

Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Saage, Richard
Das Ende der politischen Utopie?

© Suhrkamp Verlag
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 910
978-3-518-28510-7

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 910

Die Politik Gorbatschows hat tiefgreifende Veränderungen in der Sowjetunion eingeleitet. Sie ermöglicht nicht nur radikale Reformen in Staat und Wirtschaft der osteuropäischen Länder; sie scheint auch die Grundlagen der kommunistischen Utopie, deren geistesgeschichtlichen Ursprünge auf Platons »Politeia« und Morus »Utopia« verweisen, nachdrücklich in Frage zu stellen. Angesichts der Krise des sozialistischen Projekts im Osten wie im Westen dürfte es angebracht sein, über die historische Dimension und die aktuelle Bedeutung der ihm zugrunde liegenden Utopien nachzudenken. Ebendies ist das Thema der in diesem Band enthaltenen Studien Richard Saages.

Richard Saage
Das Ende
der politischen Utopie?

Suhrkamp

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

2. Auflage 2019

Erste Auflage 1990

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 910

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-28510-7

Inhalt

Vorwort	7
Das Ende der politischen Utopie?	13
Gibt es einen anarchistischen Diskurs in der klassischen Utopietradition?	26
Zum Sozialismusbegriff Otto Bauers	46
Restriktionsanalysen Otto Bauers am Beispiel der Ersten österreichischen Republik	62
Aspekte postmoderner Aufklärungskritik	77
Das »Dritte Reich« und die historische Identität der Deutschen	93
Nachweise	110
Personenregister	111

Vorwort

Die Politik Gorbatschows hat tiefgreifende Veränderungen in der Sowjet-Union bewirkt. Zwar konnten die materiellen Lebensbedingungen in diesem Land seit Beginn der »Perestroika« nicht verbessert werden. Doch mit der Preisgabe des Wahrheitsmonopols der KPdSU wurde eine Umorientierung vollzogen, deren welthistorische Bedeutung unübersehbar ist. Zunächst ermöglichte sie radikale Reformen auch außerhalb der Sowjet-Union in den meisten sozialistischen Ländern Europas. Zum ersten Mal seit Bestehen des sowjetischen Herrschaftssystems konnten Bürgerrechtsbewegungen und oppositionelle Gruppierungen weitgehend ungehindert an die Öffentlichkeit treten und um eine Anhängerschaft werben. Unter dem Druck der demokratischen Massenbewegungen gaben die Kommunistischen Parteien zunächst in Ungarn, dann in der CSSR, Polen und der DDR ihren verfassungsrechtlich garantierten politischen Führungsanspruch auf. Unterdessen wirkte diese Umwälzung, verstärkt durch die Massendemonstrationen in der eigenen Bevölkerung, auf die Sowjet-Union selbst zurück. Bereits am 7. Dezember 1989 verzichtete die KP der sowjetischen Republik Litauen auf ihre politischen Privilegien. Nach einigem Zögern ist Anfang Februar 1990 das Zentralkomitee der KPdSU diesem Beispiel gefolgt. Zwar will sie, wie ihr Generalsekretär betonte, ihre politisch vorherrschende Stellung behaupten. Aber sie strebe dieses Ziel »eng im Rahmen des demokratischen Prozesses an, indem sie auf rechtliche und politische Vorteile verzichtet«. Inzwischen muß davon ausgegangen werden, daß nicht nur der Artikel 6 der sowjetischen Verfassung und damit das Verbot eines Mehrparteiensystems zugunsten der politischen Alleinherrschaft der KPdSU bald der Vergangenheit angehören wird. Auch ist längst unzweideutig klar, was an die Stelle der Parteidiktatur tritt: ein mit großer Vollmacht ausgestattetes Präsidialsystem, das aber demokratisch legitimiert ist und insofern an die westliche Verfassungstradition anknüpft.

