

Inhaltsverzeichnis

<i>Utopisches Denken und kein Ende? Zur Rezeption eines Buches. Vorwort zur zweiten Auflage</i>	9
Vorwort	39
1 Einleitung	43
2 Utopia als Leviathan in der Renaissance und der Reformation	59
3 Die Naturalisierung der politischen Utopie im Spannungsfeld zwischen Absolutismus und Aufklärung	125
4 Die politische Utopie als „Technischer Staat“ in der industriellen Revolution	203
5 Das 20. Jahrhundert: Von der Vollendung der utopischen Moderne zu den postmateriellen Utopien	291
6 Abschließende Bemerkungen	385
Literaturverzeichnis	409
Personenregister	433

1 *Kontexte der Rezeption*

Als der Verf. im Jahr 1987 mit der Quellenarbeit an dem vorliegenden, jetzt in zweiter Auflage erscheinenden Buche begann, ging er von der Erwartung aus, daß sein Projekt bestenfalls auf ein begrenztes akademisches Interesse stoßen würde. Zwar spielte die Utopieproblematik im deutschsprachigen Raum während der Studentenbewegung vom Ende der 60er bis in die 70er Jahre hinein eine beträchtliche Rolle. Doch in der folgenden Dekade schienen die utopischen Energien erschöpft zu sein. In den Sozialwissenschaften kehrte man zu nüchterner empirischer Forschung zurück, und in den Feuilletons der großen Zeitungen wurde der Utopiediskurs immer mehr zu einem randständigen Thema. Diese Situation hatte sich abrupt verändert, als schließlich im Mai 1990 das druckfertige Manuskript vorlag. Mit einem Schlag war das Thema „Utopie“ erneut in aller Munde: In den Zeitungen wurden Kontroversen darüber ausgetragen, ob das „Ende der Utopie“ gekommen sei oder nicht, und auf dem Büchermarkt hatten Arbeiten Konjunktur, die entweder den Abgesang auf die Utopie anstimmten oder aber sie zu rehabilitieren versuchten. An diesem Trend partizipierte auch das vorliegende Buch. Obwohl als wissenschaftliche Arbeit konzipiert, wurde es in unerwartet hoher Auflage abgesetzt. 1997 erschien eine Übersetzung ins Italienische.¹ Und auch die Rezeption durch die Kritik konnte sich sehen lassen: Dem Verf. sind 29 zum Teil sehr ausführliche Besprechungen bekannt² – ganz abgesehen von Rundfunk- und Fernsehsendungen, in denen dieses Buch eine zum Teil zentrale Rolle spielte.

Was war geschehen? Warum diese beachtliche Resonanz, die von einem geisteswissenschaftlichen Werk wie diesem mit marginalisierter Themenstellung nicht zu

Beachtliche
Resonanz

1 Vgl. Saage: 1997.

2 Gransow: 1991; Münkler: 1991; Nitz: 1991; Strasser: 1991; Arend: 1992; Eggenperger: 1992; Jung: 1992; Köhler: 1992; Križan: 1992; Neusüss: 1992; Petzold: 1992; Salewski: 1992; Steil: 1992; Wischke: 1992; Hölscher: 1992; Jeziorowski: 1993; Kettenbach: 1993; Münz-Koenen: 1992; Petzold: 1993; Steiert: 1993; Sturm: 1993; Tommissen: 1993; Zitelmann: 1993; Braunschädel: 1994; Rigotti: 1994; Vollrath: 1994; Kroboth: 1995; Kroboth: 1995a.

erwarten war? Von kaum jemandem ernsthaft prognostiziert, kollabierten, wie wir wissen, die Herrschaftssysteme des sowjetischen Typs in Mittel- und Osteuropa im Herbst 1989, ohne daß es eines gewaltsamen Eingriffs von außen bedurft hätte. Mit dieser welthistorischen Wende brachen aber nicht nur bloße Regime zusammen. Für viele Beobachter des Zeitgeistes ging viel mehr zugrunde – nämlich die Utopie einer harmonischen, den menschlichen Bedürfnissen endlich gerecht werdenden Gesellschaft. Gewiß, Schriftsteller wie Milan Kundera hatten den Umschlag dieses positiven Traumes in den Alptraum des „real existierenden Sozialismus“ längst satirisch zu literarischen Bildern verarbeitet. Er hob den regimeunmittelbaren Antiindividualismus der Länder des Realsozialismus hervor, der die einzelnen „zu Noten in einer herrlichen Bachfuge“ reduziere, „und wer dies nicht wollte, würde ein bloßer schwarzer Punkt bleiben, überflüssig und bedeutungslos, leicht fangbar und zwischen den Fingernägeln knackbar“.³ Dennoch gab es eine Reihe von Fragen, die sich in dieser Zeit des Umbruchs stellten. Waren mit dem Zusammenbruch des Realsozialismus alle utopischen Entwürfe diskreditiert? Oder ist es nicht vielmehr der Realsozialismus selber gewesen, der sich schon lange vor seinem Niedergang vom utopischen Denken abgewandt hatte? Und wie ist die Zukunft des utopischen Ansatzes in den liberal-demokratischen Ländern des Westens einzuschätzen? Genügen sie sich als „Sieger der Geschichte“ mit ihren normativen und institutionellen Ressourcen selbst? Oder sind sie nach wie vor auf utopische Horizonte im Interesse ihrer Erneuerungsfähigkeit angewiesen?

Kontroverse in der
Bundesrepublik

In der Bundesrepublik haben diese Fragen zu Beginn der 90er Jahre eine Kontroverse ausgelöst, die die öffentliche Meinung, sehr vereinfacht ausgedrückt, in zwei Lager spaltete. Auf der einen Seite standen diejenigen, die von der fortbestehenden Relevanz des utopischen Denkens als unverzichtbares Orientierungspotential auch der westlichen Länder überzeugt waren. Für sie hatte sich der Realsozialismus schon lange vor seinem Untergang vom utopischen Denken verabschiedet und damit eine verhängnisvolle Fehlentwicklung eingeleitet, deren schließliches Resultat im Herbst 1989 von jedem Mann zu besichtigen war. Auf der anderen Seite sahen

3 Kundera: 1983, 13ff.

sich diejenigen bestätigt, die das Scheitern der realsozialistischen Länder monokausal auf die ihnen zugrundeliegende Utopie zurückführten: deren Antiindividualismus habe alle kreativen Ressourcen zerstört, die Regime versteinert, Millionen Menschen das Leben gekostet und die nur mit Terror aufrechtzuerhaltende Gesellschaftsordnung schließlich zum Einsturz gebracht. Zweifellos trug diese Debatte erheblich zur Standortbestimmung vieler verunsicherter Bürgerinnen und Bürger in einer Zeit bei, in der die Konjunktur griffiger Schlagworte und die Blitzkarrieren suggestiver Formeln zur Überprüfung alter Positionen und Interpretationsmuster zwangen. Aber dieses Verdienst darf nicht über die Defizite dieser politischen Kontroverse hinwegtäuschen. So hatte einer ihrer Protagonisten, Johano Strasser, dem Leser nicht verdeutlicht, was er unter einer „Utopie“ überhaupt versteht.⁴ Und sein Gegenspieler, Joachim Fest⁵, operierte mit einem Utopiebegriff, der zwei zu trennende Ansätze vermischte und so für zusätzliche Verwirrung sorgte: „die in einem engeren Sinne utopische Denkform, in der es um die Entwürfe einer vollkommenen Gesellschaft geht, die mit rein innerweltlichen, also in der Verfügung der Menschen stehenden Mitteln realisiert werden können, und jener Strömung des eschatologischen Denkens, in der nicht durch menschlichen, sondern übernatürlichen Eingriff die Heraufkunft einer neuen Welt und eines neuen Menschen erträumt wird“.⁶ Vor allem aber ließ diese Kontroverse erkennen, daß die Grundlagen des Streits, nämlich die Geschichte des utopischen Denkens, „offenbar nicht jedem der sich äßernden Fachleute präsent“⁷ war.

Angesichts eines solchen nur „intuitiven Vorverständnis(es), was Utopie sei oder nicht“⁸, entstand offenbar ein Informationsbedürfnis nach der Begrifflichkeit und der historischen Entwicklung des utopischen Diskurses seit Morus, das in einer über die „scientific community“ hinausgehenden Öffentlichkeit das Interesse an diesem Buch stimulierte. Diese Aufgabe erfüllte die vorliegende Darstellung, wie einige Rezensenten hervorhoben, um so mehr, als ihr „Ton“ durch „sachliche, objekti-

Informations-
bedürfnis nach der
Begrifflichkeit

4 Vgl. Strasser: 1990.

5 Vgl. Fest: 1991.

6 Münkler: 1991.

7 Kettenbach: 1993.

8 Wischke: 1992, 110.

ve Information bestimmt“ werde. „Es fehlen Bewertung und Spott über gescheiterte politische Bilder. Angesichts der utopischen Bilder, die mit dem Ende des autoritären Sozialismus Schaden erlitten haben, wäre für besserwissernde Bewertung im nachhinein Gelegenheit gewesen“.⁹ Neben seiner Quellennähe und Klarheit der Präsentation des Stoffs handle es sich nicht zuletzt deswegen um einen wichtigen Beitrag zur damals aktuellen Utopie-Diskussion, weil sich der Verf. „meist auf die Darstellung des Selbstverständnisses dieser Utopien beschränkt, ohne dies, durch übertriebene Ausführung eigener ‚Wertungen‘ zu stören. So gelingt es ihm, charakteristische Wesensmerkmale des utopischen Denkens herauszuarbeiten“.¹⁰ Doch ein weiterer wichtiger Aspekt der Rezeptionsgeschichte dieses Buches kommt hinzu. Als zwischen 1989 und 1991 die kommunistischen Diktaturen in Mittel- und Osteuropa in sich zusammenbrachen, schien für nicht wenige Zeitgenossen „Das Ende der Geschichte“ erreicht zu sein. Die liberale Demokratie, so verkündete z.B. der amerikanische Sozialwissenschaftler Francis Fukuyama¹¹, stelle die Form der Integration der gesellschaftlichen Verhältnisse dar, zu der es keine historische Alternative mehr gebe.

