völker, zwei Völker, zwei Völker. / Schau, wo das erste steht und wo das zweite.
 / Und hier läuft die Linie zwischen den beiden. / Ihr habt den Boden verkauft, mit der Axt und
 den Menschen. / Vor aller Welt habt ihr sie ausgezogen, / Gesicht und Rücken entblösst, /
 Bauch und Brust. / Ihr Geruch ging ihnen voraus. / Und uns, dem Volk der Hundesöhne, /
 Gehört das Schönste und der steinige Weg dorthin: / Mit Absatz und Stiefelspitze getreten zu
 werden / Und im Krieg zu sterben. (146)

Towfik parodiert mit der Bezeichnung „Utopia“ die Gated Communities, die meistens Namen wie „Dreamland“, „Beverly Hills“, „Hyde Park“ etc. tragen, welche die kosmopolitischen Träume und Phantasien ihrer Einwohner reflektieren.⁸⁷⁸ Außerdem spielt er auf die Ferienresorts am Mittel- und Roten Meer an, die die Vorgänger der Compounds und den Zufluchtsort für wohlhabende und globalkonsumierende Schichten im heutigen Ägypten darstellen. Die fiktive Kolonie Utopia ähnelt nicht im entferntesten Morus’ Insel *Utopia* oder

⁸⁷⁶ Gérard Genette, *Paratexte. Das Buch vom Beiwerk des Buches.*, Frankfurt am Main 1989, 154.

⁸⁷⁷ Al-Abnudis Gedicht wurde 1981 als Reaktion auf die Verhaftungswelle geschrieben, die Sadat kurz vor seiner Ermordung gegen 1500 Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens (u.a. der koptische Papst Schenuda III., der unter Hausarrest stand) geführt hatte, weil sie den ägyptisch-israelischen Friedensvertrag von 1979 öffentlich ablehnten. Das Gedicht wurde vor und während der Revolution des 25. Januar wiederentdeckt und oft auf dem Tahrir-Platz rezitiert. Vgl. Muhammad Taufiq, *Al-Khal*, Kairo 2013, 89 ff.

⁸⁷⁸ Vgl. Caroline Rooney, *From Cairo to Tottenham: Big Societies, Neoliberal States, Colonial Utopias*, in: *Journal for Cultural Research* 17 (2013), 151.

irgendwelcher „vortrefflichen Stadt“ (*madina fadila*), sondern ist, wie im Sinne von al-Farabi, eine „ignorante Stadt“ (*madina dschahila*), die von Untugend, Habgier, Maßlosigkeit und Dekadenz geprägt ist. In dem Roman von Towfik verfügten die Utopianer über alle Annehmlichkeiten des Lebens, doch sie waren weder glücklich, noch fühlten sie sich sicher. Sie befürchteten den Einbruch der hungrigen Menschenmassen in ihre Kolonie und stellten zu deren Bewachung amerikanische Sicherheitsfirmen an. Außerdem befanden sich dort interne Flughäfen, die den Utopianern eine schnelle Flucht im Fall eines Einbruchs gewährleisteten.

In Utopia führten die Bewohner einen exzessiven Lebensstil ohne jegliche gesetzlichen oder moralischen Grenzen. Rauschmittel waren im Übermaß vorhanden und wurden keinem vorenthalten, so dass sie nicht mehr den ‚Kick‘ verschafften. Alaa, der jugendliche Protagonist aus Utopia, gestand:

Ich habe schon mit sehr vielen Drogen experimentiert. Wir kaufen sie den amerikanischen Wächtern ab. Das Problem ist aber, dass Drogen viel weniger aufregend sind, wenn man sie so leicht beschaffen kann. Sie sollten verboten und schwer erhältlich sein, das ist ein wichtiger Teil des Spiels: dass man Angst hat, wenn man sie nimmt; dass man sich Sorgen um die nächste Dosis macht. Wenn Drogen jederzeit verfügbar sind, verlieren sie ihren Reiz, werden langweilig und vulgär. (15)

Mit einem neuen Rauschmittel namens Phlogistin, das alles andere an Intensität und Ekstase übertraf, waren die Utopianer übersättigt. Der Protagonist aus Schubra, Gabir, schwärmte davon:

Phlogistin. Phlogistin war die Königin aller Drogen, aber wie sollten wir da rankommen? In Utopia fließt Phlogistin in Strömen. Da essen und trinken sie es. Schwitzen es aus. Es bildet das Menstruationsblut der Frauen und den Urin der Männer. Aus der Leitung kommt kein Wasser, sondern Phlogistin. Dort waschen sie ihre Füße in Phlogistin. Sie geben es ihren Hunden zu trinken. Sollte es irgendwann einmal zu einer Revolution kommen, dann nicht um der Gleichheit willen, sondern weil die Armen ihr natürliches Recht auf Phlogistin einfordern. (62 f.)

Die Utopianer wussten von der großen Liberalisierungswelle des Landes zu profitieren, monopolisierten und häuften ihre Reichtümer durch Nepotismus, Korruption und Ausbeutung der Armen an: „Sie haben ihr Vermögen mit dem Fleisch, den Träumen, dem Geld, dem Stolz und der Gesundheit der Anderen [der Armen] gemacht.“ (19) Nun lebten sie in Palästen wie Könige: Alawi Bey, der „Eisenkönig“; Adnan Bey, der „Fleischkönig“; Murad Bey, der Vater von Alaa und „Pharmakönig“. Die Sexualpraktiken der Bewohner von Utopia waren tabulos und ausschweifend. Die Lust ihrer Männer war dank Potenzmittel unersättlich, „[d]eshalb wenden sich die Männer Utopias nie reumütig einem gottgefälligen Leben zu. Sie werden weder alt noch schwach, sondern haben, wie die Götter der alten Griechen, immer Lust auf Frauen.“ (43) Trotzdem zeigten die Utopianer Frömmigkeit, gingen pilgern und büßten für ihre Sünden,

doch sie verbargen hinter ihrer Bigotterie die Angst vor einer ungewissen Zukunft, falls sie eines Tages ihre Macht und ihr Vermögen verlieren würden:

Auch bei uns in Utopia gibt es viele fromme Leute, und dauernd starten Flieger zur Wallfahrt gen Mekka. Allerdings kommt das, wie ich glaube, daher, dass die Herren Utopias Angst davor haben, mit einem Mal alles zu verlieren. Angst davor, eines Tages aufzuwachen und sich in diesem Gedränge wiederzufinden, wo sie Rattenlebersandwiches kauften und Brennspritrus tranken. Um diesem schrecklichen Schicksal zu entgehen, sind jede Menge Pilgerfahrten und Gebete erforderlich. Kurz und gut, man findet heutzutage schwerlich einen frommen Menschen, der um der Religion selbst willen fromm ist. (49 f.)

Die junge Generation der Utopianer war des Luxuslebens in der Kolonie überdrüssig. Wie die Eltern waren die jungen Leute im Sumpf von Lust und Rausch versunken, der ihnen den Lebenssinn und die Lebensfreude entzog. Sie befanden sich in einem dauerhaften Zustand von Langweile und Sinnverlust und suchten den Nervenkitzel in gefährlichen und widerlichen Handlungen wie Auto-Driften bei tödlichen Straßenrennen, Geisterbeschwörung, Gräberschändung oder Nekrophilie. Die Kinder verachteten ihre Eltern, die ihre erbärmliche Lage zu verantworten hatten. Sie erwiesen ihnen keinen Respekt und provozierten sie mit Übergriffen auf die Besitztümer anderer Bewohner: „Niemand ist aufs Stehlen angewiesen, aber man braucht einfach den Kick, die Spannung, das Frevelhafte dabei. Kleptomane ist der Grund für die meisten Verbrechen hier.“ (22) Das einzige, was jungen Utopianern strengstens verboten war, war das unangemeldete Verlassen der Kolonie, weil ihnen da die Gefahr drohte, entweder von den Hubschraubern der Wächter auf der Stelle erschossen oder den Armen ausgeliefert zu werden. Trotzdem wagten es einige als Mutprobe und nannten es das „Jagdabenteuer“. Sie begaben sich getarnt in die Slums der Armen, um einen von ihnen zu schnappen und nach Utopia zu bringen, wo sie den Geraubten mit Autos jagten und schließlich seine Hand als Jagdtrophäe und Andenken einbalsamierten.

Towfik rekurriert in der Beschreibung der Dekadenz und des moralischen Verfalls von Utopias Einwohnern auf die klassischen Dystopien *Fahrenheit 451* und *Brave New World*, in denen die Menschen des Überflusses überdrüssig waren und dauernd Drogen konsumierten. Wie in Bradburys Roman war das Lesen in Utopia (wie auch in Schubra) verpönt. Die Armen, die von der Kolonie durch Elektromauern und strenge Überwachung ferngehalten wurden, erinnern an die „Wilden“ in Huxleys Roman, die außerhalb der zivilisierten Welt in Reservaten lebten, deren Besuch für die „Zivilisierten“ nur mit Erlaubnis gestattet war.

Die Utopianer in Towfiks Roman verkörpern eine winzige Elite in Ägypten (laut Henry Veltmeyer buchstäblich eine „Handvoll Familien“⁸⁷⁹), die maßgeblich vom Liberalisierungs- und Privatisierungsprozess des Landes, vom Zugang zu den Regierungsverträgen und Transferleistungen profitieren konnte. Veltmeyer bezeichnet den Fall von Ägypten als ein perfektes Beispiel für den Mythos des neoliberalen „Trickle-Down“-Effekts, denn das Land erzielte zwar mit den neoliberalen Transformationen schnelle Wachstumsraten, jedoch konzentrierte sich der Reichtum in den Händen einer winzigen Minderheit, während sich der Lebensstandard der Mehrheit verschlechterte.⁸⁸⁰

7.2.2. Verschwörungen und Verschwörer

Towfik greift in *Yutubia* kursierende Verschwörungstheorien auf, um seine Schreckensvision zu verstärken. Die USA und Israel werden im Roman so dargestellt, als hätten sie Kolonialansprüche in der Region, die sie in der nahen Zukunft militärisch oder wirtschaftlich durchgesetzt haben. Utopia und andere Gated Communities der Reichen sind „Kolonien“, die dem Einfluss und der Kontrolle der USA unterliegen und von deren Marines bewacht werden. Selbst die reichen Bewohner der Kolonien werden so skizziert, als wären sie Verräter und Kollaborateure gewesen und als hätten sie mit der Unterstützung der USA und Israels ihre politische und wirtschaftliche Machtposition erreicht. Es wird in einem Gespräch zwischen Alaa und einem amerikanischen Soldaten geschildert, wie die Machthaber, die Utopia und andere Kolonien bewohnten, einen Deal mit den USA machten, gemäß dem diese, gegen den Aufkauf der altägyptischen Schätze, die Kolonien mit Kraftstoff versorgten:

»War denn das Öl so wichtig?« »Allerdings«, meinte er, »jede Menge Kriege haben wir darum geführt. Und dann, aus heiterem Himmel, tauchte plötzlich Biroil auf! Der amerikanische Chemiker, der es 2010 entwickelte, hat den Nobelpreis bekommen. Endlich konnten wir den Nahen Osten vergessen, den Ölscheichs die Zunge rausstrecken und ihnen sagen, was wir wirklich von ihnen denken. Die können ihr Öl trinken, wenn sie wollen. Aber an Biroil zu kommen hat seinen Preis.«

»War das, als ihr die ägyptischen Altertümer aufgekauft habt?«, fragte ich.

»Ja, die Ägypter hatten nichts anzubieten als ihre Vergangenheit, deshalb kauften wir die. Wir bezahlten dafür mit dem Biroil, auf das Utopia und ähnliche Gemeinschaften jetzt ein Monopol haben. Ein Vertrag versorgt euch über fünfzig Jahre mit dem lebensnotwendigen Biroil. Was glaubst du, womit eure Autos und Flugzeuge angetrieben werden? Seit zehn Jahren laufen sie alle mit Biroil. Das Zeitalter der ölgetriebenen Fahrzeuge und Motoren ist vorbei, zumindest fast. Öl ist inzwischen so billig wie Wasser, aber das Problem ist, dass es nur noch so wenige Maschinen gibt, die damit funktionieren.« (30 f.)

⁸⁷⁹ Vgl. Henry Veltmeyer, *Unrest and Change: Dispatches from the Frontline of a Class War in Egypt*, in: *Globalizations* 8 (2011), 611.

⁸⁸⁰ Vgl. ebd., 611.

Den Bewohnern der Kolonien werden die Loyalität und Zugehörigkeit eher zu den Amerikanern und den Israelis als zu den Ägyptern zugeschrieben. So werden die Armen von den Reichen als „aghiar“ bezeichnet, das arabische Wort für „Goi“. Außerdem wird die junge Generation so gezeigt, als wäre sie „amerikanisiert“, von ihren ägyptisch-arabischen Wurzeln losgelöst und moralisch verdorben gewesen, so dass man „Amerikaner, Ägypter und Israelis nicht mehr auseinanderhalten“ (12) kann.

Zudem wird in den beiden Romanen von Towfik und Osman das verschwörungstheoretische Narrativ des sogenannten „Großisrael“ aufgegriffen und als Schreckgespenst vorgestellt. Dieses Narrativ, das Israel expansionistische Ambitionen in der Region unterstellt und seine Ausdehnung nach der biblischen Vorlage (Eretz Yisrael) „vom Nil bis zum Euphrat“ impliziert, sei laut dem US-amerikanischen Historiker und Direktor des Middle East Forums Daniel Pipes in der arabischen Welt eine „unbestreitbare Wahrheit“ geworden: „[F]ear of Greater Israel is common coin on the Arab street.“⁸⁸¹ In dem Zukunftsszenario von *Yutubia* hatte Israel einen eigenen Rote-Meer-Kanal eröffnet, der mit dem Suez-Kanal konkurrierte und damit die ägyptische Wirtschaft schwächte, und sich, zumindest ökonomisch, zu einem „Neuen Nahen Osten“⁸⁸² ausdehnt:

»Gibt es bei euch in Utopia Israelis?« »Viele«, antwortete ich verwundert, »Meine besten Freunde sind Israelis.« [...] »Das zeichnet eure Leute aus. Sie haben ihren Platz im neuen Nahen Osten gefunden, von dem man einmal gesprochen hatte. In dem Dreieck, von dem Israel so geträumt hatte: Geld vom Golf (bevor es versiegte), israelische Cleverness und

⁸⁸¹ Daniel Pipes, *Imperial Israel: The Nile-to-Euphrates Calumny*, in: *Middle East Quarterly* 1 (1994). Laut Pipes haben verschiedene Quellen das verschwörungstheoretische Narrativ von Großisrael genährt: vom Alten Testament (Genesis 15:18), über die Aussagen von zionistischen Leitfiguren, israelischen und westlichen Politikern, bis hin zu der israelischen 10-Agora-Münze sowie der israelischen Flagge, die der frühere PLO-Chef Jassir Arafat als Beweise für Israels expansionistische Ambitionen aufgeführt habe. Arafat behauptete, dass auf der Münze eine Karte Großisraels abgebildet sei und dass die zwei horizontalen blauen Linien der Flagge den Nil und den Euphrat darstellen, zwischen denen Großisrael liege. Pipes zufolge strebe heute keine politische Partei Israels die israelische Herrschaft über *Eretz Yisrael* an, selbst Revisionistische Zionisten fordern nur, dass kein Teil von Israel aufgegeben werde, der bereits unter seiner Kontrolle stehe. Vgl. Pipes (1994).

⁸⁸² Der Ausdruck „New Middle East“ wurde 2006 während des Libanonkriegs von der US-Außenministerin Condoleezza Rice in einer Pressekonferenz in Tel-Aviv geäußert, als sie die Zerstörung des Libanons durch die israelischen Angriffe als einen Teil der „Wehen der Geburt eines Neuen Nahen Ostens“ bezeichnete. Damit bezog sie sich auf das seit 2003 von der Bush-Regierung angekündigte Projekt bzw. Initiative des *Greater Middle East*, die als „promoting democracy and good governance, building a knowledge society, and expanding economic opportunities, thereby diminishing the chances of targeting the US and other Western interests“ (Güney, Gökcan 2010, 30) vorgestellt wurde und mit der die USA den Irak-Krieg, ferner den „War on Terror“, legitimierten. Dieses Projekt der „Demokratisierung“ bzw. der politischen Umgestaltung des Nahen Ostens wurde laut Güney und Gökcan unter der Obama-Regierung fortgesetzt, allerdings mit dem Fokus auf Afghanistan und Pakistan und mit einer anderen Herangehensweise, nämlich unter Verwendung diplomatischer Kanäle und multilateraler Abkommen. Vgl. Aylin Güney, Fulya Gökcan, *The 'Greater Middle East' as a 'Modern' Geopolitical Imagination in American Foreign Policy*, in: *Geopolitics* 15 (2010), 34 f; Mahdi Darius Nazemroaya, *Dem Projekt eines «Neuen Nahen Ostens». Kreative Zerstörung als revolutionäre Kraft*, <http://www.globalresearch.ca/dem-projekt-eines-neuen-nahen-ostens-kreative-zerst-rung-als-revolution-re-kraft/23196>, Stand: 16.01.2017.

billige Arbeitskräfte aus Ägypten. Für uns Arme dagegen ist Israel noch immer ein Feind.«
(103 f.)

Es wird ebenfalls auf den Oktoberkrieg von 1973 rekurriert, der zusammen mit den anderen Kriegen mit Israel für das ägyptische kollektive Gedächtnis noch bis heute ein Trauma darstellt. Die künstliche Narbe, die Alaa an seiner Stirn trug, wurde von einem israelischen Spezialisten eingebrannt, in Erinnerung an die Narbe seines Vaters, die ihm die Ägypter im Krieg zugefügt hatten:

Diese Wunde hat mir ein israelischer Arzt gemacht, der sich auf solche Dinge spezialisiert hat. Er sagte, er habe das in New York gelernt. Er hiess Eli. Feiner Typ. Sein Vater hatte 1973 im Krieg mit den Ägyptern eine ähnliche Verletzung abbekommen, erzählte er und fragte mich, ob ich über dieses Thema im Bilde sei. Ich erwähnte, dass ein Onkel von mir in diesem Krieg gestorben sei, aber Genaueres wisse ich nicht. Diese Sachen sind fünfzig Jahre her. Keine Ahnung, warum die Ägypter die Israelis – irgendwann mal – gehasst haben. Aber ich lege auch keinen Wert darauf, so was zu verstehen. (11 f.)

In Osmans Roman *Al-Bidaya* wird ebenfalls eine Normalisierung der Beziehungen zwischen Ägypten und Israel als Teil der dystopischen Zukunftsvision ausgemalt. Hier investierten in Ägypten israelische Unternehmen, die für den Mossad Spionage betrieben. Der Protagonist Mohammad Nassar zögerte dabei, wie andere ägyptische Unternehmer eine Partnerschaft mit einer israelischen Firma zu beschließen, aus Respekt vor seinem Großvater, der im Oktoberkrieg gefallen war. Als Andeutung auf das Narrativ von Großisrael wird im Roman beschrieben, dass Israelis über Mittelsmänner Grundstücke auf dem Sinai kauften, Anteile an den Pyramiden von Gizeh erworben und in ihrer Nähe die „Verheißene Stadt“ (*madinat al-mi'ad*) gründen werden. Die israelische Invasion des Sinai ist auch ein häufiges Motiv in den Dystopien, die nach der Revolution geschrieben wurden, wie in *2025, al-nida' al-akhier* (2025, *der letzte Ruf*) von Mustafa al-Husseini (2011) und *Bab al-khurudsch* (*Der Ausgang*) von Ezzedine Choukri Fishere (2012).

Laut Nikolai Röhl sei Verschwörungsdenken „ein transhistorisches, transregionales und transkulturelles Phänomen“, das dazu diene, „langfristige und ausgesprochen komplexe Entwicklungen und Ereignisketten relativ einfach zu erklären“, meistens in einer Dualität von *Gut* und *Böse* oder *Wir* und *Die Anderen*.⁸⁸³ Verschwörungstheorien haben meistens keinen bestimmten Urheber, sondern entstehen in dem Kollektiv und fungieren als Manipulations- oder Legitimationsinstrument, aber auch in Krisen- und Umbruchszeiten, in denen sie häufig

⁸⁸³ Vgl. Nikolai Röhl, *Verschwörungsdenken als kulturelle Eigenart des Nahen und Mittleren Ostens? Eine theoretische Annäherung*, in: Schirin Fathi (Hg.), *Komplotte, Ketzer und Konspirationen. Zur Logik des Verschwörungsdenkens - Beispiele aus dem Nahen Osten*, Bielefeld 2010, 45 ff.

aufzutreten, als sinnstiftend und identitätsbildend.⁸⁸⁴ Steve Clarke bezeichnete deshalb das Verschwörungsdenken als „evolutionär bedingten Schutzmechanismus“.⁸⁸⁵

Eine lange Reihe von Konflikten und Krisen, tatsächlichen Konspirationen, politischen und militärischen Interventionen westlicher Mächte in der modernen Geschichte des Nahen Ostens haben einen Nährboden für Verschwörungstheorien gebildet.⁸⁸⁶ In den arabischen gedruckten, digitalen und audiovisuellen Medien kursieren verschiedene Narrative von angenommenen Verschwörungen, in die die USA, der Westen oder Israel verwickelt seien. Ihnen werden beispielsweise „Kolonialisierungsdrang, Kulturimperialismus und moralischer Sittenverfall“ vorgeworfen.⁸⁸⁷ In anderen Narrativen werden diese Mächte beargwöhnt, dass sie angeblich die arabisch-islamische Welt von politischem Einfluss fernhalten, wirtschaftlich entmachten oder sogar komplett ausrotten wollen. Dabei diene Verschwörungsdenken als eine Selbstverteidigungsstrategie angesichts einer gefühlten Ohnmacht und Handlungsunfähigkeit.⁸⁸⁸

Matthew Gray interpretiert die Verbreitung der Verschwörungstheorien in der arabischen Welt jedoch auch als ein Zeichen für die abnehmende Legitimität des Staates und für den Bruch zwischen der politischen Führung und der Gesellschaft. Sie seien eine Antwort der Bevölkerung auf das Versagen ihrer Regierungen, wirksame Modelle wirtschaftlicher Entwicklung und politischer Partizipation des Volkes zu entwickeln.⁸⁸⁹ Die autoritären Regime der Region zentralisieren politische Entscheidungen und unterdrücken mit gewaltsamen Mitteln die Opposition. Da diese Regime auf Hilfen und Unterstützung ausländischer Mächte, vor allem der USA, angewiesen sind, werden sie als Teil einer dem Westen zugeschriebenen Verschwörung gegen die eigenen Völker angesehen.⁸⁹⁰ Im Fall von Ägypten wurden die Regime von Sadat und Mubarak des „Agententums“ bzw. der Kollaboration mit den USA und mit Israel bezichtigt, besonders hinsichtlich der Finanz- und Militärhilfen, die Ägypten seit der Unterschreibung des Camp-David-Abkommens 1978 von der amerikanischen Administration erhält (es ist bekanntlich der zweitgrößte Empfänger der US-Auslandshilfen nach Israel). Diese Hilfen, die jährlich bis zu zwei Milliarden Dollar reichen, seien laut der herrschenden

⁸⁸⁴ Vgl. ebd., 49.

⁸⁸⁵ Vgl. Clarke nach ebd., 52.

⁸⁸⁶ Vgl. Matthew Gray, *Conspiracy Theories in the Arab World: Sources and Politics*, Abingdon 2010, 10; Röhl (2010), 55 ff.

⁸⁸⁷ Vgl. Aline Hebenstreit, *Wir und Die Anderen, Identitätsfindung über Feindbilder*, in: Schirin Fathi (Hg.) (2010), 63.

⁸⁸⁸ Vgl. ebd., 65.

⁸⁸⁹ Vgl. Gray (2010), 12.

⁸⁹⁰ Vgl. ebd., 13 f.

Verschwörungstheorien eine „Bestechung“ für das korrupte Regime, damit es den Amerikanern und den Israelis treu bleibe:

America's aid money served as a bribe to keep Mubarak on the side of Israel, something he managed with difficulty given the overwhelming sympathy for Palestine in Egypt. [...] Mubarak's loyalties were seen to lie more with the Americans and the Israelis than with the Egyptian people whose needs Mubarak tried, as argued, to ignore.⁸⁹¹

Außerdem schloss die „Regierung der Geschäftsleute“ 2004 nach zehnjähriger Verzögerung ein Handelsabkommen mit den Vereinigten Staaten über die Schaffung qualifizierter Industriezonen (QIZ), die den ägyptischen Exporten (meistens aus dem Textilsektor) zollfreien Zugang zum US-Markt bieten, vorausgesetzt, dass sie einen bestimmten Anteil (etwa 12%) israelischer Einfuhren enthalten. Trotz der Ablehnung der Öffentlichkeit und der Opposition wurde dem Abkommen in dem von Mubaraks Nationaldemokratischer Partei dominierten Parlament zugestimmt.⁸⁹² Da die Bevölkerung vom politischen Entscheidungsprozess ausgeschlossen wurde und sah, dass das Regime die volle Unterstützung der USA bekam und bekommt, ist es kein Wunder, dass jegliche Abkommen und Entscheidungen des Regimes für eine Verschwörung gehalten werden.

7.2.3. Rückfall in den Naturzustand

Im Gegensatz zu den Reichen von Utopia vegetierten die Armen im Elendsviertel Schubra, einem Mittelschicht-Viertel im außerfiktionalen Kairo, vor sich hin. Sie wohnten in primitiven Schuppen mit dürftigen Mitteln zur Wasser- und Stromzufuhr und ohne Kanalisation. Alaa beschreibt Schubra als ein „seltsames Potpourri aus Gerüchen, Stimmen und Szenerien. Der erste und prominenteste Geruch war der nach Schweiß. Darin gelöst waren sonderbare Ausdünstungen von Essen, Dreck, menschlichen Exkrementen und vielleicht Blut.“ (47) Schlägertrupps geboten über die Straßen, verbreiteten Schrecken und waren in gegenseitigem Krieg um Territorien, Nahrungsmittel und Drogen.

Wie es für kritische Dystopien typisch ist, wird in Towfiks Roman vom *Status quo ante* berichtet. Gabir, der etwas älter als die jungen Utopianer Alaa und seine Freundin Germinal ist und die sukzessive Verschlechterung der Verhältnisse bzw. die ökonomische Katastrophe miterlebte, erzählt ihnen, wie es zu diesem miserablen Zustand kam:

Das geschah, glaube ich, im ersten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts. Plötzlich brach der Damm. Der Tourismus war nicht mehr in der Lage, all diese Mäuler zu stopfen. Israel eröffnete seinen Kanal, der eine gute Alternative zum Sueskanal wurde. Das Öl der Golfländer versiegte oder wurde nach der Entdeckung von Biroil verzichtbar, und man wies

⁸⁹¹ Rooney (2013), 150.

⁸⁹² Vgl. Beinin (2009), 450 f.; Veltmeyer (2011), 614.

die ausländischen Arbeitskräfte aus. Das liess die Wirtschaft zusammenbrechen, und die Hilfsleistungen für die Armen wurden abgeschafft, weil der Staat sich der Verantwortung für sie entzog und alles privatisierte. Es gab keine Regierung mehr, zumindest keine, die sich um uns gekümmert hätte. Mit der Zeit blieben Löhne und Dienstleistungen aus, die Polizei verschwand, folglich hatten wir auch keine Steuern mehr zu zahlen. (102)

Die Mittelschicht überlebte die Krise nicht und rutschte unter die Armutsgrenze, und damit verschwand der Puffer gegen die Destabilisierung der Gesellschaft⁸⁹³:

Hinzu kam natürlich das Wegschmelzen der Mittelschicht, die in einer Gesellschaft dieselbe Aufgabe übernimmt wie in einem Kernreaktor die Graphitstäbe: die Reaktion zu verlangsamen. Ohne sie würde der Reaktor in die Luft fliegen. Eine Gesellschaft ohne Mittelschicht ist deshalb hochexplosiv.

Und genauso geschah es auch, allerdings führte die Explosion nicht zur Beseitigung der reichen Schicht. Sie zerstörte nur, was von der Mittelschicht noch übrig war, und polarisierte die Gesellschaft noch stärker, so dass sich am Ende zwei getrennte Völker herausbildeten. (133)

Während die reichen Bewohner der Kolonie im Luxus schwelgten, herrschte in Schubra Hungersnot. Die Leute verzehrten Essensreste aus den Mülldeponien der Kolonien, verendete Tiere, streunende Hunde und Ratten:

In Utopia isst man keine Hunde. Man hält sie sich, um sie zu verhätscheln, und als Schutz. Ursprünglich war das bei uns auch so, dann aber erkannten wir, dass sie eine billige Proteinquelle sind. Sollte einmal eine Revolution ausbrechen, fressen wir all ihre fetten, verwöhnten Hunde auf! (75)

Trotz der Not und des Mangels an medizinischer Versorgung hielt das Bevölkerungswachstum an. Die Armen brachten immer mehr Kinder zur Welt, weil sie ihr einziges Kapital bzw. „ihr einziger Luxus“ (112) waren. Die Kinder arbeiteten oder stahlen und halfen ihren Familien beim Kampf ums Überleben. Die Utopianer wollten dieses Wachstum stoppen, beauftragten „Kastrationstrupps“ damit, die Männer nachts zu überfallen und ihnen den Samenstrang durchzuschneiden, und ließen das Wasser und die Lebensmittel der Armen verseuchen.