Wenn nicht alles täuscht, bewirken diese Reformen mehr als die Abschaffung eines Herrschaftssystems, dessen ideologische Grundlagen Lenin einst der Kommunistischen Partei als der

»Avantgarde des Proletariats« auf den Leib zugeschnitten hatte. Mit ihrem Fall steht, wie es scheint, die kommunistische Utopie, deren geistesgeschichtliche Ursprünge auf Platons »Politeia« und Morus' »Utopia« verweisen, selbst zur Disposition. Damit ist das Thema bezeichnet, mit dem sich die in diesem Band gesammelten Studien beschäftigen. In den ersten beiden Aufsätzen geht es darum, die Dialektik des utopischen Denkens nachzuzeichnen. Der einleitende Beitrag *Das Ende der politischen Utopie?* versucht, die wichtigsten Etappen der Entwicklung der Sozialutopie von der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts bis zur Gegenwart zu charakterisieren. Er verdeutlicht das Dilemma, in dem sich die etatistische Sozialutopie von Anfang an befand: Sie will den einzelnen im staatlich reglementierten Kollektiv zu einer menschenwürdigen Existenz verhelfen. Aber das, was bei Morus und der sich auf ihn berufenden Tradition positiv gemeint war, schlägt 400 Jahre später in sein Gegenteil um. An die Stelle des kollektiven Emanzipationsprojekts tritt die terroristische Rationalität jener, die die Herrschaftsunterworfenen kontrollieren wollen in Analogie zur Naturbeherrschung: als bloßes Objekt, dem auch der letzte Rest autonomen Denkens ausgetrieben wird. Der zweite Aufsatz *Gibt es einen anarchistischen Diskurs in der klassischen Utopietradition?* untersucht die Potentiale der staatsfreien Fiktionen idealer Gemeinwesen. Im Gegensatz zur etatistischen Utopie lehnt sie die Subsumtion der einzelnen unter zentralisierte Institutionen als Ausdruck eines universellen Zwangszusammenhangs ab. Wenn man so will, hat sie aus der totalitären Politisierung alles Privaten die radikale Konsequenz eines amorphen Naturzustandes gezogen. Doch ist das Risiko einer solchen Option hoch. Institutioneller Korrektive weitgehend entledigt, vermag sie nicht zu garantieren, daß sie jenen »Krieg aller gegen alle« (Hobbes) vermeidet, der der Friedensstiftung eines »starken Staates« unfreiwillig den Weg bahnt.

Die folgenreiche Kritik, die Marx und Engels im Namen des »wissenschaftlichen Sozialismus« am utopischen Denken übten, vermag nicht darüber hinwegzutäuschen, daß die marxistischen Varianten des Sozialismus als dessen authentische Erben gelten müssen. Dies vorausgesetzt, wenden sich die beiden folgenden Aufsätze einem anderen Aspekt der Sozialutopie zu. In der Abhandlung *Zum Sozialismusbegriff Otto Bauers* soll gezeigt werden, daß der führende Vertreter des sogenannten »Austromarxis-

mus« der Zwischenkriegszeit durchaus die Gefährdungspotentiale des kollektiven Emanzipationsprojekts erkannt hatte. Wie kaum ein Marxist seiner Zeit bemühte er sich darum, in den demokratischen Sozialismus jene Errungenschaften des frühbürgerlichen Denkens einzubringen, die die vorstaatlichen Rechte des Individuums als unverzichtbare Bedingung einer befreiten Gesellschaft einklagen. Die prekäre Entwicklung in der Sowjet-Union unter der Stalinherrschaft vor Augen, versuchte er, die Institutionen eines sozialistischen Gemeinwesens zu konkretisieren, in deren Rahmen die individuelle Selbstverwirklichung ihr Korrektiv in der Emanzipation aller hat und umgekehrt. Andererseits wird in dem Aufsatz *Restriktionsanalysen Otto Bauers am Beispiel der Ersten österreichischen Republik* gezeigt, wie auch eine selbstreflexive Utopie chancenlos ist, wenn ihr das Korrelat politischer und sozio-ökonomischer Macht fehlt, um dem Angriff ihrer Gegner standhalten zu können. Der Austromarxismus, der als »gelebte Utopie« seinen sinnfälligsten Ausdruck in den sozialen Errungenschaften des »Roten Wien« der 20er Jahre fand, scheiterte, so lautet die These, nicht an seiner eigenen Dialektik, sondern an externen Voraussetzungen der politischen Kräfteverhältnisse, die er nur bedingt zu beeinflussen vermochte.