Offenbar sahen viele Leser in dem vorliegenden Buch eine Alternative zu ihrem Unbehagen, das diese Thesen bei ihnen hervorrief. Wie ein Rezensent richtig bemerkt, waren deren Stoßrichtung klar: Der „Abschied von der Geschichte“ beabsichtigte genau das, was man gemeinhin der Utopie unterstelle: „den Versuch, einen bestimmten gesellschaftlichen Zustand festzuschreiben und für allgemeingültig zu erklären“.¹² Zwar zeigt in der Tat der vorliegende Band auf, daß utopisches Denken in der Perfektion der imaginierten gesellschaftlichen Mechanismen auf einen statischen Zustand abzielt, „in dem jedwedes Glücksverlangen in den vorgegebenen Spielregeln des sozialen Zusammenlebens seine Erfüllung finden sollte“. Doch das zentrale Erkenntnisinteresse des vorliegenden Buches ist gerade der Nachweis, daß „der eigentliche Anlaß utopischen Denkens (...) nicht in einer voraussetzungslosen, mehr oder minder spielerischen Konzeption gesellschaftlicher Endzustän-

9 Jeziorowski: 1993, 157.

10 Zitelmann: 1993, 218f.

11 Vgl. Fukuyama: 1992.

12 Braunschädel: 1994, 179.

de, sondern in den jeweils vorgefundenen gesellschaftlichen Verhältnissen (liegt)“, die der utopische Autor mit rationalen Argumenten kritisiert. Doch zugleich kann diese Arbeit aber auch dokumentieren, daß dies kein einmaliger Vorgang ist, der die historische Entwicklung gleichsam sistiert. Vielmehr unterstellt sie, daß „jedwede, auch zukünftige gesellschaftliche Realität (...) in unterschiedlichem Maße auf kritische Resonanz stoßen (wird). Utopisches Denken“, so läßt sich in der Tat ein wichtiges Resultat der vorliegenden Untersuchung zusammenfassen, „lebt von daher zwar von Ideen und Vorstellungen einer idealen Gesellschaft, die diesem Denken immanente Logik aber treibt über jeden imaginierten Endzustand einer Gesellschaft hinaus, so daß sich jeder Endzustand nur als Zwischenzustand“¹³ erweist.

Nicht zuletzt gelang es dem Verf. aber auch, Leser unterschiedlicher politischer Provenienz zu erreichen. Zwar ist von einer Rezensentin zutreffend hervorgehoben worden, daß sich das vorliegende Buch „gegen die Identifikation von Ordnungsutopien und totalitären Staatsformen“ wende, „weil es auch innerhalb der Tradition der politischen Utopien eine Differenz verfolgt, die von A. Voigt zuerst 1906 vorgeschlagen, aber später nur in Einzelfällen beachtet wurde: die Unterscheidung zwischen ‚archistischer‘, d.h. herrschaftsbezogener, und ‚anarchistischer‘, d.h. herrschaftsfreier Utopie. Letztere füge sich nicht dem normativen Muster gesellschaftlicher Homogenität, sondern betone den Eigenwert des Differenten, der Vielfalt und der Individualität“.¹⁴ Doch andererseits hat der Verf. aber auch die Strukturmerkmale jener hegemonialen autoritären Linie des utopischen Denkens herausgearbeitet, vor der konservative Autoren seit dem 19. Jahrhundert eindringlich warnten und die die Utopietradition in den klassischen Dystopien einer immanenten Selbstkritik unterzogen hat. Dieser Umstand machte die Studie auch für diejenigen lesbar, die die Konvergenz von Utopie und Totalitarismus unterstellten. Für sie konnte entweder die Kenntnis der Geschichte des utopischen Denkens „dazu beitragen, Menschen dafür zu sensibilisieren, daß das Grauen im Gewand der hoffnungsfrohen Verheißung kommt“.¹⁵ Oder aber ihnen schien die Apologie des utopischen Denkens,

Die Leserschaft
dieses Buches

13 Ebd.

14 Münz-Koenen: 1991, 434.

15 Zitelmann: 1993, 218.

die man im Vergleich zu Fests Abrechnung erkennen zu können glaubte, „verständlich vor dem Hintergrund realexistierender totalitärer Diktaturen, denn sie waren und sind doch noch schlimmer als das, was Morus, Campanella, Bacon und die ganze Phalanx der Utopisten bis hin zum Dreigestirn Samjatin, Orwell, Huxley an Utopien entwarfen. Aber schlimm genug war es schon“.¹⁶ Für unorthodoxe Linke aber bot die Lektüre des Buches die Möglichkeit, in ihm einen Beitrag zur Überwindung ihres gegenwärtigen „Konjunkturtiefs“ zu sehen, weil es dazu motiviere, „anschauliche Vorstellungen von einer idealen Gesellschaft zu entwickeln, die die Phantasie eines breiten Publikums anregen.“ Das könne auch ein gutes Mittel sein, „rechtsradikalen Gruppierungen, die heute so starken Zulauf haben, entgegenzutreten und die Inhumanität der in jenen Kreisen verbreiteten Denkschemata zu entlarven“.¹⁷ Und marxistische Leser konnten die Arbeit, wie ein Rezensent meinte, deswegen attraktiv finden, weil es „ein tieferes Verständnis der Grundlagen, Inhalte, Grenzen und Widersprüche einer sozialistisch-kommunistischen Gesellschaft und auch ihrer Erosion zu vermitteln vermag, als es gemeinhin im Rahmen der marxistischen Tradition möglich ist. Insofern kann das Buch für das Ringen um sozialistische Neuansätze kaum genug hervorgehoben werden“.¹⁸

Die wissenschaftliche Analyse utopischen Denkens

Schließlich hatte das Buch aber auch den einschlägig an der wissenschaftlichen Analyse des utopischen Denkens Interessierten etwas zu bieten. Dem Verf. wurde attestiert, er habe eine Studie vorgelegt, „mit der er einen erheblichen Teil der utopisch-politischen Literatur überzeugend rehabilitiert und für die politische Ideengeschichte reklamiert“¹⁹. Das Buch besteche nicht nur „insgesamt durch die Verbindung von Quellennähe, flüssiger Darstellung und gründlicher Analyse“²⁰. Darüber hinaus gelinge es ihm mit „seiner historischen Analyse der klassischen Utopietradition seit Morus (. . .) im Spannungsfeld von missionarischem Utopiebewußtsein und Utopiekritik alle relevanten Facetten dieses Kernstücks europäischer Geistesgeschichte in fachlich souve-

16 Salewski: 1992.

17 Köhler: 1992, 29

18 Jung: 1992, 190.

19 Sturm: 1993, 91.

20 Gransow: 1991, 526.

rärer Manier transparent“²¹ zu machen. Auf breite Zustimmung stieß auch der Aufbau der Arbeit und die ihm zugrundeliegende Strukturierung des Stoffs. Es handele sich um die „seit langem (. . .) erste wirkliche Geschichte des utopischen Denkens und nicht einfach um eine Nacherzählung der berühmten Utopien. Natürlich gibt auch Saage Inhaltsangaben, aber sein Ziel ist es, die Hauptzüge des utopischen Denkens in verschiedenen Epochen der Neuzeit herauszuarbeiten“.²² Der Verf. habe eine „stringent entwicklungsgeschichtlich angelegte, systematische Ideengeschichte utopischen Denkens“ vorgelegt, die „vorbildlich soziohistorische Einordnung, theoretischen Gehalt und Reichweite der Modelle“ aufzähle, „deren Originallektüre so zu größerem Gewinn wird“.²³ Dabei sei ihm „eine seltene Kombination von gehaltvoller Detailinformation und übergreifender Darstellung allgemeiner Strukturmerkmale“ gelungen. „Vermieden wird so die Gefahr ermüdender Einzelreferate wie die inhaltsleerer Allgemeinplätze. Nicht als weltfremde Phantasten, sondern als engagierte Gesellschaftskritiker werden die Utopisten vorgestellt. Darin liegt das Hauptverdienst dieser auch gut lesbaren Überblicksdarstellung“.²⁴

Nicht nur für die Utopieforschung sei das vorliegende Buch „ein wichtiges Novum“²⁵, das diese durch seinen Erkenntnisertrag „ein gutes Stück weitergebracht“ habe²⁶. Darüber hinaus sei es „grundlegend für die sozialwissenschaftliche Auseinandersetzung mit einer Form des politischen Denkens, deren (durchaus klassischer) Geltungsanspruch als kritisches Korrektiv und als regulatives Prinzip (nicht als Heilsplan der Geschichte) angesichts dramatisch wachsender gesellschaftlicher Problemlagen weiterhin beachtet werden sollte“.²⁷ Doch andererseits kann die referierte, das vorliegende Werk im großen und ganzen anerkennende Rezeption nicht verdecken, daß an ihm sowohl konzeptio-

Eine Grundlage für die sozialwissenschaftliche Auseinandersetzung

21 Kroboth: 1995a, 108.

22 Nitz: 1991, ID 27/91.

23 Arend: 1992, 43.

24 Hölscher: 1992, 148.

25 Steiert: 1993, 291.

26 Hölscher: 1992, 148.

27 Steiert: 1993, 291.

nelle als auch Details betreffende Kritik geübt worden ist. Auf sie wird im folgenden einzugehen sein.