⁸⁹³ Max Weber war derjenige, der die „Scharnier- und Mittlerrolle“ des Verwaltungsstabs, ferner der Mittelklasse, bei der Stabilisierung der Gesellschaft erkannte. Er wendete sich von Marx' Dichotomie von „Bourgeoisie und Proletariat, Herrschenden und Beherrschten, Mächtigen und Ausgebeuteten, *Starken* und *Schwachen*, *Tätern* und *Opfern*“ (Müller 2008, 184) [H. i. O.] ab, weil sie „ein einfaches, aber umso konflikthafteres Weltbild nahelegt und eine revolutionäre Mobilisierung begünstigt“ (Müller 2008, 184). Weber differenzierte eine vielschichtige Sozial- und Klassenstruktur, die den Begriff des Klassenkampfes strukturell änderte. Damit verwandelte sich die Klassendynamik von einer kollektivistischen Absicht zur Revolution in einen Willen zur Reform und eine individualistische Ambition auf den sozialen Aufstieg: „Die Existenz einer Mittelklasse als Puffer hat also eine Doppelfunktion: Zum einen ändert sie die Konfliktlogik (von Revolution zu Reform) wie die Konfliktlogik (vom *Alles oder Nichts* der Revolution zum *Mehr oder Weniger* der Reform); zum anderen begünstigt sie ein anderes Wertesystem (vom Kollektivismus der Klassen zum Individualismus der Personen) und eine andere Zielorientierung (von der Emanzipation der Klassen zur Emanzipation der Individuen).“ (Müller 2008, 184) [H. i. O.] Vgl. Hans-Peter Müller, *Lebenschancen und Lebensstile. Die kulturellen Dimensionen sozialer Schichtung*, in: Steffen Sigmund (Hg.), *Soziale Konstellation und historische Perspektive. Festschrift für M. Rainer Lepsius*, Wiesbaden 2008.

Trotzdem vermehrten sich diese unaufhaltsam „wie Bakterien“, die nicht „auszurotten“ sind, „wie wirksam die Antibiotika auch sein mögen“ (113). Die Armen galten für die Reichen als *homines sacri* im Sinne von Giorgio Agamben: Sie hatten keine Rechte und ihr Leben konnte ungestraft genommen werden.

Ihnen wurde durch die Reichen permanent Schaden zugefügt, ohne dass diese dafür verantwortlich gemacht wurden. Außerdem werden den Armen im Roman Eigenschaften wie Unsittlichkeit, Boshaftigkeit, Aggressivität und Animalität zugeschrieben:

[S]ie riechen nach einem unangenehmen Gemisch aus Hass, Bosheit, Schmeichelei, unterdrücktem Groll und üblen Ausdünstungen. Durch jahrelange Unterdrückung sind sie fast zu Tieren geworden. Mit jedem Tag hatten sie ein weiteres Stück ihrer Menschlichkeit verloren, bis sie schliesslich zu wirklich furchteinflössenden Kreaturen wurden. (38)

Die Armut hob alle moralischen Barrieren auf. Sie stahlen, vergewaltigten die Frauen und konsumierten Brennspritus und Klebstoff, da sie keine anderen Genuss- und Rauschmittel hatten. Für manche von ihnen war Religion noch „Opium“ zur Flucht aus dem sie umgebenden Elend: „[...] die Religion ist für sie die einzige Hoffnung auf ein besseres Leben nach dem Tod. Es kann ja nicht sein, dass der Mensch sich sein Leben lang quält, um nach seinem Tod ohne jede Belohnung oder Strafe einfach zu Kohlenstoff zu werden!“ (49) Konflikte wegen der Religion gab es jedoch nicht, denn Armut hob alle Unterschiede auf: „Wenn unsere Gesellschaft einen Vorzug hat, dann den, dass sie religiöse Diskriminierung nicht kennt. Hier ist das Paradies konfessioneller Gleichheit Realität geworden“ (62).

Die hohe Bevölkerungsdichte verstärkte ebenfalls ihre Neigung zur Aggression: „Das ist die Moral der Masse [...] Setz mal sechs Hennen in einen engen Käfig, dann siehst du, wie manierlich sie sich benehmen! Es sollte mich wundern, wenn es eine Henne gibt, die ihrer Nachbarin nicht das Auge auspickt oder die Eingeweide verschluckt.“ (112) Dieses Bild erinnert an die bekannten Experimente von John B. Calhoun an Laborratten und -mäusen, in denen er die Auswirkung der erhöhten Dichte auf das Sozialverhalten der Nager untersuchte.⁸⁹⁴

⁸⁹⁴ Calhoun ließ die Mäuse sich monatelang mit einer angemessenen Nahrungszufuhr vermehren, ohne den Raum entsprechend zu vergrößern. Die Anzahl verdoppelte sich alle zwei Monate, und mit der zunehmenden Enge wurden bei ihnen Verhaltensstörungen festgestellt: bei Weibchen vor allem Schwangerschaftsprobleme oder Versagen von maternalen Funktionen, bei Männchen von frenetischer Überaktivität und Aggression über sexuelle Abweichung und krankhaftes Sichzurückziehen bis zum Kannibalismus. Diese Verhaltensstörungen nannte Calhoun *behavioral sink*. Ab einer bestimmten Populationsgröße hörten sie auf sich zu reproduzieren und ihre Anzahl fing an zu sinken. Selbst bei der Eingliederung einzelner Tiere der letzten Generation in Gruppen mit normalen Verhältnissen und gemäßigter Dichte waren sie unfähig, ein normales reproduktives Verhalten zu zeigen. Calhoun wurde von der „Malthus’schen Bevölkerungsfalle“ inspiriert und wollte sie auf ihre Realisierbarkeit prüfen: „I shall largely speak of mice, but my thoughts are on man, on healing, on life and its evolution.“ (Calhoun 1973, 80) Ähnliche Experimente wurden von anderen Forschern an Primaten und Menschengruppen durchgeführt und deuteten vor allem auf zunehmende Aggressionsbereitschaft bei hoher

Towfik integriert ebenfalls zwischen die Szenen unkommentierte Nachrichten und Statistiken aus journalistischen Quellen, die über aktuelle Probleme in der ägyptischen Gesellschaft berichten: illegale Flucht ins Ausland, Gewalt (insbesondere Gewalt gegen Frauen⁸⁹⁵) und Drogenkonsum⁸⁹⁶. Die Einsetzung journalistischer Texte in literarischen Werken sei laut Joan Kristin Bleicher eine der Techniken realistischen Schreibens, die sich durch Auflösung der Grenzen zwischen Literatur und Journalismus entwickelt haben.⁸⁹⁷ Towfik tritt hier in die Fußstapfen des ägyptischen Autors Sonallah Ibrahim, dessen „doku-fiktionalen“ Romane für

sozialer Dichte hin. Vgl. John B. Calhoun, *Population Density and Social Pathology*, in: *California Medicine* 113 (1970); John B. Calhoun, *Death Squared: The Explosive Growth and Demise of a Mouse Population*, in: *Proceedings of the Royal Society of Medicine* 66 (1973); Walter Angst, *Aggression bei Affen und Menschen*, Berlin, Heidelberg, New York 1980, 44 ff.

⁸⁹⁵ Kairo wurde 2016 von der Thomson Reuters Foundation unter 19 anderen Städten zur „gefährlichsten Megastadt der Welt für Frauen“ ernannt in Bezug auf sexuelle Gewalt, schädliche, kulturelle Praktiken und den Zugang der Frauen zu Gesundheit und Finanzen, vor allem nach den Aufständen von 2011. Außerdem wird geschätzt, dass ein Drittel bis die Hälfte aller ägyptischen Frauen Opfer häuslicher Gewalt sind. Sexuelle Belästigung gegenüber Frauen sei laut einer Studie des ägyptischen Zentrums für Frauenrechte (ECWR) aus dem Jahr 2008 ein wachsendes, klassenübergreifendes Phänomen in Ägypten, das in erster Linie mit Perspektivlosigkeit junger Männer in Verbindung gebracht wird. Laut der Studie gehören die meisten Belästiger zur Altersgruppe zwischen 19 und 24 Jahren, an zweiter Stelle kommen die 25- bis 40-Jährigen, gefolgt von Jugendlichen unter 18 Jahren. Die Übergriffe reichen von aufdringlichen Blicken und anzüglichen Kommentaren über Stalking bis zu Grabsch-Attacken und Vergewaltigung. Nach der Befragung von sich dazu bekennenden Männern zu den Motiven lässt sich die Befriedigung von unterdrückten sexuellen Wünschen als häufigstes Motiv (47% der befragten Männer) feststellen. 23% der Befragten gaben zu, dass sexuelle Belästigung für Frauen Demütigung und Erniedrigung darstelle, was bei ihnen das Selbstwertgefühl bzw. das Gefühl der Männlichkeit und Überlegenheit verstärke. Die restlichen Motive seien Zeitvertreib und Nachahmung von Angehörigen und Freunden. Vgl. Heba Kalso, *Cairo Named Riskiest Megacity for Women, Worse since Arab Spring*, <https://af.reuters.com/article/africaTech/idAFL8N1LM1H1>, Stand: 08.03.2018; Shereen El-Feki, *Sex und die Zitadelle. Liebesleben in der sich wandelnden arabischen Welt*, München 2013, 120 ff.; Aliyaa Shoukry, Rasha Hassan et al., *Clouds in Egypt's Sky. Sexual Harassment: from Verbal Harassment to Rape.*, Kairo 2008.

⁸⁹⁶ Drogenkonsum nimmt seit der Jahrtausendwende laut Beobachtern wie Philip Robins im heutigen Ägypten alarmierend zu. Nach dem World Drug Report 2009 konsumieren 10 % der Bevölkerung regelmäßig Drogen: von Cannabis (Haschisch; Marihuana bzw. in lokaler Sprache „Bango“), Heroin, Kokain, über synthetische Opioide und Schnüffelstoffe bis hin zu Hustensaft. Trotz strengem und ausnahmslosem Anbau-, Handel- und Konsumverbots (auf Handel kann eine Todes- oder lebenslange Freiheitsstrafe verhängt werden, auf Konsum Haft- und Geldstrafe, je nach der eingenommenen Substanz) sollte Ägypten „eine der Drehscheiben für afghanisches Opium und andere Drogen (Crack, Designerdrogen) [sein], die im internationalen Vertriebsnetz zirkulieren.“ (Mattes 2005, 95) Ägypten sei der größte Abnehmermarkt im nordafrikanischen Markt, und nach Marokko der zweitgrößte Produzent von Cannabis und Opium. Der Handel floriert im Untergrund und finde Robins zufolge oft im Einvernehmen mit der örtlichen Polizei statt. Drogenkonsum sei zwar unabhängig vom Alter und der sozialen Herkunft, doch Robins stellt anhand einer Kairoer Studie fest, dass Tramadol, das ursprünglich als schmerzlindernd gegen Krebs und Knochenerkrankungen benutzt wird, in letzter Zeit eine Epidemie darstelle, da es aufgrund seines niedrigen Preises und seiner leichten Einnahme besonders von ärmeren und jungen Leuten bevorzugt konsumiert werde. Unter Drogeneinfluss nehme, so Robins, die Neigung zur Gewalt und Kriminalität zu. Vgl. *World Drug Report 2009*, New York 2009, 150 f.; Hanspeter Mattes, „Governing insecurity“. *Kriminalität und Kriminalitätsbekämpfung in Nordafrika*, in: Hanspeter Mattes et al. (Hg.), *Multiple Unsicherheit. Befunde aus Asien, Nahost, Afrika und Lateinamerika*, Hamburg 2005, 95; Philip Robins, *Drugs of Choice, Drugs of Change. Egyptian Consumption Habits since the 1920s*, in: *Third World Quarterly* 39 (2017), 248 ff.

⁸⁹⁷ Joan Kristin Bleicher, „Sex, Drugs & Bücher schreiben“. *New Journalism im Spannungsfeld von medialem und literarischem Erzählen*, in: Joan Kristin Bleicher, Bernhard Pörksen (Hg.), *Grenzgänger. Formen des New Journalism*, Wiesbaden 2004, 127 ff.

diese Technik bekannt sind.⁸⁹⁸ Die journalistischen Texte, die den fiktionalen Strang unterbrechen, ermöglichen dem Leser, über die Grenzen zwischen Fiktion und Realität zu reflektieren, und senden unterschwellig die gleiche Botschaft wie die des Disclaimers: dass die Realität auf die Fiktion zugehe und dass alles, was im Roman beschrieben wird, nur die natürliche Folge des Status quo sei, falls nichts geändert würde.

Der anarchische Zustand in Schubra, wo Gewalt, Argwohn und der Kampf ums Überleben den Alltag der Armen bestimmen, ähnelt dem Hobbes'schen *Naturzustand*. Mit diesem hypothetischen Zustand bezeichnete Thomas Hobbes in seinem 1651 geschriebenen Werk *Leviathan* das menschliche Zusammenleben in einer urtümlichen, vorgeschichtlichen⁸⁹⁹ und vorzivilisatorischen Form, bevor Menschen unter dem Souverän vereint und Gesellschaften und Staaten gegründet werden. Der Naturzustand sei laut Hobbes ein Zustand allgemeiner Unsicherheit, da es keine höchste Gewalt gebe, die die Untertanen vor äußeren Gefahren behüte und in Kriegen leite sowie Gesetze zur Konfliktlösung und zum Schutz individueller Rechte verabschiede. Es herrsche der Krieg aller gegen alle (*bellum omnium contra omnes*). Begriffe wie Gerechtigkeit oder Eigentumsrecht schwinden, weil der Garant dafür fehle.⁹⁰⁰ Hobbes zufolge versuche jeder in einem solchem Zustand, sich eigenes Recht mit Gewalt oder List zu verschaffen und das Angeeignete vor Plünderern zu bewahren:

⁸⁹⁸ Diese Technik kulminiert in Ibrahims Roman *Zaat* (1992), der aus zwei Erzählsträngen besteht: einem narrativen Strang, der die innere und äußere Entwicklung der Hauptfigur im Laufe der Handlung beschreibt, und einem faktualen Strang, d.h. Auszügen aus ägyptischen Zeitungen, die in der Zeit von Nasser bis Mubarak erschienen sind und die die politischen, gesellschaftlichen und moralischen Veränderungen dokumentarisch darstellen. Samia Mehrez sagt zum Verhältnis zwischen beiden Erzählsträngen: „Indeed, the relationship between the narrative chapters and the docu-fictional ones goes beyond parallelism to achieve a crucial complementarity and interdependence [...] The equal alternation between narrative and docu-fictional chapters throughout the text challenges the impulse of either mode ('fictional' or 'real') to claim absolute authority, thus relativizing both.“ Samia Mehrez, *Egyptian Writers between History and Fiction. Essays on Naguib Mahfouz, Sonallah Ibrahim, and Gamal al-Ghitani*, Kairo 1994, 145.

⁸⁹⁹ Hobbes gibt zu, dass dieser Zustand nicht historisch belegbar sei, allerdings betrachtet er Naturvölker als Beweis für die Richtigkeit seiner Hypothese, z.B. „die wilden Völker in vielen Teilen *Amerikas*“, die „außer der Herrschaft kleiner Familien, deren Eintracht von der natürlichen Lust abhängt, überhaupt keine Regierung [haben] und [...] bis auf den heutigen Tag in jener vertierten Weise [leben]“ (Hobbes 1996, 106).

⁹⁰⁰ Tugenden wie Gerechtigkeit, Frieden, Bescheidenheit, Erbarmen, „kurz gesagt, *andere so zu behandeln, wie wir behandelt zu werden wünschen*“ (Hobbes 1996, 141), seien laut Hobbes *Naturgesetze*, auf die der Mensch durch seine Vernunft kommen und erkennen kann, dass sie für die Erhaltung seines Lebens wichtig sind. Die seien den Trieben des Menschen entgegengesetzt, die ihm „zu Parteilichkeit, Hochmut, Rachedurst und dergleichen fortreißen.“ (Hobbes 1996, 141) Im Krieg aller gegen alle werden die Naturgesetze nicht eingehalten, weil es keine höhere Gewalt gibt, die gefürchtet wird. Der einzige Weg, der laut Hobbes die Menschen aus dem Kriegs- zum Kulturzustand führe, sei die Übertragung aller Macht und Stärke auf einen Souverän und die Unterwerfung unter seinen Willen und sein Urteil. Erst dann entstehe das Gemeinwesen bzw. der von ihm nach dem biblischen Ungeheuer benannte *Leviathan*. Mit seinem Werk *Leviathan* beabsichtigte Hobbes vor allem für seine Parteinahme für König Karl I. in seinem Krieg mit dem Parlament zu argumentieren und allgemein „den monarchischen Absolutismus theoretisch zu stützen“. Vgl. Hobbes 1996, 145; Gerhild Tesak, *Thomas Hobbes*, in: Wulff D. Rehfus (Hg.), *Handwörterbuch Philosophie*, Göttingen 2003, 131.

Wo keine öffentliche Macht ist, gibt es kein Gesetz, wo kein Gesetz ist, gibt es keine Ungerechtigkeit. Gewalt⁹⁰¹ und Betrug sind in einem Krieg die beiden Kardinaltugenden. [...] Es ist auch eine Folgeerscheinung des gleichen Zustandes, daß Eigentumsrecht, Herrschaft, *Mein* und *Dein* nicht fest umrissen sind, sondern nur daß jedem gehört, was er bekommen kann, und so lange, wie er es halten kann.⁹⁰² [H.i.O.]

Ein solcher Zustand der Gesetzlosigkeit biete, so Hobbes, keine Möglichkeit für die Entstehung einer Zivilisation. In diesen Verhältnissen neige der Mensch nicht zum Acker- und Aufbau, zur Produktion oder zum Kulturtreiben, sondern sei vereinsamt und gewalttätig.⁹⁰³

Towfik wettet also in seinem Roman auf den Zerfall der Gesellschaft und den Rückfall in den Zustand des Chaos und der Rohheit, wenn die Rechtsstaatlichkeit durch Korruption und Verzahnung von Macht und Geld weiterhin geschwächt wird, wenn der Staat mit dem „Sieg neoliberaler Werte“ seine Rolle als Garant für Sicherheit, soziale Gerechtigkeit und Wohlfahrt verliert, sowie wenn die Bevölkerungsdichte in Ägypten, ohne eine entsprechende Zunahme an Ressourcen und menschenwürdigem Wohnraum, weiter so steigt wie in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts.

7.2.4. Jäger und Beute

Die Kapitel in Towfiks Roman werden jeweils abwechselnd aus der Perspektive eines der beiden Protagonisten, Alaa und Gabir, erzählt. Der 16-jährige Alaa repräsentiert die Klasse der verworfenen Ausbeuter, die die Gelder der Armen veruntreute, diese zur Ader ließen und für ihren Dienst in den Kolonien sowie für ihr Vergnügen ausnutzten. Auf der Suche nach Abenteuer und Adrenalinkick schlichen sich Alaa und seine Freundin Germinal getarnt in Schubra ein und wollten eine leichte Beute finden, die nach Utopia zu schleppen war, damit sie sie durch die Straßen hetzen und schließlich ihre Hand als Trophäe erbeuten konnten. Doch die Jäger wurden zu Gejagten und wären beinahe entdeckt und gelyncht worden, wenn Gabir sich nicht eingemischt und den Pöbel mit der Droge Phlogistin abgelenkt hätte. Er nahm Alaa und Germinal in Schutz, obwohl er sie und ihre Angehörigen wegen ihrer Ehrlosigkeit verachtete.

Gabir lebte wie alle anderen in Schubra vom Müll der Kolonien, vom Verkauf von gestohlenem Phlogistin und von der Jagd streunender Hunde, die dann gegessen wurden. Doch durch seine

⁹⁰¹ Hobbes verweist auf drei Grundauslöser der Gewalt, die in der Natur des Menschen liegen: „erstens Konkurrenz, zweitens Unsicherheit, drittens Ruhmsucht. Die erste veranlaßt die Menschen, wegen des Gewinns anzugreifen, die zweite wegen der Sicherheit und die dritte wegen des Ansehens. Die ersten gebrauchen Gewalt, um sich zum Herrn von anderer Menschen, Personen, Frauen, Kinder und Vieh zu machen; die zweiten, um sie zu verteidigen; die dritten wegen Bagatellen wie ein Wort, ein Lächeln, eine unterschiedliche Meinung und jedes andere Zeichen von Unterschätzung, die entweder ihre eigene Person betreffen oder ein schlechtes Licht auf ihre Verwandten, ihre Freunde, ihre Nation, ihren Beruf oder ihren Namen werfen.“ (Hobbes 1996, 104)

⁹⁰² Ebd., 106 f.

⁹⁰³ Vgl. ebd., 105.

Person manifestiert sich die utopische Intention im Roman: Im Gegensatz zu seiner Umgebung war er ein belesener, vergleichsweise gesitteter Mensch und repräsentiert im Roman die Mittelschicht, die infolge des Zusammenbruchs des Staates und seiner Institutionen verelendete. Gabir gehörte zu jener „verlorenen Generation“, die vor der Katastrophe eine universitäre Bildung erhielt, jedoch keine Perspektiven hatte. Seine Träume von einem anständigen Job und einem menschenwürdigen Zuhause wurden lebendig begraben:

Erst mit zwanzig begriff ich die grausame Wirklichkeit, dass ich nämlich ohne Träume leben musste.

Nichts wird es geben, mein Freund, weder heute noch morgen, noch irgendwann sonst. Dein Leben ist laaaaaa (*worauf wartest du?*) aaaaa (*auf nichts*) aange, erbarmungslose Gegenwart.

Erst da begriff ich, dass ich einen erbitterten Krieg gegen das quengelnde Kind in mir führen musste. Dieses ungezogene Kind schrie und stampfte dabei mit den Füßen auf: »Ich soll nicht träumen? Wieso denn nicht?«

Dann fing es an, schrecklich zu schimpfen, mich zu schlagen und zu beißen, aber jede Nacht versetzte ich ihm ein paar Ohrfeigen und befahl ihm, still zu sein. Keine Träume, du Bastard! Ein Morgen wird es nicht geben. Das Morgen haben sie dir genommen, und du musst es akzeptieren, so wie du dich darin gefügt hast, kein Essen, Trinken, keine Kleider, kein Dach über dem Kopf, keine Geliebte, keine Würde, keine Familie, keinen Kühlschrank, kein Telefon, Fernsehen, keine Krawatte, keine Freunde, Schuhe, Hosen, kein Phlogistin, kein Kondom, keine Kopfschmerztabletten und keinen Laserpointer zu haben. Es schimpfte noch eine Weile wüst vor sich hin, dann schlief es ein.

Laaaaaaa (*worauf wartest du?*) aaaaa (*auf nichts*) aange, erbarmungslose Gegenwart. (65)

Gabir las die Bücher, die ihm in die Hände fielen, da ihm das Lesen Zuflucht vor der bitteren Realität gewährte. Alaa war auch belesen und las ebenfalls, um die Langweile seines monotonen Lebens zu vertreiben. Beide, Alaa und Gabir, wiederholten den ein und denselben Satz: „Lesen sei für mich eine billige Droge. Ich mache es nur, um meinem Bewusstsein zu entfliehen. Früher, man stelle sich das vor, las man, um sich ein Bewusstsein zu bilden!“ (13 u. 68) Beide lasen, um sich von ihren ignoranten Umgebungen, Schubra wie Utopia, abzugrenzen. Doch Gabir war Alaa in einem Punkt überlegen, und zwar, dass das Lesen das Menschsein in ihm bewahrte. Alaa und Germinal waren für Gabir nur Kinder und selbst Opfer ihres verdorbenen Milieus. Gabir wollte ihnen erzählen und zeigen, welche Schäden und Leiden ihre Leute den seinen zugefügt hatten, in der Hoffnung, dass diese Erfahrung eine heilsame Lektion für sie sein würde. Doch Alaa war zu stolz, um Gabir Gehör zu schenken. Er verabscheute ihn und seine Leute und empfand keine Empathie gegenüber ihnen:

Seine Ohren waren mit Schmalz verstopft. / Seine mit Geschwüren bedeckten Zehen schauten aus armseligen Sandalen hervor. / Seine Brille war gelötet. / Sein Auge war kaputt. / Seine Zukunft war schwarz. / Seine Schwester war ein schwindsüchtiges Tier. / Sein Essen war verdorben. / Seine Bücher waren veraltet. / Seine Träume waren Totgeburten. / Seine Ideen waren überholt. / Seine Fingernägel waren schwarz. / Sein Haar war kraus und schmutzverkrustet. / Sein Name war Gâbir. / Sein Volk war Gesindel. / Seine Freunde waren Abschaum. / Trotz alledem lief er herum wie ein Mensch und sprach wie

ein Mensch. / Trotz alledem hatte er sich mir nicht zu Füßen geworfen, um mich anzuflehen, ihm den Arm abzuschneiden. / Trotz alledem hatte er Germinal gehohlet und bedroht. / Wie dumm diese Leute waren und wie naiv! (120 f.)

Gabir schätzte die Frau und sah sie nicht als Sex-Objekt, sondern als schutzbedürftiges Wesen. Er sehnte sich nicht nach dem Sex selbst, sondern nach dem *Après-Sex*: „Nach dem, was einen, wenn man seine Lust gestillt hat, neben ihr sitzen, ihr zuhören und ihr mit den Fingern die Wange streicheln lässt. Eine mysteriöse Empfindung, die ich nicht Liebe nennen will. So naiv und poetisch bin ich nicht. Ich werde es »etwas Grösseres als Sex« nennen.“ (76) Er weigerte sich zu heiraten, weil er meinte, dass man nur heiraten darf, wenn man sich und seine Familie ernähren kann, z.B. in den Kolonien der Reichen: „Was brachte es, wenn sich Not und Elend verheirateten? Staub und Schlamm? Was hatten wir der Welt Neues zu bieten als nur ein Mehr an Leid? [...] Jeder, der genug besitzt, um sich auch noch in zwei Jahren ein Abendessen leisten zu können, hat das Recht, zu heiraten und Kinder zu kriegen“ (71). Gabir hielt sich damit an den „moralischen Zwang“, den Thomas Malthus zur Vermeidung der „Bevölkerungsfalle“ nachdrücklich empfiehlt.⁹⁰⁴

⁹⁰⁴ In seinem *Essay on the Principle of Population* geht Malthus davon aus, dass tierische und pflanzliche Lebewesen viel mehr Samen produzieren, als was die Natur ihnen an Lebensräumen und Subsistenzmitteln zur Verfügung stelle. Deshalb werden sie durch „Not als das übermächtige, allesdurchdringende Naturgesetz“ (Malthus nach Ferdinand 1999, 30) von der Überbevölkerung zurückgehalten. In Analogie zum Pflanzen- und Tierreich gelte dieses Naturgesetz ebenfalls für den Menschen, der weniger nach den „Bestrebungen der Vernunft“ als vielmehr nach den körperlichen Bedürfnissen von Nahrung und „Leidenschaft zum anderen Geschlecht“ handle. Demzufolge vermehren sich die Menschen laut Malthus in einer Form geometrischer Reihe, während das Nahrungsmittelangebot nur arithmetisch zunehme. Der Unterschied zwischen der unbegrenzten Vermehrungskraft des Menschen und der begrenzten Produktionskraft der Erde werde schließlich durch den Eingriff der Natur mit Katastrophen wie Hungersnot, Epidemie oder Kriege ausgeglichen: „Bei Pflanzen und Tieren bestehen [die] Auswirkungen [des Naturgesetzes] in der Vertilgung des Samens, in Krankheit und vorzeitigem Tod, bei den Menschen in Elend und Laster.“ (Malthus nach Ferdinand 1999, 30) Diese seien ‚natürliche‘ Korrektive gegen das ‚verschwenderische‘, gleichzeitig ‚natürliche‘ Reproduktionsverhaltens des Menschen. Diese Katastrophen lassen sich vermeiden, indem die Menschen ihr generatives Verhalten ihrer sozioökonomischen Situation anpassen, was Malthus den ‚moralischen Zwang‘ (engl. *moral restraint*) nannte, d.h. „die Pflicht eines jeden, erst dann zu heiraten, wenn er seine Kinder ernähren kann.“ (Malthus nach Ferdinand 1999, 30) Deshalb war Malthus der Ansicht, dass die Reichen ein höheres Recht auf Fortpflanzung haben als „die unglücklichen Personen, die in der großen Lebenslotterie eine Niete gezogen haben.“ (Malthus nach Ferdinand 1999, 37) Die Armen verwirken das Überlebensrecht für sich und ihre Kinder durch ihr „unmoralisches und unkluges reproduktives Verhalten“. (Malthus nach Ferdinand 1999, 34) Malthus zufolge müssen sich die Armen zur sittlichen Enthaltensamkeit verpflichten bzw. zur „Zügelung des Sexualtriebes, was an der Zahl der Kinder meß- und bewertbar“ (Ferdinand 1999, 43) sei. Zu erwähnen ist ferner, dass Malthus gegen die Idee der sozialen Gerechtigkeit war und als „Anwalt des Wirtschaftsliberalismus“ (Ferdinand 1999, 40) im Privateigentum eine Form zur Regulierung der Bevölkerungsgröße sah. Generell hielt er Armut für selbstverschuldet und lehnte die englischen Armengesetze ab, die die Verbesserungen der Lebensbedingungen der Armen durch Umverteilung des Reichtums versprochen. Seine Empfehlungen für die Bevölkerungsfrage lassen sich als „(allmähliche) Abschaffung der Armenfürsorge, staatliche Bevölkerungspolitik des ‚Nicht-Handelns‘, *moral restraint* und die Massenerziehung im Sinne von Aufklärung über die ‚wahren Ursachen der Not““ (Ferdinand 1999, 41) zusammenfassen. Seine Aussagen über das „allgemeine Naturgesetz“ werden oft als eine Legitimation der Klassengesellschaft betrachtet. Vgl. Ursula Ferdinand, *Das Malthusische Erbe*.