Es kann nicht verwundern, daß die historische und aktuelle Krise der Sozialutopie Reaktionen provoziert, die auf deren ersatzlose Verabschiedung hinauslaufen. Doch haben sie ihrerseits tragfähige Alternativen anzubieten? In dem Aufsatz *Aspekte postmoderner Aufklärungskritik* wird versucht, die politischen Implikationen einer dezidiert utopiefeindlichen Variante des Zeitgeistes in der Perspektive dieser Frage zu untersuchen. Die Postmoderne erhebt den Anspruch, die Moderne im Namen der Pluralität von den Zwängen eines offenen oder latenten Vernunfttotalitarismus zu befreien. Wenn aber nur noch Differentes, Unterschiedenes, Besonderes gelten soll, verlieren universalistische Vernunftprinzipien, die immer auf ein Allgemeines bezogen sind, alle Bedeutung. Unbestritten ist, daß die Vernunft totalitär wird, wenn sie sich von ihrer Verpflichtung gegenüber dem Recht des Besonderen löst. Aber auch der Umkehrschluß darf nicht verschwiegen werden. Wenn nur noch das Besondere gilt, wenn das Denken in allgemeinen Begriffen als repressive Zumutung angesehen wird, ist das Erbe der Aufklärung vertan. Was sind zum Beispiel Menschenrechte ohne universalistischen Anspruch wert? Welche

Plausibilität kommt ihnen zu, wenn sie nicht von allen reklamierbar sind? Die postmoderne Pluralität, so wird weiter behauptet, verweist auf die moderne Demokratie, weil sie – im Gegensatz zu anderen Staatsformen – nicht so sehr den Konsens als vielmehr den Dissens von Überzeugungen, Ansprüchen und Rechten zur Grundlage ihrer Organisation habe. Diese Prämisse ist gleich in zweierlei Hinsicht prekär. Sie reduziert die Demokratie auf ein Konglomerat individueller Dissense und verkennt, daß viel zentraler die gesellschaftlichen Interessengegensätze organisierter Gruppen, Verbände und Parteien sind, ohne deren Kompromiß- und Konsensfähigkeit eine Demokratie keine Überlebenschancen besitzt. Noch folgenreicher im Blick auf eine demokratische politische Kultur aber ist, daß dem Konzept postmoderner Pluralität Kriterien und Maßstäbe einer politischen Urteilskraft fehlen. An die Stelle des mündigen Bürgers tritt die Vision einer entmoralisierten »Kultur der Differenz«, die Politik in Ästhetik auflöst. Eine andere Reaktionsform auf die Krise der Sozialutopie möchte ich den Versuch nennen, das Ideal einer gerechten Gesellschaft durch Formen einer »historischen Identität« zu ersetzen, die eine Brücke zum nationalstaatlichen Denken des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu schlagen sucht. Auf dem Hintergrund der Erfahrungen der jüngsten deutschen Geschichte versuche ich in dem Aufsatz *Das ›Dritte Reich‹ und die historische Identität der Deutschen* die Problematik einer solchen kollektiven Sinnstiftung aufzuzeigen. Sie besteht darin, daß die moralischen Ungeheuerlichkeiten, die den Verbrechen des »Dritten Reiches« zugrunde liegen, relativiert und »normalisiert« werden, um die deutsche Geschichte als ganze wieder konsensfähig zu machen. Setzte sich diese Tendenz durch, so wären die Folgen für die politische Kultur der Bundesrepublik und erst recht für die eines neu vereinigten Deutschlands verheerend. Nicht nur der mühsam genug vollzogene Anschluß an die universalistischen Verfassungsprinzipien des Westens würde in Frage gestellt werden. Zugleich erschiene der souveräne deutsche Nationalstaat auf der politischen Tagesordnung, der schon jetzt in benachbarten Ländern als das heraufziehende »Vierte Reich« gefürchtet wird. Tatsächlich sind die Erfahrungen, die mit dem Deutschen Reich zwischen 1871 und 1945 gemacht werden mußten, geeignet, in dieser Perspektive eher die Schreckensvision einer negativen Utopie als ein humanes politisches Ziel zu sehen.