2 **Der Streit um den Utopiebegriff²⁸**

Der semantische
Gehalt politischer
Begriffe

Der Kampf um den semantischen Gehalt politischer Begriffe hat in der Streitkultur der Bundesrepublik eine lange Tradition: Es wäre ein wahres Wunder gewesen, wenn ein politisch so brisantes Phänomen wie das der Utopie hier eine Ausnahme gemacht hätte. Bereits vor dem Ersten Weltkrieg kam es zu einer folgenreichen Uminterpretation der klassischen, auf Morus zurückgehenden Konzeption, die zumindest in der deutschsprachigen Welt eine neue Konjunktur auslöste. Drei Namen sind mit ihr verbunden: Gustav Landauer, Ernst Bloch und Karl Mannheim.²⁹ Zwar hielten sie an der sozialkritischen Stoßrichtung utopischen Denkens fest. Doch sprengten sie zugleich die ideale Alternative in Gestalt einer perfekten Gesellschaftsordnung historisch auf. „Utopie wird aus einem Gebiet der Denkbemühung zu einer die Geschichte durchziehenden Denkhaltung, die in der dialektischen Theorie-Praxis-Vermittlung zu Haus ist“.³⁰ Was unter dieser Formulierung zu verstehen ist, hat Arnhelm Neusüss gezeigt, als er sich für einen „gegenstandsunabhängigen“ Utopiebegriff einsetzte, der von dem ursprünglichen, auf Morus zurückgehenden Muster nur noch die „Intention“ gelten läßt. Die Identität des utopischen Phänomens liege nicht „in irgendwelchen Ähnlichkeiten positiver Zukunftsbilder (. . .), sondern in der kritischen Negation der bestehenden Gegenwart im Namen einer glücklicheren Zukunft, die noch so verschieden ausgemalt sein mag. Deshalb kann sich die utopische Intention auch da ausdrücken, wo auf Zukunftsbilder verzichtet wird“.³¹

Die Kritik von
Neusüss

Von diesem Ansatz ausgehend, hat Neusüss die wohl am weitesten gehende Kritik an dem vorliegenden Buch geübt: Dessen entscheidendes konzeptionelles Defizit beruhe darauf, daß es sich bei der analytischen Be-

28 Vgl. hierzu auch meine ausführlichere Behandlung der Kontroverse in: Saage: 1997a, 9-42.

29 Vgl. Braun: 1991.

30 Schmidt: 1988, 79.

31 Neusüss: 1986, 32.

Die heute literarisch vorherrschende Weise, über politische Utopien zu schreiben, gerät immer mehr zu einem Nachruf. In dem vorliegenden Buch werde ich mich nicht an diesem Ritual beteiligen. Ich widerstehe der Versuchung, das utopische Denken als Ganzes zu verabschieden. Tatsächlich hat die Krise des sozialistischen Projekts im Osten wie im Westen Tatsachen geschaffen, die die ihm zugrundeliegenden Utopien selbst in Frage stellen. In allen politischen Lagern unserer Gesellschaft scheint der Konsens darüber zu wachsen, daß das utopische Denken seine Zukunft bereits hinter sich hat. Im Kreuzfeuer der Kritik steht die grundlegende Prämisse der klassischen Utopietradition, daß Wirtschaft und Gesellschaft ebenso planbar seien wie alltägliche Lebenszüge der Einzelnen von der Wiege bis zur Bahre. Diese Annahme war spätestens seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts umstritten. Doch sie verliert heute in dramatischer Weise in dem Maße zusätzlich an Plausibilität, wie sich in der Sowjetunion und in den Ländern Ost- und Mitteleuropas beispiellose Demokratisierungsprozesse Bahn brechen, die von dem Zusammenbruch marxistisch-leninistischer Planwirtschaften begleitet werden. Aber auch die sich überstürzenden Reformen in der ehemaligen DDR haben, wie wir heute wissen, nach 40 Jahren „real existierendem“ Sozialismus bei der überwiegenden Mehrheit der Bevölkerung keine Chance, auf den Trümmern des Stalinismus die Utopie eines „dritten“ Weges jenseits von Kapitalismus und Staatssozialismus zu verwirklichen.

Dies vorausgesetzt, wurde das vorliegende Buch zwar in dem Bewußtsein geschrieben, daß eine zentrale Variante des utopischen Denkens, nämlich ihre autoritär-etatistische Linie, an ihr Ende gekommen ist. Doch ich sehe das utopische Denken nicht insgesamt diskreditiert. Wie ist dann aber ein orientierungsfähiges utopisches Muster vorstellbar, das in authentischer Weise auf die Probleme der dritten industriellen Revolution reagiert? Diese Frage bleibt offen. Fest steht freilich, daß sinnvolle Antworten ohne den Aufweis des historischen Ursprungs und der konkreten Erscheinungsformen des Utopiediskurses von der frühen Neuzeit bis in die Gegenwart nicht möglich sind. Es ist das Ziel dieses Buches, eine kritische Bestandsaufnahme zu versuchen.

Das Buch selbst ist aus einer Reihe von Vorlesungen und Lehrveranstaltungen hervorgegangen, die ich

seit dem Wintersemester 1987/88 am Seminar für Politikwissenschaft der Georg-August-Universität Göttingen durchgeführt habe. Das erstaunliche Interesse der Studentinnen und Studenten an den politischen Utopien der Neuzeit war für mich ein wichtiger Ansporn beim Schreiben dieses Buches. Meine Frau Ingrid Thienel-Saage hat dessen Urfassung als erste mit kritischem Interesse gelesen. Ihrem konstruktiven Urteil verdanke ich die Gewißheit, daß die Arbeit nicht nur für Experten lesbar ist. Ein wichtiges Korrektiv war für mich auch die Lektüre des Manuskripts durch meinen Göttinger Kollegen Horst Kern. Dank gebührt ferner meinen Mitarbeitern Frank Fahlke und Bernward Baule. Sie haben mir vor allem bei der Materialbeschaffung und der Redaktion des Textes geholfen.

Göttingen, im Mai 1990

Richard Saage

„Eine Weltkarte, in der das Land Utopia nicht verzeichnet ist“, schrieb Oscar Wilde 1891, „verdient keinen Blick, denn sie läßt die eine Küste aus, wo die Menschheit ewig landen wird. Und wenn die Menschheit da angelangt ist, hält sie Umschau nach einem besseren Land und richtet ihre Segel dahin. Der Fortschritt ist die Verwirklichung von Utopien“.¹ Wildes positives Bekenntnis war schon zum Zeitpunkt der Veröffentlichung seines Essays ›Der Sozialismus und die Seele des Menschen‹ nicht unumstritten: es kann im Ausgang des 20. Jahrhunderts noch weniger auf uneingeschränkte Zustimmung hoffen. Tatsächlich wird der Begriff „Utopie“ heutzutage in der Regel mit einer negativen Bedeutung besetzt. In der Umgangssprache bedeutet das Adjektiv „utopisch“ zumeist soviel wie „übersteigert“, „unrealistisch“, „träumerisch“ etc. Mit dem Wort „utopisch“ wird ein Denken denunziert, das Projekte entwirft, die angeblich scheitern müssen, weil ihr realitätsblinder Urheber die konkreten Voraussetzungen ihrer Verwirklichung nicht berücksichtigt. 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 der 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 Morus, ist oft bis zur Unkenntlichkeit verstümmelt oder wird kaum noch wahrgenommen. Diesen Informationsmangel zumindest teilweise zu beseitigen, ist einer der Gründe, warum dieses Buch geschrieben wurde.²

Doch kontrovers sind nicht nur die Werturteile, die über die politische Utopie gefällt werden. Mindestens genauso kennzeichnend ist, daß man vergebens nach einem verbindlichen, von allen akzeptierten Begriff

Utopie:
kein verbindlicher
Begriff

1 Wilde: 1904, 47.

2 Vgl. zum pauschalen Totalitarismusvorwurf in der forschungsrelevanten Literatur: Saage: 1997a, 17-26.

der politischen Utopie sucht.³ Noch am einfachsten scheint eine Verständigung über seinen etymologischen Ursprung zu sein. Von Thomas Morus in seiner 1516 erschienenen gleichnamigen Schrift in die Literatur eingeführt, setzt er sich aus zwei griechischen Wörtern zusammen: „ou = nicht“ und „tópos = Ort“; „Utopia“ heißt also „Nicht-Ort“ oder „Nirgendwo“. Seine Konsensfähigkeit hört aber sofort auf, sobald man sich seinem Bedeutungsgehalt zuwendet. Eine Auseinandersetzung mit den verschiedenen Utopiekonzeptionen, wie sie in den einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen verwandt werden, sprengte den Rahmen dieser ›Einleitung‹. Ich möchte daher lediglich einige Bemerkungen zu dem Utopieverständnis machen, das diesem Buch zugrunde liegt. Sein charakteristisches Merkmal besteht darin, daß es sich möglichst eng an das ursprüngliche Muster hält, wie Morus es zu Beginn des 16. Jahrhunderts entwickelte.⁴ Durch welche Elemente kann es charakterisiert werden?

Utopien:
gesellschaftliche
Fiktionen

Karl Mannheim ordnete bekanntlich den Utopien „alle jene seinstranszendenten Vorstellungen (also nicht nur Wunschprojektionen)“ zu, „die irgendwann transformierend auf das historisch-gesellschaftliche Sein wirkten“.⁵ Folgerichtig sah er im „orgiastischen Chiliasmus der Wiedertäufer“ „die erste Gestalt des utopischen Bewußtseins“.⁶ Im Unterschied zu dieser Begriffsbestimmung geht die vorliegende Darstellung von der Prämisse aus, daß politische Utopien Fiktionen innerweltlicher Gesellschaften sind, die sich entweder zu einem Wunsch- oder einem Furchtbild verdichten. Ihre Zielprojektion zeichnet sich durch eine präzise Kritik bestehender Institutionen und sozio-politischer Verhältnisse aus, der sie eine durchdachte und rational nachvollziehbare Alternative gegenüberstellt.⁷ Die Wunsch- oder Furchtträume der politischen Utopie sind also

3 Vgl. u. a. Voigt: 1906, 1-21; Freyer: 1936, 7-38; Mannheim: 1952, 49-94; Bloch: 1954-59, 25; Schwonke: 1957, 1-9; Nipperdey: 1962, 357-378; Krysmanski: 1963, 116-139; Krauss: 1964, 5-59; Finley: 1967, 3-6; Swoboda: 1972, 7-48; Neusüss: 1972, 13-80; Baczkó: 1978, 15-38; Winter: 1978, XVII-LIX; Manuels: 1979, 1-29; Trousson: 1979, 13-28; Elias: 1985, 101-150; Steiert: 1985, 253-263; Schmidt: 1988, 1-58; Fehlner: 1989, 13-24; Hölscher: 1990, 733-788.