Im Gegensatz zu den Männern in Schubra schonte Gabir seine Schwester Safija (was auf Arabisch in etwa „die Reine“ bedeutet) vor Stehlen und Prostitution und versorgte ihr den Haushalt. Sie war sein Diamant, den er vor Schmutz und Elend schützen wollte. Er sah in Germinal ein wehrloses Mädchen wie seine Schwester, deshalb verriet er es und ihren Freund nicht vor dem Pöbel von Schubra, der auf jede Chance wartete, den reichen Ausbeutern die Unterdrückung mit gleicher Münze heimzuzahlen. Selbst als Gabir die Gelegenheit dazu hatte, hatte er starke Hemmungen, das Mädchen zu vergewaltigen:

Was ist los mit dir? Ist Utopias Herrschaft über dich so absolut? Beherrscht Utopia jetzt schon deine Hormone, deine Hypophyse, deine Nebennieren, deine Schwellkörper und dein sympathisches Nervensystem? Hast du es so tief verinnerlicht? Ist es Utopias Macht oder eine unbändige Kraft deines Gewissens, die dir jedes Mädchen so zerbrechlich und arglos erscheinen lässt, als wäre es eine zweite Safija? Du wirst es nicht erfahren. Nie wirst du es erfahren. (143)

Alaa und Germinal erwarteten von Gabir das Schlimmste, doch er verhalf ihnen, durch die Tunnel unter der Kolonie den Weg nach Hause zu finden, weil er Gewalt und Blutbäder auf beiden Seiten hasste. Allerdings erwiderte Alaa jede Geste der Güte mit Undankbarkeit und Niedertracht. Als Gabir unterwegs war und die Flucht vorbereitete, brachte Alaa seinen Hass gegen ihn und gegen die Armen zum Ausdruck durch die Vergewaltigung von Safija, die sich verzweifelt wehrte:

Während ich kam, rief ich immer wieder in einer Mischung aus Ekstase und Hass: »Du bist so dreckig! Du bist so dreckig! Ah, ah!« Ersticktes Schreien. Schluchzen.
»Eure Armut ist nicht unsere Schuld. Ah, ah ... Verstehst du immer noch nicht, dass ihr den Preis bezahlt für eure Dummheit, Blödheit und Unterwürfigkeit? Ah, ah ... « Ein Jammerlaut. Weinen.
»Als unsere Väter ihre Chancen nutzten, standen eure Väter bei den Behörden nach Sozialhilfe an. Dann gab es keine Behörden mehr. Und es gab keine Sozialhilfe mehr. Ah, ah ... « Stöhnen. Röcheln.
»Ihr habt das Spiel nicht früh genug verstanden, deshalb seid ihr von ganz oben bis ins Bodenlose gefallen. Ah, ah . . . Was können wir dafür?« Tränen. Schniefen.
»Als alle, in jedem Land der Welt, revoltiert haben, habt ihr nur eure Köpfe geschüttelt und euch hinter eurem Glauben versteckt und hinter eurer Zufriedenheit mit dem, was ihr bekommen hattet. Ah, ah ... Mit eurer falschen Frömmigkeit rechtfertigt ihr eure Schwäche. Ah, ah ... « Heulen. Gurgeln.
»Ihr seid uns in allem unterlegen. So lautet das Gesetz des Lebens. Das müsst ihr akzeptieren. Daran kann niemand mehr etwas ändern ... ändern ... ändern ... ändern ... ändern ... ändern ... ah, ah ... ändern ... ah, ah ... ändern.« Ersticktes Flehen. Hysterie. (160 f.)

Alaa verletzte nicht nur Gabirs Ehre, sondern erschlug ihn darüber hinaus im Fluchttunnel und trennte seine Hand mit einem Messer ab, um von diesem Abenteuer nicht mit leeren Händen

heimzukehren. Damit erwies sich Alaa, wie seine Väter, als unverbesserlicher, ehrloser Verräter, während Gabir, ebenfalls wie seine Leute, zu gutgläubig war, dass er alles verlor.

Obwohl Towfiks Roman aus zwei Perspektiven in der ersten Person erzählt wird, geht es hier weniger um zwei unabhängige Stimmen⁹⁰⁵, wie etwa im Bachtin'schen Begriff der *Polyphonie*⁹⁰⁶, als vielmehr um eine und dieselbe Stimme der auktorialen Instanz, die die beiden Figuren als ihr Sprachrohr instrumentalisiert. Beide Figurenstimmen divergieren weder stilistisch noch syntaktisch und gebrauchen ähnliche Strukturen wie Aufzählungen, Ausrufe, Ellipsen, Wiederholungen oder Du/Ihr-Form, die dem mündlichen Erzählen gleichkommen. Die auktoriale Er-Form wird normalerweise in der arabischen Literatur verwendet, wenn der Roman unterschiedliche Biografien in einem Gesellschaftspanorama zeigt; ein Musterbeispiel dafür ist al-Aswanis Roman *Der Jakubijân-Bau*. Dabei agiert der auktoriale Er-Erzähler als das „Gewissen der Nation“, das von ihr redet und ihre sozialen Erkrankungen zur Schau trägt. Die Ich-Form ist häufig in autobiografischen Romanen und Memoiren zu finden wie in Osmans Roman *Al-Bidaya*. Towfik bevorzugt jedoch in *Yutubia* eine Mischform, eine „auktoriale Ich-Form“. Das Erzählen in der ersten Person ermöglicht eine introspektive Sicht in die Psyche des jeweiligen Erzählers und erhöht die Lesbarkeit des Textes bzw. die Identifizierung des Lesers mit den Figuren. Die Doppelperspektivierung erfüllt die Funktion der auktorialen Form, indem dabei auch ein Panorama der in zwei Klassen geteilten Gesellschaft geliefert wird. Beide Ich-Erzähler äußern sich kritisch sowohl über die eigene als auch über die andere

⁹⁰⁵ Der Begriff der Stimme etablierte sich mit Genettes *Diskurs der Erzählung* zu „einer zentralen Kategorie der Erzähltextanalyse“ (Blödorn et al. 2006, 1). Genettes Verdienst war es, auf die bis dahin dominierende Verquickung zwischen den Fragen *Wer sieht?* und *Wer spricht?* zu deuten und die Kategorie der *Stimme* von der des *Modus* bzw. der *Fokalisierung* zu lösen. Die Stimme bezieht sich nach Genette auf das Aussagesubjekt, d.h. die narrative Instanz, die im narrativen Diskurs Spuren hinterlassen hat. Diese Spuren lassen sich laut Genette durch die drei Aspekte *Zeit der Narration* (zeitlicher Abstand zum Erzählten), *narrative Ebene* (Position in der diegetischen Hierarchie) und *Person* (Beziehung zur erzählten Welt) erkennen. Obwohl Genette bekräftigt, dass er bei diesen Termini weder „Hypostasen“ noch „exakte Homologien“ beansprucht, wird um den Stimmenbegriff heftig gestritten, u.a. wegen seines konnotativen Bezugs zur Mündlichkeit und seiner Implikation eines dominanten Aussagesubjekts im Text. Vgl. Andreas Blödorn et al., *Einleitung: Stimmen - im Text?*, in: Andreas Blödorn et al. (Hg.), *Stimme(n) im Text. Narratologische Positionsbestimmungen*, Berlin 2006, 1 ff.; Gérard Genette, *Die Erzählung*, 3. Auflage, Paderborn 2010, 15 u. 138 ff.

⁹⁰⁶ Michail Bachtin begreift die Polyphonie als eine „Vielfalt selbständiger und unvermischter Stimmen und Bewußtseine“ (Bachtin 1971, 10), wobei er „Stimme“ als Synonym für Sichtweise bzw. Ideologie verwendet. Für ihn sei Dostojewski der „Schöpfer des *polyphonen Romans*“ (Bachtin 1971, 10). Der Held in Dostojewskis Romanen sei, „ideologisch autoritativ und selbstständig, er wird als Autor einer eigenen vollgültigen ideologischen Konzeption verstanden und nicht als das Objekt einer übergeordneten künstlerischen Konzeption Dostoevskijs.“ (Bachtin 1971, 9) Die Helden in Dostojewskis Romanen seien laut Bachtin Herren ihres eigenen Wortes und verfügen über autonome, gleichberechtigte Bewusstseine. Der Kern der Polyphonie liege Bachtin zufolge im Dialog unterschiedlicher Sichtweisen, an dem der Autor selbst beteiligt sei. Der Autor fungiere „als Organisator und Teilnehmer [dieses Dialogs], ohne sich das letzte Wort vorzubehalten.“ (Bachtin 1971, 82) Vgl. Michail Bachtin, *Probleme der Poetik Dostoevskijs*, München 1971.

Gesellschaftsklasse und prangern sie in beißendem Ton an. Somit gilt jede Figur als das Alter Ego der anderen und beide agieren als zwei Masken, hinter denen sich die auktoriale Instanz versteckt.

7.3. *Al-Bidaya I-II* (2007-2009) von Mahmoud Osman

7.3.1. Der Anfang

Während Towfik in seinem Gedankenexperiment einen Zustand von Anarchie und Barbarei um das Jahr 2023 in Ägypten ausmalt, antizipiert Osman in *Al-Bidaya* das Fortbestehen des totalitären Staates unter der „Mubarak-Dynastie“ und der Unternehmer-Oligarchie und mithilfe repressiver Sicherheitsapparate mindestens bis in die Mitte des 21. Jahrhunderts. Im Vergleich zu Towfik, der in *Yutubia* die Diskrepanz zwischen Arm und Reich in einem Schwarz-Weiß-Bild zeichnet, bestehen in Osmans Roman noch Schattierungen dazwischen, auch wenn darin erzählt wird, dass 90% der Bevölkerung verarmt waren und dass der Mittelschicht, die nun weniger als 10% der Bevölkerung darstellte, dasselbe Schicksal drohte, während eine winzige korrupte Schicht die Monopole im Land besaß.

Im zweiteiligen, in der Tagebuchform geschriebenen Roman legt der Ich-Erzähler Mohammed Nassar in Einträgen, die zwischen 2026 und 2053 datiert sind, sowohl seinen persönlichen als auch den gesellschaftlichen Wandel dar, die sich in diesem Zeitraum vollzogen. Daher bezieht sich der Haupttitel des Romans *Al-Bidaya* (arab. der Anfang) einerseits auf das Erwachen des Protagonisten, andererseits auf den Anfang des gesellschaftlichen Veränderungsprozesses.

Nassar, der die kosmopolitische, obere Mittelschicht repräsentiert, besaß ein Unternehmen, das sich auf die Konstruktion von Häusern mit Smartsystemen spezialisierte. Er war strebsam und widmete sich ganz seiner Arbeit, so dass er kaum Zeit für sich und seine Familie hatte. Doch die Bekanntschaft mit Gharib brachte sein routiniertes Leben durcheinander: Dieser lag eines Nachts ohnmächtig am Straßenrand, als Nassar vorbeifuhr und ihm erste Hilfe und eine Übernachtungsmöglichkeit bei sich bot. Später erwies sich Gharib als ein Künstler-Fotograf, dessen Fotos große Popularität in der dissidenten Blogger-Szene genossen, da sie die Realität auf eine mystische, visionäre Art und Weise zeigten. Ein anderes Motiv seiner Fotos waren glückselige Gesichter der Menschen. Gharib meinte, dass diese Momente des Glücks in den Fotos für die Ewigkeit eingefroren werden und das Kollektiv verändern können. Zum Fotoshooting nahm er Nassar zu einer Hochzeit, die in einem Slum-Viertel stattfand. Nassar rührten die Großzügigkeit der Gastgeber und die Freude, die ihnen trotz ihrer ärmlichen Verhältnisse anzusehen war und ihn auch ansteckte. Gharibs Fotos und Gedanken öffneten

Nassar die Augen für das alltägliche Leiden der Massen, von dem seine privilegierte Schicht sich durch Mauern, parallele Wege und klimatisierte Autos zu isolieren versuchte: die dicht an einander gereihten, baufälligen Häuser; die klapprigen Busse auf überfüllten Straßen; der Smog und die stickige Luft; die Bettler und Straßenkinder; die Prostitution aus Not.

Gharib offenbarte Nassar, dass eine ganz besondere Erfahrung, die er als „Erleuchtung“ (*takasch-schuf*) empfand, seine Kunst inspirierte. In diesen Erleuchtungsmomenten erfuhr er die „göttliche Wahrheit“, für die seiner Meinung nach die Seele empfänglich sei, wenn sie weltliche Bindungen überwunden habe. Seit er diese Wahrheit erkannte, sagte er, spürte er ein Wohlbehagen, das von nichts mehr zu betrüben sei: „Die Wahrheit ist wie das Licht, das in einem scheint und alle Finsternis für immer vertreibt.“⁹⁰⁷ (Bd. I, 95) Nach solchen Momenten fiel Gharib in Ohnmacht, wie ihn Nassar zum ersten Mal fand.

Gharibs Begriff von einer „göttlichen“ Wahrheit, die nur Eingeweihten zugänglich ist, entspricht den Vorstellungen des Sufismus⁹⁰⁸ vom doppelten Wissen: einem äußeren bzw. öffentlichen Wissen (*‘ilm zahir*) und einem inneren bzw. „arkanen“ Wissen (*‘ilm batin*). Inneres Wissen bedeutete für die irakischen Theologen des 8. Jahrhunderts, die Einfluss auf die Sufi-Gelehrten ausübten, „die Kenntnis des eigenen Seelenlebens und die kritische Selbstreflexion, die im Zusammenhang mit einem asketischen Lebenswandel standen.“⁹⁰⁹ Al-Halladsch (gest. 922), einer der ersten Leitfiguren des Sufismus, differenzierte zwischen einer *geschöpflichen Wirklichkeit* (*khaliqa*) und einer *göttlichen Wahrheit* (*haqiqa*). Laut ihm „muss das Geschöpfliche abgelegt und die Zweiheit von Gott und Geschöpf überwunden werden, um der Wahrheit teilhaftig zu werden“⁹¹⁰. Die Erleuchtung, die in der sufischen Literatur als Eingebung (*warida*), Inspiration (*ilham*), Enthüllung (*kaschf*), Eröffnung (*futuh*) oder Eingießung (*fayd*)

⁹⁰⁷ "الحقيقة مثل النور الذي يسقط داخلك فينير كل الظلمات إلى الأبد." "

⁹⁰⁸ In Anlehnung an das Konzept der *Religio duplex* von Ralph Cudworth versteht Cüneyd Yildirim den Sufismus als Esoterik, die in einem komplementären Verhältnis zur offiziellen Religion, der Exoterik, stehe. Yildirim zufolge weise die sufische Lehre die drei Merkmale einer idealtypischen Esoterik auf: Offenbarung, Geheimnis und Einweihung. Der Sufismus sei Yildirim zufolge als Reaktion auf die Erkenntniskrise entstanden, in der sich die frühen Muslime nach dem Tod des Propheten Muhammad befanden, weil damit die koranischen Offenbarungen ein Ende nahmen. Nun fragten sie sich, „wie ohne den göttlichen Kontakt in Wissens- und Entscheidungsfragen noch Gewissheit (*yaqīn*) erlangt werden sollte.“ (Yildirim 2018, 7) In den Städten etablierte sich das Amt des Rechtsgelehrten, der aufgrund der Koran- und Sunna-Kenntnisse und mithilfe eines gesunden Verstandes die Quellen von Fall zu Fall neu bewerten und an die Realität anpassen sollte. Doch der Verstand war für die Sufis unzureichend als Mittel auf dem Erkenntnisweg. Sie beriefen sich auf die „Qualität der Gottesfreundschaft (*walāya*), die ihnen zufolge einen das Prophetentum (*nubuwwa*) überdauernden Kontakt mit Allah und somit Gewissheit in Erkenntnisfragen ermöglichen konnte.“ (Yildirim 2018, 8) Der Sufi-Apologet Abu Nasr as-Sarradsch (gest. 988) sah beispielsweise in der Weisheit, die sich dem Gottesfreund eröffnet, eine dritte Quelle des Wissens neben dem Koran und dem Hadith. Vgl. Cüneyd Yildirim, *Sufismus als Esoterik*, in: *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft* (zjr) (2018).

⁹⁰⁹ Yildirim (2018), 8.

⁹¹⁰ Ebd., 9.

bezeichnet wird, wird nach beschwerlichen asketischen Übungen erwartet und ist oft mit ekstatischen Zuständen verbunden.⁹¹¹

Gharibs Internetseite wurde wie andere Dissidenten-Blogs von den Sicherheitsbehörden überwacht und immer wieder gehackt. Deshalb verschleierte er seine Identität im Internet durch Verschlüsselung. Doch Nassars Schwester, die Gharibs Fotos erkannte, mischte sich ein und lüftete aus Versehen seine Identität in einem Online-Chat. Infolgedessen wurden alle drei verhaftet. Gharib wurde der Verwicklung in einen Terroranschlag und der Mitgliedschaft in einer verbotenen Organisation beschuldigt. Nassar wurde verhört, gefoltert und mit der Vergewaltigung seiner Schwester gedroht, falls er mit den Verhörenden nicht kooperierte und Gharibs Beziehung zur Terrorattacke nicht näher erläuterte. Nach dem Verhör wurde er auf unbestimmte Zeit in Isolationshaft festgehalten. Seine Zelle war ohne Licht und der Kontakt zu anderen Gefangenen war strengstens untersagt. Wer gegen die Verhaltensvorschriften verstieß, dem drohten Misshandlungen und Folter. Nachts sah er jedoch, dass Hände aus den benachbarten Zellen ausgestreckt waren und miteinander kommunizierten. Nassar versuchte sich mit seinem Nachbarn zu verständigen und wusste, dass dieser seit zehn Jahren ohne Anklage in Haft war. Nassar war verzweifelt, weil er dachte, er würde nur vorübergehend in der Untersuchungshaft bleiben. Die Monate vergingen und er verlor langsam die Hoffnung auf eine Freilassung.

Im Vergleich zu Winston in Orwells *1984*, der durch Folter gebrochen und gefügig gemacht wurde, entwickelte sich bei Nassar während seiner Isolationshaft ein innerlicher Widerstand. Eines Nachts träumte er von seinem verstorbenen Vater, der zum Gebet rief. Nassar stand anschließend auf, schrie lauthals zu Gott und bat ihn um Hilfe. Auf der Stelle wurde er mit einem Elektroschocker niedergestreckt, woraufhin er ohnmächtig wurde. Danach fing Nassar an, sich zu Gott zu bekehren und das Gebet regelmäßig zu verrichten. Er wiederholte zum zweiten Mal seinen lauten Ruf und wurde wieder mit Elektroschocks misshandelt. Als er aufwachte, wurde ihm mit der Rückkehr in die Folterkammer gedroht, falls er den Vorschriften nicht nachkam. Nassar erwiderte, dass er nun selbst den Tod nicht mehr fürchtete. Er rief nachts zur gleichen Zeit Gott um Hilfe und bekam Unterstützung von den anderen Insassen, die mitschrien und Koran- und Bibelseiten rezitierten. Zu seiner Überraschung blieben Nassar und die anderen Häftlinge unbestraft, auch an den Tagen darauf, und wurden so ermutigt, regelmäßig in ihrer Einzelhaft gemeinsam zu beten. Kurz darauf erfuhr er, dass seine Familie

⁹¹¹ Vgl. ebd., 8.

seinetwegen für Aufruhr bei internationalen Menschenrechtsorganisationen sorgte und dass er nun freigelassen wird. Nassar kam aus der Haft innerlich stärker und entschlossener als vorher. Nach seiner Freilassung holte er die Sicherungskopie von Gharibs Fotos und Internetseite aus dem Versteck heraus, das er ihm vor der Festnahme anvertraut hatte. Er sandte sie als Paket an einen französischen Freund und Menschenrechtler und bat ihn darum, die Internetseite von Gharib, der inzwischen gestorben war, über eine internationale Domain wiederherzustellen, und sie vor Hackerangriffen zu schützen. Nassar erklärte dem Freund die Bedeutung von Gharibs Fotos, die als Inspirationsquelle für ägyptische Blogger und Demokratie-Aktivisten dienten, und zitierte Dostojewskis Spruch: „Schönheit wird die Welt retten“. Später erfuhr er, dass die Internetseite wieder ins Leben gerufen wurde und dass sich die Bloggercommunity darauf bezog.

In Osmans Roman manifestiert sich die utopische Intention in erster Linie im Widerstand gegen das totalitäre System, sei es mit subversiver Kunst wie Fotografie, die die Gegensätze der Realität zur Schau stellt und in der Schönheit das Fundament einer besseren Gesellschaft sieht, sei es mittels Kryptographie zum Umgehen von Meinungszensur, oder als ein innerlicher, durch den Glauben an eine höhere Macht gestärkter Widerstand gegen Folter und Gebrochenheit im Gefängnis. Im Gegensatz zu den traditionellen Dystopien, in denen der Widerstand der Protagonisten scheitert und diese umerzogen werden, ist der Widerstand in Osmans Roman in all seinen Formen erfolgreich. Deshalb gehört er zu den kritischen Dystopien, die den Defätismus der traditionellen Dystopien wie in Orwells *1984* oder Samjatins *Wir* ablehnen und umkehren.

7.3.2. Homo cooperativus

Abgesehen von der Wiederherstellung von Gharibs Internetseite wandte sich Nassar vom politischen Aktivismus ab. Er war der Meinung, dass Armut und Korruption den Willen der Bevölkerung zur Veränderung aushöhlten, ohne den kein politisches Bewusstsein gebildet werden konnte:

Die Mehrheit der Ägypter hat den Glauben an sich selbst sowie an die Möglichkeit einer Veränderung verloren und damit den Traum von einer besseren Zukunft. Korruption hat sich unter den Menschen wie ein Lauffeuer verbreitet. Ich denke, dass die meisten Ägypter willensschwach geworden und nicht in der Lage sind, ihren eigenen Weg und ihre innere Kraft zu entdecken. Ich glaube nicht, dass eine politische Macht diese ansteckende

Krankheit, von der der größte Teil der Bevölkerung dieses Landes betroffen ist, heilen kann.⁹¹² (Bd. II, 255)

Im Vergleich zu Towfiks Roman, in dem arme Menschen als Schmarotzer, Taugenichtse, Kriminelle oder Bestien dargestellt sind, betrachtete sie Nassar als ebenbürtige Menschen, die jedoch weniger Chancen im Leben hatten als er und seine Angehörigen. Aufgrund seiner privilegierten Lebenssituation empfand er Dankbarkeit und zugleich Verantwortung gegenüber den notleidenden Mitmenschen:

Ich war von jenem Gefühl verwirrt, bis mir bewusst wurde, dass wir alle aus derselben Quelle kommen: von Gott, dem Erhabenen. Wir alle sind durch ein heiliges Band miteinander verbunden, das seit der Geburt bis zum Jüngsten Tag Bestand hat. Durch dieses Band verspüren wir die Leiden, die Mitmenschen durchleben müssen. Um uns selbst von diesem betrübenden Gefühl zu erlösen, helfen wir Notleidenden und Schwachen, einen Weg aus der erlebten Ungerechtigkeit zu finden. Ich begann zu verstehen, dass mein Wunsch, diesen inneren Schmerz loszuwerden und mich von der Last der Verantwortung zu befreien, eigentlich der Katalysator war, dass ich mich für die anderen einsetze. Der innere Schrei nach eigener Erlösung hat mich dazu bewegt, und nicht die Einfühlung in die Benachteiligten, wie ich zuerst dachte. Denn ich tue es in Wirklichkeit nicht ihretwegen, sondern nur aus dem Bedürfnis, von meinen stechenden Schmerzen erlöst zu werden.⁹¹³ (Bd. II, 209)

Nassar engagierte sich für die Armen, jedoch lehnte er das Prinzip von Spenden-Geben ab, die seiner Meinung nach die Abhängigkeit der Armen von fremder Hilfe verlängerte. Er gründete ein Selbsthilfe-Projekt, in dem zinslose Mikrokredite an Familien in ärmeren Dörfern vergeben wurden, damit sie Kleingewerbe gründen und selbst ihren und somit den Zustand ihrer Dörfer verbessern konnten. Er war davon überzeugt, dass der Wille zum Wandel in den Menschen selbst zuerst gestärkt werden muss, bevor sie fähig sein können, ihr Schicksal in die eigene Hand zu nehmen:

Mein Traum ist es, dass die Menschen an ihre eigene Kraft glauben, die es ihnen ermöglicht, sich auf eigene Füße zu stellen, ihre Verarmung loszuwerden, ihre Angst zu überwinden und sich um ein besseres Leben zu bemühen, das sie selbst gestalten. [...] Ich kann nur helfen. Die Menschen selbst müssen ihre innere Stärke wiederentdecken, damit sie die Willenlosigkeit, Passivität und Feigheit besiegen und sich einen eigenen Weg zum Wandel bahnen können.⁹¹⁴ (Bd. II, 256)

الغالبية العظمى من الناس فقدت الإيمان بنفسها وفي إمكانية التغيير والحلم بمستقبل أفضل. الفساد استشرى في الناس كانتشار النار في الهشيم.⁹¹² أنا أو من بأن غالبية الناس أصبحت ضعيفة وغير قادرة على اكتشاف طريقها ومكامن قوتها الداخلية. أنا لا أو من بأن السيطرة السياسية ستتمكن من علاج هذا المرض المعدي الذي أصاب معظم سكان هذا البلد.

احترت أمام هذا الإحساس حتى أدركت أننا جميعًا نأتي من نفس المصدر، الله جل جلاله، لنشارك في رباط مقدس يربطنا جميعًا منذ لحظة ميلادنا حتى نعود إليه مرة أخرى يوم القيامة. هذا الرباط المقدس يجعلك تشترك في الإحساس بالألم الذي يصيب من حولك وكأنه يصيبك أنت شخصيًا. ولكي تخلص نفسك من هذا العذاب الذي بالقطع سيؤلمك لو أنك تحيا حياة حقيقية فيجب أن تفعل كل ما بوسعك لرفع الظلم عن البؤساء المستضعفين. وبدأت تتجلى لي حقيقة أن الرغبة في التخلص من هذا الألم الذاتي ومن عبء الإحساس بعيب الوجود هو المحفز الأساسي للاستجابة لتلبية هذه الصرخة بداخلي؛ وليس التعاطف مع هؤلاء المنبوذين كما كان يهيا لي من قبل. فالتعاطف معناه أنك تفعل ما تفعله من أجل الآخرين وهذا ليس صحيحًا. فكل ما تفعله منبعه الأساسي الرغبة في الوصول إلى خلاصك الذاتي من عذابك وألمك.

أن يؤمن الناس بالقوة الذاتية بداخلهم التي تمكنهم من الاعتماد على أنفسهم والتخلص من إفقارهم. التخلص من الجبن.. السعي نحو حياة أفضل⁹¹⁴ يختارونها هم.. هذا هو حلمي. [...] ما أستطيع تقديمه هو فقط المساعدة في إعادة اكتشاف الإنسان لموطن قوته ليتخلص من ضعفه وسلبيته وجبنه ويختار هو طريق التغيير الصحيح الذي يرتنيه.

Außerdem setzte Nassar, wie damals Gharib mit kryptographischen Mitteln, ein Onlineportal in Gang, das er *Al-Haraka* (Die Bewegung) nannte und in dem er seine Pilotprojekte darlegte und Unterstützung suchte. Im weiteren Verlauf des Romans wird beschrieben, wie sich sowohl die Zahl der Projekte von *Al-Haraka* als auch die der ehrenamtlichen Helfer und Unterstützer trotz der systematischen Verfolgung durch die Sicherheitsapparate vervielfachte und wie die Bewegung zwischen den Jahren 2028 und 2053 gedieh. Nassar besuchte das Dorf in Luxor, in dem er vor 25 Jahren sein erstes Projekt gestartet hatte. Damals prägten die unebenen Wege, die dachlosen, maroden Baracken, die überall verstreuten Müllhaufen und das auf den engen Straßen fließende Abwasser das Dorfbild. Nun lebten die Menschen in richtigen Häusern, die aus lokalen Rohstoffen gebaut waren, die Wege waren geebnet und sauber und die Abwasserentsorgung erfolgte durch entsprechende Anlagen. Somit ging ein Traum von Nassar in Erfüllung, auch wenn es so lange Zeit gebraucht hatte.

In Towfiks *Yutubia* wird das Hobbes'sche Menschenbild vertreten, welches annimmt, dass der Mensch von Natur aus ein Egoist sei, nur nach seinem eigenen Vorteil und zur Erhaltung seiner Existenz handle und daher dem anderen Menschen ein Wolf sei (*homo homini lupus*). *Al-Bidaya* liegt ein gegensätzliches Menschenbild zugrunde, das am besten mit Holger Rogalls Begriff vom *homo cooperativus* bezeichnet werden kann. Rogall zufolge habe der Mensch von Natur aus die Neigung zur Kooperation und Hilfsbereitschaft, weil kooperatives Handeln auf lange Sicht sein Überleben sichere. Der Mensch sei seit seiner Geburt auf die Hilfe anderer angewiesen. Er habe in der Geschichte der Evolution gelernt, dass es am glücklichsten und sichersten ist, in einer Gruppe zu leben, und dass es ihm gut gehen würde, wenn es auch seinen Mitmenschen gut gehe. Das schließe, so Rogall, jedoch nicht aus, dass der Mensch auch das Potenzial für eigennütziges Handeln habe, da er heterogen veranlagt sei und sein Verhalten von vielfältigen Faktoren (z.B. ökonomisch-rationalen, sozial-kulturellen, psychologischen Faktoren) abhängig sei.⁹¹⁵

Eine der wichtigsten Quellen des kooperativen, prosozialen Verhaltens sei laut Rogall die Empathie, d.h. „die Fähigkeit oder die Bereitschaft, [...] sich einfühlend in die Gefühle anderer Menschen hineinzusetzen und Mitgefühl zu entwickeln.“⁹¹⁶ Verantwortlich für diese Fähigkeit sind vermutlich die sogenannten Spiegelneuronen, die in der frühen Kindheitsphase durch affektive Wechselbeziehung zwischen dem Baby und den Bezugspersonen ausgebildet

⁹¹⁵ Vgl. Rogall (2013), 116 ff.