Diese Einsichten prägen das Profil der in diesem Band gesammelten Studien. Zwar sind sie in dem Bewußtsein geschrieben worden, daß die seit der frühen Neuzeit einsetzende Tradition des utopischen Denkens möglicherweise in die schwerste Krise ihrer Geschichte geraten ist. Doch ebenso fundiert scheint mir die These zu sein, daß weder die sogenannte Postmoderne noch der nationalistische Historismus tragfähige Orientierungsmuster hervorgebracht haben. Trifft diese Beurteilung zu, so könnte am Ende noch immer bedenkenswert sein, was Herbert George Wells 1905 formulierte: »Für den Betrachter sind sowohl Individualismus als auch Sozialismus in absoluter Form absurd: der eine macht die Menschen zu Sklaven der Grausamen und Reichen, der andere zu Sklaven des Staatsbeamten, und der Weg der Vernunft verläuft, möglicherweise sogar in Schlangenlinien, unten im Tal zwischen beiden...« Regten die vorliegenden Studien den Leser an, über dieses Diktum nachzudenken, so hätten sie ihren Zweck erfüllt.

Abschließend habe ich Herrn Diplom-Sozialwirt Frank Fahlke für redaktionelle Hilfestellungen zu danken.

Göttingen, im März 1990

Richard Saage

Das Ende der politischen Utopie?

Zum Begriff der politischen Utopie

Der Begriff »Politische Utopie«¹ wird heutzutage in der Regel mit einer negativen Bedeutung besetzt. In der Umgangssprache bedeutet das Adjektiv »utopisch« zumeist soviel wie »übersteigert«, »unrealistisch«, »exzentrisch« etc. Mit ihm wird ein Denken denunziert, das Projekte entwirft, die angeblich scheitern müssen, weil ihre realitätsblinden Urheber die konkreten Voraussetzungen ihrer Verwirklichung nicht berücksichtigen. Gerade das Absehen von diesen restriktiven Bedingungen macht – diesem Utopieverständnis zufolge – den Kern des utopischen Phänomens aus. Im Bereich der Philosophie und der Sozialwissenschaften herrscht zwar auch ein pejoratives Utopieverständnis vor. Doch Utopisten tut man hier nicht so leichtfertig als realitätsferne Träumer ab; vielmehr stigmatisiert man sie, besonders im konservativen Wissenschaftsspektrum, als Feinde einer »offenen Gesellschaft«, um einen Ausdruck Poppers aufzugreifen. Offenbar haben sich die Kritikmuster, mit denen auf breiter Front versucht wird, die politische Utopie unter Totalitarismusverdacht zu setzen und damit zu diskreditieren, gleichsam verselbständigt. Ihr Gegenstand, die politischen Utopien seit Platon und Thomas Morus, ist oft bis zur Unkenntlichkeit verstümmelt oder wird kaum noch wahrgenommen.

Nicht weniger umstritten als ihre soziopolitische Stoßrichtung ist der Begriff der politischen Utopie selbst. Das Konzept, das diesen Ausführungen in Anlehnung an Norbert Elias² zugrunde liegt,

1 Aus der Fülle der kaum noch zu überblickenden Literatur vgl. F. E. Manuel und F. P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge/Mass. 1979; A. Neusüß (Hg.), *Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen*, Neuwied/Berlin 1968; R. Saage, *Vertragsdenken und Utopie. Studien zur politischen Theorie und zur Sozialphilosophie der frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 1989; W. Voßkamp (Hg.), *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*, 3 Bde., Frankfurt am Main 1985.

2 Vgl. N. Elias, »Thomas Morus' Staatskritik. Mit Überlegungen zur Be-

geht von der Prämisse aus, daß politische Utopien Fiktionen innerweltlicher Gemeinwesen sind, die sich entweder zu einem Wunsch- oder Furchtbild verdichten. Ferner sind sie unlösbar mit Sozialkritik verbunden: Ohne die antithetische Gegenüberstellung mit dem, was an den sozio-politischen Verhältnissen kritikwürdig erscheint, verlöre die politische Utopie ihre Identität. So gesehen, können metaphysische oder jenseitige Visionen wie das Paradies oder das »goldene Zeitalter« ebensowenig als politische Utopien gelten wie bloße Traumassoziationen, Märchen, chiliastische Heilserwartungen, Mythen oder Projektionen und Hochrechnungen vergangener oder gegenwärtiger sozialer Trends. Politische Utopien im hier gemeinten Sinn sind aber auch nicht gleichzusetzen mit Antizipationen technischer Art wie »science fiction« oder sozialwissenschaftliche Prognostik, wie sie etwa der Marxismus oder die Futurologie beabsichtigen. Ebenso ist die hier gemeinte Utopie als eine relativ konsistente Fiktion idealer Gesellschaftsformationen zu trennen von Ernst Blochs »Prinzip Hoffnung« und Karl Mannheims Utopiebegriff. Beide lösten die Utopie in ihrer ursprünglichen, auf Platon und Morus zurückgehenden Gestalt auf. Bloch nahm sie in die Ontologie bzw. Anthropologie zurück, und Mannheim knüpft in seiner Verbindung von Revolution und Utopie nicht an Morus, sondern eher am vorutopischen Chiliasmus der Wiedertäuferbewegung an.³ Die Konkretion des Bedeutungsgehalts der politischen Utopie entzieht sich aber auch dem Zugriff einer bloß formalen Definition. Sie ist dechiffrierbar allein aus dem historischen Zusammenhang heraus, innerhalb dessen ihre verschiedenen Varianten entstanden.