4 Vgl. Elias: 1985, 101ff. sowie Voßkamp: 1985, 183 ff.

5 Mannheim: 1952, 179.

6 A. a. O., 184.

7 Vgl. grundlegend Elias: 1985, 101-150.

„wirklichkeitsangemessen“. Sie loten innerweltlich greifbare „Möglichkeiten des auch anders sein Könnens“⁸ aus und sind somit stets zukunftsorientiert gerichtet. So gesehen, können metaphysische, jenseitige oder in die Vergangenheit projizierte Fiktionen wie das Paradies oder ein längst entschwundenes „Goldenes Zeitalter“ ebensowenig als Utopie gelten wie bloße Traumassoziationen, magische Wünsche, Märchen oder religiöse Heilserwartungen, wie sie für die chiliastischen Visionen der Wiedertäufer im 16. Jahrhundert charakteristisch waren. Utopien im hier gemeinten Sinn sind aber auch von Mythen zu unterscheiden,⁹ selbst wenn sie eine politische Bedeutung haben.¹⁰ Ihnen geht es nicht darum, eine imaginäre Ganzheit zu verkünden, in der das vernünftige Denken durch die Ineinssetzung mit Bildern und Symbolen ersetzt wird: sie wollen die Gesellschaft nicht in Natur zurückverwandeln. Vielmehr liegt ihnen die Annahme zugrunde, daß die Menschen selbst prinzipiell in der Lage sind, die Gesellschaft zu gestalten, in der sie ein „gutes Leben“ führen können. Diesen konstruktiven Zugriff auf die historisch-gesellschaftliche Realität teilt das utopische Denken mit dem Kontraktualismus des subjektiven Naturrechts. Aber im Gegensatz zu jener Linie der politischen Theorie, die insbesondere von Hobbes und Locke ihren Ausgang nahm, beziehen sich die politischen Utopien auf eine Konzeption der Vernunft, die der Einzelnen a priori vorgeordnet ist.¹¹ Umgekehrt haben die sogenannten Anti-Utopien ihren Utopiecharakter nicht aufgegeben, sofern sie im Namen der diskursiven Vernunft Aufklärung über einen bestimmten Typ der Utopie betreiben, der auf ein unmenschliches System totalitärer Unterdrückung hinausläuft. Selbstverständlich ist nicht auszuschließen, daß in den hier diskutierten Utopien mythologische, märchenhafte und magische Motive ebenso eine Rolle spielen wie Rückgriffe auf ein „Goldenes Zeitalter“, auf Traumerlebnisse, chiliastische Erwartungen und religiöse Assoziationen. Aber die politische Utopie als ganze ist durch sie nicht definiert: sie stellen lediglich Elemente innerhalb des utopischen Phänomens dar, ohne ihren Begriff zu sprengen.

8 Schwonke: 1957, 3.

9 Finley: 1967, 6f.

10 Zum Begriff des politischen Mythos vgl. Lenk: 1989, 132-138.

11 Vgl. Saage: 1989b, 46-66.

Utopien:
Wunsch- und
Furchtbilder des
Gemeinwesens

Der Utopiebegriff, der dieser Darstellung vorausgesetzt wird, will ferner verdeutlichen, wie jemand das Leben in einer Gesellschaft umzugestalten oder befürchtete Entwicklungen zu verhindern wünscht: es handelt sich also um politische Utopien in dem präzisen Sinn, daß ihr Gegenstand die Wunsch- und Furchtbilder von *Gemeinwesen* sind. Man hat sie daher zu unterscheiden von Literaturgattungen wie der Robinsonade, dem Bildungsroman oder der Schäferidylle. Die Robinsonade schildert nicht ein Gemeinwesen, sondern den Kampf Einzelner gegen die Unbilden der Natur. Die Satire hat zwar mit der Utopie die sozialkritische Stoßrichtung gemeinsam. Aber sie unterläßt es, die bessere Alternative aufzuzeigen.¹² Der Bildungsroman und die Schäferidylle können deswegen nicht als politische Utopien gelten, weil sie ihre Fiktionen auf die Ebene des Individuellen verlagern. Aber auch Science-Fiction steht quer zu dem hier vorausgesetzten Muster.¹³ Dies ist vor allem dann der Fall, wenn ihr das Kriterium der Sozialkritik abgeht und sie sich in der bloßen Fortschreibung wissenschaftlich-technischer Trends erschöpft, so daß die institutionelle Form des politischen Zusammenlebens vernachlässigt oder zu einer zweitrangigen Angelegenheit wird. Doch die politische Utopie sperrt sich auch gegen die umstandslose Ineinssetzung mit wissenschaftlichen Disziplinen wie der Futurologie und dem Marxismus. Von der Futurologie unterscheidet sie nicht nur, daß ihr auf empirischem Datenmaterial beruhende Trendberechnungen und Projektionen äußerlich sind. Noch wichtiger erscheint, daß es ihr nicht auf Prognosen tatsächlicher zukünftiger Zustände ankommt. Vielmehr will sie beschreiben, wie sie sein oder nicht sein sollen.¹⁴ Die Differenz zum Marxismus sehe ich vor allem darin, daß seine Väter die Frage nach der differenzierten Struktur des Gemeinwesens im vollendeten Sozialismus offenließen: der Bezug auf es macht aber den eigentlichen Kern der politischen Utopie aus.¹⁵ Er bedeutet freilich nicht, daß sie – wie in der von Platon und Morus begründeten Tradition¹⁶ – auf staatlich verfaßte Gesellschaften festgelegt sei. Eine wichtige Absicht dieser Darstellung besteht

12 Vgl. Swoboda: 1972, 29ff.

13 Vgl. a.a.O., 33f. Vgl. hierzu auch in diesem Band S. 26ff.

14 Vgl. a. a. O, 44ff.

15 Vgl. hierzu auch in diesem Band S. 24ff.

16 Vgl. in diesem Band S. 28ff.

gerade darin, jene Fiktionen mitzubersichtigen, deren anarchistische Stoßrichtung unübersehbar ist. Aus diesem Grund knüpfe ich an die Unterscheidung zwischen „archistischer“, d. h. herrschaftsbezogener, und „anarchistischer“ d. h. herrschaftsfreier Utopie erneut an, die Andreas Voigt 1906 vorgeschlagen hat,¹⁷ ohne freilich dessen personalisierende Begründung zu übernehmen. Tatsächlich konstituiert dieser Gegensatz innerhalb des utopischen Diskurses seit dem 16. Jahrhundert die Pole, von deren Spannungsbezug die vorliegende Darstellung wesentliche Impulse erhält. Zugleich ist aber die politische Utopie archistischer oder anarchistischer Provenienz¹⁸ durch eine Reihe von Strukturmerkmalen gekennzeichnet, die sich von Morus bis zum Utopiediskurs der Gegenwart, wie modifiziert auch immer, durchgehalten haben. Sie stellen zugleich das analytische Raster dar, in dessen Perspektive die hier vorgestellten politischen Utopien ausgewertet und verglichen wurden.

Vereinfacht ausgedrückt, lassen sich folgende analytische Ebenen der Fiktion eines idealen Gemeinwesens unterscheiden. Zunächst ist die Zeitdiagnose bzw. Sozialkritik zu nennen, auf die das utopische Denken mit seinen Konstruktionen idealer Gegenwelten oder schwarzer Schreckensvisionen reagiert. Ohne die Gegenüberstellung mit dem, was kritikwürdig erscheint, verlöre die politische Utopie ihren emanzipatorischen Impetus und damit ein wesentliches Element ihrer Identität. Sodann werden in der Regel normative Aussagen gemacht über das Gemeinwohlideal selbst und dessen Auswirkungen auf das äußere Erscheinungsbild in der Architektur, der Stadt- und Siedlungsplanung etc. Eine politische Utopie enthält ferner präzise Informationen über die sozialen Voraussetzungen des „besten“ Gemeinwesens ebenso wie über das Muster seiner politischen Verfassung. Was den ersten Schwerpunkt betrifft, so spielen die Eigentumsverhältnisse sowie die Organisation der Güterherstellung und -verteilung eine entscheidende Rolle. Sie werden in jeder politischen Utopie ergänzt durch mehr oder weniger detaillierte Aussagen zur Trias „Rolle der Arbeit“, „Bedeutung von Wissenschaft und Technik“ sowie „Struktur der zu befriedigenden Bedürfnisse“. Vom Wirtschaftssystem unterscheide

Die analytischen
Ebenen einer
Utopie

17 Vgl. Voigt: 1906, 20f., aber auch Seeber: 1988, 147-153.

18 Zum Typ der anarchistischen Utopie vgl. neben Voigt: 1906 und Seeber: 1988 auch Saage: 1990, 41-56.

ich aus analytischen Gründen der Darstellung die Sphäre der politischen Integration. Charakteristisch ist, daß sie ein wichtiges Fundament in den Beziehungen zwischen den Geschlechtern hat: es reicht von der Sexualmoral und den Formen der „Familie“ über die Stellung der Frau bis hin zur Hervorbringung eines „neuen“ Menschen. Das politische Gemeinwesen im engeren Sinne gibt in der Regel Auskunft über die Institutionen des Willensbildungsprozesses, der politischen Teilhabe der Bürger und der Entscheidungsfindung. Auch liegen nicht selten Aussagen darüber vor, ob politische Eliten vorgesehen sind und wie sie sich rekrutieren. Schließlich enthält jede politische Utopie mehr oder weniger ausführliche Kommentare zur Erziehung, Justiz, Religion, Kunst und zur Außenpolitik, insbesondere zu Krieg und Frieden. Und nicht zuletzt ist sie durch den Geltungsanspruch geprägt, den sie erhebt: es geht um das Problem, wie sich ihr Autor die Vermittlung des utopischen Ideals mit der Wirklichkeit vorstellt.

Die Auswahlkriterien für dieses Buch

Diese Schwerpunkte, die erst durch ihren Bezug aufeinander die politische Utopie inhaltlich konkretisieren, verweisen auf das Problem der Auswahlkriterien und der methodologischen Prämissen des vorliegenden Abrisses. Es wäre ein aussichtsloses Unternehmen, wollte ich den Anspruch auf Vollständigkeit erheben: die Aufklärung hat allein in Frankreich etwa 40 politische Utopien hervorgebracht.¹⁹ Das vorliegende Buch beschränkt sich demgegenüber ausschließlich auf eine Auswahl der „klassischen“ Tradition. Berücksichtigt werden konnten nur solche fiktiven Antizipationen, die vier Kriterien genügen: 1. Sie müssen dem Utopiebegriff entsprechen, von dem diese Darstellung ausgeht. 2. Innerhalb des utopischen Konstrukts haben die angedeuteten „Ebenen“ mehr oder weniger stark ausgeprägt zu sein. 3. Ihre Autoren müssen den Rang von „Klassikern“ besitzen. Als „Klassiker“ kann nur gelten, wer das utopische Denken um innovatorische Impulse bereichert bzw. dessen Struktur epochenspezifisch geprägt hat. 4. Da sich diese Darstellung mit neuzeitlichen Utopien beschäftigt, wird unterstellt, daß sie frühestens zu Beginn des 16. Jahrhunderts entstanden.