⁹¹⁶ Andreas Marneros, *Mein Bruder Sisyphos, mein Freund der Minotauros. Archetypen der griechischen Mythologie psychologisch erzählt*, Heidelberg 2018, 37.

werden.⁹¹⁷ Bei einer Konfrontation mit den Leiden eines anderen Menschen werden Gefühle wie Mitleid, Trauer und Schmerz ausgelöst, die als „empathisches Unbehagen“⁹¹⁸ bezeichnet werden. Altruistisches Verhalten versteht sich als eine Reaktion auf dieses Unbehagen: Man hilft dem Leidenden, um es zu überwinden und den empathischen Kummer loszuwerden. Deshalb wird altruistisches Verhalten von manchen Theoretikern als ein Ausdruck „nichttrivialen Egoismus“ interpretiert.⁹¹⁹

Im Zuge der Neoliberalisierung und mit dem sukzessiven Rückzug des Staates aus seiner Rolle als Garant sozialer Wohlfahrt hinterlässt er immer mehr ein Vakuum, das die verschiedensten Akteure der Zivilgesellschaft (NGOs, Netzwerke, Initiativen, Bewegungen, Vereine, Organisationen etc.) durch ehrenamtliche und freiwillige Tätigkeiten zu füllen suchen. Die zunehmende Kluft zwischen Arm und Reich und die stagnierende Wirtschaft in Ägypten haben dazu geführt, dass die Mehrheit der Ägypter nicht in der Lage ist, von den staatlichen Gehältern zu leben. Die Armen sind zunehmend auf nichtstaatliche Organisationen angewiesen, die ihnen finanzielle Hilfe, medizinische Versorgung und andere soziale Dienste zukommen lassen. Ägyptens NGO-Sektor verzeichnete unter Mubarak ein rasantes Wachstum und verdoppelte sich von 14.000 im Jahr 1993 auf rund 40.000 im Jahr 2014.⁹²⁰ Robert J. LaTowsky unterscheidet fünf Kategorien der Nichtregierungsorganisationen in Ägypten: kommunale Entwicklungsverbände, konfessionelle (muslimische und christliche) und nicht-konfessionelle Wohlfahrtsverbände, private Mitgliedsverbände und wissenschaftliche und/oder kulturelle Vereine.⁹²¹ Catherine Herrold und Mona Atia unterscheiden noch dazu die Unternehmensstiftungen und die Advocacy-NGOs bzw. solche Stiftungen, die in erster Linie auf politischer und rechtlicher Ebene arbeiten und für das Interesse der Öffentlichkeit eintreten.⁹²² Laut Herrold und Atia stelle ein starker und zusammenhaltender NGO-Sektor eine Bedrohung für die Macht des autoritären Staates dar, deshalb habe der ägyptische Staat sowohl offizielle politische Instrumente als auch Einschüchterungstaktiken eingesetzt, um den Nichtregierungssektor zu spalten und zu schwächen. So haben die formelle (rechtliche und bürokratische) sowie informelle Aufsicht (durch die Sicherheitsdienste) die Aktivitäten der

⁹¹⁷ Vgl. Ulrich Duchrow et al., *Solidarisch Mensch werden. Psychische und soziale Destruktion im Neoliberalismus. Wege zu ihrer Überwindung*, Hamburg 2006, 248.

⁹¹⁸ Charlotta Flodell, *Miteinander oder Gegeneinander: Eine sozialpsychologische Untersuchung über Solidarität und Konkurrenz in der Arbeitswelt*, Wiesbaden 1989, 87.

⁹¹⁹ Vgl. ebd., 86.

⁹²⁰ Vgl. Catherine Herrold, Mona Atia, *Competing Rather than Collaborating: Egyptian Nongovernmental Organizations in Turbulence*, in: *Nonprofit Policy Forum* 7 (2016), 395.

⁹²¹ Vgl. Robert J. LaTowsky, *Egypt's NGO Sector. A Briefing Paper*, in: *Education for Development Occasional Papers* 1 (1997), 5 ff.

⁹²² Vgl. Herrold, Atia (2016), 394.

NGOs eingeschränkt. Trotz der Schwierigkeiten und Einschüchterungen haben die NGOs jedoch inoffizielle Wege gefunden und sich rasant ausgeweitet.⁹²³

Interessanterweise stellt Atia in den Methoden und Zielen von NGOs mit religiösen (muslimischen) Hintergründen eine Übereinstimmung mit den neoliberalen Grundsätzen fest. Diese Organisationen, die sie „Faith-Based Development Organizations“ (FBDOs) nennt, verbinden laut Atia in ihrer Tätigkeit neoliberale Ideale wie Unternehmertum, Selbstverantwortung, Eigeninitiative, freie Wahl, Rechenschaft, Produktivität und Effizienz mit religiöser Rhetorik und islamischen Werten, um am wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklungsprozess teilzunehmen.⁹²⁴ Die FBDOs handeln aus dem islamischen Gebot der Nächstenliebe und setzen sich für die öffentliche Moral ein, jedoch unterscheiden sie sich Atia zufolge von anderen islamistischen Gruppen wie der Muslimbruderschaft darin, dass ihr Hauptaugenmerk eher auf Entwicklung als auf politischem Aktivismus liege. Anstatt monetäre Spenden zu geben, unterstützen sie Projekte, die die Menschen beschäftigen und aus ihnen verantwortungsvolle und unternehmerische Subjekte machen.⁹²⁵

Atia bezieht sich vor allem auf die Initiative „Life Makers“ (*sonna‘ al-hayaa*), die 2004-2005 vom Pop-Prediger und islamischen Televangelisten Amr Khaled durch ein gleichnamiges Fernsehprogramm ins Leben gerufen wurde. Das Hauptziel von Life Makers war es, junge Menschen zu ermutigen, positiv, proaktiv und produktiv zu sein und eine nützliche Rolle im Dienst ihres Landes sowie ihres Glaubens zu übernehmen. Khaled betonte die Bedeutung von Kleinstunternehmen, Handwerk und industrieller Entwicklung als Weg sowohl zum Wohlstand als auch „ins Paradies“.⁹²⁶ Atia zufolge habe Khaled durch sein Programm Life Makers zahlreiche FBDOs inspiriert, ohne eine explizite Verbindung zu ihnen zu haben. Dabei zeigt sich die Parallelität zwischen Khaleds sozialer Initiative und *Al-Haraka* in Osmans Roman. Weitere Beispiele seien laut Atia die affinen Organisationen *Al-Boraq*, *Zidny* und *Resala*. Die ersten zwei FBDOs, die Anfang der 2000er Jahre gegründet wurden, richteten sich nicht an Arme oder Bedürftige, sondern an Berufseinsteiger, Startups und Kleinunternehmer, und bieten ihnen Workshops und Seminare für unternehmerische und Management-Kompetenzen.⁹²⁷ *Resala* sei, so Atia, die am schnellsten wachsende islamische Organisation in Ägypten, die in nur sieben Jahren über dreißig Büros in fast allen ägyptischen Gouvernements eingerichtet habe. Sie

⁹²³ Vgl. ebd., 390.

⁹²⁴ Vgl. Mona Atia, „A Way to Paradise“: *Pious Neoliberalism, Islam, and Faith-Based Development*, in: *Annals of the Association of American Geographers* 102 (2012).

⁹²⁵ Vgl. ebd., 822.

⁹²⁶ Vgl. ebd., 817.

⁹²⁷ Vgl. ebd., 820 f.

mobilisiere einerseits die obere Mittelschicht zur finanziellen Unterstützung, andererseits junge Menschen zum Ehrenamt und zum bürgerschaftlichen Engagement. Im Gegensatz zu den traditionellen islamischen NGOs sei *Resala* mobil und bringe ihre Dienste zu den Armen in ihrer Nachbarschaft, anstatt dass diese zu ihren Zweigstellen kommen müssen. Dabei begeben sich die jungen Freiwilligen in Arbeiterviertel, die sie vielleicht noch nie zuvor besucht haben. Damit habe *Resala* wie andere FBDOs neue Interaktionsräume zwischen den Klassen geschaffen und dazu veranlasst, dass räumliche Barrieren zwischen Arm und Reich vorerst gebrochen werden.⁹²⁸

FBDOs wie *Resala* vergeben ebenfalls Klein(st)kredite an mittellose Menschen, die für herkömmliche Banken nicht kreditwürdig sind, damit sie selbstständig werden können. Die Hilfe zur Selbsthilfe ist eine der ältesten Methoden zur Armutsbekämpfung. Der Satz „Gib einem Hungernden einen Fisch, und er wird einmal satt, lehre ihn Fischen, und er wird nie wieder hungern“, wird Laotse zugeschrieben. Mikrokreditierung, die momentan in vielen Entwicklungsländern einen Aufschwung erlebt, ist auch keine neue Erfindung des Friedensnobelpreisträgers Muhammad Yunus mit seiner Grameen-Bank, sondern hat, wie Günther Ringle argumentiert, im Raiffeisen-Modell schon einen Vorgänger.⁹²⁹ Mikrokredite sind keine Allheilmittel und können Armut allein nicht abschaffen, aber sie stellen eines der wichtigsten Instrumente dagegen dar. Mit Mikrokrediten können Millionen weltweit der Armut entkommen (Studien zufolge wird jeder zweite Kreditnehmer aus der Armut geholt⁹³⁰) und die Lebensverhältnisse ihrer Familien verbessern.

Gemäß dem Roman von Osman kann also eine utopische Gesellschaft nur auf Grundlage von Altruismus, Nächstenliebe und Solidarität gegründet werden. Ehrenamt, Freiwilligenarbeit und bürgerschaftliches Engagement sind Tätigkeiten, die zwar nicht zum offiziellen Bruttoinlandsprodukt beitragen, ohne sie würde jedoch keine Gesellschaft funktionieren können. Außerdem wird im Roman dargestellt, wie die Auswirkungen des Neoliberalismus wie Armut und räumliche Ausgrenzung „homöopathisch“ behandelt werden können, d.h. durch Stärkung der Eigeninitiative und Selbstverantwortung bei den Armen sowie durch Kreditvergabe unter fairen Bedingungen, die ihnen ermöglicht, ihre eigene Lage zu verbessern und somit den Zustand ihrer Umgebung positiv zu beeinflussen.

⁹²⁸ Vgl. ebd., 817 f.

⁹²⁹ Vgl. Günther Ringle, *Muhammad Yunus und die Armutsbekämpfung durch Mikrokredite: Eine Neubelebung des Raiffeisen-Modells*, in: *Zeitschrift für das gesamte Genossenschaftswesen* 58 (2008).

⁹³⁰ Vgl. ebd., 218 f.

7.3.3. Unternehmerische Sozialverantwortung

Osman befasst sich in seinem Roman ebenfalls mit den Auswirkungen der neoliberalen Marktöffnung auf den lokalen Markt. So bezeichnete Nassars Vater, der eine Baufirma besaß, die Konkurrenz mit den Global Players als einen ökonomischen Krieg, in dessen Folgen lokale Unternehmen sterben bzw. schließen müssen. Der Vater meinte, dass diese Großkonzerne enge Verbindungen zu den korrupten Regimen knüpfen, die keine richtigen Maßnahmen zur Bekämpfung von Marktbeherrschung und Marktmissbrauch durchführen, sondern diese bewirken. Seine Firma selbst überlebte kaum unter solchen Bedingungen. Nassars Vater verglich diese Strategie mit der ehemaligen Kolonialisierung, in der die Kolonialmächte die Ressourcen der kolonialiserten Länder ausbeuteten und die Einheimischen versklavten. Nun beuten die Global Players aus und versklaven auf eine sanfte Art und Weise, so dass sie nicht mit Widerstand rechnen müssen, führte er fort. Mit Patenten und Know-how setzen sich die multinationalen Unternehmen gegen die lokale Konkurrenz durch und locken qualifizierte Arbeitskräfte mit überdurchschnittlichen Einkünften an, so dass sie auch Monopol auf sie haben. Schließlich fördern diese Konzerne nicht die Entwicklung des Gastgeberlandes, sondern sichern seine Abhängigkeit von den ihren eigenen Produkten und Dienstleistungen.

Nassar erzählte Gharib auch, dass ausländische Unternehmen die Menschen- und Arbeiterrechte nicht respektieren, die sie in ihren ursprünglichen Ländern haben. In der Niederlassung eines französischen Bauunternehmens, wo Nassar zuerst gearbeitet hatte, musste man bis zu 14 Stunden pro Tag arbeiten und alte Baugeräte bedienen, die in Frankreich wegen der Lärmschutzverordnung nicht mehr benutzt werden durften. Die Arbeitsschutz-Kontrolleure erhielten regelmäßig kleine Beträge, so dass sie beide Augen zudrücken. Bei Unfällen wurde kein Schmerzensgeld bezahlt. Als die Arbeiter wegen ungerechter Arbeitsverhältnisse streikten, schüchterte sie der französische Chef mit der Drohung ein, er würde sie gemäß dem ägyptischen Notstandsgesetz, das Versammlungen, Demonstrationen und Arbeitsniederlegungen verbietet, bei der Anti-Aufuhr-Polizei melden.

Als der Vater starb und Nassar die Leitung seiner Firma übernahm, musste er eine Umstrukturierung durchführen, jedoch verpflichtete er sich, die Mitarbeiter am Gewinn mehrfach zu beteiligen. Neben den Prämien widmete er einen Teil der Gewinne ihrer Aus- und Weiterbildung und einen zweiten Teil der Bildung ihrer Kinder, außerdem stellte er einen weiteren Teil für Entwicklungsprojekte bereit. Die Firma konnte nach ein paar mageren Jahren Gewinne erzielen, und die Einkünfte der Mitarbeiter glichen den Einkünften derer in ausländischen Unternehmen. Dazu konnten sie Berufsqualifikationen sammeln und gute

Bildung für ihre Kinder sichern. Die Kinder des Technikers, dessen Hochzeit Nassar und Gharib damals im Arbeiterviertel besucht hatten, absolvierten ihr Studium und hatten erfolgsversprechende Berufe.

Transnationale Unternehmen, die aufgrund ihres entscheidenden Einflusses auf wirtschaftliche, politische und soziale Entwicklungen in verschiedenen Ländern der Welt als Global Player bezeichnet werden, nutzen komparative Vorteile und investieren dort, wo es für sie am günstigsten ist, z.B. an dem Standort, wo die Lohnkosten am niedrigsten sind oder der Zugang zu den Rohstoffen am leichtesten ist.⁹³¹ Deshalb sind Entwicklungs- und Schwellenländer beliebte Ziele für ihre Direktinvestitionen. Kritiker sehen allerdings nur einen begrenzten Nutzen dieser Investitionen für die lokale Wirtschaft des Gastlandes, da die Mutterunternehmen die Kostenvorteile nutzen, um ihre Profite zu maximieren. Einheimische Unternehmen werden durch die entstandene Konkurrenz verdrängt, deren Folgen meistens sinkende Einkommen, Entlassungen von Mitarbeitern und Insolvenz sind. Außerdem werden transnationalen Unternehmen „die Nichteinhaltung von Arbeits- und Sozialstandards, Menschenrechts-, Umwelt- und Anti-Korruptionsnormen, die [...] Verschärfung von innerstaatlichen Gewaltkonflikten, aber auch die Vermeidung von Steueraufkommen“ unterstellt.⁹³² Einzelhandelsunternehmen, die keine ausländischen Direktinvestitionen tätigen, sind Käufer von Waren, die oft unter unfairen Verhältnissen wie geringen Löhnen, unbezahlten Überstunden, mangelnden Arbeitsschutzmaßnahmen oder Kinderarbeit in den Ländern des globalen Südens hergestellt werden. Diese Länder haben meistens schwache staatliche Strukturen und können oder wollen nicht geltende Gesetze und Regulierungen, z.B. zum Schutz von Arbeitnehmern oder der Umwelt, einführen oder durchsetzen. Als Käufer tragen diese Unternehmen dafür die Mitverantwortung, weil sie an möglichst geringen Stückpreisen und kurzen Lieferfristen interessiert sind.⁹³³

Auf der anderen Seite können die Global Player gerade durch ihre Marktmacht von Problemverursachern zu Lösungspartnern werden. Im Rahmen der sogenannten „Global Governance“⁹³⁴ können sie sich freiwillig verpflichten, sich in ihrer Geschäftstätigkeit verantwortlich zu verhalten, was als *Corporate Social Responsibility* (CSR) bezeichnet wird.

⁹³¹ Vgl. Melanie Coni-Zimmer, Annegret Flohr, *Transnationale Unternehmen: Problemverursacher und Lösungspartner?*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ)* 64 (2014), 35.

⁹³² Vgl. ebd., 36.

⁹³³ Vgl. ebd., 36 f.

⁹³⁴ In dem o.g. Kontext bedeutet *Global Governance* „die regelbasierte Bearbeitung von Problemen, die das öffentliche Interesse betreffen, durch eine Vielzahl von staatlichen und nichtstaatlichen Akteuren.“ Ebd., 37.

Auf transnationalen Ebene gibt es immer mehr CSR-Initiativen⁹³⁵, die Verhaltenskodizes für die Konzerne aufstellen, damit sich diese für höhere Umwelt- und Arbeitsstandards, Menschenrechte sowie Anti-Korruption einsetzen. Die Herausforderung in diesen Initiativen ist es, dass sie auf Freiwilligkeit basieren und keine Sanktionen bei Regelverstößen vorsehen. Deshalb kommt den Konsumenten und der Zivilgesellschaft die Aufgabe zu, Druck auf transnationale Unternehmen auszuüben, damit sie solche Verhaltenskodizes adoptieren und einhalten.⁹³⁶

In Osmans Roman kommt eine skeptische Haltung gegenüber den Global Players und insgesamt der schrankenlosen Marktöffnung zum Ausdruck. Statt des *Globalen* manifestiert sich die utopische Intention im *Lokalen*: Lokale Unternehmen können nach der utopischen Vision des Romans einen Beitrag zur Verbesserung des Lebensstandards der lokalen Bevölkerung leisten, wenn sie eine gewisse Sozialverantwortung übernehmen und ethisch handeln. Die Beteiligung der Mitarbeiter am Gewinn, entweder in Geld- oder in Sachwerten, schafft ihnen Anreize zur Steigerung der Produktivität und der Qualität sowie ein Gerechtigkeitsgefühl, das das Betriebsklima verbessert. Die damit zusammenhängende Transparenz stärkt ebenfalls die Identifikation mit dem Unternehmen und erhöht das Vertrauen und den Zusammenhalt unter den Mitarbeitern, besonders wenn schwierige Zeiten bevorstehen.⁹³⁷

7.4. Der „Arabische Frühling“ zwischen Antizipation und Agitation

Die Romane von Towfik und Osman knüpfen an die Tradition der kritischen Dystopie an, indem sie mit einem Aufstand enden und durch das offene Ende Raum für utopische Hoffnung schaffen. Dabei unterscheiden sich die Motive und die Akteure in beiden Visionen. In *Yutubia* empörten sich die Armen über die Tötung von Gabir und die Vergewaltigung seiner jungfräulichen Schwester, und vereinten sich zur Rache an den Reichen für ihre Gräueltaten. Sie schnitten den Bewohnern von Utopia die Zufuhr des Kraftstoffs ab, marschierten in Massen durch die Wüste Richtung Utopia und ließen sich nicht durch die Gewehre der amerikanischen Soldaten abschrecken. Der Mob war fest entschlossen, die Kolonie zu plündern.

⁹³⁵ Als Beispiele für solche Initiativen erwähnen Melanie Coni-Zimmer und Annegret Flohr *Global Compact der Vereinten Nationen* (UNGC), die *Global Reporting Initiative* (GRI), die OECD-Leitsätze für multinationale Unternehmen oder *Fair Labour Association* (FLA). Vgl. ebd., 38.

⁹³⁶ Vgl. ebd., 37 f.

⁹³⁷ Vgl. Hagen Lesch, Oliver Stettes, *Gewinnbeteiligung. Eine theoretische und empirische Analyse auf Basis des IW-Zukunftspanels*, Bd. 35, Köln 2008, 66 f.

In *Al-Bidaya* feiert das Land das 100-jährige Jubiläum der Republikgründung im Jahr 2053, in dem noch vermutet wird, dass bei den regulären Wahlen der Sohn des amtierenden Präsidenten (es wird hier auf Mubarak Junior angespielt) durch Manipulation an die Macht kommt. Zu beiden Anlässen rufen die Aktivisten von *Al-Haraka* zum zivilen Ungehorsam mit einer gewissen „Stunde der Lähmung“ (*sa‘at at-tawaqquf*) auf, vor der der Protagonist jedoch mit dem Erzählen aufhört. Dieses Ende wird durch den Untertitel des Romans, *Thaurat 2053 (Revolution 2053)*, prospektiv angekündigt.

Die Revolution ist freilich die ultimative Form bzw. „the jumbo synthesis of Great Refusal“⁹³⁸, auch wenn Marcuse den Unterschied zwischen Revolution und Großer Weigerung bewahrte. Diesen Unterschied erläutert Malloy folgendermaßen: „The Great Refusal would be the abstract negation of the status quo, which simply says No. The revolution would be the determinate negation of the status quo which, aside from simply denying the order of the society as it is, would offer up a new order, one founded in the unrealized potentials of the old.“⁹³⁹ Man kann also sagen, dass die Große Weigerung eine Vorstufe der Revolution ist, während diese vielmehr auf einen umfassenden politischen und sozialen Wandel abzielt. Die Revolution ist nach Karl Marx „eine heilige Empörung, eine Umwälzung der Zustände, eine politische oder soziale Tat, ein Umsturz des Bestehenden.“⁹⁴⁰ Dieser Umsturz birgt sowohl Hoffnung als auch Gefahren: Auf der einen Seite wächst damit die Hoffnung auf das Ende der etablierten Ordnung und Errichtung einer neuen, freien und gerechten Gesellschaft, auf der anderen Seite lauern Gefahren wie Instabilität, Zerstörung, Gewaltanwendung oder sogar der Rückfall in alte Verhältnisse.

Angesichts der Tatsache, dass die Romane von Towfik und Osman ein paar Jahre vor dem Ausbruch des sogenannten „Arabischen Frühlings“⁹⁴¹ geschrieben wurden, lässt sich daran die

⁹³⁸ Breines nach P. Malloy (2006), 34.

⁹³⁹ Ebd., 37.

⁹⁴⁰ Marx nach Charles T. Z. Chung, *Zum Begriff der Revolution*, in: *Gewerkschaftliche Monatshefte* 19 (1968), 656.

⁹⁴¹ Der Begriff „Arabischer Frühling“ ist 2011 in westlichen Medien zur Bezeichnung der breiten Protestwelle aufgekommen, die im Dezember 2010 in Tunesien ausgebrochen war und in den nächsten Monaten und Jahren fast alle Länder der arabischen Region erfasste. Der Begriff wurde in Anlehnung an den Völkerfrühling 1848/49 oder an den Prager Frühling von 1968 wegen des massiven und anfänglich gewaltfreien Charakters der Proteste eingeführt. Außerdem wird damit das Bild eines Tauwetters verbunden, „welches die autoritären politischen Regime im Nahen Osten und Nordafrika dahinschmelzen lassen sollte.“ (Rosiny, Richter 2016a, 70) In den arabischen Medien selbst wurden die Proteste als „*thaurat*“ bezeichnet, was so viel wie Empörungen bzw. Erhebungen bedeutet. Die Frühlings-Metapher wurde später ebenfalls dort adoptiert, auch wenn sie bei vielen Kommentatoren auf Skepsis gestoßen ist. Sie wenden gegen den Begriff ein, dass er einen eurozentrischen bzw. orientalistischen Blick auf die Region und deren Leute zum Ausdruck bringe und „zu einseitig auf eine Demokratisierung nach westlichem Vorbild“ abziele (Vgl. Rosiny, Richter 2016a, 70). Andere meinen, mit der jahreszeitlichen Bezeichnung werde impliziert, dass die Völker der Region plötzlich nach einem langen Winterschlaf erwacht seien, und dadurch werden die vorausgegangenen politischen Kämpfe außer Acht

Prognosefähigkeit der utopischen Literatur beispielhaft zeigen. Towfik prophezeite mit dem Tod Gabirs in *Yutubia* den Auslöser der Aufstände sowohl in Ägypten als auch in Tunesien. Bekanntlich war die Ermordung des 28-jährigen Bloggers Khaled Said das Ereignis, in dessen Folge Ägyptens Oppositionskräfte zum Aufstand gegen Repression und Polizeigewalt aufriefen, und zwar am 25. Januar, dem Nationalen Feiertag zu Ehren der ägyptischen Polizei. Said hatte davor in seinem Blog über die Verwicklung der Polizei in den Drogenhandel berichtet, deswegen wurde er von zwei Polizisten verhaftet und auf offener Straße zu Tode geprügelt. Im Fall von Tunesien war es die Selbstverbrennung Mohamed Bouazizi, die die Protestwelle auslöste. Der 26-jährige Gemüsehändler setzte sich selbst in Brand als Protest nicht nur gegen die Schließung seines Gemüsestandes und die Beschlagnahmung seiner Produkte und Arbeitsmittel, sondern auch gegen die Demütigung, die er dabei erlebte (eine Polizistin spuckte ihm angeblich ins Gesicht).⁹⁴² Trotz ihrer unterschiedlichen Todesumstände waren Gabir, Said und Bouazizi Opfer von Gewalt, die durch das jeweilige System gegen die eigene Bevölkerung ausgeübt wurde. Ihr Tod stellte den sprichwörtlichen letzten Tropfen dar, der das Fass zum Überlaufen brachte.

Osman prognostizierte in *Al-Bidaya* dagegen den Zeitpunkt des Ausbruchs des Aufstands sowie die Rolle sozialer Netzwerke bei der Mobilisierung dafür. Wie es im Roman vorausgesehen wurde, brach die Revolution im Jahr der Präsidentschaftswahl aus als Protest gegen das offensichtliche Vorhaben des Präsientensohnes Gamal Mubarak, dafür zu kandidieren und dem fast 30 Jahre amtierenden Vater nachzufolgen. Auch ähnlich wie im Roman vernetzten sich die Aktivisten über die sozialen Medien und mobilisierten zur Teilnahme an den Demonstrationen und Besetzungen öffentlicher Plätze. Die Schlusszene von *Yutubia* nahm ebenfalls die blutigen Auseinandersetzungen vom 28. Januar 2011, dem „Freitag des Zorns“, vorweg, als die Sicherheitskräfte auf die Demonstranten schossen und diese wiederum Polizeiwachen umzingelten sowie den Sitz der regierenden Nationaldemokratischen Partei (NDP) stürmten und in Brand setzten.

gelassen. Die Protestbewegungen wurden ebenfalls in westlichen Medien als „Arabellion“ bezeichnet. Manche Aufstände erhielten lokale Namen wie die „Jasminrevolution“ in Tunesien und „Lotusblütenrevolution“ in Ägypten, jedoch haben sich diese Bezeichnungen gegen den Begriff des Arabischen Frühlings nicht durchgesetzt. Vgl. Stephan Rosiny, Thomas Richter, *Der Arabische Frühling und seine Folgen, Naher Osten. Informationen zur politischen Bildung*, Bd. 331 2016a.; Merlijn Geurts, *Toward Arab Spring Narratives. The Politics of Translated Arabic Literature in the Wake of the 2011 Arab Uprisings* 2014, 34 ff.

⁹⁴² Vgl. Peter N. Funke et al., *Bouazizi's Refusal and Ours. Critical Reflections on the Great Refusal and Contemporary Social Movements*, in: Peter N. Funke et al. (Hg.), *The Great Refusal. Herbert Marcuse and Contemporary Social Movements*, Philadelphia 2017, 1.

Die Romane von Towfik und Osman antizipierten außerdem die Protagonisten der ägyptischen Revolution und ihre Motive: Diese waren nicht nur die Angehörigen der (oberen wie unteren) Mittelschichten, die einen gewissen Grad an Bildung, Computer- und Technikaffinität besaßen, sondern zu den Hauptakteuren gehörten auch Menschen, die aus ärmeren, einfachen Verhältnissen stammten und kaum oder gar keine Bildung hatten. Sie alle vereinten die Frustration und die Wut über die *strukturelle Gewalt*⁹⁴³, die ihnen seit Jahrzehnten widerfahren war und ihren Höhepunkt mit der Akzelerierung der neoliberalen Transformation erreicht hatte, sei es durch das Machtmonopol der herrschenden Partei, durch Repression, Korruption, Misswirtschaft oder durch die Benachteiligung von großen Teilen der Bevölkerung bei gleichzeitiger Privilegierung einer winzigen Elite. Schließlich forderten die Demonstranten „Brot, Freiheit, soziale Gerechtigkeit“, der Slogan, der auf dem Tahrirplatz sowie auf anderen öffentlichen Plätzen gerufen wurde.

Es herrschte vor dem Ausbruch der Aufstände in Ägypten (wie in den anderen Ländern des Arabischen Frühlings) also eine hochexplosive Lage, die jederzeit zu explodieren drohte. Die Frage war nicht ob, sondern wann die Ägypter ihrem Unmut Luft machen würden. So schlussfolgerte John Bradley bereits 2008 in seinem Buch: „Egypt [...] may indeed be ripe for one of its periodic popular uprisings.“⁹⁴⁴ Al-Aswani warnte ebenfalls in einem 2010 veröffentlichten Artikel vor Massenprotesten:

Aber wenn eine Million Ägypter demonstrierend hinaus auf die Straße gingen oder einen Generalstreik ausriefen, wenn das auch nur ein einziges Mal geschähe, würde das Regime sofort auf die Forderungen des Volkes eingehen. Veränderung ist, bis zu einem gewissen Grad, möglich und nicht mehr fern, aber wir werden einen Preis dafür zahlen müssen. Wir werden in diesem Kampf nur siegen, wenn wir entschlossen um unsere Rechte kämpfen, egal, wie groß die Opfer sind.⁹⁴⁵

⁹⁴³ Der Begriff der *strukturellen Gewalt* wurde durch den norwegischen Soziologen Johan Galtung geprägt, der damit den klassischen Gewaltbegriff entgrenzt hat. Unter Gewalt versteht Galtung nicht nur die Formen des physischen oder psychischen Zwangs wie Schmerzverursachung, Verstümmelung, Verletzung oder Tötung, die von einem Täter oder einer Tätergruppe ausgeübt werden und die er deshalb *personale* bzw. *direkte Gewalt* nennt. Für Galtung sei ebenfalls von Gewalt die Rede, „wenn Menschen so beeinflusst werden, dass ihre aktuelle somatische und geistige Verwirklichung geringer ist als ihre potentielle Verwirklichung“ (Galtung nach Imbusch 2002, 39 f.). Die Menschen seien demnach auch Gewalt ausgesetzt, wenn sie an ihren Grundbedürfnissen (Nahrung, körperliches Wohlbefinden, Sicherheit, etc.) oder an ihrer freien Persönlichkeitsentfaltung gehindert werden. Galtung zufolge seien also Armut, Diskriminierung, ungleiche Lebenschancen bzw. ungleiche Verteilung von Einkommen und Ressourcen auch Formen von Gewalt, die jedoch auf keine konkreten Personen als Akteure zurückzuführen seien, sondern in die soziale Struktur und in die Machtverhältnisse eingebaut seien. Galtung fasst zusammen: „Um das Wort Gewalt nicht zu sehr zu strapazieren, werden wir die Bedingung struktureller Gewalt zuweilen als soziale Ungerechtigkeit bezeichnen“ (Galtung nach Imbusch 2002, 40). Vgl. Peter Imbusch, *Der Gewaltbegriff*, in: Wilhelm Heitmeyer, John Hagan (Hg.), *Internationales Handbuch der Gewaltforschung*, Wiesbaden 2002, 39 f.; Susanne Kailitz, *Johan Galtung, Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung*, in: Steffen Kailitz (Hg.), *Schlüsselwerke der Politikwissenschaft*, Wiesbaden 2007, 133 f.