Dies vorausgesetzt, kann das Muster der politischen Utopie verdeutlicht werden, wenn man zwei Dimensionen ihres Bedeutungsgehaltes berücksichtigt. Einerseits ist ihr »überschießender Gehalt«, der uns heute auf einer normativen Ebene noch unmittelbar anspricht, herauszuarbeiten: In diesem Sinne gilt es, die überzeitlichen Implikationen der politischen Utopie zu benennen, durch die sie ihre Identität gewinnt. Andererseits wird aber auch ihr epochenspezifischer Charakter betont werden müssen,

stimmung des Begriffs Utopie«, in: Utopieforschung, Bd. 2 (Anm. 1), S. 101-150.

3 Vgl. R. Kalivoda, »Emanzipation und Utopie«, in: Utopieforschung, Bd. 1 (Anm. 1), S. 306-308.

der auf die jeweils veränderten Strukturprobleme der Gesellschaft und den Stand der Entfaltung der Produktivkräfte verweist, auf den sie reagiert. Die Identität der politischen Utopie in der Mannigfaltigkeit ihrer historischen Erscheinungsformen sichtbar zu machen, so kann zusammenfassend festgestellt werden, ist also gleichzusetzen mit der Bestimmung ihres Begriffs.

Utopia als Leviathan in der Renaissance und der Reformation

Die politischen Utopien der Renaissance und der Reformation sind in der Zeit zwischen dem Beginn des 16. und der Mitte des 17. Jahrhunderts entstanden. Die soziopolitische Herausforderung, auf die die politischen Utopien von Morus, Campanella, Andreae, Bacon und Winstanley reagierten, ist die Konstituierung des frühneuzeitlichen Staates und das Eindringen kapitalistischer Prinzipien vor allem in die Sphäre der landwirtschaftlichen Produktion. Worauf diese Utopisten reflektierten, war die Frage, wie das Gemeinwesen aussehen soll, das die erkennbaren Mißstände der europäischen Gesellschaften der frühen Neuzeit vermeidet. Im Schatten der »Politeia« des Platon stehend und sie zur gleichen Zeit doch charakteristisch modifizierend, machen sie auf den heutigen Betrachter einen zwiespältigen Eindruck. Einerseits haben die utopischen Gemeinwesen der frühen Neuzeit eindrucksvolle soziale Errungenschaften aufzuweisen, die z. T. bis auf den heutigen Tag nicht verwirklicht sind. Sie reichen von einem 4 bis 6 Stunden umfassenden Arbeitstag, einer Welt ohne Arbeitslosigkeit, materielles Elend und Ausbeutung über das Recht geistig-kultureller Weiterbildung für alle bis hin zu humanen Arbeitsbedingungen, einem fortschrittlichen Schulsystem und einer unentgeltlichen Kranken- und Altersversorgung. Gegen die scholastischen Doktrinen gewandt, öffneten sie sich gegenüber den modernen Naturwissenschaften und reflektierten deren praktische Anwendung als Technik. Gegen die Verschwendungssucht von Adel und Kirche setzten sie das strikte Verbot der Luxuskonsumtion und der Vergeudung materieller Güter. Und nicht zuletzt spielten sie – mit der Ausnahme Bacons – das Gemeineigentum gegen die kapitalistische Verwertung des Privateigentums aus in der Hoffnung, den sozialen Konflikten ein