19 Falke: 1953/54, 92-109; für die Zeit von der Antike bis zur Frühaufklärung vgl. auch Winter: 1978.

Dies vorausgesetzt, sind 36 politische Utopien in der Perspektive des oben skizzierten analytischen Rasters systematisch ausgewertet und in ihrem epochalen Kontext verglichen worden. Dabei erwies es sich freilich als unvermeidbar, bei der Auseinandersetzung mit dem utopischen Denken in der Renaissance und der Reformation, also vom Beginn des 16. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts, zumindest auf Platons ›Politeia‹ einzugehen, weil er wie kein anderer Vorläufer den utopischen Diskurs der frühen Neuzeit beeinflusst hat. Auf der Folie seiner „besten“ Republik versuche ich, die wichtigsten Strukturelemente der ›Utopia‹ des Thomas Morus, der ›Christianopolis‹ des Johann Valentin Andreae, des ›Sonnenstaates‹ von Tommaso Campanella, der ›Neu-Atlantis‹ von Francis Bacon sowie Gerrard Winstanleys ›The Law of Freedom‹ und François Rabelais' ›Abtei Thelema‹ zu verdeutlichen.

Der analytische Hintergrund, auf dem die unverwechselbare Signatur der politischen Utopien im Spannungsfeld zwischen Absolutismus und Aufklärung von der Mitte des 17. Jahrhunderts bis zum Ausbruch der Französischen Revolution zu entschlüsseln versucht wird, ist genau jenes Modell fiktiver Gegenwelten der Renaissance und der Reformation, aus dem sie hervorgingen. Soweit ich sehen kann, entsprechen aus der Fülle der Utopien, die während dieses Zeitabschnitts entstanden, den oben genannten Kriterien noch am ehesten Gabriel de Foignys ›Nouveau Voyage de la Terre Australe‹, Denis de Vairasses ›Histoires des Sévarambes‹, Fontenelles ›Histoire des Ajaoiens‹, Lahontans ›Dialogues de M. le Baron Lahontan et d'un Sauvage dans l'Amérique‹, François Salignac de la Mothe-Fénelons ›Die Abenteuer des Telemach‹, Johann Gottlieb Schnabels ›Insel Felsenburg‹, Morellys ›Gesetzbuch der Natur‹, Louis-Sébastien Merciers ›Das Jahr 2440‹, Denis Diderots ›Nachtrag zu „Bougainvilles Reise“‹ und Nicolas Restif de la Bretonnes ›La Découverte Australe par un Homme volant‹. Vervollständigt wird die Auseinandersetzung mit dem utopischen Diskurs der Aufklärung durch den gelegentlichen Rückgriff auf Mesliers ›Mon Testament‹. Von den politischen Utopien, die in „klassischer“ Weise im 19. Jahrhundert auf den Prozeß der Industrialisierung reagierten, berücksichtige ich die einflußreichen Zukunftsentwürfe Henri-Claude de Saint-Simons, Charles Fourriers und Robert Owens ebenso wie Etienne Cabets

›Reise nach Ikarien‹, Edward Bulwer Lyttons ›Das kommende Geschlecht‹, Edward Bellamys ›Ein Rückblick aus dem Jahr 2000 auf 1887‹, William Morris' ›Kunde von Nirgendwo‹, Theodor Hertzkas ›Freiland‹ und H. G. Wells' ›A Modern Utopia‹. Die Wandlungen und Brüche, denen das utopische Denken im 20. Jahrhundert unterworfen war und ist, legten es nahe, von der bisherigen Skizzierung eines epochenspezifischen Gesamt szenarios zu einer entwicklungsgeschichtlichen Darstellung überzugehen. Als Repräsentanten der Vollendung der utopischen Moderne zu Beginn des 20. Jahrhunderts diskutiere ich A. Bogdanows ›Der rote Planet‹ und ›Ingenieur Menni‹, ergänzt durch wichtige Beiträge von Lenin und Trotzki zum bolschewistischen Utopiediskurs, sowie H. G. Wells' ›Menschen Göttern gleich‹. Ihnen folgen, gleichsam im dialektischen Gegenzug, die drei klassischen „schwarzen“ Utopien, nämlich Jewgenij Samjatin's ›Wir‹, Aldous Huxleys ›Schöne neue Welt‹ und George Orwells ›1984‹. Als deren Vorläufer im 19. Jahrhundert gehe ich auf Samuel Butlers ›Erewhon‹ genauso punktuell ein wie auf Eugen Richters ›Sozialdemokratische Zukunftsbilder‹ und Bulwer Lyttons ›Das kommende Geschlecht‹. Den Bezug zur unmittelbaren Gegenwart stellen die sogenannten „postmateriellen Utopien“ dar: unter ihnen ragen im Sinne der angegebenen Kriterien B. F. Skinners ›Futurum Zwei‹, Aldous Huxleys ›Eiland‹, Ursula K. Le Guins ›The Dispossessed‹ und Ernest Callenbachs ›Ökotopia‹ hervor.

Überzeitliche Implikationen und epochenspezifischer Charakter

Die Periodisierung, der diese Auflistung folgt, ist nicht zufällig: sie verweist auf das erkenntnisleitende Interesse, das diese Darstellung wie ein roter Faden durchzieht. Hermeneutik und Kontextanalyse verbindend, kommt es mir darauf an, das Muster der politischen Utopien in doppelter Hinsicht transparent zu machen. Einerseits ist ihr „überschießender“ Gehalt, der uns heute noch unmittelbar anspricht, zu verdeutlichen: in diesem Sinne gilt es, die überzeitlichen Implikationen der politischen Utopie herauszuarbeiten, durch die sie erst ihre übergreifende Identität gewinnt. Andererseits wird aber auch ihr epochenspezifischer Charakter betont werden müssen, der auf die jeweils veränderten Strukturprobleme der Gesellschaft und den Stand der wissenschaftlich-technischen Entwicklung verweist, auf den er reagiert. Die Identität der politischen Utopie in der Mannigfaltigkeit ihrer historischen Erscheinungsformen

zu konkretisieren ist die Absicht dieser Darstellung. Demgegenüber tritt die Untersuchung der literarischen Formen, des Stils, der ästhetischen Muster der Utopie etc. in den Hintergrund. Sie werden in dem Abriss nur dann relevant, wenn sie als Indiz eines gesellschaftlichen Strukturwandels, der sich im utopischen Denken bricht, gelten können. Ich bin mir bewußt, daß die volle Einlösung dieses Programms nur dann gelingen kann, wenn der versuchte Überblick drei Ziele verfolgt. Er hat zunächst zu rekonstruieren wie sich die Alternative der utopischen Gegenwelt im Bewußtsein des utopischen Autors widerspiegelt. Sodann sind die Grenzen des „Anders-sein-Könnens“ aufzuzeigen, die der utopischen Phantasie nicht zuletzt auch vom Stand der Naturbeherrschung gesetzt werden. Und schließlich ist zu verdeutlichen, wer die konkreten Adressaten der politischen Utopien waren, welche sozialen Kämpfe sie ausgelöst haben und in welchem Maße sie wirklichkeitsverändernd wirkten oder scheiterten. Diese Fragestellung reicht vom Agrarkommunismus der Digger auf dem Höhepunkt der Großen Englischen Revolution über den Jesuiten-Staat am Paraguay bis hin zu den sozialen Experimenten Owens und Cabets in den Vereinigten Staaten und Hertzkas Versuch, seine Freiland-Utopie in Afrika zu verwirklichen. Von einem solchen Programm kann in diesem Buch nur der erste Punkt ausführlich behandelt werden. Was den zweiten Aspekt betrifft, nämlich die sozio-technischen Rahmenbedingungen, so berücksichtigte ich ihn lediglich in einem Maße, wie es mir zur Erklärung bestimmter „Paradigmenwechsel“ des utopischen Denkens unverzichtbar erschien. Demgegenüber mußte auf den dritten Programmpunkt weitgehend verzichtet werden, weil seine Behandlung den Rahmen dieses Buches gesprengt hätte.

Trotz dieser Einschränkung hoffe ich aber, neue Wege in der Überblicksdarstellung der Geschichte der politischen Utopie der Neuzeit gehen zu können. Zwar betonen fast alle Autoren in ihren Abrissen, daß sich deren Profile jeweils epochenspezifisch veränderten.²⁰ Aber es wird nie so recht deutlich, warum der Wandel erfolgte. Charakteristisch für diese Ratlosigkeit ist das umfangreiche Werk von Frank E. und Fritzie P. Manuel

Ein neuer Blick auf die Geschichte der politischen Utopie

20 Vgl. hierzu die weiterführende Bilanz der Utopieforschung in: Saage: 1997a.

›Utopian Thought in the Western World‹, das wegen seiner unbestreitbaren Gelehrsamkeit und Materialfülle längst zu einem Standardwerk geworden ist. Die Manuels erklären die Wiederkehr und damit die Entwicklung der politischen Utopien mit einer utopischen Neigung (utopian propensity), die aus einer Sphäre „außerhalb unseres Wissens“²¹ herrührt. Die methodologische Gegenposition findet sich in Ernst Blochs ›Freiheit und Ordnung‹. Für ihn sind die politischen Utopien „nicht so gänzlich freisteigend, wie es den Urhebern zuweilen selber erscheinen mochte. Und sie sind untereinander nicht zusammenhanglos, so daß sie nur empirisch aufzuzählen wären wie kuriose Begebenheiten. Vielmehr: sie zeigen sich in ihrem scheinbaren Bilderbuch- oder Revuecharakter als ziemlich genau sozialbedingt und zusammenhängend. Sie gehorchen einem sozialen Auftrag, einer unterdrückten oder sich erst anbahnenden Tendenz der bevorstehenden gesellschaftlichen Stufe“.²² Doch im Unterschied zu Bloch wird in dieser Darstellung keine linkshegelianische Entwicklungslogik der Geschichte unterstellt, die den politischen Utopien ihren „Fahrplan“ vorschreibt. Wohl aber versuche ich anders als die Manuels zumindest Hypothesen zu formulieren, die die epochenspezifische Ausprägung der politischen Utopien mit dem Stand der jeweiligen gesellschaftlichen Entwicklung in Verbindung bringen. Dem liegt die Annahme zugrunde, daß politische Utopien nicht ausschließlich aus sich selbst oder ihrem psychisch-intellektuellen Umfeld heraus begriffen werden können. Sie sind mit der Sozialstruktur, in deren Rahmen sie entstanden, sogar in doppelter Hinsicht verklammert: einmal durch die Kritik, die sie an ihr üben; zum andern durch die Grenzen der antizipierten Möglichkeiten, die ihnen von ihr vorgegeben werden. Dies vorausgesetzt, ist die innere Architektur der politischen Utopien erst dann voll erschließbar, wenn ihr sozio-genetischer Aspekt in die Interpretation mit hineingenommen oder doch hinreichend berücksichtigt wird.