⁹⁴⁴ John R. Bradley, *Inside Egypt. The Land of the Pharaohs on the Brink of a Revolution*, New York 2008, 221.

⁹⁴⁵ Alaa Al-Aswani, *Im Land Ägypten. Am Vorabend der Revolution*, Frankfurt am Main 2011, 55 f.

Die Kifaya-Literatur der 2000er Jahre prangerte zwar die sozialen und politischen Missstände an und brachte den Unmut und die Verzweiflung der Bevölkerung zum Ausdruck, doch keine andere Gattung konnte von der Revolution so offen reden und sie explizit antizipieren wie der dysto-utopische Roman. Utopische Literatur als die Gattung des Wünschbaren par excellence hatte wie keine andere das Potenzial, nicht nur die Gegenwart zu diagnostizieren, sondern auch kollektive Träume und Wünsche zu artikulieren und weiterzudenken. Towfik und Osman versetzten die Revolution zwar in die ferne Zukunft, jedoch richteten sie ihr Augenmerk auf die Gegenwart. Die Antizipation in ihren Romanen galt als eine unausgesprochene Einladung an den Rezipienten zur aktiven Bemühung um die Verwirklichung des Antizipierten, also zur Erhebung gegen Repression und Ungerechtigkeit. Darüber hinaus ziehen die zwei Autoren alle Register, um diesen „Kifaya“-Effekt auszulösen. In *Yutubia* bedient sich Towfik des Sarkasmus und schlägt einen scharfen Ton gegen die angebliche Passivität der Ägypter an bzw. gegen ihre Unfähigkeit, sich gegen Tyrannei und Unterdrückung zu empören. Ihnen werden durch die Protagonisten des Romans negative Eigenschaften wie Trägheit, Feigheit und Untertänigkeit zugeschrieben. Gabir setzte die Ägypter wie folgt herab:

Irgendjemand hat alle Dreckskerle, Schlappschwänze, Rumtreiber und Phlegmatiker aus der ganzen Welt in einer nationalen Heimstätte versammelt, nämlich in Ägypten. Deshalb findet man in Japan auch keine Phlegmatiker. Deshalb findet man in Deutschland keine Dreckskerle. Deshalb findet man in Argentinien keine Rumtreiber. Die sind alle hier, mein Freund! (80)

Als der einzig belesene Mensch in Schubra spielt Gabir die Rolle des „Eingeweihten“ bzw. der Cassandra, die das Unheil voraussah und ihr Volk davor warnte, doch fand sie bei ihm kein Gehör. Er war verzweifelt wegen der Wehrlosigkeit der Armen, die die Mehrheit der Ägypter in Towfiks Zukunftsvision darstellten, verfluchte sie und wehklagte über ihr und sein Schicksal:

So weit ist es also schon mit euch gekommen, ihr Hunde! [...] Ihr seid schon so tief gesunken, dass ihr selbst Hunde esst! Tausendmal habe ich euch gewarnt. Ich habe euch von Malthus' und Gamâl Hîmdâns Theorien erzählt, von Orwells und H. G. Wells' Prophezeiungen. Aber ihr habt euch nur bekiffert und mit billigem Fusel in den Schlaf gesoffen. Jetzt bin ich mir nicht sicher, ob ich über euren Zustand, der ja auch mein eigener ist, trauern oder Schadenfreude für euch empfinden soll, weil ihr es jetzt erst merkt. [...] Ich verfluche euch, ihr Idioten, ich verfluche euch! (80 f.)

Der junge Utopianer Alaa beschimpfte ebenfalls die Ägypter, die seiner Meinung nach das Unglück und die Armseligkeit selbst verschuldeten, da sie sich nicht wehrten, als die Herrscher sie unterdrückten und ausbeuteten:

In gewisser Weise verdienen die Armen die Lage, in der sie sich befinden. Sie sind weniger klug als unsere Väter. Sie sind willensschwach und träge. Sie haben sich die ganze Zeit ausrauben lassen, ohne einen Finger zu rühren. Dadurch sind sie so tief gesunken, dass sie noch unter den Tieren stehen. Selbst eine Biene sticht, wenn man versucht, ihr den Honig

zu rauben, und Hühner picken einem nach den Fingernägeln, wenn man sich an ihren Eiern vergreifen will. Sie dagegen blieben furchtsam und still. (184 f.)

In demselben Kontext führte Nassar in *Al-Bidaya* die Untertänigkeit der Ägypter auf ihre Vorfahren zurück, die für das Wohl des Gottkönigs schufteten und Tempel und Gräber unter der Peitsche bauen mussten. Er meinte, dass die Bauwerke der Pharaonen von diesem „Fluch der Ahnen“ zeugen:

Mir wäre, als spräche mich dieser Riesenbau aus den Tiefen der Vergangenheit an: »Nichts wurde oder wird geändert werden. Dieser heilige Ort ist Zeuge dafür. *Nichts wurde oder wird geändert werden. Der Gottkönig lebt wie unvergänglich im Land und wird von seinem Gefolge bedient. Die anderen mögen zur Hölle gehen! Sie scheinen jedenfalls nichts dagegen einzuwenden. Sie leben wie Tote, haben keine Ansprüche und verlangen nichts außer dem Brot des Tages, das einzige, das der König und sein Gefolge nicht berühren ... bis jetzt.*«

Gott verfluche dieses seltsame Land! Wie können die Menschen so defätistisch leben, wodurch jede Bemühung um Veränderung zwecklos erscheint? Wie können sie es aushalten?!⁹⁴⁶ (Bd. II, 242) [H.i.O.]

Abgesehen von der Tatsache, dass die moderne Geschichte Ägyptens zahlreiche Aufstände und Revolutionen kannte, wie der Urabi-Aufstand (1881-1882) gegen die französische und englische Kontrolle von Finanz- und Wirtschaftspolitik Ägyptens, die Revolution gegen die britische Besatzung (1919) und die Brotunruhen (1977), richteten Tawfik und Osman ihre Kritik gegen das Ohnmachtsgefühl, das sich unter den Ägyptern vor allem in den letzten 10 Jahren vor der Revolution verbreitete. Die Ägypter haben in der modernen Geschichte des Landes (mit Ausnahme des gestürzten und verstorbenen Ex-Präsidenten Mursi) praktisch nie ihre Herrscher gewählt oder die Chance zu einer echten politischen Partizipation gehabt. Nachdem das Militär 1952 die Dynastie von Mohammad Ali, dem Gründer des modernen Ägypten, gestürzt hatte, folgten hintereinander die Militärherrscher, jeweils ohne Wahlen und nur durch Fassaden-Plebiszite legitimiert. Selbst Mubarak versprach nur zwei Legislaturperioden von jeweils sechs Jahren im Amt zu bleiben, 1993 brach er dieses Versprechen unter dem Deckmantel der „Stabilität“. In der vierten Legislaturperiode um die Jahrtausendwende wurde sein Sohn Gamal, wie nach dem syrischen Muster, zum Nachfolger aufgebaut. Die Sicherheitsapparate gingen hart gegen jeden vor, der das System kritisierte oder sich gar in die Politik einzumischen wagte. Es bildete sich über die Jahre eine virtuelle „Mauer der Angst“, die die Ägypter daran hinderte, sich in der Öffentlichkeit über Politik zu äußern, abgesehen davon, dass die Hoffnung, etwas

أشعر بهذا المبنى العملاق وكأنه يخاطبني من الماضي السحيق: "لم ولن يتغير شيء ... هذا المكان المقدس شاهد أبدي على ذلك. لم ولن يتغير شيء ... الملك الإله سيعيش مثل الخالدين على الأرض تخدمه بطانته، وليذهب الآخرون إلى الجحيم. وعلى إي حال فلا يبدو أن هؤلاء الآخرين يمانعون، فهم يعيشون كالأموال لا يطالبون بشيء ولا يحتاجون لشيء سوى قوت اليوم... الشيء الوحيد المتبقي الذي لا يمسه الملك الإله وطاقته ... حتى الآن." لعنة الله على هذا البلد الشاذ. كيف تستبدل الناس حياتها بهذا المفهوم الجنائزي الذي تصبح معه فكرة تغيير وإصلاح الحياة أمرًا عبيثًا؟! كيف يتحملون!؟

zu bewegen, gering war. Wael Ghonim, der Gründer der Facebook-Gruppe *Kullena Khalid Said* (*Wir sind alle Khalid Said*), eine der zentralen Gruppen, die zur Großkundgebung am 25. Januar 2011 aufrief, beschreibt diese „Kultur der Angst“ folgendermaßen:

Das Regime bemühte sich, den Ägyptern schon in jungen Jahren die Angst ins Herz zu pflanzen. Die Angst war in Sprichworten enthalten wie »Gehe leise an der Mauer entlang, wo Dich niemand sehen kann.«, »Kümmere Dich um Deine eigenen Angelegenheiten und konzentriere Dich auf Dein Auskommen.« und »Wer Angst hat, bleibt unverletzt.«⁹⁴⁷

In *Yutubia* wird auch wiederholt, dass Aufstände keine Aussicht auf Erfolg hatten oder haben würden. Alaa stellte Gabir die Gretchenfrage, die so oft in den letzten Jahren der Mubarak-Ära gestellt wurde und die al-Aswani sogar als Titel seines 2010 veröffentlichten Buches⁹⁴⁸ übernahm: „Und warum revoltiert ihr nicht?“ Darauf erwiderte Gabir:

Immer mal wieder taucht diese Idee auf. Aber die Revolutionen des zwanzigsten Jahrhunderts, die die Ziele der Massen verwirklicht haben, sind längst Geschichte. Die da oben haben aus den Fehlern ihrer Vorgänger gelernt. [...] Das Sicherheitssystem ist dieser Tage kompliziert und hochentwickelt. Es gibt sechs verschiedene Sicherheitsapparate, die sich gegenseitig bespitzeln, und jeder von ihnen hat die Aufgabe, die Herrschenden zu schützen. Revolutionen sind heutzutage nur Krawalle, ein Helikopter kommt angefliegen, wirft ein paar Bomben ab, schießt einige Male, und die Menge zerstreut sich. (114)

Durch seinen mit Pessimismus gepaarten Sarkasmus streut Towfik „Salz in die Wunde“, damit der Rezipient sich wütend fühlt und im besten Fall etwas dagegen unternimmt. Laut Burkhard Meyer-Sickendiek habe Sarkasmus als Sprachfigur drei Hauptfunktionen: Provokation, Agitation und Kompensation. Sarkastische Aussagen lösen durch Übertreibungen, Regelverletzungen oder bissige Ironisierung von Dummheit oder peinlichem Fehlverhalten ein bewusstes Reizen des Hörers oder Lesers aus, das darauf abziele, „extreme Reaktionen wie Empörung und Entrüstung hervorzurufen.“⁹⁴⁹ Sarkasmus⁹⁵⁰ könne Meyer-Sickendiek zufolge

⁹⁴⁷ Wael Ghonim, *Revolution 2.0. Wie wir mit der ägyptischen Revolution die Welt verändern*, Berlin 2012, 14.

⁹⁴⁸ Alaa Al-Aswani, *Limadha la yathur al-misriyun? (Warum revoltieren die Ägypter nicht?)*, Kairo 2010.

⁹⁴⁹ Burkhard Meyer-Sickendiek, *Was ist literarischer Sarkasmus? Ein Beitrag zur deutsch-jüdischen Moderne*, München 2009, 50.

⁹⁵⁰ Laut Meyer-Sickendiek werde Sarkasmus oft als ein Randphänomen der Ironie betrachtet, da er eine gewisse Nähe dazu aufweise. Beide seien formal, kontextuell oder situativ bedingt und enthalten eine implizite Metaaussage, die der eigentlich gemeinten Aussage widerspreche. Sie implizieren also eine *semantische Ambivalenz* zwischen dem Gesagten und dem Gemeinten. Meyer-Sickendiek zufolge reiche diese semantische Ambivalenz nicht aus, um das Phänomen des Sarkasmus zu erklären, denn dieser sei mehr als nur ein semantisches Phänomen. Beim Sarkasmus gehe es seiner Meinung nach vielmehr um die *moralische Ambivalenz*: Sarkasmus unterscheide sich von der Ironie dadurch, dass er bissig, verletzend und verwundend sei. Er breche nicht nur die semantischen Regeln der Konversation, wie dies die Ironie tue, sondern auch moralische Tabus. Im normalen Diskurs werden die vier Bereiche Leid, Unrecht, Dummheit und Peinlichkeit mit Diskretion, Ernst, Pietät, Mitgefühl, Sorge oder Betroffenheit behandelt, während Sarkasmus eben sie ironisiere und mit Hohn oder Schadenfreude konfrontiere, dabei übertrete er kulturelle Verbote. Im Vergleich zum Humor, der in seiner Heiterkeit von lusthemmenden Affekten wie Mitleid und Betroffenheit befreie, bleiben diese, so Meyer-Sickendiek, im Sarkasmus als „bitterer Beigeschmack“: „Denn mit dieser Reaktion registrieren wir, dass die sarkastische Ironie stets einer Form des Tabubruchs gleichkommt: Wir empfinden z.B. den höhnischen

auch politisch motiviert sein und im Zeichen der Agitation bzw. des Aufwiegelns oder Anstiftens stehen, um „Gesinnungsgenossen“ zu mobilisieren:

[Sarkasmus] generiert ein Unrechtsbewusstsein, geht also eher aus der Ironisierung von Leid und Unrecht hervor, und kann sich bis zur extremen Form der Demagogie steigern.[...] Er will durch motivierende, anspornende oder auführerische Texte eine größere Menge von Lesern zu einer gemeinsamen Aktion oder Reaktion gegenüber einem politischen Gegner bewegen, indem er das von diesem verursachte Unrecht oder Leid sarkastisch schildert.⁹⁵¹

Wenn das Unrecht bzw. das Leid, das der Sarkasmus ironisiert, ein eigenes ist, dann stehe dieser im Zeichen der Kompensation. Man ironisiere sich selbst aus der Erfahrung der Ohnmacht, um sich zu trösten und Leiden und Mängel ertragbar zu machen: „Ein sarkastisch lachendes Ich kompensiert ein ohnmächtig leidendes Ich.“⁹⁵² Das erklärt auch, warum satirische Literatur, die ohnehin sarkastisch ist, im zeitgenössischen Ägypten eine Blütezeit erlebt und am meisten gelesen wird. In *Yutubia* erfüllt der Sarkasmus alle drei Funktionen: Er fungiert als „Galgenhumor“, um Verbitterung zu mildern, provoziert zur Ablehnung des allgemein empfundenen Ohnmachtsgefühls und agitiert zum Aufstand. Er stellt dem Leser implizit die Frage: Ist es nicht höchste Zeit, „Kifaya!“ zu sagen?

Ausgelöst wird der Kifaya-Effekt in Osmans Roman als erstes durch die (bis zum Überdruß) umfangreichen Beschreibungen von Korruptionsfällen und der Misswirtschaft, die das Land über Jahrzehnte aushöhlte. Außerdem werden zwischen Ägypten und Indien viele Vergleiche gezogen, da beide Länder zur gleichen Zeit entkolonialisiert wurden und Ägypten damals viel weniger soziale und wirtschaftliche Probleme hatte als Indien. Es wird erzählt, wie Indien inzwischen in vielen Bereichen große Entwicklungsschritte gemacht hat, demokratisch regiert wird und sich selbst mit Nahrungsmitteln und eigenen Technologien versorgt, während Ägypten eine umfassende Fehlentwicklung durchlaufen hat. Diese Vergleiche intensivieren das Gefühl der Verbitterung, das wieder in Wut über die für die Missstände Verantwortlichen übergeht.

Erfolgt die „Agitation“ in *Yutubia* implizit durch den Sarkasmus, erfüllen diese Funktion in *Al-Bidaya* die „Klartexte“, die als fettgedruckte Abschnitte den Roman durchziehen (im Folgenden

Kommentar angesichts der Schwere des geschilderten Unrechts als unangebracht, wir empfinden ihn zur Schilderung von Leid als makaber, und wir bemitleiden denjenigen, der das Opfer des spottenden Sarkasmus ist, anstatt die Schadenfreude des sarkastischen Textes zu teilen. [...] Eben deshalb bleibt uns das Lachen im Halse stecken, wie man so treffend sagt.“ (Meyer-Sickendiek 2009, 15)

⁹⁵¹ Ebd., 50 f.

⁹⁵² Ebd., 51.

kursiv geschrieben). So spricht Gharib von der Notwendigkeit der Veränderung, selbst wenn Blut vergossen wird:

»Die Ägypter werden sich politisch beteiligen und verändern, auch wenn sie Analphabeten wären, denn wenn sie dies nicht tun würden, würde es ihr Ende bedeuten. Glaub mir, die Ägypter sind seit Jahrtausenden Gefangene ihrer eigenen Gedanken, die im kollektiven Bewusstsein entstanden sind. Sie werden dieses imaginäre Gefängnis zerstören und die Wahrheit unbedingt sehen. Die Wahrheit, dass Gerechtigkeit, Freiheit und Gleichheit die Grundlagen des menschlichen Lebens sind.« »Ich rieche aber den Geruch von Chaos und Gewalt in diesem fantasievollen Szenario.« »Ich denke, das wird eine unvermeidbarer Übergangsphase sein. Das Gefängnis der verwurzelten Gedanken ist die schlimmste Form der Internalisierung von Unterdrückung und Ausbeutung. Damit die Völker es überwinden, müssen sie ihr Bewusstsein erhöhen, um zwischen dem Wahren und dem Imaginären unterscheiden zu können. Diese Veränderung im Bewusstsein wird nur durch Schmerz und Verlust von vielen Dingen, einschließlich Menschenleben, geschehen. Dies ist die einzige Möglichkeit, damit der Geist alle Hirngespinnste los wird, die das kollektive Bewusstsein produziert hat. Das Blut wird die Seele reinigen, um sich von den veralteten überlieferten mentalen Fesseln zu befreien.«⁹⁵³ (Bd. I, 295) [H.i.O.]

Diese Aussage sollte nicht als Anstiftung zur Gewalt oder Gewaltverherrlichung verstanden werden, sondern als Ermutigung, Schmerzen oder sogar dem Tod, welche auf dem Weg der Befreiung nicht auszuschließen sind, die Stirn zu bieten. Sie ist eine unverhohlene Einladung dazu, die „Mauer der Angst“ zu durchbrechen und den Widerstand zu wagen. Schließlich war es das Blut von Bouazizi und Said, das das Erwachen des Volkes in Tunesien und in Ägypten bewirkte. Diese Idee wird auch durch das Erzählen von banalen Situationen gefestigt, die ebenfalls „aufwiegelnd“ wirken. Nassar erzählt beispielsweise von einem „sadistischen Experiment“, das er an sich selbst durchführte, um den Prozess des Schmerzempfindens zu verstehen: Er rasierte sich einmal mit einer stumpfen Klinge ohne Seife. Da das Rasieren mit dem üblichen Druck auf die Klinge vergeblich war, erhöhte Nassar den Druck und schnitt sich dabei vielfach. Er empfand, dass der erste Schnitt am Bart am schmerzhaftesten war, während die darauffolgenden Schnitte immer erträglicher wurden. Er interpretierte das Abklingen der Schmerzen wie folgt: „Es scheint, dass mein Gehirn beim ersten Schock Signale sendete, damit ich aufgrund der schrecklichen Schmerzen mit dem Rasieren aufhöre. Als mein Gehirn aber merkte, dass es nicht in der Lage war, mich am Rasieren zu hindern, linderte es allmählich das

953

- المصريون سيشاركون وسيغيرون حتى وهم أميون، لأنهم إذا لم يفعلوا ذلك سيندثرون. صدقني الفكرة التي سجن المصريون داخل إطارها آلاف الأعوام فكرة خيالية أفرزها العقل الجمعي، وسيتم تحطيمها وفرض الواقع الحقيقي الذي سيفرض نفسه لا محالة. واقع أن العدل والحرية والمساواة هم أصل قيم الحياة الإنسانية.

- ولكنني أستم رائحة فوضى وعنف في هذا السيناريو الخيالي.

- أعتقد أنها مرحلة انتقالية حتمية. فسجن الأفكار المتأصلة هو أقصى أنواع القهر والاستعمار. ولكي تتغلب الشعوب عليه فهي تحتاج إلى ارتفاع مستوى الإدراك لتمييز بين ما هو حقيقي وما هو وهمي. هذه الطفرة في الإدراك لن يحدث سوى من خلال الألم وفقدان كثير من الأشياء بما فيها الأرواح. هذا هو السبيل الوحيد لكي يتخلص العقل من كل الثوابت التي اختلقها العقل الجمعي. الدم سيظهر الروح، لتتخلص من أصفاد الموروثات العقلية البالية.

Schmerzgefühl.⁹⁵⁴ (Bd. II, 201) Im Klartext heißt das: Keine Angst vor dem Schmerz, nur Mut zum Widerstand!

Osman war zudem interessiert an den Rückmeldungen der Leser zu den im Roman aufgeworfenen Gedanken. Der Ich-Erzähler bittet sie im Epilog des ersten Teils darum, ihre Meinungen an die angegebene E-Mail-Adresse zu schicken und seine Aufzeichnungen anderen „Gesinnungsgenossen“ weiterzugeben, falls sie sich davon in irgendeiner Art angesprochen fühlen. Nach der Technik von Scheherazade verspricht er, die andere Hälfte der Aufzeichnungen zu veröffentlichen, wenn er positives Feedback bekommt. Dabei interessierten Osman weniger die Rückmeldungen zur literarischen Qualität des Erzählten als vielmehr diejenigen zu dem dem Roman zugrunde liegenden Willen zur Veränderung. Osman bzw. sein Ich-Erzähler entschuldigt sich nämlich vorab im Prolog für seinen „schwachen Stil“ (*islub rakik*), da er nie davor etwas geschrieben und veröffentlicht habe. Das Schreiben von *Al-Bidaya*, das durchaus autobiographische Bezüge hat, galt für Osman einerseits als Katharsis, andererseits als Mittel, mit Gleichgesinnten in Kontakt zu kommen, damit sie sich gegenseitig stärken konnten. Im Prolog des zweiten Teils, der zwei Jahre nach dem ersten erschien, berichtet der Ich-Erzähler von den zahlreichen Rückmeldungen, die er bekommen habe und die davon zeugen, dass viele die Hoffnung nicht aufgegeben haben und bereit seien, einen Beitrag zur angestrebten Veränderung zu leisten. Somit bildete sich um den Roman herum eine Art Netzwerk von Lesern, die die Revolution zuerst fiktional erlebt haben, bevor diese Realität geworden ist. Es ist auch nicht auszuschließen, dass diese Leser an der realen Revolution beteiligt waren.

Im *Al-Bidaya* wird vom Titel bis zum Schluss durchgehend zum Wider- und Aufstand auf verschiedene Arten und Weisen aufgehetzt. Deshalb wurde Osman später in den Rezensionen als „Anstifter der Revolution“ bezeichnet.⁹⁵⁵ Osmans Roman ist ein ausgeprägtes Beispiel der Kifaya-Literatur, die die Missstände zur Schau getragen und implizit oder explizit zum Aufstand aufgewiegelt hat. Um mit Marx' bekannter Maulwurf-Metapher zu sprechen: Die Autoren der Kifaya-Literatur gehören zu den Akteuren, die im Boden der Korruption und Repression wühlten, bis dieser (auch wenn nur temporär) einstürzte. Der Widerstand hatte

⁹⁵⁴ "يبدو أن عقلي أثناء الصدمة الأولى كان يرسل إشارة عصبية لأشعر بألم فظيع حتى أتوقف. وعندما يدرك عقلي عجزه عن منعي من الاستمرار يقوم بتخفيف الإحساس بوطأة الألم تدريجيًا."

⁹⁵⁵ Vgl. Bidoun Magazine, *The Revolution Will Not Be Fictionalized* (Summer 2011); Kelmetna Magazine, *Mahmoud Osman: al-muharrir 'ala al-thawra* (*Mahmoud Osman: Der Anstifter der Revolution*), http://www.kelmetnamag.net/booklet.php?created_on=mar&issueyear=2011, Stand: 15.4.2013.

schon längst begonnen, doch sein Werk kam spätestens zum „Arabischen Frühling“ zum Vorschein.

Die Ägypter erhoben sich und stürzten zum ersten Mal in ihrer Geschichte den despotischen Herrscher nach achtzehn Tagen Protestaktionen, Besetzungen öffentlicher Plätze und Auseinandersetzungen, zuerst mit der Polizei und dann mit den vom Regime bezahlten Schlägertrupps. Daraufhin wurden ebenfalls die regierende Partei sowie das davon dominierte Parlament aufgelöst und somit hatten die Revolutionäre einen vorläufigen Sieg über das Regime erzielt. Doch spätestens zum Militärputsch gegen den demokratisch gewählten Ex-Präsidenten Mursi im Juli 2013 hat sich das ancien régime restauriert und die einzig wahre Leistung der Revolution, nämlich, dass die Menschen ihr Recht auf Meinungs- und Versammlungsfreiheit erlangt haben, rückgängig gemacht. Die Bilanz der ägyptischen Revolution wirkt niederschmetternd: Die brutalen Auseinandersetzungen haben Tausende von Menschen das Leben gekostet und die Anzahl der politischen Gefangenen ist von ca. 10.000 unter Mubarak auf 60.000 gestiegen.⁹⁵⁶ Die in der Revolution aufgekeimten Hoffnungen auf ein besseres Leben in Freiheit und Würde und auf eine richtige echte politische Teilhabe wurden erstmal erstickt. Die soziale und wirtschaftliche Lage hat sich infolge der Unruhen und der seit dem Jahr 2014 sinkenden Weltmarktpreise für Erdöl erheblich verschlechtert.⁹⁵⁷ Die Schere zwischen Arm und Reich geht immer weiter auseinander.

In den anderen Ländern des Arabischen Frühlings ist die Bilanz ebenfalls enttäuschend: In Libyen, Syrien, Irak und Jemen mutierten die Proteste in Bürger- und Stellvertreterkriege, die eine der größten Fluchtbewegungen in der modernen Weltgeschichte auslöste und deren Auswirkungen mitten in Europa spürbar sind. In einigen Ländern wie Jordanien, Marokko und Kuwait kam es nur zu „kosmetischen“ Reformen und Regierungsumbildungen, in anderen wie Saudi-Arabien und Bahrain zu gewaltsamer Unterdrückung der Opposition.⁹⁵⁸ Selbst im Mutterland des Arabischen Frühlings Tunesien, das sich als einziges in der Region momentan in einer demokratischen Transitionsphase befindet, sieht jeder Zweite laut Umfragen die Revolution als gescheitert an und 80 Prozent der Befragten schätzen die Situation heute insgesamt schlechter ein als zuvor. Die Meinungsfreiheit sei den Befragten zufolge zwar

⁹⁵⁶ Vgl. Thomas Birringer, Edmund Ratka, *Die arabische Welt ringt um Ordnung. Jenseits von Autokraten und Islamisten – gibt es eine liberale Alternative?*, in: *Auslandsinformationen der Konrad-Adenauer-Stiftung* (2018), 70.

⁹⁵⁷ Vgl. Stephan Rosiny, Thomas Richter, *Der Arabische Frühling: Missverständnisse und Perspektiven*, in: *GIGA Focus Nahost* (2016b), 2.

⁹⁵⁸ Vgl. Rosiny, Richter (2016a), 68 ff.

verwirklicht, die Arbeitslosigkeit jedoch nicht reduziert und die Entwicklung des Hinterlandes nicht erreicht worden, stattdessen seien die Kaufkraft und der Lebensstandard gesunken.⁹⁵⁹

Angesichts dieser Entwicklungen stellten manche Beobachter die Bezeichnung der Aufstände in der Region als „Frühling“ infrage, wie der *New York Times*-Kolumnist Thomas Friedman sich bereits im April 2013 äußerte: „I guess it’s official now: The term ‘Arab Spring’ has to be retired. There is nothing springlike going on.“⁹⁶⁰ Andere sprachen vom „Ende des Arabischen Frühlings“ und vom Anbruch des „Islamischen Winters“ nach dem Aufstieg dschihadistischer Gewaltakteure.⁹⁶¹ Doch nach dem Ausbruch der Aufstände im Sudan Ende 2018 und in Algerien Anfang 2019, die bis dato in den Rücktritt der Staatschefs in beiden Ländern mündeten, ist die Rede von einer „Fortsetzung“ oder gar von einem „zweiten“ Arabischen Frühling. Dabei zeigt sich die starke Verbindung zwischen der jahreszeitlichen Bezeichnung „Frühling“ und der Demokratisierung als Wunschvorstellung. Wird diese nicht erfüllt, wird gleich der Anbruch der „Winterstarre“ angekündigt. Diese reduktionistische Sichtweise ist aber der Protestbewegung und den Freiheitskämpfen in der Region nicht angemessen. „Freiheitskämpfe verdienen nicht nur dann Respekt, wenn sie erfolgreich waren, sondern immer dann, wenn sie stattfinden“, erinnerte der damalige Bundestagspräsident Norbert Lammert 2012 an die Märzrevolution 1848/1849 mit Blick auf die Proteste in der arabischen Welt.⁹⁶²

Gesellschaftliche Transformationen erfolgen in Kurven von Progression und Regression und vollziehen sich nicht innerhalb weniger Monate oder gar Jahre, sondern über Generationen. Obwohl die Aufstände (mit Ausnahme des Sudans und Algeriens) erstmal als beendet erscheinen, so hat die „Wühlarbeit“ doch nicht aufgehört. Wie man am Beispiel des europäischen Völkerfrühlings 1848/49 gesehen hat, können auch gescheiterte Revolutionen langfristig etwas bewirken. Auch wenn die Revolutionen in den Ländern des Arabischen Frühlings bisher als erfolglos angesehen werden, haben sie gezeigt, dass die bestehenden Verhältnisse „nicht in Stein gemeißelt“ sind.⁹⁶³ Langzeitdespoten in Tunesien, Ägypten, Libyen, Jemen und nun auch im Sudan und in Algerien wurden immerhin von ihren Völkern gestürzt. Die Regime fürchten den Unmut der Bevölkerung mehr als diese die Repression fürchtet, und versuchen sie durch dekorative Reformen, vorläufige Subventionen und Geldgeschenke zu besänftigen. Der Politikwissenschaftler Mark Lynch konstatiert: „Arabische

⁹⁵⁹ Vgl. Birringer, Ratka (2018), 66.