Ende zu setzen. Verglichen mit den Phantasiebildern einer besseren Welt, die hinter ihnen lagen, verfügten ihre utopischen Konstrukte über einen beträchtlichen Realitätsgehalt. Sie lehnten es ab, der politischen und sozialen Krise ihrer Zeit durch eine Flucht in die Vergangenheit zu begegnen. In ihren utopischen Entwürfen gab es für Götter oder überirdische Wesen keinen sinnvollen Raum mehr. Die Menschen selbst werden weitgehend »als Urheber ihrer eigenen gesellschaftlichen Einrichtungen dargestellt«. ⁴

Andererseits geht die Vernunft der einzelnen ohne Rest in den utopischen Institutionen auf. Einmal konstituiert, stellen sie gleichsam eine Superstruktur dar, der das Individuum qua Individuum rigoros subsumiert wird. Es trifft zu, daß zum Beispiel Morus' »Utopia« und Campanellas »Sonnenstaat« einem riesigen Kloster gleichen, das nach einer strikt militärischen Disziplin funktioniert. Tatsächlich perhorresziert die klassische Utopie mit dem sozialen Konflikt und der Konkurrenz den ihnen zugrundeliegenden Individualismus. Die Bewegungsfreiheit und der Tagesablauf der einzelnen ist strikt reglementiert. Sie sind auf gemeinsame Gebräuche, Zeremonien und nicht selten auf eine einheitliche Kleidung festgelegt. »Für die klassische Utopie«, stellte H. G. Wells 1905 rückblickend fest, »war Freiheit relativ nebensächlich. Tugend und Glück betrachtete sie offensichtlich als vollkommen von der Freiheit trennbar und darüber hinaus als viel bedeutender. Doch die moderne Anschauung, die verstärkt auf der Individualität und auf der Bedeutung der Einzigartigkeit beharrt, intensiviert stetig den Wert der Freiheit, bis wir schließlich die Freiheit als das Wesentliche des Lebens betrachten, ja, als das Leben selbst«. ⁵

Was den Geltungsanspruch der utopischen Konstruktionen dieser Epoche betrifft, so haben wir es mit den sogenannten »Raum-Utopien« zu tun. Der Begriff »Raum-Utopie« verdankt sich dem Umstand, daß die utopische Gegenwelt durch eine räumliche Distanz – in der Regel in Gestalt einer nur schwer zugänglichen Insel – von den gesellschaftlichen Verhältnissen getrennt ist, denen sie als Alternative dient. Ferner handelt es sich um hypothetische Gedankenexperimente, die nur bedingt den Anspruch erhe-

4 N. Elias »Thomas Morus' Staatskritik«, (Anm. 2), S. 144.

5 H. G. Wells, *A Modern Utopia*. Introduction by Mark R. Hillegas, Lincoln 1967, S. 32.

ben, verwirklicht zu werden. Für sie ist das Problem der praktischen Umsetzung ihrer Fiktion im Sinne einer Totalrevision der gesellschaftlichen Realität noch kein Thema. Daher folgt aus ihnen, sieht man einmal von Winstanley am Ende dieser Epoche ab, auch keine politische Programmatik.

Von der Raum- zur Zeitutopie in der Mitte des 18. Jahrhunderts

Die Utopien der Aufklärung von der Mitte des 17. Jahrhunderts bis zum Ausbruch der Französischen Revolution, wie sie sich in de Foignys »Sehr curiöse Reise-Beschreibung durch das neuentdeckte Südland«, in Varaisse' »Geschichte der Sevaramben«, in Fénelons »Die Abenteuer des Telemach«, in Schnabels »Insel Felsenburg«, in Morellys »Gesetzbuch der natürlichen Gesellschaft«, in Merciers »Das Jahr 2440«, in Diderots »Nachtrag zu »Bougainvilles Reise« und in Restif de La Bretonnes »Der fliegende Mensch« konkretisieren, nehmen zentrale Elemente ihrer Vorgänger auf, geben ihnen aber eine charakteristische Wende. Auch wenn das Insel-Motiv, obgleich immer noch wirksam, allmählich seine Dominanz einbüßt und der dialogische Reisebericht durch andere literarische Medien wie den Fürstenspiegel (Fénelon), den Verfassungsentwurf (Morelly) oder die Traum-erzählung (Mercier) ersetzt wird, finden sich viele Topoi der älteren Tradition in den Aufklärungsutopien wieder. Die Kritik der bestehenden sozio-politischen Verhältnisse als Negativfolie der konstruierten Gegenwelt, die antiindividualistische Stoßrichtung des utopischen Ideals, die in der Regel auf dem kommunistischen Gemeineigentum basierende »gebremste Ökonomie«, die Beziehungen zwischen den Geschlechtern als stabilisierender Faktor des Gemeinwesens anstelle eines kontraktualistischen Konsenses, die Struktur der Regierungssysteme, der Religion, der Justiz und der Erziehung sowie die Stellung zu Krieg und Frieden im außenpolitischen Verhalten können ihre Vorbilder in den Utopien der Renaissance und der Reformation nicht leugnen. Doch darf diese Kontinuität nicht den Blick für bedeutsame Modifikationen des ursprünglichen Musters verstellen. War der frühneuzeitliche Staat mit seinen starken Institutionen das heimliche Vorbild der politischen Utopie seit Anfang des 16. Jahrhunderts, so beginnen nun