Erstmals:
Eine systematische
Ideengeschichte
von Platon bis
heute

Die einschlägigen Darstellungen der Geschichte der politischen Utopien, die als selbständige Publikationen im deutschsprachigen Raum einem größeren Leserkreis zugänglich geworden sind, decken ferner nur ein

21 Manuels: 1979, 13; vgl. auch die Kritik bei Kilminster: 1985, 65ff.

22 Bloch: 1947, 17f.

begrenztes zeitliches Spektrum ab. Ausgehend von der antiken Utopie, insbesondere von Platons ›Politeia‹, verfolgen sie ihre Spuren jedenfalls nicht bis zur unmittelbaren Gegenwart. Robert von Mohl²³ schließt seine Darstellung der ›Staatsromane‹ mit Hallers Trilogie ›Usong‹ (1771), ›Alfred‹ (1774) und ›Fabius und Cato‹ (1774) ab. Brasch,²⁴ Kleinwächter,²⁵ von Kirchenheim,²⁶ Schmitt²⁷ und Voigt²⁸ beenden ihre Abrisse mit der Mitte bzw. dem Ausgang des 19. Jahrhunderts. Wenn Freyer auch im einleitenden Kapitel auf den 1923 erschienenen utopischen Roman von H. G. Wells ›Menschen Göttern gleich‹ eingeht, so konnte er in seinem 1936 erschienenen Überblick²⁹ nicht die Entwicklung der politischen Utopie nach dem Zweiten Weltkrieg behandeln. Auch Bloch treibt seinen Beobachtungszeitraum nicht über die Zukunftsromane der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hinaus. Lewis Mumford³⁰ läßt die klassische Tradition mit Wells' ›A Modern Utopia‹ (1905) enden. Der letzte Abschnitt in Marie Louise Berneri's bekannter ›Reise durch Utopia‹³¹ trägt zwar den Titel ›Moderne Utopien‹. Doch die utopischen Konstrukte nach Orwells ›1984‹ konnte auch sie nicht berücksichtigen. In dem Standardwerk der Manuels³² fehlt eine systematische Auseinandersetzung mit den „schwarzen“ Utopien ebenso wie mit den Ansätzen der 70er Jahre. Die Darstellungen von Schwonke³³ und Swoboda³⁴ schlagen zwar den Bogen bis zu den Anti-Utopien. Aber die Entwicklung des utopischen Denkens im Schatten der Ökologiekrise setzte erst nach dem Erscheinen ihrer Arbeiten ein. Demgegenüber will das vorliegende Buch eine systematische Ideengeschichte der politischen Utopien von ihren Anfängen bei Platon und Morus bis zu jenen Varianten bieten, die auf die wachsende Umweltzerstörung, die Vere-

23 Von Mohl: 1855.

24 Brasch: 1885.

25 Kleinwächter: 1891.

26 Von Kirchenheim: 1892.

27 Schmitt: 1904.

28 Voigt: 1906.

29 Freyer: 1936.

30 Mumford: 1923.

31 Berneri: 1982.

32 Manuels: 1979.

33 Schwonke: 1957.

34 Swoboda: 1972.

lendung der dritten und vierten Welt und die neue Frauenbewegung reagieren.

Neue Wege der
Darstellung

Im Unterschied zu vielen anderen Darstellungen verzichtet schließlich diese Arbeit darauf, die einzelnen politischen Utopien einfach Revue passieren zu lassen. Im deutschsprachigen Bereich wurde das Muster schulemachend, innerhalb dessen sich von Mohls Geschichte der ›Staatsromane‹ bewegt. Er stellte die einzelnen politischen Utopien in Form verbundener Kurzmonographien vor, in die er biographische Details zu den einzelnen Autoren einfließen ließ. Von dem gelegentlichen Aufweis bestimmter Querverbindungen zwischen den utopischen Konstrukten einmal abgesehen, war von ihm ein systematischer Vergleich nicht beabsichtigt. Dieser Darstellungsweise sind im großen und ganzen Kleinwächter, von Kirchenheim, Schmitt und Voigt gefolgt. Selbst Freyer wandelt im historischen Teil seines Buches auf bekannten Pfaden. Zwar betont er den epochenspezifischen Hintergrund der politischen Utopien. Doch sie selbst werden weitgehend autorenzentriert abgehandelt. Dieser bekannten Linie folgen gleichfalls die Überblicke Mumfords, Berneris und der Manuels. Allerdings setzte Ernst Bloch in ›Freiheit und Ordnung‹ neue Akzente. Er entschied sich für eine philosophisch übergreifende Präsentation des Stoffes. Aber Blochs Abriß geht von einem anderen Organisationsprinzip und anderen Beurteilungskriterien aus als das vorliegende Buch: Sie sind von der These bestimmt, daß „seit Marx (. . .) der abstrakte Charakter der Utopien überwunden (ist). (. . .) Utopisieren alten Stils ging, von immer noch lebendigem Teilwerk in einigen Emanzipationsbestrebungen abgesehen, zu reaktionären oder überflüssigen Spielformen über“.³⁵ Auch Schwonke und Swoboda versuchen einen systematisierenden Zugriff auf ihr Thema. Doch Schwonke schränkt seine Arbeit auf einen, wenn auch zentralen Aspekt des utopischen Gesamt szenarios ein, nämlich die Geschichte und Funktion ihrer naturwissenschaftlich-technischen Komponente. Und Sowoboda wählt andere Vergleichsebenen als die, die diesem Buch zugrunde liegen.

Darstellungen mit
anderen Zielrichtungen

Zu erwähnen sind ferner vier weitere neuere Arbeiten, deren thematische Ausrichtung sich freilich nur punktuell mit meinem Abriß überschneidet. Zunächst

35 Bloch: 1947, 155.

sind Rolf Schwendters ›Zur Geschichte der Zukunft‹³⁶ und zur ›Zeitgeschichte der Zukunft‹³⁷ zu nennen. Obwohl Schwendter auf „klassische“ politische Utopien eingeht, stellen sie für ihn nur Nebenschauplätze dar. Im Zentrum seiner Bücher steht vielmehr „Zukunftsforschung“ im Sinne einer „widersprüchlichen Einheit von Prognose, Planung und Utopie“³⁸. Deren historisch-genetische Abfolge im Kontext der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft ebenso aufzuzeigen wie jene materiellen Kerne, „die auf die Möglichkeit einer sozialistischen Zukunft hindeuten“,³⁹ ist das Ziel seiner Untersuchungen. In Gerhard W. Brücks ›Von der Utopie zur Weltanschauung‹⁴⁰ erscheint zwar der Begriff „Utopie“ im Titel. Doch in diesem Aufriß der „Geschichte und Wirkung der sozialen Ideen in Europa“ werden von den Utopisten im engeren Sinne nur die Frühsozialisten Saint-Simon, Owen, Fourier und Cabet behandelt. Arnold Künzlis verdienstvolle Monographie ›Mein und Dein‹⁴¹ geht demgegenüber neben seiner Auseinandersetzung mit bürgerlichen, christlichsozialen, marxistischen, anarchistischen und sozialistischen Positionen sehr viel ausführlicher auf die spezifisch utopische Tradition ein. Er diskutiert Platon genauso wie die klassischen utopischen Konstrukte der Renaissance und der Reformation, der Aufklärung und des Frühsozialismus. Aber er begrenzt sein Thema auf einen Aspekt des utopischen Denkens, nämlich auf dessen Stellung zum Privateigentum. Nicht eine systematische Darstellung der politischen Utopien, sondern eine „Ideengeschichte der Eigentumsfeindschaft“ ist Künzlis Thema.

Im Gegensatz zu diesen Ansätzen versucht die vorliegende Arbeit den Stoff in der Perspektive jener Topoi zu durchdringen, die seit Morus kennzeichnend für die politische Utopie der Neuzeit geworden sind. Ich habe mich zu diesem Weg entschlossen, weil er am ehesten die Chance zu eröffnen scheint, sowohl den „überschießenden“ Gehalt als auch die epochenspezifische Ausprägung der politischen Utopien sichtbar machen zu können. Dagegen treten biographische Einzelheiten zu

Eine Darstellung in
der Perspektive
Morus'

36 Schwendter: 1982.

37 Schwendter: 1984.

38 Schwendter: 1982, 21.

39 A. a. O., 22.

40 Brück: 1989.

41 Künzli: 1986.

den jeweiligen Autoren in den Hintergrund. Auch habe ich mich aus der Fülle der kaum noch zu überblickenden Literatur nur auf solche Arbeiten bezogen, die für meine Darstellung unmittelbar einschlägig waren, um den Anmerkungsapparat nicht ausufern zu lassen.⁴² Diese Mängel hoffe ich freilich durch ein ›Handbuch der Klassiker der politischen Utopie‹ beheben zu können, an dem ich zur Zeit arbeite. Außerdem versuche ich, die Präsentation des Stoffes möglichst quellennah zu gestalten. Soweit ich Übersetzungen aus dem Lateinischen, Englischen und dem Französischen benutzte, wurden die Zitate am Original überprüft. Die Titel der einzelnen Utopien nenne ich in ihrer deutschen Version, wenn ich mich auf eine Übersetzung beziehe. Ansonsten nehme ich auf den Titel des Erstdrucks Bezug. Ob im übrigen die Wahl meiner Darstellungsmethode berechtigt war oder nicht, wird der folgende Überblick selbst erweisen müssen.