⁹⁶⁰ Friedman nach Geurts (2014), 36.

⁹⁶¹ Vgl. ebd., 36; Rosiny, Richter (2016b), 1.

⁹⁶² Vgl. Birringer, Ratka (2018), 74.

⁹⁶³ Vgl. ebd., 66.

Autokraten geben sich heute selbstbewusst, aber davon sollte sich niemand täuschen lassen. In Wahrheit sind sie heillos überfordert, hypernationalistisch, noch repressiver und außerdem paralytisch, und das im Angesicht wachsender Krisen⁹⁶⁴. Thomas Birringer und Edmund Ratka prognostizieren eine neue Aufstandsbewegung in der Region, die aufgrund der zunehmenden Gewalt der verängstigten Regime noch radikaler ablaufen würde: „Eine Restauration, die nur eine Scheinstabilität mit sich bringt, wird, das lehrt auch die europäische Geschichte, möglicherweise in neuen, gewaltsameren Ausbrüchen enden.“⁹⁶⁵ Die Mauer der Angst ist bei den Völkern, im Vergleich zu der Zeit vor dem Ausbruch der Revolutionen, brüchig und kann jederzeit erneut zusammenstürzen.

Die Ereignisse des Arabischen Frühlings haben ihren Niederschlag in der Literatur gefunden und die literarische Dystopie gedeihen lassen. Während unmittelbar vor der Revolution relativ wenige dysto-utopische Romane in Ägypten geschrieben wurden (*Yutubia* und *Al-Bidaya* sind wohl die bekanntesten), erscheinen nun fast jährlich eine oder mehrere Dystopien, die düsterer, blutiger, fragmentarischer und experimenteller sind als die Romane der vorrevolutionären Zeit, und handeln von Bürgerkriegen, Anarchien, Gewalt und/oder Naturkatastrophen. Um einige Beispiele zu nennen: *2025 al-nida' al-akhier (2025 der letzte Ruf)* (2011) von Mustafa al-Husseini; *Bab al-khurudsch (Der Ausgang)* (2012) von Ezzedine Choukri Fishere; *Nisaa' al-Karantina (Die Frauen von Karantina)* (2013) von Nael Eltoukhy; *The Thirty-Third Marriage of Donia Nour* (das Original ist auf Englisch erschienen) (2013) von Hazim Ilmi; *Istikhdam al-haja (Für das Leben)* (2014) von Ahmed Naji; *Utarid* (2015) von Mohammad Rabie; *At-tariq ila al-saida al-'adschuz (Der Weg zur alten Dame)* (2016) von Mohammad Adam; *Fi mamar al-fi'raan (Im Rattentunnel)* (2016) und *Scha'abib (Schauer)* (2018) von Towfik. In anderen arabischen Ländern scheint ebenfalls die Dystopie zu florieren, es sind z.B. folgende Werke erschienen: *Frankenstein fi baghdad (Frankenstein in Bagdad)* (2013) von Ahmed Saadawi; *2084, la fin du monde* (das Original ist auf Französisch erschienen) (2015) von Boualem Sansal; *2084, hikayat al-'arabi al-akhir (2084, die Geschichte des letzten Arabers)* (2016) von Waciny Laredj und *Orwell fi ad-dahia al-dschanubija (Orwell im südlichen Bezirk)* (2017) von Fawzi Zebyan. Auch wenn Pessimismus und Hoffnungslosigkeit diese düsteren Zukunftsentwürfe prägen, lässt sich die utopische Hoffnung darin nicht negieren, da das Prinzip Hoffnung dem Prinzip Warnung innewohnt. Die Form der Dystopie scheint in solchen Verhältnissen des

⁹⁶⁴ Lynch nach ebd., 68.

⁹⁶⁵ Ebd., 74.

politischen und sozialen Chaos beliebter zu sein als die Utopie, die während der Krisenzeiten als realitätsfern und unangemessen bzw. gesellschaftlich irrelevant empfunden werden kann.

8. Fazit: die dysto-utopische Gattung als Great Refusal

Wie keine andere Gattung hat die dysto-utopische Literatur seit ihren Anfängen auf gesellschaftliche, politische, technische o.ä. Entwicklungen reagiert und sich kritisch damit auseinandergesetzt. Die Utopie ist in Umbruchzeiten aufgeblüht, wie im 16. Jahrhundert zum Anbruch der Neuzeit, im 19. Jahrhundert mit seinem Fortschrittsoptimismus, während der *Nahda*, der Renaissancezeit der arabischen Kultur und Literatur im 19. und am Anfang des 20. Jahrhunderts, oder zuletzt in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts im Zuge der 68er Bewegung. Die Dystopie ist dagegen einerseits die Folge einer jahrhundertelangen gattungsinernen Selbstkorrektur und -kritik an der utopischen Totalitätstendenz und einem blauäugigen Optimismus. Andererseits ist sie ein Reflexionsmedium in Zeiten, die von Krisen, Katastrophen, Ungewissheiten und kollektiven Ängsten geprägt sind. Dystopien sind zwar in erster Linie Literaturwerke, die ihren Lesern ein ästhetisches Lesevergnügen bieten. Sie dienen ihnen jedoch auch zur literarischen Verarbeitung dieser Ängste und Kontingenzerfahrungen. Sie diagnostizieren problematische Aspekte der außerfiktionalen Wirklichkeit und malen Warnbilder, die zur kritischen Reflexion und präventivem Handeln auffordern.

Aufgrund der Kriege, totalitärer Systeme und technischer Fortschritte des 20. Jahrhunderts, deren Schattenseiten offenkundig geworden sind, ist die Dystopie gediehen. Seit den 80er Jahren floriert sie in Film und Literatur wie nie zuvor, im Gegensatz zur Utopie, deren Produktion stark zurückgegangen ist. Die Konjunktur der Dystopie versteht sich nicht als Absage an die Utopie an sich, sondern als zeitgemäße Fortsetzung der Utopie-Tradition, da sich die utopische Hoffnung darin implizit wie explizit auf verschiedenste Art und Weise manifestiert. Diese Konjunktur geht mit einer Zunahme der Krisen, Gefahren und Ängste der letzten Jahrzehnte einher, die einen globalen Charakter haben: atomare und terroristische Bedrohungen, Klimawandel und Naturkatastrophen, die Entwicklungen auf den Gebieten der biomedizinischen, Kommunikations- und Informationstechnologie und die damit verbundenen Befürchtungen vor Manipulationen und Autonomieverlust, die zunehmende Macht globaler Konzerne, Finanzkrisen, Staatsverschuldungen, Abbau des Sozialstaates, Massenwanderungen, Aufstieg des Rechtspopulismus etc. Diese Themen kommen gemeinsam oder einzeln in den Dystopien der Gegenwart vor.

Die vorliegende Arbeit hat sich mit den „neoliberalen Dystopien“ beschäftigt, bzw. mit den Ambivalenzen und Ängsten, die infolge der seit den 80er Jahren weltweit „schleichenden“ neoliberalen Wende hervorgetreten sind und ihren Ausdruck in der dysto-utopischen Gegenwartsliteratur gefunden haben, z.B. in den Romanen *Das Ende unserer Tage*, *Replay*,

Yutubia und *Al-Bidaya*. Die Grundsätze des neoliberalen Denkens, das das liberale Ideal der individuellen Freiheit hauptsächlich an die ökonomische Liberalisierung bindet, sind die Förderung freier Märkte und der Konkurrenz, der Rückzug des Staates aus der Wirtschaft und dem Sozialen, Deregulierung und Privatisierung. Die o.g. Romane zeigen exemplarisch die Kehrseite neoliberaler Freiheit. In Christian Schüles Roman wird geschildert, wie lokale Unternehmen der globalen Konkurrenz zum Opfer fallen. Traditionsreiche Firmen und Banken gehen bankrott, Stellen werden abgebaut, die Angst vor Jobverlust, Verschuldung und Arbeitslosigkeit steigt. Ressentiments wachsen gegenüber ausländischen (hier chinesischen) Investitionen und Kapitalbeteiligungen an strategischen Wirtschaftssektoren in Europa wie Banken oder Häfen, die von den Einheimischen als Bedrohung für die Souveränität bzw. als „Ausverkauf“ Europas angesehen werden. Somit bringt der Roman auch eine wachsende Angst in den Ländern des globalen Nordens vor der Vormachtstellung des Reichs der Mitte und den Bedeutungsverlust der westlichen Kultur zum Ausdruck.

In den Ländern des globalen Südens, die oft im globalen Wettbewerb schlecht abschneiden, werden wiederum Investitionen aus den Ländern des globalen Nordens als Intervention oder gar „Kolonialisierung“ betrachtet, vor allem in Regionen, die in der Vergangenheit unter kolonialer Herrschaft oder ausländischer Besetzung standen wie die MENA-Region. In den Romanen von Towfik und Osman spiegelt sich eine kollektive, durch Verschwörungen und Verschwörungstheorien geschürte Angst vor ausländischer, insbesondere US-amerikanischer oder israelischer Intervention wider, die eine ökonomische Form annehmen könnte. Es wird außerdem auf überspitzte Art und Weise dargestellt, wie die Privatisierungswelle, die seit den 80er Jahren angefangen hat und in den 2000er Jahren in Ägypten kulminiert ist, gekoppelt mit langjähriger Despotie und Nepotismus zur Bildung von Monopolen und Oligopolen geführt hat, die in den Händen einer korrumpierten, regimenahen Elite liegen. Diese sind die Gewinner des globalen Wettbewerbs auf der lokalen Ebene, während die Mehrheit der Bevölkerung der Prekarität oder Verarmung ausgesetzt ist und die Mittelschicht zu schwinden droht. Towfik und Osman malen in ihren Romanen einen Zustand der Anarchie aus, wo der Staat nicht mehr der Garant für soziale Gerechtigkeit und das Wohl seiner Bürger ist und die „Tüchtigsten“ eine Chance fürs Überleben haben.

Mit der digitalen Revolution wurden neue Märkte erschlossen und unzählige Online-Marktplätze erstellt, deren wahres Kapital die Daten der Benutzer ihrer Dienstleistungen sind. In Benjamin Steins Roman werden die damit zusammenhängenden Ängste thematisiert: zum einen die Befürchtung vor der Eindimensionalität der Gesellschaft bzw. vor digitaler Sucht und

einem zunehmenden unreflektierten Konsum von digitalen Dienstleistungen, der den Plattformen zum Wachstum ihrer Macht verhilft, zum anderen die Angst vor heimlichen Kooperationen zwischen den Kommunikationskonzernen und Geheimdiensten und somit vor der Herausbildung eines Orwell'schen Überwachungsstaates.

Im Zuge des neoliberalen Abbaus staatlicher Sicherungssysteme müssen die Menschen selbst für sich und für ihre Familien sorgen. Sie müssen in sich selbst mit Bildung, Ausbildung, Versicherungen o.ä. investieren, um ihr Humankapital zu steigern. Benachteiligungen wie Armut, Arbeitslosigkeit oder Krankheit werden für selbstverschuldet erklärt, da man angeblich nicht oder nicht genug in sich investiert habe. Das neoliberale Subjekt steht unter ständigem Druck, sich körperlich und geistig zu optimieren, um konkurrenzfähig zu bleiben und sich vor sozialem Abstieg zu schützen. In den Romanen von Schüle und Osman sind die Menschen psychisch überfordert, depressiv und haben Angst vor Scheitern und prekärer Zukunft. In diesem Klima der Unsicherheit und Angst suchen die Menschen nach spirituellem oder religiösem Halt. Es bereitet ebenfalls den Nährboden für Populismus, Fanatismus und Amokläufe, wie in Schüles Roman aufgezeigt wird. In Steins Roman nimmt die Investition in das Selbst eine extreme Form an, indem die Menschen sich in einer vom Glanz des digitalen Fortschritts geblendeten Gesellschaft Neuro-Implantate einpflanzen lassen, die den Körper mit Telekommunikationskanälen vernetzen und ihm erweiterte Sinne verleihen. Aus dem anfänglich individualistischen Wunsch wird eine Angst vor Stigmatisierung und Ausgrenzung aus der Gesellschaft, in der der optimierte Körper zur Norm geworden ist. In Osmans Roman wird dem neoliberalen *homo oeconomicus* der *homo cooperativus* entgegengesetzt. Der Roman plädiert für Altruismus, Nächstenliebe und Solidarität, die die Auswirkungen des Neoliberalismus wie Armut und räumliche Ausgrenzung lindern können.

Die Autoren haben sich für verschiedene Stile entschieden, um die Ambivalenzen und die Ängste narrativ zu vermitteln. Schüle bedient sich der Satire und Ironie, die die apokalyptische Stimmung seines Romans aufheitern und ausgleichen sollen. Außerdem verzichtet er auf die Versetzung der Handlung in eine räumlich oder zeitlich ferne Alternativwelt, wie es in der Tradition der Utopie und Dystopie üblich ist, sondern der Roman spielt im Hier und Jetzt, in der Hansestadt Hamburg im Jahr 2012. Diese starke Nähe zur Realität soll den Eindruck evozieren, dass die Trennlinie zwischen der Wirklichkeit und dem dargestellten dystopischen Zustand dünn ist. In *Replay* verwendet Stein den magisch-realistischen Modus, um den Selbstverlust des Protagonisten im digitalen Labyrinth auf der narrativen Ebene zu demonstrieren. Auch er verzichtet auf Sciencefiction-Elemente, extrapoliert die jetzt schon

verfügbaren Technologien auf die nahe Zukunft und simuliert auf ästhetisch-literarische Weise die totalitäre Wendung, die sie nehmen können.

Die Romane von Towfik und Osman gehören zur ägyptischen Literatur, die vor der Revolution des 25. Januar 2011 geschrieben wurde und sich durch einen „agitativen“ Gestus auszeichnet, der hier als *Kifaya*-Gestus (arab.: Schluss, genug, es reicht!) bezeichnet wird, um mit narrativen Mitteln gegen die außerfiktionalen soziopolitischen Missstände zu protestieren. Towfik benutzt einen beißenden, sarkastischen Ton, während Osman Klartexte schreibt. Beide zielen mit ihren Texten darauf ab, beim Leser Affekte wie Ärger oder Empörung auszulösen, damit er etwas gegen das Unrecht, das dem Kollektiv angetan wird, unternimmt und, im Idealfall, den Aufstand wagt. In der vorliegenden Arbeit wurde aufgezeigt, wie *Yutubia* und *Al-Bidaya* als Romane des sogenannten Arabischen Frühlings gelesen werden können.

Das Ende unserer Tage, *Yutubia* und *Al-Bidaya* lassen sich in die Reihe kritischer Dystopien einordnen, die den Defätismus der klassischen Dystopien von Samjatin, Huxley und Orwell überwinden wollen und meistens mit einem offenen ambivalenten Schluss enden, der eine utopische Hoffnung impliziert. Die drei Romane werden innerfiktional mit einer Revolte, einem Aufstand oder einer Revolution abgeschlossen, die die Hoffnung auf das Ende der etablierten Ordnung und Errichtung einer neuen Ordnung mit besseren und gerechteren Verhältnissen in sich tragen. Während die Revolution in den Romanen von Towfik und Osman die höchste Form der Marcuse'schen Großen Weigerung darstellt, sind in Schüles Roman *Kunst und Eros* die geeigneten Mittel zum Widerstand, zur Anprangerung von Missständen und zum Stiften von Frieden.

Replay ist in der Form der Anti-Utopie geschrieben. Diese besondere Spielart des Dystopischen beginnt mit einem utopischen Zustand, der im Laufe der Handlung sukzessive abgebaut und dessen düstere Seite entlarvt wird. Im Roman scheinen die positiven Eigenschaften und unendlichen Funktionen des Neuro-Implantats seinen Träger zuerst in ein digitales Arkadien zu versetzen. Im Verlauf des Textes geht das Utopische jedoch ins Dystopische über, das Implantat erweist sich als elektronische Fesseln und das Arkadien als ein endloses Labyrinth. Der Roman endet, wie in den klassischen Dystopien, mit dem Scheitern des Protagonisten, aus dem totalitären System entfliehen zu können. Trotzdem manifestiert sich das Utopische im Roman durch die implizit enthaltene Warnung und Aufforderung zum Ausstieg aus der virtuellen Realität bzw. zum reflektierten Gebrauch der digitalen Medien.

In den vier Romanen liegt die utopische Intention in der ihnen inhärenten Aufforderung, sich auf unterschiedlichste Art und Weise gegen den Status quo und den weiteren Verlauf der Dinge

aufzulehnen. Insgesamt lässt sich daher sagen, dass die dysto-utopische Literatur selbst ein Ausdruck der Großen Weigerung ist. Sie bekundet die Auflehnung ihrer Verfasser gegen die bestehende Ordnung und ihr Bestreben, sie zumindest fiktional in alternative Welten zu überschreiten. Diese sind entweder positiv, dann bieten sie Leitbilder zum Nachahmen, oder negativ, dann warnen sie vor zukünftig möglichen düsteren Szenarien. In beiden Fällen ist die der Gattung innewohnende Negation des Bestehenden eine wichtige Waffe im Ringen um die Erkenntnis der Realität, im Kampf um die Befreiung und in der Suche nach alternativen Perspektiven.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Osman, Mahmoud (2010): Al-Bidaya. Thaurat 2053. Teil I., 3. Auflage. Kairo: Selbstverlag.
- Osman, Mahmoud (2010): Al-Bidaya ... marra ukhra. Thaurat 2053. Teil II., 2. Auflage. Kairo: Selbstverlag.
- Schüle, Christian (2012): Das Ende unserer Tage. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Stein, Benjamin (2012): Replay. Roman. München: C.H. Beck.
- Towfik, Ahmad Khalid (2008): Yutubia. Kairo: Dar Merit.
- Towfik, Ahmed Khaled; Battermann (Übersetzerin), Christine (2015): Utopia. Roman aus Ägypten. Basel: Lenos.

Sekundärliteratur

- A. Ibrahim, Ibrahim (1979): Salama Musa: An Essay on Cultural Alienation. In: *Middle Eastern Studies* 15 (3), S. 346–357.
- ‘Abd al-Rahman al-Kawakibi (2002): Summary of the Causes of Stagnation. In: Charles Kurzman (Hg.): *Modernist Islam, 1840 - 1940. A Sourcebook*. Oxford: Oxford University Press, S. 152–157.
- Adams, Jenni (2011): *Magic Realism in Holocaust Literature. Troping the Traumatic Real*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Ahrens, Rüdiger; Stierstorfer, Klaus (Hg.) (2013): *Symbolism. An International Annual of Critical Aesthetics* 12/13. Berlin: De Gruyter.
- Al-Aswani, Alaa (2011): *Im Land Ägypten. Am Vorabend der Revolution*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- Alkon, Paul K. (1987): *Origins of Futuristic Fiction*. Athens, Georgia: University of Georgia Press.
- Alpers, Hans Joachim et al. (1988): *Lexikon der Science-fiction-Literatur*. München: Heyne.
- Amin, Galal (2000): *Whatever Happened to the Egyptians? Changes in Egyptian Society from 1950 to the Present*. Kairo: American University in Cairo Press.

- Amin, Galal (2004): *Whatever Else Happened to the Egyptians? From the Revolution to the Age of Globalization*. Kairo: American University in Cairo Press.
- Amin, Galal (2011): *Egypt in the Era of Hosni Mubarak 1981-2011*. Kairo: American University in Cairo Press.
- Angela Spahr (2010): Was wäre wenn ...? Literatur als ästhetische Prognostik. In: *Gegenworte* (23), S. 70–73.
- Angst, Walter (1980): *Aggression bei Affen und Menschen*. Berlin, Heidelberg, New York: Springer.
- Anton, Farah (2002): *Ad-din wa-l-‘ilm wa-l-mal aw al-mudun al-thalatha* (Die drei Städte des Glaubens, Wissens und Geldes). Kairo: Dar al-Mada.
- Anz, Thomas (2013): Angstlust. In: Lars Koch (Hg.): *Angst. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart: J.B. Metzler, S. 206–217.
- Arnswald, Ulrich (2010): Einleitung: Zum Utopie-Begriff und seiner Bedeutung in der Politischen Philosophie. In: Ulrich Arnswald (Hg.): *Thomas Morus' Utopia und das Genre der Utopie in der Politischen Philosophie*. Karlsruhe: KIT Scientific Publishing, S. 1–35.
- Assange, Julian et al. (2013): *Cypherpunks. Unsere Freiheit und die Zukunft des Internets*. Frankfurt am Main: Campus.
- as-Saqqal, Mikha'il (2013): *Lata'if as-samar fi sukkan az-zuhra wa-l-qamar aw al-ghaya fi al-bad'a wa-l-nihaya* (Unterhaltungsgeschichten der Venus- und Mondbewohner oder: der Zweck von Anfang und Ende). Katar: Ministry of Culture, Arts and Heritage.
- as-Siba'i, Yusuf (1949): *Ard al-nifaq* (Land der Heuchelei). Kairo: Maktabat Misr.
- Atia, Mona (2012): „A Way to Paradise“: Pious Neoliberalism, Islam, and Faith-Based Development. In: *Annals of the Association of American Geographers* 102 (4), S. 808–827.
- Atwood, Margaret (2012): *In Other Worlds. SF and the Human Imagination*. 2. Auflage. London: Virago.
- Bachtin, Michail (1971): *Probleme der Poetik Dostoevskijs*. München: Carl Hanser.
- Baumgärtel, Bettina (2007): »Erzähle, du habest mich gesehen ...« - Wege zur Erkenntnis. Nymphen, Diana und Aktäon zwischen Keuschheit und Blickbegierde. In: Gabriele

- Uerscheln (Hg.): Der große Pan ist tot! Pan und das arkadische Personal - Katalogbuch zur Ausstellung. Worms: Wernersche Verlagsgesellschaft, S. 53–67.
- Bayat, Asef; Denis, Eric (2000): Who is Afraid of Ashwaiyyat? Urban Change and Politics in Egypt. In: *Environment and Urbanization* 12 (2), S. 185–199.
- Beck, Roman (2013): *Transparenz in der biomedizinischen Forschung*. Tübingen: Francke Verlag.
- Bedorf, Thomas; Herrmann, Steffen (2016): Das Gewebe des Sozialen. Geschichte und Gegenwart des sozialen Bandes. In: Thomas Bedorf und Steffen Herrmann (Hg.): *Das soziale Band. Geschichte und Gegenwart eines sozialtheoretischen Grundbegriffs*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 11-50.
- Beinin, Joel (2009): Workers' Protest in Egypt. Neo-liberalism and Class Struggle in 21st. Century. In: *Social Movement Studies* 8 (4), S. 449–454.
- Bergmann, Theodor (1999): Diktatur des Proletariats. In: Wolfgang Fritz Haug (Hg.): *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus. Band 2., 2. Auflage*. Hamburg: Argument, S. 719–727.
- Bhabha, Homi K. (1995): Introduction: Narrating the Nation. In: Homi K. Bhabha (Hg.): *Nation and Narration*. London: Routledge, S. 1–7.
- Bidoun Magazine (2011): The Revolution Will Not Be Fictionalized. Heft-Nr. 25, S. 24–25.
- Bieling, Hans-Jürgen (2006): Washington Consensus. In: Hans-Jürgen Urban (Hg.): *ABC zum Neoliberalismus. Von „Agenda 2010“ bis „Zumutbarkeit“*. Hamburg: VSA-Verlag, S. 235–236.
- Biesterfeld, Wolfgang (1982): *Die literarische Utopie*. 2. Auflage. Stuttgart: Metzler.
- Birringer, Thomas; Ratka, Edmund (2018): Die arabische Welt ringt um Ordnung. Jenseits von Autokraten und Islamisten – gibt es eine liberale Alternative? In: *Auslandsinformationen der Konrad-Adenauer-Stiftung* (4), S. 64–76.
- Bleicher, Joan Kristin (2004): „Sex, Drugs & Bücher schreiben“. New Journalism im Spannungsfeld von medialem und literarischem Erzählen. In: Joan Kristin Bleicher und Bernhard Pörksen (Hg.): *Grenzgänger. Formen des New Journalism*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften (VS).

- Blödorn, Andreas et al. (2006): Einleitung: Stimmen - *im Text?* In: Andreas Blödorn et al. (Hg.): Stimme(n) im Text. Narratologische Positionsbestimmungen. Berlin: Walter de Gruyter.
- Böhme, Hartmut (2013): Zur Kulturgeschichte der Angst seit 1800. In: Lars Koch (Hg.): Angst. Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart: J.B. Metzler, 275-282.
- Borchmeyer, Dieter (2009): Thomas Mann und Schiller - oder die Geburt des Naiven aus dem Geiste des Sentimentalen. In: Michael Ansel et al. (Hg.): Die Erfindung des Schriftstellers Thomas Mann. Berlin: De Gruyter, S. 435–452.
- Bradley, John R. (2008): Inside Egypt. The Land of the Pharaohs on the Brink of a Revolution. New York: Palgrave Macmillan.
- Brandt, Dina (2007): Der deutsche Zukunftsroman 1918-1945. Gattungstypologie und sozialgeschichtliche Verortung. Tübingen: Max Niemeyer.
- Brittnacher, Hans Richard (2008): Der verspielte Untergang. Apokalypsen bei Alban Nikolai Herbst. In: Ralf Schnell (Hg.): Panoramen der Anderswelt. Expeditionen ins Werk von Alban Nikolai Herbst. Bremerhaven: Wirtschaftsverlag, S. 29–42.
- Brittnacher, Hans Richard (2012): Apokalypse/Weltuntergang. In: Hans Richard Brittnacher et al. (Hg.): Phantastik. Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart: Metzler, S. 336–343.
- Brooks, Ryan M. (2014): „Feel Your Pain“: Neoliberalism and Social Form in Contemporary American Fiction. Dissertation. University of Illinois, Chicago. Online verfügbar unter <https://indigo.uic.edu/handle/10027/19084>.
- Brown, Wendy (2015): Die schleichende Revolution. Wie der Neoliberalismus die Demokratie zerstört. Berlin: Suhrkamp.
- Bruce, Susan (1999): Three Early Modern Utopias. Utopia. New Atlantis. The Isle of Pines. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Calhoun, John B. (1970): Population Density and Social Pathology. In: *California Medicine* 113 (5), S. 54.
- Calhoun, John B. (1973): Death Squared: The Explosive Growth and Demise of a Mouse Population. In: *Proceedings of the Royal Society of Medicine* 66 (1 Pt 2), S. 80–88.
- Callenbach, Ernest (1978): Ökotoxia. Notizen und Reportagen von William Weston aus dem Jahre 1999. Berlin: Rotbuch.

- Callenbach, Ernest (1981): *Ecotopia Emerging*. Berkeley, California: Banyan Tree Books.
- Carpentier, Alejo (1995): On the Marvelous Real in America. In: Lois Parkinson Zamora und Wendy B. Faris (Hg.): *Magical Realism. Theory, History, Community*. Durham, NC: Duke University Press, S. 75–88.
- Castells, Manuel (2001): *Der Aufstieg der Netzwerkgesellschaft. Teil 1 der Trilogie: Das Informationszeitalter*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften (VS).
- Chilese, Viviana; Preußner, Heinz-Peter (2012): Technik in Dystopien. Eine Einleitung. In: Viviana Chilese und Heinz-Peter Preußner (Hg.): *Technik in Dystopien*. Heidelberg: Winter.
- Chung, Charles T. Z. (1968): Zum Begriff der Revolution. In: *Gewerkschaftliche Monatshefte* 19 (11), S. 654–663.
- Claeys, Gregory (2011): *Ideale Welten. Die Geschichte der Utopie*. Stuttgart: Theiss.
- Claeys, Gregory (2017): *Dystopia. A Natural History*. Oxford: Oxford University Press.
- Coni-Zimmer, Melanie; Flohr, Annegret (2014): Transnationale Unternehmen: Problemverursacher und Lösungspartner? In: *Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ)* 64 (1-3), S. 34–40.
- Cooperson, Michael (1998): Remembering the Future: Arabic Time-Travel Literature. In: *Edebiyat: Journal of Middle Eastern Literatures* 8 (2), S. 171–189.
- Costazza, Alessandro (2012): Benjamin Steins Die Leinwand oder über die (Un-)Möglichkeit (auto-)biographischen Schreibens. In: Astrid Arndt et al. (Hg.): *Logik der Prosa. Zur Poetizität ungebundener Rede*. Göttingen: V&R unipress, S. 301–333.
- Demandt, Alexander (1979): Der Untergang Roms als Menetekel. In: *Archiv für Kulturgeschichte* 61 (2), S. 272–291.
- Demandt, Alexander (2007): *Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian, 284-565 n. Chr.* München: C.H. Beck.
- Demandt, Alexander (2018): War Spengler konservativ? In: Sebastian Fink und Robert Rollinger (Hg.): *Oswald Spenglers Kulturmorphologie*. Wiesbaden: Springer, S. 437–452.
- Demerjian, Louisa MacKay (Hg.) (2016): *The Age of Dystopia. One Genre, Our Fears and Our Future*. Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

- Dexheimer, Ludwig (2004): *Das Automatenzeitalter. Ein prognostischer Roman*. Berlin: Shayol.
- Diaz, Noelia (2015): *Neoliberal Dystopias: Postmodern Aesthetics and a Modern Ethic in Four Pairs of Plays by Argentine and Irish Playwrights (1990-2003)*. Dissertation. City University of New York. Online verfügbar unter http://academicworks.cuny.edu/gc_etds/547.
- Dorgerloh, Annette (2007): *Arkadische Pilger, Heitere Eremiten. Höfische Geselligkeit des 18. Jahrhunderts im Zeichen von Pan und Venus*. In: Gabriele Uerscheln (Hg.): *Der große Pan ist tot! Pan und das arkadische Personal - Katalogbuch zur Ausstellung*. Worms: Wernersche Verlagsgesellschaft, S. 95–113.
- Dörre, Klaus (2006): *Prekarität*. In: Hans-Jürgen Urban (Hg.): *ABC zum Neoliberalismus. Von „Agenda 2010“ bis „Zumutbarkeit“*. Hamburg: VSA-Verlag, S. 173–175.
- Duchrow, Ulrich et al. (2006): *Solidarisch Mensch werden. Psychische und soziale Destruktion im Neoliberalismus. Wege zu ihrer Überwindung*. Hamburg: VSA-Verlag.
- Durix, Jean-Pierre (2002): *Mimesis, Genres, and Post-Colonial Discourse. Deconstructing Magic Realism*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Eichhorn, Wolfgang; Kröber, Günter et al. (1968): *Philosophie und Prognostik. Weltanschauliche und methodologische Probleme der Gesellschaftsprognose*. Berlin (DDR): Dietz.
- El-Feki, Shereen (2013): *Sex und die Zitadelle. Liebesleben in der sich wandelnden arabischen Welt*. München: Hanser Berlin.
- Elkhadem, Saad (1978): *On the Rise of the Egyptian Novel*. In: *International Fiction Review* 5 (1), S. 25–34.
- Elkhadem, Saad (1982): *The Popular Arabic Novel of the Nineteenth Century: A Survey*. In: *Canadian Review of Comparative Literature*, S. 449–460.
- Faris, Wendy B. (1995): *Scheherazade's Children: Magical Realism and Postmodern Fiction*. In: Lois Parkinson Zamora und Wendy B. Faris (Hg.): *Magical Realism. Theory, History, Community*. Durham, NC: Duke University Press, S. 163–190.
- Farrenkopf, John (2001): *Prophet of Decline. Spengler on World History and Politics*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.