die Aufklärungsutopien der absoluten Potestas des Fürsten den Boden zu entziehen: Im Namen einer normativ gewendeten »Natur«, die mit der Vernunft konvergiert, problematisieren sie jetzt Herrschaft als solche. Nicht zufällig entwerfen in dieser Periode de Foigny und Diderot die ersten staatsfreien bzw. anarchistischen Utopien.

Der wichtigste »Paradigmenwechsel« jedoch läßt sich um die Mitte des 18. Jahrhunderts beobachten. Das kontemplative Ideal des alten, von Platon geprägten Musters, dem eine rigide Antithetik zwischen »Sein« und »Sollen« entsprach, wird gleich in zweierlei Hinsicht unterlaufen. In der älteren Utopietradition entdeckte der Ich-Erzähler das utopische Gemeinwesen. Seine Rolle beschränkte sich darauf, möglichst authentisch dessen vollkommene Institutionen zu beschreiben, damit es dem Publikum leicht fällt, sich mit ihnen ineinzusetzen. Bei Fénelon, Schnabel und Restif dagegen werden die Entdecker des idealen Gemeinwesens zu dessen Begründern. Die konstruktive und planende Rationalität, bisher auf das immanente Funktionieren der utopischen Gegenwelt beschränkt, umfaßt jetzt auch deren Gründungsakt und den damit verbundenen Zivilisationsprozeß im kleinen. Diese Tendenz wird zweifellos in Merciers »Das Jahr 2440« zu Ende gedacht: Der utopische Staat ist nun Ausfluß des individuellen Traums des Ich-Erzählers, dessen Subjektivität nun als Demiurg der utopischen Gegenwelt in Erscheinung tritt.

Durch Morellys »Gesetzbuch der natürlichen Gesellschaft« bereits vorbereitet, ersetzte Mercier zugleich die utopische Dimension des Raumes durch die der Zeit.⁶ Dieser Ablösung der Raum- durch die Zeitutopie lag die Prämisse zugrunde, daß die Utopie zum künftigen »Telos« des historischen Prozesses erhoben wird. Die Erweiterung ihres Verwirklichungsmechanismus durch eine geschichtsphilosophische Begründung veränderte den Geltungsanspruch der politischen Utopie grundlegend. Sie hörte auf, ein bloßes regulatives Prinzip zu sein, das die einzelnen zu größerer Vollkommenheit anhält. Vielmehr erhebt sie den Anspruch, das in die Zukunft projizierte Ziel auch tatsächlich verwirklichen und eine konkrete politische Transformationsstrategie angeben zu können.

6 Vgl. grundlegend R. Koselleck, »Die Verzeitlichung der Utopie«, in: Utopieforschung, Bd. 3 (Anm. 1), S. 1-14.

Die politische Utopie als Antwort auf den Industrialisierungsprozeß

Dem Muster der Zeit-Utopie sind auch die wichtigsten utopischen Konstruktionen des 19. Jahrhunderts verpflichtet, wie sie von Saint-Simon, Fourier, Owen, Cabet, Bellamy, Morris, H. G. Wells u. a. konzipiert wurden. Aber zugleich zeigt bereits ihre Zeitdiagnose, daß sie auf eine welthistorisch neue Herausforderung zu reagieren hatten: den Prozeß der Industrialisierung. Sie sahen sich der Tatsache gegenübergestellt, daß der vom Industrialisierungsprozeß hervorgebrachte beispiellose gesellschaftliche Reichtum innerhalb der kapitalistischen Gesellschaftsformation nicht ausreichte, eine Verelendung zu beenden, deren Umfang und Grauenhaftigkeit gleichfalls eine historisch neue Qualität darstellte. Dieser Herausforderung glaubten die politischen Utopisten des 19. Jahrhunderts dadurch gewachsen zu sein, daß sie zwar das Erbe der älteren Tradition antraten. Zugleich reicherten sie es aber mit neuen Elementen an, die sie dem erreichten wissenschaftlich-technischen Stand der Naturbeherrschung entlehnten.