42 Vgl. zum Forschungsstand in den einzelnen Wissenschaftsdisziplinen die Literaturberichte von Brenner: 1985, 11-63; Kilminster: 1985, 64-96; Seibt: 1985, 97-119; Stockinger: 1985, 120-142; Seiber/Bachem: 1985, 143-191; Funke: 1985, 192 -230; Günther: 1985, 221-231. Für eine Bibliographie zum Forschungsstand vgl. Fohrmann: 1985, 232-253.

Viele Wege führen nach ›Utopia‹, mit der Thomas Morus 1516 die klassische Tradition des utopischen Denkens der Neuzeit begründete. Zunächst ist sie ein Produkt ihrer eigenen Epoche. Sie wurde angeregt durch die erstaunliche Entdeckung, „daß es jenseits der Ozeane tatsächlich viele menschliche Gesellschaften gab und daß diese nicht an der europäischen Kultur teilhatten. Für manche Europäer, die durch die Verfallserscheinungen der eigenen Gesellschaft entmutigt waren, verkörperte sie die Sehnsucht nach Kulturen, die besser als die eigene waren. (. . .) Im Jahre 1516 wurden diese Sehnsüchte nicht nur von den neuen Entdeckungen genährt, sondern auch von der bei Morus vorherrschenden Überzeugung, daß in der Geschichte Europas irgend etwas schief gelaufen war“.¹

Thomas Morus:
„Utopia“

Neuerdings ist mit Nachdruck hervorgehoben worden, „daß die klassische ›Utopie‹ des Thomas Morus noch im Mittelalter wurzelt“.² Hingewiesen wird z. B. auf den „mönchischen Kommunismus“, auf die „gegenweltlich gerichteten Ansätze des Klosterdaseins“ und auf dessen umfassende und minutiöse Regelung des Tagesablaufs. Diese Merkmale ließen eine antiindividualistische Lebensweise erkennen, die, „im Gegensatz zum Einzeldasein, Planung zwingend herausfordert“.³ Doch richtig ist auch, daß dieses mittelalterliche Motiv in seiner prägenden Kraft von einem antiken Vorbild noch übertroffen wurde. Tatsächlich hat sich Morus bei der Konzipierung der ›Utopia‹ auf keine Quelle häufiger bezogen als auf die ›Politeia‹ des Platon. Erst jüngst wurde erneut festgestellt, daß Morus „die Idee zur Utopia als einer modernen platonischen Politeia entwickelte, die den Europäern zeigen sollte, wie sehr die Vernunft den schlechten Gewohnheiten überlegen war, die sie angenommen hatten“.⁴ Den Utopiern, so Morus, seien die meisten Werke Platons bekannt.⁵ Ausdrücklich wird das, „was Platon in seinem Staat erfindet“, mit dem analogisiert, „was die Utopier in ihrem Staate tun“, nämlich die Nutzung des Gemeinbesitzes anstelle des Privateigen-

„Utopia“ und
„Politeia“

1 Marius: 1987, 213.

2 Seibt: 1972, 9.

3 A. a. O., 15.

4 Marius: 1987, 246.

5 Morus: 1960, 79. Die deutsche Übersetzung, nach der ich im folgenden zitiere, wurde verglichen mit Morus: 1965.

tums.⁶ Auch in der Literatur gilt es als ausgemacht, daß „die ›Utopia‹ (...) an Platons Gedanken über eine ideale Stadt anknüpft“.⁷ Schon die frühesten Rezeptionen der ›Utopia‹ im 16. Jahrhundert stellten sie in einen Traditionsbezug zu Platons ›Politeia‹, „der bereits von Morus durch das Zitieren Platons und die Diskussion über den Philosoph als Fürstendiener präjudiziert ist“.⁸ Wenn seither von den „klassischen Idealstaatsentwürfen“ die Rede ist, sind stets deren Prototypen, nämlich Platons ›Politeia‹ und Morus' ›Utopia‹, gemeint.⁹

Das Profil
frühneuzeitlicher
Utopien

Nun wirft freilich diese Ineinssetzung die Frage nach dem spezifischen Profil der frühneuzeitlichen Utopie auf.¹⁰ Worin liegt die Faszination begründet, die Platons ›Politeia‹ auf Morus und seine Nachfolger ausübte? Was schuldet ›Utopia‹ ihrem antiken Vorgänger? Worin besteht ihre unverwechselbare Originalität? Und warum sehen sich die frühneuzeitlichen Utopisten gezwungen, dem bewunderten Vorbild ein eigenes Konstrukt gegenüberzustellen? Um diese Fragen zu beantworten, wird im folgenden die ›Politeia‹ des Platon als analytische Folie dienen, auf der die charakteristischen Merkmale der politischen Utopien der Renaissance und der Reformation verdeutlicht werden sollen.¹¹

2.1 **Die Kritik der sozio-politischen Verhältnisse**

Daß sich das Muster der frühneuzeitlichen Utopie, wie Thomas Morus sie konzipierte¹², an ein antikes Vorbild anlehnte, ist, folgt man Norbert Elias, nicht zufällig. Morus' Orientierung an Platons Staatsschrift, so seine

6 A. a. O., 43.

7 Kilminster: 1985, 68.

8 Honke: 1985, 180.

9 Funke: 1985a, 195.

10 Zur Einschätzung der historischen Spezifik der politischen Utopien während Renaissance und Reformation in der Forschungsliteratur vgl.: Saage: 1997a, 52-66.

11 Vgl. Saage: 1989a, 7-45. Dieser Aufsatz liegt dem folgenden Abschnitt zugrunde.

12 Vgl. auch die weiterführende Untersuchung zum utopischen Konzept, zur Wirkungsgeschichte, zur Biographie und zur neueren Literatur zu Thomas Morus in: Saage 1997b.

These, erfolgte nicht, weil das Problem des besten Staates bereits von diesem antiken Denker erschöpfend erörtert worden war, sondern umgekehrt: in der europäischen Gesellschaftsentwicklung im 16. Jahrhundert standen Probleme auf der politischen Tagesordnung, die bereits in Platons Zeit akut waren.¹³ In der Tat ist kaum zu bestreiten, daß aus den kapitalisierten Teilsektoren der Wirtschaft im antiken Griechenland (Handelsunternehmungen, Reedereien, Manufakturen) eine soziale Dynamik resultierte, die sich in zweierlei Hinsicht auswirkte. Einerseits war ihre imperialistische Stoßrichtung unübersehbar. Zusammen mit dem Volk beuteten die in Bergbau, Handel, Reedereien und Bankgeschäften reich gewordenen Oligarchen die Alliierten des Attischen Bundes durch Kontributionen aus; die so finanzierte Kriegspolitik kulminierte bekanntlich in der Expedition nach Sizilien, die zum Zusammenbruch Athens führte. Innenpolitisch sind in Athen demgegenüber die sozialen Konflikte zwischen dem armen Volk, dem grundbesitzenden Adel und den reichen Oligarchen (Reedern, Bankiers usw.) charakteristisch. Diese sozialen Kämpfe wurden in ihrer Entfaltung noch dadurch begünstigt, daß die athenische Demokratie zu Recht als die Staatsform bezeichnet worden ist, die den Vorteil der Armen verfolgte. Platon ist dieser sozialen Realität¹⁴ mit einer konservativen Kapitalismus- und Demokratiekritik entgegengetreten. Deren Ziel war es, das hemmungslose Gewinnstreben der Oligarchen sowie die politische Partizipation der Unterschichten als die Ursache für die Niederlage Athens im Peloponnesischen Krieg zu denunzieren. Platon wurde denn auch nicht müde, einen engen Zusammenhang zwischen der Oligarchie und der Demokratie zu betonen und beide Staatsformen als Durchgangsphase auf dem Weg zur Tyrannis, dem Staat der äußersten Ungerechtigkeit, zu charakterisieren. Deren desintegrative Potenzen sah er darin, daß die auf der Verfügung über Privateigentum beruhenden Interessen den politischen Willen bestimmen und zugleich dessen Einheit zerstören. Das größte Übel für den Staat sei das, was „ihn zerreißt und zu vielen macht, anstatt eines“. Dieser Zustand der Desintegration entstehe dann, wenn

13 Elias: 1985, 110.

14 Vgl. Pöhlmann: 1925; Gouldner: 1965; Sterling: 1965.

die staatstragenden Schichten „nicht zusammen aussprechen solche Worte wie ‚mein‘ und ‚nicht-mein‘“.¹⁵

Gesellschaftliche
Krise ...

Es ist unschwer zu erkennen, daß sich die frühneuzeitlichen Utopisten seit Beginn des 16. Jahrhunderts einer ähnlichen gesellschaftlichen Krise konfrontiert sahen. Das Wirtschaftssystem des Feudalismus war im Niedergang begriffen. Ausgehend von den oberitalienischen Städten brach sich seit dem 14. Jahrhundert allmählich eine neue Form des Wirtschaftens Bahn. Ihr Muster war nicht mehr die Eigenversorgung im Rahmen des großen Oikos, sondern der individuell erwirtschaftete Profit unter Marktbedingungen.¹⁶ Gleichzeitig bereitete dieser Prozeß kapitalistischer Zersetzung feudaler Strukturen das Terrain blutiger Konflikte. In England kam es im 15. Jahrhundert zwischen den führenden Adelshäusern der Lancaster und der York mit ihrem Anhang zu einem blutigen feudalen Bürgerkrieg. Unter religiösen Vorzeichen wiederholte sich im 16. Jahrhundert der Zerfall des Gemeinwesens in Bürgerkriegsfraktionen in Frankreich und in den Niederlanden ebenso wie im 17. Jahrhundert in England während der Großen Revolution von 1642 bis 1649 und im Deutschen Reich während des Dreißigjährigen Krieges von 1618 bis 1648. In der Folge dieser anarchischen Wirren fand der ökonomische Individualismus seine politische Entsprechung in den nach unbeschränkter politischer Herrschaft strebenden Fürsten. Sie ließen die Tendenz erkennen, mit Hilfe eines stehenden Heeres und einer auf den König verpflichteten Bürokratie nach innen hin willkürlich und despotisch zu regieren. Um ihre politische Macht zusätzlich zu steigern, verwickelten sie ihre Territorien nach außen hin permanent in Kriege. Diese Feldzüge wurden ebenso wie der höfische Luxus durch drückende Steuern finanziert, die die absoluten Monarchen der großen Masse der nichtprivilegierten Bevölkerung des dritten Standes aufzwarfen.