- Ferdinand, Ursula (1999): Das Malthusische Erbe. Entwicklungsstränge der Bevölkerungstheorie im 19. Jahrhundert und deren Einfluss auf die radikale Frauenbewegung in Deutschland. Münster: LIT.
- Flodell, Charlotta (1989): Miteinander oder Gegeneinander: Eine sozialpsychologische Untersuchung über Solidarität und Konkurrenz in der Arbeitswelt. Wiesbaden: Deutscher Universitäts-Verlag.
- Flores, Angel (1995): Magical Realism in Spanish American Fiction. In: Lois Parkinson Zamora und Wendy B. Faris (Hg.): *Magical Realism. Theory, History, Community*. Durham, NC: Duke University Press, S. 109–118.
- Foucault, Michel (2005): Method. In: Louise Amoore (Hg.): *The Global Resistance Reader*. London, New York: Routledge, S. 86–91.
- Foucault, Michel (2006): Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II. Vorlesung am Collège de France 1978/1979. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Freytag, Tatjana (2017): Zum Begriff der Eindimensionalität bei Herbert Marcuse. In: Gerhard Schweppenhäuser (Hg.): *Bild und Gedanke*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, S. 267–275.
- Funke, Hans-Günter (2005): Reise nach Utopia. Studien zur Gattung Utopie in der französischen Literatur. Münster: LIT (7).
- Funke, Peter N. et al. (2017): Bouazizi's Refusal and Ours. Critical Reflections on the Great Refusal and Contemporary Social Movements. In: Peter N. Funke et al. (Hg.): *The Great Refusal. Herbert Marcuse and Contemporary Social Movements*. Philadelphia: Temple University Press, S. 1–25.
- Gaspers, Jan (2017): Seidenstraße: Licht und Schatten. In: *Wirtschaftsdienst* 97 (6), S. 382.
- Gehler, Michael (2018): Imperien, Weltmächte und Weltherrschaft in Oswald Spenglers Gedankenwelt. In: Sebastian Fink und Robert Rollinger (Hg.): *Oswald Spenglers Kulturmorphologie*. Wiesbaden: Springer, S. 155–186.
- Geiges, Adrian; Aust, Stefan (2012): Mit Konfuzius zur Weltmacht. Das chinesische Jahrhundert. Berlin: Quadriga.
- Geiselberger, Heinrich (Hg.) (2011): *WikiLeaks und die Folgen. Die Hintergründe. Die Konsequenzen*. Berlin: Suhrkamp.

- Gelbin, Cathy S. (2008): The Monster Returns. Golem Figures in the Writing of Benjamin Stein, Esther Dischereit, and Doron Rabinovici. In: Hillary Hope Herzog et al. (Hg.): *Rebirth of a Culture. Jewish Identity and Jewish Writing in Germany and Austria Today*. New York: Berghahn Books, S. 21–33.
- Gelbin, Cathy S. (2011): Towards the Global Shtetl. Golem Texts in the New Millennium. In: *European Review of History* 18 (1), S. 9–19.
- Gelhard, Dorothee (2008): Das Geheimnis der Buchstaben. Benjamin Stein *Das Alphabet des Juda Liva*. In: Dorothee Gelhard (Hg.): „Mit dem Gesicht nach vorne gewandt“. *Erzählte Tradition in der deutsch-jüdischen Literatur*. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 177–189.
- Genette, Gérard (1989): *Paratexte. Das Buch vom Beiwerk des Buches*. Frankfurt am Main: Campus-Verlag.
- Genette, Gérard (2010): *Die Erzählung*. 3. Auflage. Paderborn: Fink.
- Gesellensetter, Judith (1997): *Das Sechet-Iaru. Untersuchungen zur Vignette des Kapitels 110 im Ägyptischen Totenbuch*. Dissertation. Julius-Maximilians-Universität, Würzburg. Philosophischen Fakultät I. Online verfügbar unter <https://opus.bibliothek.uni-wuerzburg.de/opus4-wuerzburg/frontdoor/deliver/index/docId/313/file/sechetendfassung.pdf>.
- Gesenius, Wilhelm; Buhl, Frants (1962): *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. 7. Auflage. Leipzig: Vogel.
- Geurts, Merlijn (2014): *Toward Arab Spring Narratives. The Politics of Translated Arabic Literature in the Wake of the 2011 Arab Uprisings*. MA Thesis. Utrecht University. Comparative Literary Studies. Online verfügbar unter <https://dspace.library.uu.nl/handle/1874/296586>.
- Ghonim, Wael (2012): *Revolution 2.0. Wie wir mit der ägyptischen Revolution die Welt verändern*. Berlin: Econ.
- Gibb, Hamilton A.R.; Landau, Jacob. M. (1968): *Arabische Literaturgeschichte*. Zürich: Artemis.
- Gilman, Sander L. (2000): America and the Newest Jewish Writing in German. In: *The German Quarterly* 73 (2), S. 151–162.

- Gilman, Sander L. (2006): Are Jews Multicultural Enough? Late Twentieth- and Twenty-First-Century Literary Multiculturalism as Seen from Jewish Perspectives. In: Sander L. Gilman (Hg.): *Multiculturalism and the Jews*. New York: Routledge, S. 179–223.
- Glaser, Hermann (1975): *Sexualität und Aggression. Sozialpathologische Aspekte der modernen Gesellschaft*. München: Kindler Verlag.
- Goldschmidt, Arthur (2000): *Biographical Dictionary of Modern Egypt*. Colorado, London: Lynne Rienner.
- Graw, Isabelle (2016): INVESTIERE DICH! Wendy Brown im Gespräch. In: *Texte zur Kunst* 26. (104), S. 34–59.
- Gray, Matthew (2010): *Conspiracy Theories in the Arab World: Sources and Politics*. Abingdon: Routledge.
- Gui, Weihsin (2013): Creative Destruction and Narrative Renovation: Neoliberalism and the Aesthetic Dimension in the Fiction of Aravind Adiga and Mohsin Hamid. In: *The Global South* 7 (2), S. 173.
- Güney, Aylın; Gökcan, Fulya (2010): The ‘Greater Middle East’ as a ‘Modern’ Geopolitical Imagination in American Foreign Policy. In: *Geopolitics* 15 (1), S. 22–38.
- Günther, Rigobert; Müller, Reimar (1988): *Das goldene Zeitalter. Utopien der hellenistisch-römischen Antike*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Hage, Wolfgang (2007): *Das orientalische Christentum*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Hallet, Wolfgang (2010): Methoden kulturwissenschaftlicher Ansätze: Close Reading und Wide Reading. In: Vera und Ansgar Nünning (Hg.): *Methoden der literatur- und kulturwissenschaftlichen Textanalyse. Ansätze – Grundlagen – Modellanalysen*: J.B. Metzler, S. 293–315.
- Halm, Heinz (2017): *Die Araber. Von der vorislamischen Zeit bis zur Gegenwart*. 5., aktualisierte Auflage. München: C.H. Beck.
- Han, Byung-Chul (2012): *Transparenzgesellschaft*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Hanesch, Walter (2012): Deutschland – Ein Modell im Übergang. In: Reinhard Bispinck et al. (Hg.): *Sozialpolitik und Sozialstaat*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften (VS), S. 21–39.

- Harders, Cilja (2013): Revolution I und II. Ägypten zwischen Transformation und Restauration. In: Annette Jünemann und Anja Zorob (Hg.): *Arabellions. Zur Vielfalt von Protest und Revolte im Nahen Osten und Nordafrika*. Wiesbaden: Springer, S. 19–42.
- Hartmann, Jürgen (2011): Staat und Regime im Orient und in Afrika. Regionenporträts und Länderstudien. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften (VS).
- Harvey, David (2005): *Spaces of Neoliberalization. Towards a Theory of Uneven Geographical Development*. Stuttgart: Franz Steiner (Hettner-lectures, 8).
- Harvey, David (2007): *Kleine Geschichte des Neoliberalismus*. Zürich: Rotpunktverlag.
- Hebenstreit, Aline (2010): *Wir und Die Anderen, Identitätsfindung über Feindbilder*. In: Schirin Fathi (Hg.): *Komplotte, Ketzer und Konspirationen. Zur Logik des Verschwärungsdenkens - Beispiele aus dem Nahen Osten*. Bielefeld: Transcript Verlag, S. 59–68.
- Heine, Peter (2013): Heilserwartung und Apokalypse im arabisch-islamischen Mittelalter. In: *Das Mittelalter* 18 (2).
- Heinz Holz, Hans (1968): *Utopie und Anarchismus. Zur Kritik der kritischen Theorie Herbert Marcuses*. Köln: Pahl-Rugenstein.
- Heller, Erdmute; Mosbahi, Hassouna (1997): *Arabische Erzählungen der Gegenwart*. München: C.H. Beck.
- Hengsbach, Friedhelm (2006): Agenda 2010. In: Hans-Jürgen Urban (Hg.): *ABC zum Neoliberalismus. Von „Agenda 2010“ bis „Zumutbarkeit“*. Hamburg: VSA-Verlag, S. 13–15.
- Henninger, Josef (1949): Der geographische Horizont der Erzähler von 1001 Nacht. In: *Geographica Helvetica* IV, S. 214–229.
- Herb, Ulrich (2012): Offenheit und wissenschaftliche Werke: Open Access, Open Review, Open Metrics, Open Science & Open Knowledge. In: Ulrich Herb (Hg.): *Open Initiatives. Offenheit in der digitalen Welt und Wissenschaft*. Saarbrücken: Universaar, S. 11–44.
- Herman, Jost (2003): Weiße Rasse – gelbe Gefahr. Hans Dominiks ideologisches Mitläufertum. In: Hans Esselborn (Hg.): *Utopie, Antiutopie und Science Fiction im deutschsprachigen Roman des 20. Jahrhunderts*: Königshausen & Neumann, S. 48–57.

- Herrold, Catherine; Atia, Mona (2016): Competing Rather than Collaborating: Egyptian Nongovernmental Organizations in Turbulence. In: *Nonprofit Policy Forum* 7 (3), S. 389–407.
- Hill, Peter (2015): Utopia and Civilisation in the Arab Nahda. Dissertation. University of Oxford. Department of Oriental Studies. Online verfügbar unter <https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:9f6e0ac9-04c9-4f50-b4da-8a933b0c069f>, zuletzt geprüft am 08.12.2018.
- Hobbes, Thomas (1996): *Leviathan*. Hamburg: Felix Meiner.
- Hoedeman, Olivier (2004): Die Rolle der Berater in der Privatisierungsoffensive der EU. In: Werner Rügemer (Hg.): *Die Berater. Ihr Wirken in Staat und Gesellschaft*. Bielefeld: Transcript, S. 213–227.
- Hoffmann, Annette (2002): Friedo Lampe: Idyllen auf „vulkanischem Grund“. Erzählen im Stil des Magischen Realismus während des Dritten Reichs. Dissertation. Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg. Online verfügbar unter <https://freidok.uni-freiburg.de/data/3788>.
- Hollm, Jan (1998): *Die angloamerikanische Ökotope. Literarische Entwürfe einer grünen Welt*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Hölscher, Lucian (1985): Der Begriff der Utopie als historische Kategorie. In: Wilhelm Voßkamp (Hg.): *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie. Band 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 402–418.
- Holz, Martin (2012): Cyberpunk. In: Hans Richard Brittnacher et al. (Hg.): *Phantastik. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart: Metzler, S. 280–284.
- Horstkotte, Silke (2013): Heilige Wirklichkeit! Religiöse Dimensionen einer neuen Fantastik. In: Silke Horstkotte und Leonhard Herrmann (Hg.): *Poetiken der Gegenwart. Deutschsprachige Romane nach 2000*. Berlin: De Gruyter, S. 67–82.
- Horstkotte, Silke (2014): „Ich bin, woran ich mich erinnere.“ Benjamin Steins *Die Leinwand* und der Fall Wilkomirski. In: *Amsterdamer Beiträge zur Neueren Germanistik* 84, S. 113–132.
- Hourani, Albert (1992): *Die Geschichte der arabischen Völker*. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Huehls, Mitchum; Smith, Rachel Greenwald (Hg.) (2017): *Neoliberalism and Contemporary Literary Culture*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

- Hulayfi, Schu‘aib (2007): Mutakhaiyal al-makan fi riwayat al-khayal al-‘ilmi (Fiktiver Raum im Sciencefiction-Roman). In: *Fusul* (71), S. 48–57.
- Imbusch, Peter (2002): Der Gewaltbegriff. In: Wilhelm Heitmeyer und John Hagan (Hg.): Internationales Handbuch der Gewaltforschung. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, S. 26–58.
- Jacquemond, Richard (2002): Al-adab al-muhammasch fi misr (*Paraliteratur in Ägypten*). In: *Fusul* (58), S. 147–162.
- Jacquemond, Richard (2008): Conscience of the Nation. Writers, State, and Society in Modern Egypt. Kairo: American University Press.
- Jacquemond, Richard (2013): The Yacoubian Building and Its Sisters. Reflections on Readership and Written Culture in Modern Egypt. In: Walid El Hamamsy und Mounira Soliman (Hg.): Popular Culture in the Middle East and North Africa. A Postcolonial Outlook. New York: Routledge, Taylor & Francis Group, S. 144–161.
- Jainzik, Michael (2002): Zwischen nomos und scharī‘a. Staatsverständnis und Staatsvision bei Averroës anhand seines Kommentars zu Platons Staat. In: *Concilium medii aevi* 5, S. 143–186.
- Jørgensen, Sven-Aage (1985): Utopisches Potential in der Bibel. Mythos, Eschatologie und Säkularisation. In: Wilhelm Voßkamp (Hg.): Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie. Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 375–401.
- Junge, Christian (2012): Genug. Schluss. Jetzt reicht! Der Kifaya-Gestus in der ägyptischen Literatur der 2000er Jahre. In: *LISAN, Zeitschrift für arabische Literatur* (13-14), S. 128–137.
- Kailitz, Susanne (2007): Johan Galtung, Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung. In: Steffen Kailitz (Hg.): Schlüsselwerke der Politikwissenschaft. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften (VS), S. 133–136.
- Kamel al-Khatib, Muhammad (2001): Al-yutubia al-mafquda (Die verlorene Utopie). Damaskus: Al-Mada.
- Karlheinz Steinmüller (2010): Science Fiction: eine Quelle von Leitbildern für Innovationsprozesse und ein Impulsgeber für Foresight. In: Hauss Kalle et al. (Hg.): Foresight. Between Science and Fiction. Institut für Forschungsinformation und Qualitätssicherung, S. 19–31.

- Keese, Christoph (2014): *Silicon Valley. Was aus dem mächtigsten Tal der Welt auf uns zukommt.* München: Knaus.
- Kedourie, Sylvia (1953): *The Ideas of a Precursor: ‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibi (1849-1902), in Relation to the Trend of Muslim-Arab Political Thought.* Dissertation. The University of Edinburgh. Online verfügbar unter <https://www.era.lib.ed.ac.uk/handle/1842/9681>.
- Keller, Christoph (2004): *Wir Cyborgs.* In: Claudia Pantellini und Peter Stohler (Hg.): *Body Extensions. Art, Photography, Film, Comic, Fashion.* Stuttgart: Arnoldsche, S. 24–39.
- Kellner, Douglas (1984): *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism.* London: Macmillan Education UK.
- Kenawy, Abdelrehim (2016): *Al-Ashwaiat Areas in Greater Cairo Region (GCR) a Challenge for the State.* In: *Journal of Engineering Research and Technology* 3 (1), S. 16–25.
- Khatab, Sayed (2002): „Hakimiyyah“ and „Jahiliyyah“ in the Thought of Sayyid Qutb. In: *Middle Eastern Studies* 38 (3), S. 145–170.
- Kidd, Ian James: *Oswald Spengler.* In: Claeys (Hg.) 2013 – *Encyclopedia of Modern Political Thought*, S. 767–768.
- Kim, Nury (2006): *Herbert Marcuse und die neue Sensibilität. Eine Lektüre der Studentenrevolte.* In: Heinz-Peter Preußner und Matthias Wilde (Hg.): *Kulturphilosophen als Leser. Porträts literarischer Lektüren.* Göttingen: Wallstein-Verlag, S. 138–154.
- Koch, Lars (2013): *Angst in der Literatur.* In: Lars Koch (Hg.): *Angst. Ein interdisziplinäres Handbuch.* Stuttgart: J.B. Metzler, S. 236–251.
- Koning, Anouk de (2009): *Global Dreams. Class, Gender, and Public Space in Cosmopolitan Cairo.* Kairo: American University in Cairo Press.
- Koselleck, Reinhart (1985): *Die Verzeitlichung der Utopie.* In: Wilhelm Voßkamp (Hg.): *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie. Band 3.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 1–14.
- Krämer, Gudrun (2016): *Der Vordere Orient und Nordafrika ab 1500.* Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Krappmann, Jörg (2012): *Magischer Realismus.* In: Hans Richard Brittnacher et al. (Hg.): *Phantastik. Ein interdisziplinäres Handbuch.* Stuttgart: Metzler, S. 529–537.

- Kumar, Krishan (1987): *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*. Oxford: Blackwell.
- Kumar, Krishan (2006): Aspects of the Western Utopian Tradition. In: Jörn Rüsen et al. (Hg.): *Thinking Utopia: Steps into Other Worlds*: Berghahn Books, S. 17–31.
- Kuon, Peter (2012): Utopie/Dystopie. In: Hans Richard Brittnacher et al. (Hg.): *Phantastik. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart: Metzler, S. 328–335.
- Ladenthin, Volker (1996): Jeder Buchstabe ist ein Zweiundzwanzigstel der Welt. In: *Neue Deutsche Literatur (ndl)* 44 (505), S. 163–166.
- Lagasnerie, Geoffroy de (2016): *Die Kunst der Revolte*. Snowden, Assange, Manning. Berlin: Suhrkamp.
- Lassner, Phyllis (1998): *British Women Writers of World War II. Battlegrounds of their Own*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Latham, Rob; Hicks, Jeff (2014): Urban Dystopias. In: Kevin McNamara (Hg.): *The Cambridge Companion to the City in Literature*. New York: Cambridge University Press, S. 163–174.
- LaTowsky, Robert J. (1997): Egypt's NGO Sector. A Briefing Paper. In: *Education for Development Occasional Papers* 1 (4), S. 1–22.
- Lawn, Jennifer; Prentice, Chris (2015): Introduction: Neoliberal Culture/ The Cultures of Neoliberalism. In: *Sites: a journal of social anthropology and cultural studies* 12 (1), S. 1–29.
- Layh, Susanna (2014): *Finstere neue Welten. Gattungspadigmatische Transformationen der literarischen Utopie und Dystopie*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Leal, Luis (1995): Magical Realism in Spanish American Literature. In: Lois Parkinson Zamora und Wendy B. Faris (Hg.): *Magical Realism. Theory, History, Community*. Durham, NC: Duke University Press, S. 119–124.
- Lesch, Hagen; Stettes, Oliver (2008): *Gewinnbeteiligung. Eine theoretische und empirische Analyse auf Basis des IW-Zukunftspanels*. Köln: Deutscher Instituts-Verlag (IW-Analysen, 35).
- Lewis, Ben (2017): Spengler's Prussian Socialism. In: *European Review* 25 (3), S. 479–493.
- Lindner, Stephan (2004): Neoliberale Think-Tanks in Deutschland. In: Werner Rügemeier (Hg.): *Die Berater. Ihr Wirken in Staat und Gesellschaft*. Bielefeld: Transcript, S. 47–60.

- Löw, Raimund; Witt-Löw, Kerstin (2018): Weltmacht China. Salzburg: Residenz Verlag.
- Löwe, Matthias (2012): Idealstaat und Anthropologie. Problemgeschichte der literarischen Utopie im späten 18. Jahrhundert. Berlin: De Gruyter.
- Lurker, Manfred (1983): Der Hund als Symboltier für den Übergang vom Diesseits in das Jenseits. In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 35 (2), S. 132–144.
- Macho, Thomas (2014): Bonds: Fesseln der Zeit. In: Thomas Macho (Hg.): Bonds. Schuld, Schulden und andere Verbindlichkeiten. München, Paderborn: Fink, 11-26.
- Mackay, Kenneth (2003): *The Yellow Wave: A Romance of the Asiatic Invasion of Australia*. Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press.
- Mantl, Josef (2015): *Transparenz und Kommunikation der Europäischen Union im Lichte des Artikel 15 AEUV*. Wien: Böhlau.
- Marcuse, Herbert (1998): *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*. 2. Auflage. München: dtv.
- Marneros, Andreas (2018): *Mein Bruder Sisyphos, mein Freund der Minotauros. Archetypen der griechischen Mythologie psychologisch erzählt*. Heidelberg: Springer Berlin.
- Marrasch, Francis Fathalla (2013): *Ghabat al-haqq (Der Wald der Wahrheit)*. Kairo: Mu'assasat Hindawi.
- Mattes, Hanspeter (2005): „Governing insecurity“. Kriminalität und Kriminalitätsbekämpfung in Nordafrika. In: Hanspeter Mattes et al. (Hg.): *Multiple Unsicherheit. Befunde aus Asien, Nahost, Afrika und Lateinamerika*. Hamburg: DÜI, S. 87–114.
- Mattfeldt, Harald (2006): Hayek, Friedrich August von. In: Hans-Jürgen Urban (Hg.): *ABC zum Neoliberalismus. Von „Agenda 2010“ bis „Zumutbarkeit“*. Hamburg: VSA-Verlag, S. 114–115.
- Maturana, Humberto; Pörksen, Bernhard (2008): *Vom Sein zum Tun. Die Ursprünge der Biologie des Erkennens*. 2. Auflage. Heidelberg: Carl-Auer-Systeme-Verlag.
- Maturana, Humberto; Varela, Francisco (1987): *Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens*. 3. Auflage. Bern, München, Wien: Scherz.
- Max Otte (2018): Oswald Spengler und der moderne Finanzkapitalismus. In: Sebastian Fink und Robert Rollinger (Hg.): *Oswald Spenglers Kulturmorphologie*. Wiesbaden: Springer, S. 357–394.

- Mehrez, Samia (1994): *Egyptian Writers between History and Fiction. Essays on Naguib Mahfouz, Sonallah Ibrahim, and Gamal al-Ghitani*. Kairo: The American University in Cairo Press.
- Merlio, Gilbert (2018): Pseudomorphose und Weltzivilisation. In: Sebastian Fink und Robert Rollinger (Hg.): *Oswald Spenglers Kulturmorphologie*. Wiesbaden: Springer, S. 523–540.
- Meyer, Stephan (2001): *Die anti-utopische Tradition. Eine ideen- und problemgeschichtliche Darstellung*. Frankfurt am Main: Lang.
- Meyer-Sickendiek, Burkhard (2005): *Affektpoetik. Eine Kulturgeschichte literarischer Emotionen*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Meyer-Sickendiek, Burkhard (2009): *Was ist literarischer Sarkasmus? Ein Beitrag zur deutsch-jüdischen Moderne*. München: Fink.
- Milner, Andrew (2009): Changing the Climate: The Politics of Dystopia. In: *Continuum* 23 (6), S. 827–838.
- Moldaschl, Manfred (2006): Empowerment. In: Hans-Jürgen Urban (Hg.): *ABC zum Neoliberalismus. Von „Agenda 2010“ bis „Zumutbarkeit“*. Hamburg: VSA-Verlag, S. 64–66.
- Morgan, Cheryl (2012): A Conversation with Ahmed Khaled Towfik. In: *Locus Magazine* 68 (3), S. 26–29.
- Moylan, Tom (1990): *Das Unmögliche verlangen. Science Fiction als kritische Utopie*. Hamburg, Berlin: Argument.
- Moylan, Tom (2000): ‘Look into the dark’. On Dystopia and the Novum. In: Patrick Parrinder (Hg.): *Learning from other Worlds. Estrangement, Cognition and the Politics of Science Fiction and Utopia*. Liverpool: Liverpool University Press, S. 51–71.
- Müller, André (2010): *Film und Utopie. Positionen des fiktionalen Films zwischen Gattungstraditionen und gesellschaftlichen Zukunftsdiskursen*. Münster: LIT.
- Müller, Christoph; Nievergelt, Bernhard (1996): *Technikkritik in der Moderne. Empirische Technikereignisse als Herausforderung an die Sozialwissenschaft*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften (VS).
- Müller, Götz (1989): *Gegenwelten. Die Utopie in der deutschen Literatur*. Stuttgart: Metzler.

- Müller, Hans-Peter (2008): Lebenschancen und Lebensstile. Die kulturellen Dimensionen sozialer Schichtung. In: Steffen Sigmund (Hg.): Soziale Konstellation und historische Perspektive. Festschrift für M. Rainer Lepsius. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften (VS).
- Musa, Sabri (1987): As-sayyid min haql as-sabanikh (Der Mann vom Spinatfeld). Kairo: General Egyptian Book Organization.
- Musa, Salama (1926): Ahlam al-falasifa (Philosophenträume). Kairo.
- Nguyen, Tristan; Romeike, Frank (2013): Versicherungswirtschaftslehre. Grundlagen für Studium und Praxis. Wiesbaden: Springer Gabler.
- Nilges, Mathias (2015): Neoliberalism and the Time of the Novel. In: *Textual Practice* 29 (2), S. 357–377.
- Oexle, Otto Gerhard (1977): Utopisches Denken im Mittelalter. Pierre Dubois. In: *Historische Zeitschrift (HZ)* (224), S. 293–339.
- Orwell, George (1995): 1984. 25. Auflage. Berlin: Ullstein (Ullstein-Taschenbuch).
- Osterloh, Margit; Luethi, Roger (2008): Commons without Tragedy: Das Beispiel Open Source Software. In: Martin Eifert und Wolfgang Hoffmann-Riem (Hg.): Geistiges Eigentum und Innovation. Berlin: Duncker & Humblot, S. 145–163.
- Otto, Dirk (2012): Utopie. In: Gert Ueding (Hg.): Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Band 9. Berlin: De Gruyter, S. 982–997.
- Ouaissa, Rachid (2013): Blockierte Mittelschichten als Motor der Veränderungen in der arabischen Welt? In: Annette Jünemann und Anja Zorob (Hg.): Arabellions. Zur Vielfalt von Protest und Revolte im Nahen Osten und Nordafrika. Wiesbaden: Springer, S. 257–277.
- P. Malloy, Daniel (2006): Marcuse's Second Dimension: Negativity and Critical Theory. Dissertation. University of South Carolina.
- Peters, Jürgen (2006): Vorwort. In: Hans-Jürgen Urban (Hg.): ABC zum Neoliberalismus. Von „Agenda 2010“ bis „Zumutbarkeit“. Hamburg: VSA-Verlag, S. 7–8.
- Peukert, Helge (2018): Die Wirtschaft und das Geld im Werk Spenglers. In: Sebastian Fink und Robert Rollinger (Hg.): Oswald Spenglers Kulturmorphologie. Wiesbaden: Springer, S. 395–438.

- Pieper, Annemarie (1998): Utopische Glücksentwürfe. In: Joachim Schummer (Hg.): Glück und Ethik. Würzburg: Königshausen und Neumann, S. 69–81.
- Plehwe, Dieter (2006): Think Tanks. In: Hans-Jürgen Urban (Hg.): ABC zum Neoliberalismus. Von „Agenda 2010“ bis „Zumutbarkeit“. Hamburg: VSA-Verlag, S. 224–226.
- Popper, Karl R. (1966): *The Open Society and Its Enemies*. 5. Auflage. Princeton: Princeton University Press.
- Precht, Richard David (2018): *Jäger, Hirten, Kritiker. Eine Utopie für die digitale Gesellschaft*. München: Goldmann.
- Ptak, Ralf (2004): *Vom Ordoliberalismus zur Sozialen Marktwirtschaft*. Opladen: Leske + Budrich.
- Ptak, Ralf (2006): Ordoliberalismus. In: Hans-Jürgen Urban (Hg.): ABC zum Neoliberalismus. Von „Agenda 2010“ bis „Zumutbarkeit“. Hamburg: VSA-Verlag, S. 170–172.
- Putzert, Nadja (2007): Zum Typus des Pan als pater familias. In: Gabriele Uerscheln (Hg.): *Der große Pan ist tot! Pan und das arkadische Personal - Katalogbuch zur Ausstellung*. Worms: Wernersche Verlagsgesellschaft, S. 69–77.
- Ra'if, Ahmed (1987): *Al-bu'd al-khamis (Die fünfte Dimension)*. Kairo: Az-Zahra'.
- Rehfus, Wulff D. (2007): Pan. In: Gabriele Uerscheln (Hg.): *Der große Pan ist tot! Pan und das arkadische Personal - Katalogbuch zur Ausstellung*. Worms: Wernersche Verlagsgesellschaft, S. 115–120.
- Ringle, Günther (2008): Muhammad Yunus und die Armutsbekämpfung durch Mikrokredite: Eine Neubelebung des Raiffeisen-Modells. In: *Zeitschrift für das gesamte Genossenschaftswesen* 58 (3).
- Robins, Philip (2017): Drugs of Choice, Drugs of Change. Egyptian Consumption Habits since the 1920s. In: *Third World Quarterly* 39 (2), S. 248–260.
- Roca, René (2018): *Frühsozialismus und moderne Schweiz*. Basel: Schwabe Verlag Basel.
- Roemer, Hans Robert (1985): Der Islam und das Erbe der Pharaonen. Neuere Erkenntnisse zu einem alten Thema. In: *Ägypten, Dauer und Wandel*. Mainz am Rhein: Philipp von Zabern, S. 123–129.
- Rogall, Holger (2013): *Volkswirtschaftslehre für Sozialwissenschaftler. Einführung in eine zukunftsfähige Wirtschaftslehre*. 2. Auflage. Wiesbaden: Springer VS.