Was den politischen Utopien des 19. Jahrhunderts denn auch ihr unverwechselbares Profil verleiht, ist die Aufwertung von Naturwissenschaft und Technik, die zum eigentlichen materiellen Fundament der utopischen Konstruktion wird. Das Anwachsen des gesellschaftlichen Reichtums, das von der Industrialisierung erwartet wurde, machte nicht nur das Luxusverbot der älteren Tradition hinfällig. Es liberalisierte auch den drakonischen Arbeitszwang, der zunehmend durch Konzepte selbstbestimmter Tätigkeit ersetzt wurde. Neu ist auch die Konstruktion »technischer Staaten«. Gleichgültig, ob sie das utopische Gemeinwesen genossenschaftlich oder estatistisch dachten, gingen sie von der Erwartung aus, daß der Staat als innen- und außenpolitische Repressionsinstanz seine Zukunft bereits hinter sich habe: Die Herrschaft des Menschen über den Menschen, auch in seiner demokratischen Form, werde abgeschafft und durch die Verwaltung von Sachen ersetzt.

Vor allem aber gaben sie der geschichtsphilosophischen Begründung der Zeit-Utopie eine neue Akzentuierung: Für sie war die Triebkraft nicht, wie im 18. Jahrhundert, vorwiegend die als welt-historisches Subjekt gedachte »Natur«, sondern die angewandte

Naturwissenschaft als Technik: Die materialistische Wende in der Bestimmung der inneren Spannkraft des welthistorischen Fortschritts bestand darin, daß der mit industriellen Mitteln vorangetriebene gesellschaftliche Wohlstand erst die emanzipatorischen Potentiale zur Verfügung stellt, auf deren Verwirklichung die politischen Utopien des 19. Jahrhunderts spekulieren. Zugleich waren sich die meisten ihrer Autoren darüber im klaren, daß nur eine Strategie des Überzeugens durch rationale Argumentation diesen Prozeß der Umwälzung der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaften beschleunigen würde: Mit dem Rekurs auf Gewalt stünden die materiellen Voraussetzungen der »neuen Gesellschaft« selbst zur Disposition.

Die Utopiekritik bei Marx und Engels und der bolschewistische Utopiediskurs

Bekanntlich setzte an dieser gewaltfreien Transformationsstrategie die Kritik von Marx und Engels an. Für sie waren die Konstrukte der utopischen Sozialisten antizipatorische Reflexe auf gesellschaftliche Verhältnisse, deren Widersprüche den Wunsch nach einer besseren Alternative hervorbringen. Da aber die Struktur der kapitalistischen Gesellschaft in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts noch unklar gewesen sei, gebe die konstruierte utopische Gegenwelt die zukünftige vollkommene Gesellschaftsformation nicht nur bloß spekulativ und verzerrt wieder. Auch die angegebenen Mittel zur Erreichung dieses Zieles führten in die Irre. Insbesondere krankten die Analysen der utopischen Sozialisten an einer falschen Einschätzung der historischen Rolle des modernen Industrieproletariats bei der gesellschaftlichen Umwälzung. Diese Kritik war für die weitere Entwicklung des Sozialismusbegriffs folgenreich und fatal zugleich. Nicht nur Marx und Engels schwiegen sich, von wenigen Andeutungen in der »Deutschen Ideologie« und in der »Kritik des Gothaer Programms« abgesehen, darüber aus, wie der vollendete Sozialismus der Zukunft im einzelnen aussehen werde. Ebenso wichtig ist, daß ihre Utopiekritik von vielen späteren Marxisten als eine Art »Bilderverbot« aufgefaßt wurde, als Verdikt, sich den Sozialismus gleichsam sinnlich und konkret vorzustellen, weil dies als »unwissenschaftlich« galt. Daß diese Perhorreszierung der Utopie