- Röhl, Nikolai (2010): Verschwörungsdenken als kulturelle Eigenart des Nahen und Mittleren Ostens? Eine theoretische Annäherung. In: Schirin Fathi (Hg.): *Komplotte, Ketzler und Konspirationen. Zur Logik des Verschwörungsdenkens - Beispiele aus dem Nahen Osten*. Bielefeld: Transcript Verlag, S. 43–57.
- Ronen Raz (1996): Interpretations of Kawakibi's Thought, 1950-1980s. In: *Middle Eastern Studies* 32 (1), S. 179–190.
- Rooney, Caroline (2011): Egyptian Literary Culture and Egyptian Modernity: Introduction. In: *Journal of Postcolonial Writing* 47 (4), S. 369–376.
- Rooney, Caroline (2013): From Cairo to Tottenham: Big Societies, Neoliberal States, Colonial Utopias. In: *Journal for Cultural Research* 17 (2), S. 144–163, zuletzt geprüft am 20.05.2013.
- Rosiny, Stephan; Richter, Thomas (2016a): Der Arabische Frühling und seine Folgen. In: *Naher Osten. Informationen zur politischen Bildung* (331), S. 68–81.
- Rosiny, Stephan; Richter, Thomas (2016b): Der Arabische Frühling: Missverständnisse und Perspektiven. In: *GIGA Focus Nahost* (4), S. 1–12.
- Ruffing, Kai (2018): Politik – Wirtschaft – Tribut: Oswald Spengler und die antike Wirtschaft. In: Sebastian Fink und Robert Rollinger (Hg.): *Oswald Spenglers Kulturmorphologie*. Wiesbaden: Springer, S. 259–284.
- Rügemer, Werner (2006): Berater. In: Hans-Jürgen Urban (Hg.): *ABC zum Neoliberalismus. Von „Agenda 2010“ bis „Zumutbarkeit“*. Hamburg: VSA-Verlag, S. 40–41.
- Saage, Richard (Juli/2004): Wie zukunftsfähig ist der klassische Utopiebegriff? In: *UTOPIE kreativ* (165/166), S. 617–636.
- Saage, Richard (2008): *Utopieforschung. An der Schwelle des 21. Jahrhunderts*. Berlin: LIT.
- Samjatin, Jewgenij (1984): *Wir*. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Sargent, Lyman Tower (1994): The Three Faces of Utopianism Revisited. In: *Utopian Studies* 5 (1), S. 1–37.
- Sazonov, Edward; Neuman, Michael R. (Hg.) (2014): *Wearable Sensors. Fundamentals, Implementation and Applications*. San Diego, CA: Academic Press.
- Schaar, Peter (2015): *Das digitale Wir. Unser Weg in die transparente Gesellschaft*. Hamburg: edition Körber-Stiftung.

- Schachtschneider, Karl Albrecht (2018): Die Rechts- und Staatslehre Oswald Spenglers. In: Sebastian Fink und Robert Rollinger (Hg.): Oswald Spenglers Kulturmorphologie. Wiesbaden: Springer, S. 675–740.
- Schäfer, Christian (2016a): Platon: Politeia. In: Herbert Huber (Hg.): Klassische Werke zur philosophischen Ethik. Studienbuch für Philosophie- und Ethiklehrer. Freiburg: Verlag Karl Alber, S. 30–70.
- Schäfer, Philip (2016b): Bedrohte Identität und Veränderungen im arabischen Sicherheitsdiskurs. Auswirkungen auf die Wahrnehmung der Europäischen Union. Wiesbaden: Springer VS.
- Schanda, Susanne (2013): Literatur der Rebellion. Ägyptens Schriftsteller erzählen vom Umbruch. Zürich: Rotpunktverlag.
- Scheffel, Michael (1990): Magischer Realismus. Die Geschichte eines Begriffes und ein Versuch seiner Bestimmung. Tübingen: Stauffenburg.
- Schell, Bernadette Hlubik (2014): Internet Censorship. A Reference Handbook. Kalifornien: ABC-CLIO.
- Schmeling, Manfred (2012): Das Labyrinth. In: Hans Richard Brittnacher et al. (Hg.): Phantastik. Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart: Metzler, S. 401–407.
- Schmidt-Glitzner, Helwig (2014): Die gelbe Gefahr. In: *Zeitschrift für Ideengeschichte* (VIII/1), S. 43–58.
- Schüle, Christian (2012a): Das Ende der Welt. Von Ängsten und Hoffnungen in unsicheren Zeiten. München: Pattloch.
- Schüle, Christian (2013a): Wie wir sterben lernen. Ein Essay. München: Pattloch.
- Schüle, Christian (2015): Was ist Gerechtigkeit heute? Eine Abrechnung. München: Pattloch.
- Schulze, Reinhard (2013): Irhal – „Hau ab“. Auf den Wegen zur arabischen Revolte 2011 - sozialgeschichtliche Kontexte eines Epochenbruchs. In: Thorsten Gerald Schneiders (Hg.): Der Arabische Frühling. Hintergründe und Analysen. Wiesbaden: Springer, S. 17–32.
- Schulzki-Haddouti, Christiane (2012): Wikileaks und das Ideal der Öffentlichkeit. In: Ulrich Herb (Hg.): Open Initiatives. Offenheit in der digitalen Welt und Wissenschaft. Saarbrücken: Universaar, S. 185–203.

- Seeber, Hans Ulrich (2013): Präventives statt konstruktives Handeln. Zu den Funktionen der Dystopie in der anglo-amerikanischen Literatur. In: Voßkamp, Wilhelm et al. (Hg.): Möglichkeitsdenken. Utopie und Dystopie in der Gegenwart. Paderborn: Wilhelm Fink, S. 185–205.
- Seibt, Ferdinand (1985): Utopie als Funktion abendländischen Denkens. In: Wilhelm Voßkamp (Hg.): Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie. Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 254–279.
- Seitz, Anne (2010): Zukunft schreiben. Prognostische Wissensfiguren in der fiktionalen Literatur des frühen 20. Jahrhunderts. In: Heinrich Hartmann (Hg.): Zukunftswissen. Prognosen in Wirtschaft, Politik und Gesellschaft seit 1900. Frankfurt am Main: Campus-Verlag, S. 251–266.
- Seitz, Konrad (2006): China. Eine Weltmacht kehrt zurück. 5. Auflage. München: Goldmann.
- Sennett, Richard (1999): Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus. 9. Auflage. Berlin: Berlin-Verlag.
- Shoukry, Aliyaa; Hassan, Rasha et al. (2008): Clouds in Egypt's Sky. Sexual Harassment: from Verbal Harassment to Rape. A Sociological Study. Egyptian Center for Women's Rights (ECWR), Kairo. Online verfügbar unter <https://books.google.de/books?id=yLGIYgEACAAJ>.
- Sieren, Frank (2011): Angst vor China. Wie die neue Weltmacht unsere Krise nutzt. Berlin: Econ.
- Sieren, Frank (2018): Zukunft? China! Wie die neue Supermacht unser Leben, unsere Politik, unsere Wirtschaft verändert. München: Penguin Verlag.
- Simson, Uwe (2007): Spengler? In: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*. 61 (8/9), S. 731–741.
- Smith, Rachel Greenwald (2015): Affect and American Literature in the Age of Neoliberalism. Cambridge: Cambridge University Press.
- Snir, Reuven (2000): The Emergence of Science Fiction in Arabic Literature. In: *Der Islam* 77 (2), S. 263–285.
- Sommer, Dorothe (2016): Freemasonry in the Ottoman Empire. A History of the Fraternity and its Influence in Syria and the Levant. London, New York: I.B. Tauris.
- Spengler, Oswald (2013): Preußentum und Sozialismus. Bremen: dearbooks.

- Sperling, Alexander (2018): Vom großen Reiz der Dystopie. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 06.08.2018 (180), S. 15.
- Spree, Dierk (1997): Was verspricht der Cyborg? In: *Ästhetik & Kommunikation* 26 (96), S. 86–94.
- Spree, Dierk (2010): Der Cyborg. Diskurse zwischen Körper und Technik. In: Eva Eßlinger et al. (Hg.): *Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma*. Berlin: Suhrkamp, S. 166–179.
- Spree, Dierk (2015): *Upgradekultur. Der Körper in der Enhancement-Gesellschaft*. Bielefeld: Transcript.
- Stähler, Axel (2013): The Search for M...: Magic Realism in Doron Rabinovici and Benjamin Stein. In: Rüdiger Ahrens und Klaus Stierstorfer (Hg.): *Symbolism. An International Annual of Critical Aesthetics* 12/13. Berlin: De Gruyter, S. 121–149.
- Stein, Benjamin (2015): *Ein anderes Blau. Prosa für 7 Stimmen*. Berlin: Verbrecher Verlag.
- Steinschaden, Jakob (2012): *Digitaler Frühling. Wer das Netz hat, hat die Macht?* Wien: Ueberreuter.
- Stockinger, Ludwig (1985): Aspekte und Probleme der neueren Utopiediskussion in der deutschen Literaturwissenschaft. In: Wilhelm Voßkamp (Hg.): *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*. Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 120–142.
- Sutton, Mark Q. (2016): *Archaeology. The Science of the Human Past*. 4. Auflage. London: Routledge, Taylor and Francis Group.
- Suvín, Darko (1979): *Poetik der Science Fiction. Zur Theorie und Geschichte einer literarischen Gattung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Swales, Martin (1985): Utopie und Bildungsroman. In: Wilhelm Voßkamp (Hg.): *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*. Band 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 218–226.
- Szyska, Christian (1995): On Utopian Writing in Nasserist Prison and Laicist Turkey. In: *Die Welt des Islams* 35 (1), S. 95–125.
- Tangens, Rena (Hg.) (2006): *Schwarzbuch Datenschutz. Ausgezeichnete Datenkraken der BigBrotherAwards*. Hamburg: Ed. Nautilus.

- Taufiq, Muhammad (2013): Al-Khal. Kairo: Dar al-Misri.
- Tepe, Daniel; Hepp, Andreas (2008): Digitale Produktionsgemeinschaften. Die Open-Source-Bewegung zwischen kooperativer Softwareherstellung und deterritorialer politischer Vergemeinschaftung. In: Christian Stegbauer (Hg.): Social Software. Formen der Kooperation in computerbasierten Netzwerken. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften (VS), S. 27–47.
- Tesak, Gerhild (2003): Thomas Hobbes. In: Wulff D. Rehfus (Hg.): Handwörterbuch Philosophie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 129–131.
- Thiel, Peter (2014): Zero to One. Wie Innovation unsere Gesellschaft rettet. Frankfurt am Main: Campus-Verlag.
- Thomä, Dieter (2011): Glück in der Utopie. Gegenwelten als Genuss- und Ordnungsfantasien. In: Dieter Thomä et al. (Hg.): Glück. Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart: Metzler, S. 109–116.
- Tibi, Bassam (2017): Islamische Geschichte und deutsche Islamwissenschaft. Islamologie und die Orientalismus-Debatte. Stuttgart: ibidem-Verlag.
- Towfik, Ahmed Khaled (2008): Dimaghi kida (So will ich es halt!). Kairo: Al-Mu'assasa al-'arabiyya al-haditha.
- Tripp, Edward (1975): Reclams Lexikon der antiken Mythologie. Stuttgart: Reclam.
- Turkmen, Sezen (2017): The Thin Line Between Hell and Here: Dystopian Fiction under Neoliberalism. MA Thesis. Trent University, Peterborough, Ontario. Online verfügbar unter <http://digitalcollections.trentu.ca/islandora/object/etd%253A565>.
- Uerscheln, Gabriele (2007): Der Große Pan ist tot! Anmerkungen zum Gott der Natur, der Weiden und der Hirten. In: Gabriele Uerscheln (Hg.): Der große Pan ist tot! Pan und das arkadische Personal - Katalogbuch zur Ausstellung. Worms: Wernersche Verlagsgesellschaft, S. 17–29.
- UN-Habitat (2006): The Challenge of Slums. Global Report on Human Settlements 2003. London: Earthscan (2003).
- Unterman, Alan (1991): Dictionary of Jewish Lore and Legend. London: Thames and Hudson.
- Urban, Hans-Jürgen (2006): Was ist eigentlich Neoliberalismus? In: Hans-Jürgen Urban (Hg.): ABC zum Neoliberalismus. Von „Agenda 2010“ bis „Zumutbarkeit“. Hamburg: VSA-Verlag, S. 9–12.

- V. Ocas, Jeffrey (2010): Technology, Technological Domination, and the Great Refusal. Marcuse's Critique of the Advanced Industrial Society. In: *Kritike* (4), S. 54–78.
- van de Kamp, Peter (2010): Utopia - The Ghost of Thomas More. In: Marguérite Corporaal und Evert Jan van Leeuwen (Hg.): *The Literary Utopias of Cultural Communities, 1790-1910*. Amsterdam, New York: Rodopi, S. 253–260.
- Veltmeyer, Henry (2011): Unrest and Change: Dispatches from the Frontline of a Class War in Egypt. In: *Globalizations* 8 (5), S. 609–616.
- Ventura, Patricia (2012): *Neoliberal Culture. Living with American Neoliberalism*. London: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Vermeer, Manuel (2007): *China.de. Was Sie wissen müssen, um mit Chinesen erfolgreich Geschäfte zu machen*. 2., überarbeitete Auflage. Wiesbaden: Gabler.
- Vials, Chris (2015): Margaret Atwood's Dystopic Fiction and the Contradictions of Neoliberal Freedom. In: *Textual Practice* 29 (2), S. 235–254.
- Voßkamp, Wilhelm (2018): *Emblematik der Zukunft. Poetik und Geschichte literarischer Utopien von Thomas Morus bis Robert Musil*. Berlin: De Gruyter.
- Walther, Wiebke (2004): *Kleine Geschichte der arabischen Literatur. Von der vorislamischen Zeit bis zur Gegenwart*. München: C.H. Beck.
- Warken, Arlette (2009): *Nahe Zukunft. Utopie und Dystopie in Margaret Atwoods The Handmaid's Tale und Kim Stanley Robinsons Orange County Trilogie*. Dissertation. Philosophische Fakultät der Universität Saarland, Saarbrücken. Online verfügbar unter <https://publikationen.sulb.uni-saarland.de/handle/20.500.11880/23587>.
- Willer, Stefan (2009): Prognose. In: Gert Ueding (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Tübingen: De Gruyter (10), S. 958–966.
- Wilpert, Gero von (2001): *Sachwörterbuch der Literatur*. 8. Auflage. Stuttgart: Kröner.
- Windfuhr, Manfred (2018): *Zukunftsvisionen. Von christlichen, grünen und sozialistischen Paradiesen und Apokalypsen*. Bielefeld: Aisthesis Verlag.
- Wolf, Werner (2016): Mise en abyme. In: Ansgar Nünning (Hg.): *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe*. 4. Auflage. Stuttgart: J.B. Metzler, S. 502–503.

- Yildirim, Cüneyd (2018): Sufismus als Esoterik. In: *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft (zjr)* (13).
- Yousefi, Hamid Reza (2016): Einführung in die islamische Philosophie. Eine Geschichte des Denkens von den Anfängen bis zur Gegenwart. 2., überarbeitete Auflage. Paderborn, Stuttgart: Wilhelm Fink; UTB.
- Zamora, Lois Parkinson; Faris, Wendy B. (1995): Introduction: Daiquiri Birds and Flaubertian Parrot(ie)s. In: Lois Parkinson Zamora und Wendy B. Faris (Hg.): *Magical Realism. Theory, History, Community*. Durham, NC: Duke University Press, S. 1–11.
- Zoglauer, Thomas (2003): Der Mensch als Cyborg? Philosophische Probleme der Neuroprothetik. In: *Universitas* 58 (685), S. 1267–1278.
- Zorob, Anja (2013): Der Zusammenbruch des autoritären Gesellschaftsvertrags. Sozio-ökonomische Hintergründe der arabischen Proteste. In: Annette Jünemann und Anja Zorob (Hg.): *Arabellions. Zur Vielfalt von Protest und Revolte im Nahen Osten und Nordafrika*. Wiesbaden: Springer, S. 229–256.
- Zyber, Erik (2007): *Homo utopicus. Die Utopie im Lichte der philosophischen Anthropologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Online-Quellen

- Assange, Julian; Müller, Sebastian (2010): Das Wikileaks-Manifest. Verschwörung als Regierungshandeln. le Bohémien. Online verfügbar unter <https://le-bohemien.net/2010/12/09/exklusiv-das-wikileaks-manifest/>, zuletzt geprüft am 12.06.17.
- Beuth, Patrick (2012): Bodyhacking: Wie aus Menschen Cyborgs werden. ZEIT ONLINE. Online verfügbar unter <https://www.zeit.de/digital/internet/2012-08/cyborg-neil-harbisson-biohacking-campus-party>, zuletzt aktualisiert am 23.08.2012, zuletzt geprüft am 07.05.2019.
- Bös, Nadine (2019): „Ich wurde gehackt und es war gut“. Frankfurter Allgemeine Zeitung. Online verfügbar unter <https://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/code-n/interview-mit-einem-cyborg-ich-wurde-gehackt-und-es-war-gut-15201947.html>, zuletzt aktualisiert am 08.05.2019, zuletzt geprüft am 08.05.2019.

- Brodersen, Björn: Benjamin Stein: „Google Glass ist ein infames Device“. Areamobile. Online verfügbar unter <http://www.areamobile.de/specials/24234s3-benjamin-stein-google-glass-ist-ein-infames-device>, zuletzt geprüft am 08.04.2015.
- Crolly, Hannelore (2018): Neue Seidenstraße: China treibt Länder in die Schuldenfalle. Welt. Online verfügbar unter <https://www.welt.de/wirtschaft/article184780806/Neue-Seidenstrasse-China-treibt-Laender-in-die-Schuldenfalle.html>, zuletzt aktualisiert am 01.01.2018, zuletzt geprüft am 15.03.2019.
- Cyborg Foundation. Online verfügbar unter <https://www.cyborgfoundation.com/>, zuletzt geprüft am 08.05.2019.
- El-Enany, Rasheed (1993): Modern Cures in an Antique Mould: The Journey of Ibn Fattouma - Naguib Mahfouz. Book Review. Independent. Online verfügbar unter <https://www.independent.co.uk/arts-entertainment/books/book-review-modern-cures-in-an-antique-mould-the-journey-of-ibn-fattouma-naguib-mahfouz-tr-d-johnson-1481704.html>, zuletzt geprüft am 06.01.2019.
- Engel, Philipp Peyman (2011): »Ich habe mich aus einer großen Leere gerettet«. Der Schriftsteller Benjamin Stein über seinen Weg zur Orthodoxie, jüdische Tradition und Softwaresysteme. In: *Jüdische Allgemeine*, 24.01.2011. Online verfügbar unter <http://www.juedische-allgemeine.de/article/view/id/9527>, zuletzt geprüft am 15.11.2017.
- Frankfurter Allgemeine Zeitung: Staatsreederei Cosco: China kauft sich in Europas Häfen ein. Online verfügbar unter <https://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/unternehmen/cosco-kauft-hafenbeteiligungen-in-ganz-europa-14950093.html>, zuletzt geprüft am 18.03.2019.
- Frankfurter Allgemeine Zeitung (2015): Schwedische Arbeitnehmer lassen sich Chip implantieren – freiwillig. Online verfügbar unter https://www.faz.net/aktuell/beruf-chance/beruf/rfid-chip-bueroangestellte-schweden-13438675.html?printPagedArticle=true#pageIndex_0, zuletzt aktualisiert am 25.02.2015, zuletzt geprüft am 19.05.2019.
- Handelskammer Hamburg: Hamburg und China – ganz nah. Medienhandbuch 2014. Online verfügbar unter <http://www.hamburg-summit.com/images/PDF/media-handbook/MedienhandbuchChinaDE2014.pdf>, zuletzt geprüft am 24.03.2019.

- Husmann, Wenke (2018): Digital Detox: Der letzte Klick. ZEIT ONLINE. Online verfügbar unter <https://www.zeit.de/kultur/2018-12/digital-detox-achtsamkeit-smartphone-nutzung-gehirn>, zuletzt aktualisiert am 31.12.2018, zuletzt geprüft am 23.05.2019.
- ‘Imran, Huda (2015): Qawa’im al-„Bestseller“ fi misr (Bestseller-Listen in Ägypten). raseef22. Online verfügbar unter <http://raseef22.com/culture/2015/10/06/best-seller-lists-in-egypt/>, zuletzt geprüft am 25.02.2016.
- Jakob, Stefanie (2017): Digital Detox: Mit diesen Methoden bewusst offline gehen. Utopia.de. Online verfügbar unter <https://utopia.de/ratgeber/digital-detox-bewusst-offline-gehen/>, zuletzt aktualisiert am 06.04.2017, zuletzt geprüft am 23.05.2019.
- Johnston, Amy E. Boyle (2007): Ray Bradbury: Fahrenheit 451 Misinterpreted. Los Angeles Weekly. Online verfügbar unter <https://www.laweekly.com/news/ray-bradbury-fahrenheit-451-misinterpreted-2149125>, zuletzt geprüft am 24.01.2019.
- Kanso, Heba (2017): Cairo Named Riskiest Megacity for Women, Worse since Arab Spring. Reuters. Online verfügbar unter <https://af.reuters.com/article/africaTech/idAFL8N1LM1H1>, zuletzt geprüft am 08.03.2018.
- Kelmetna Magazine (2011): Mahmoud Osman: al-muharrir ‘ala al-thawra (Mahmoud Osman: Der Anstifter der Revolution). Kelmetna Magazine (133). Online verfügbar unter http://www.kelmetnamag.net/booklet.php?created_on=mar&issueyear=2011, zuletzt geprüft am 15.04.2013.
- Klein, Thoralf (2017): Die „gelbe Gefahr“. Leibniz-Institut für Europäische Geschichte (IEG). Online verfügbar unter <http://ieg-ego.eu/de/threads/europaeische-medien/europaeische-medienereignisse/thoralf-klein-die-gelbe-gefahr>, zuletzt aktualisiert am 2017, zuletzt geprüft am 13.03.2019.
- Nazemroaya, Mahdi Darius (2011): Dem Projekt eines «Neuen Nahen Ostens». Kreative Zerstörung als revolutionäre Kraft. Global Research, Centre for Research on Globalization. Online verfügbar unter <http://www.globalresearch.ca/dem-projekt-eines-neuen-nahen-ostens-kreative-zerst-rung-als-revolution-re-kraft/23196>, zuletzt geprüft am 16.01.2017.
- Neue Zürcher Zeitung (2010): Elektronische Fussfessel für Assange? Wikileaks-Gründer will auf Kautionsfreikommen. Online verfügbar unter

- https://www.nzz.ch/eine_elektronische_fussfessel_fuer_assange-1.8669778, zuletzt geprüft am 12.06.2017.
- Patriotische Gesellschaft: Die Patriotische Gesellschaft und ihr Haus. Online verfügbar unter <https://www.patriotische-gesellschaft.de/de/ueber-uns/ziele-und-selbstverstaendnis/forum-und-haus.html>, zuletzt geprüft am 03.04.2019.
- Pipes, Daniel (1994): Imperial Israel: The Nile-to-Euphrates Calumny. In: *Middle East Quarterly* 1 (1). Online verfügbar unter <https://www.meforum.org/215/imperial-israel-the-nile-to-euphrates-calumny>, zuletzt geprüft am 19.06.2019.
- Schäfer, Antonia (2017): China kauft sich in Europa ein. Focus Online. Online verfügbar unter https://www.focus.de/finanzen/news/investitionen-schaffen-abhaengigkeit-china-kauft-sich-in-europa-ein_id_7622044.html, zuletzt aktualisiert am 22.09.2017, zuletzt geprüft am 18.03.2019.
- Schauberger, Anja: Die Smartphone Diät: Wie die digitale Diät funktioniert und was sie bringt. Utopia.de. Online verfügbar unter <https://utopia.de/ratgeber/smartphone-diaet/>, zuletzt geprüft am 23.05.2019.
- Schiller, Hans-Ernst (2000): Konkrete Utopie. Ernst Bloch Assoziation. Online verfügbar unter <http://www.ernst-bloch.net/owb/fobei/fobei27.htm>, zuletzt aktualisiert am 02.12.2000, zuletzt geprüft am 07.11.2018.
- Schüle, Christian (2002): Die Vortänzerin von Shanghai. ZEIT ONLINE. Online verfügbar unter https://www.zeit.de/2002/04/Die_Vortaenzerin_von_Shanghai, zuletzt aktualisiert am 17.01.2002, zuletzt geprüft am 31.03.2019.
- Schüle, Christian (2004): Schrei nach Stille. ZEIT ONLINE. Online verfügbar unter <https://www.zeit.de/2004/27/esoterik>, zuletzt aktualisiert am 24.06.2004, zuletzt geprüft am 05.04.2019.
- Schüle, Christian (2008): Das gecoachte Ich. ZEIT ONLINE. Online verfügbar unter <https://www.zeit.de/2008/35/DOS-Coaching>, zuletzt aktualisiert am 25.08.2008, zuletzt geprüft am 05.04.2019.
- Schüle, Christian (2012b): Der Tod kehrt ins Leben zurück. Online verfügbar unter <https://www.zeit.de/2012/46/Essay-Tod-Leben>, zuletzt aktualisiert am 16.11.2012, zuletzt geprüft am 01.04.2019.

- Schüle, Christian (2013b): Die Diktatur der Optimisten. ZEIT ONLINE. Online verfügbar unter https://www.zeit.de/2001/25/200125_glueckspropheten.xml, zuletzt aktualisiert am 08.09.2013, zuletzt geprüft am 05.04.2019.
- Schüle, Christian (2013c): Ich mache Sie reich. ZEIT ONLINE. Online verfügbar unter https://www.zeit.de/2001/25/200125_kasten.schuele.xml, zuletzt aktualisiert am 08.09.2013, zuletzt geprüft am 05.04.2019.
- Schüle, Christian (2013d): Der optimierte Tod. ZEIT ONLINE. Online verfügbar unter <https://www.zeit.de/gesellschaft/2013-10/spaetmoderner-mensch-sterben-optimierter-tod>, zuletzt aktualisiert am 02.10.2013, zuletzt geprüft am 01.04.2019.
- Spiegel Online (2016): Privatisierung in Griechenland: Chinesische Reederei übernimmt Hafen von Piräus. Online verfügbar unter <http://www.spiegel.de/wirtschaft/soziales/griechenland-chinesische-reederei-uebernimmt-hafen-von-piraeus-a-1073162.html>, zuletzt aktualisiert am 21.01.2016, zuletzt geprüft am 18.03.2019.
- Stein, Benjamin (2010a): Familiengeschichte. Turmsegler. Online verfügbar unter <https://turmsegler.net/20100614/familiengeschichte/>, zuletzt geprüft am 15.11.2017.
- Stein, Benjamin (2010b): Der Autor als Seelenstripper. Turmsegler. Online verfügbar unter <https://turmsegler.net/20100603/der-autor-als-seelenstripper/>, zuletzt geprüft am 15.11.2017.
- Thomas Hummel: Digital Detox: Sieben Tipps zur digitalen Entgiftung. Süddeutsche Zeitung. Online verfügbar unter <https://www.sueddeutsche.de/leben/digital-detox-sieben-tipps-zur-digitalen-entgiftung-1.3754567>, zuletzt geprüft am 23.05.2019.
- United Nations Office on Drugs and Crime (2009): World Drug Report 2009. New York: United Nations. Online verfügbar unter <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=288166>.
- Vensky, Hellmuth (2012): Spätromische Dekadenz. Die wahren Gründe des Untergangs Roms. ZEIT ONLINE. Online verfügbar unter <https://www.zeit.de/wissen/geschichte/2010-02/Rom-antike-dekadenz>, zuletzt aktualisiert am 06.02.2012, zuletzt geprüft am 31.03.2019.

von Drach, Markus C. Schulte: Forscher steuern Hubschrauber mit ihren Gedanken. Süddeutsche Zeitung. Online verfügbar unter <http://www.sueddeutsche.de/wissen/hirn-und-technik-forscher-steuern-hubschrauber-mit-ihren-gedanken-1.1689196>, zuletzt geprüft am 24.05.2017.

Wüpper, Gesche (2014): Airport Toulouse: Airbus-Heimatflughafen wird zur Hälfte Chinesisch. Welt. Online verfügbar unter <https://www.welt.de/wirtschaft/article135072401/Airbus-Heimatflughafen-wird-zur-Haelfte-Chinesisch.html>, zuletzt aktualisiert am 01.01.2014, zuletzt geprüft am 18.03.2019.

Yaqoob, Tahira (2012): Ahmed Khaled Towfik. Egypt's Doctor of Escapism. The National. Online verfügbar unter <http://www.thenational.ae/arts-culture/books/ahmed-khaled-towfik-egypts-doctor-of-escapism#full>, zuletzt geprüft am 20.05.2013.

Zand, Bernhard (2017): „Neue Seidenstraße“. Wie China mit 900 Milliarden Dollar die Welt erobern will. Spiegel Online. Online verfügbar unter <http://www.spiegel.de/politik/ausland/china-entwicklungsprogramm-neue-seidenstrasse-a-1147588.html>, zuletzt aktualisiert am 14.05.2017, zuletzt geprüft am 15.03.2019.

ZEIT ONLINE (2018): Schweden: Der implantierte Chip als Bezahlmittel. Online verfügbar unter <https://www.zeit.de/video/2018-05/5789150950001/schweden-der-implantierte-chip-als-bezahlmittel>, zuletzt aktualisiert am 24.05.2018, zuletzt geprüft am 18.05.2019.

Sonstige Quellen

Halat ibda': Ahmed Khaled Towfik. *Fernsehreportage. Al Jazeera*. (2010), Januar 2010.

Inta hurr. *Fernsehsendung*. (2015). CBC2, 17.02.2015.