... und Morus'
Kritik

Die Kritik, die Morus an diesen Zuständen in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts übte, ist an Deutlichkeit kaum zu übertreffen; sie setzte darüber hinaus Standards, die auch für seine Nachfolger prägend blieben. Ihr Ausgangspunkt ist die Desintegration des Gemeinwesens. Die vom Besitzstreben vorangetriebene Dyna-

¹⁵ Platon: 1984, 462c, 183.

¹⁶ Vgl. Pirenne: 1972; Kulischer: 1929; Hausherr: 1960; Sombart: 1988.

„Die Aufklärung“, schrieb Thomas Nipperdey, „ist utopienahle Zeit. Der durch den Absolutismus politisch entmachtete, in die Privatheit von Gesinnungen und Theorien zurückgedrängte, aber da auch freigelassene Bürger beginnt im Namen der Tugend und im Namen der Vernunft den Prozeß, ja den Angriff gegen das absolutistische System, gegen den moralfreien Raum seiner absoluten Staatsräson und seine vorrationalen gesellschaftlichen Grundlagen.“¹ Auch Hans Freyer sah das Kennzeichen der aufklärerischen Utopien im Glauben „an die Möglichkeit einer rationalen Gesellschaftsgestaltung“,² der sich mit dem naturrechtlichen Begriff der allgemeingültigen Vernunft verbunden habe. Gleichzeitig sei die Zeitkritik zum beherrschenden Motiv avanciert; sie habe sich die Utopie geradezu als Darstellungsform dienstbar gemacht; „mit der deutlichen Entwicklungstendenz, daß die Zeitkritik aus beiläufiger Randbemerkung oder positiver Opposition zur vernichtenden Waffe gegen das Bestehende wird, bis schließlich die Utopie an dieser Stelle ihrer Geschichte eines der geistigen Mittel wird, mit denen Frankreich zur Revolution reif gemacht wird“.³

Doch dieser Hinweis auf die politische Funktion der Utopien der Aufklärung reicht nicht aus, sie epochenspezifisch zu kennzeichnen. Er läßt eine bedeutende Besonderheit unberücksichtigt, die sie von ihren Vorgängern in der Renaissance und der Reformation unterscheidet. Einerseits ist ihr spezifisches Profil der gemeinsamen Frontstellung gegen das vorherrschende politische Denken dieser Zeit, den Kontraktualismus, geschuldet. Auf diesen Umstand wird, wenn auch in der dargebotenen Kürze, bei der Erörterung der normativen Grundlagen der Aufklärungsutopien einzugehen sein. Andererseits bricht, fast wichtiger noch, innerhalb des Utopiediskurses der Aufklärung bei allen Gemeinsamkeiten eine Kluft auf, die ihre Vorgänger vom Beginn des 16. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts in dieser Schärfe nicht kannten: Es ist der Gegensatz zwischen der archaischen, d. h. herrschafts- und institutionenbezogenen Utopie und ihrer anarchistischen Variante. Die anarchistische Linie wurde zuerst von de Foigny, dann aber auch – im Zeichen des «bon sauvage» – von Autoren wie

Das Spannungsfeld
der Utopiediskurse
der Aufklärung

1 Nipperdey: 1962, 366.

2 Freyer: 1936, 127.

3 A. a. O., 121.

Gueudeville, de Lahontan und Diderot vertreten. Der archaische Utopietyp findet seinen klarsten Ausdruck bei Vairasse, Fontenelle und Morelly. Diese Positionen konstituieren gleichsam die Pole, in deren Spannungsfeld der Utopiediskurs der Aufklärung angesiedelt ist.⁴

Treffen diese Charakterisierungen zu, so stellt sich die Frage, was aus dem ursprünglichen Muster der politischen Utopie zwischen der zweiten Hälfte des 17. und dem Ausgang des 18. Jahrhunderts geworden ist. Zwar steht in der Literatur außer Frage, daß Thomas Morus das utopische Denken der Aufklärung wie kein anderer Klassiker geprägt hat. Doch handelt es sich bei dieser Rezeption um eine bloße Nachahmung des schulemachenden Musters? Oder wurde es unter den Bedingungen des voll entwickelten Absolutismus in einer Weise umgestaltet, daß die Bezeichnung „Aufklärungsutopie“ gerechtfertigt erscheint? Worin besteht dann aber, ist dies der Fall, die spezifische Differenz zu dem klassischen Muster der Renaissance und der Reformation?

3.1

Die utopische Kritik an den sozio-politischen Verhältnissen des Ancien régime

Kritik am Staat des Sonnenkönigs

Wie bereits am Beispiel der politischen Utopien der Renaissance und der Reformation gezeigt worden ist, gehört zu deren unverzichtbarem Bestandteil, daß das Konstrukt der idealen Gegenwelt aus der Kritik an den bestehenden sozio-politischen Verhältnissen entwickelt wird: Das „beste Gemeinwesen“ gewinnt auch in den Utopien der Aufklärung erst in dem Maße seine normative Kraft, wie es sich als die bessere Alternative zu einer „Kette des Leidens und des Elends“ (de Foigny) plausibel zu machen versteht. Zugleich ist charakteristisch, daß der Radikalität der Zeitkritik die Eindeutigkeit ihres Gegenstandes entspricht: Es ist das Regime Ludwigs XIV., dessen Strukturen seit Beginn der 60er Jahre des 17. Jahrhunderts bis zum Ausbruch der Revolution von 1789

4 Zur Einschätzung der historischen Spezifik der politischen Utopien während der Aufklärung und des Absolutismus in der Forschungsliteratur vgl. Saage: 1997a, 66-75.

die Geschichte Frankreichs bestimmte.⁵ In seinem Schatten standen auch, wie man weiß, die meisten anderen Monarchien auf dem europäischen Kontinent, die das französische Vorbild nachzuahmen suchten. Zu Recht hebt Myriam Yardeni hervor, daß alle Utopisten dieses Zeitraums gegen den Staat Ludwigs XIV. revoltierten, der ihrer Ansicht nach alle menschlichen Werte im Namen des Absolutismus und mit Hilfe der Religion zerstört habe.⁶ Die Stoßrichtung dieser Kritik könne nicht anders als revolutionär bezeichnet werden: „Selbst die gemäßigten Utopien, wie die von Fénelon, Lesconvel oder Saint Pierre, streben eine grundlegende Veränderung der Hierarchie der Werte an (. . .). Sie akzeptieren die Situation nicht, wie sie in Frankreich existiert, auch wenn einige von ihnen sich mehr der Vergangenheit als der Zukunft zuzuwenden scheinen.“⁷ Dies vorausgesetzt, seien ihre utopischen Gegenmodelle immer „eine Antithese zum Staat des Sonnenkönigs“ gewesen.⁸ Tatsächlich nehmen die Utopisten der Aufklärung keine Einrichtung des Ancien régime von ihrer Kritik aus: sie greifen die Institution des absoluten Königtums ebenso an wie dessen Stützmächte in Gestalt der Kirche und des Adels. Vor allem aber polemisierten sie gegen das sozio-ökonomische Ausbeutungssystem, das dem feudal-absolutistischen Staat zugrunde lag. Doch die Frage ist, welche Argumente sie im einzelnen vorbrachten und in welchem Maße diese sich von den kritischen Topoi der Renaissance- und den Reformationsutopien unterscheiden.

Zwar führen die Utopisten der Aufklärung keine systematische Unterscheidung zwischen der feudalen, kleinbürgerlichen und kapitalistischen Verfügung über Privateigentum durch. Doch sind sie sich einig in der Überzeugung, daß die egoistische Verwertung von Eigentum, in welcher gesellschaftlichen Form auch immer, eine das menschliche Bewußtsein deprivierende und daher rational nicht zu rechtfertigende Herrschaft von

Im Zentrum der
Sozialkritik:
der Mißbrauch
des Eigentums

5 Vgl. Ashley: 1946; Wolf: 1968; Goubert: 1973. Zu den komplexen Wechselbeziehungen zwischen Utopie und Geschichte im Frankreich des 18. Jahrhunderts vgl. Baczko: 1978. Einen Überblick über den französischen Utopiediskurs von de Bergerac bis Cabet bietet Krauss: 1964, 5-59. Für die Zeit vor 1700 vgl. Atkinson: 1920.

6 Yardeni: 1980, 11f.

7 A. a. O., 33.

8 A. a. O., 129.

Menschen über Menschen aus sich hervortreibt. Anstelle der vielen, in immer neuen Varianten auftretenden eigentumskritischen Bemerkungen sei auf ein Zitat Morellys⁹ verwiesen, das den Kern ihrer Sozialkritik prägnant zusammenfaßt: „Das einzige Laster, das ich in der Welt kenne, ist der Geiz; alle anderen, welche Namen man ihnen auch gebe, sind nur Töne, Grade desselben; es ist (. . .) die Basis (. . .) aller Laster. Analysiert die Eitelkeit, die Albernheit, die Hoffart, die Schurkerei, die Heuchelei, die Verruchtheit, legt ebenso die meisten unserer sophistischen Tugenden auseinander – alles das löst sich in dieses feine verderbliche Element, die Habsucht, auf. Ihr werdet sie sogar im Schoße der Uneigennützigkeit wiederfinden (. . .). Ich glaube, daß man die Sonnenklarheit dieses Satzes nicht bestreiten wird: Daß da, wo gar kein Eigentum bestehen würde, auch keine seiner verderblichen Folgen würde bestehen können.“¹⁰ An das auf Platon und Morus zurückgehende Kritikmuster anknüpfend, sehen ihre Repräsentanten im Privateigentum das eigentliche Ferment, das die gesellschaftlichen Beziehungen in einen „Krieg aller gegen alle“ (Hobbes) auflöst. „Jeder Krieg entsteht aus einem gemeinsamen Anspruch auf das gleiche Eigentum“, schrieb Diderot. „Der zivilisierte Mensch hat mit zivilisierten Menschen einen gemeinsamen Anspruch auf den Besitz des Feldes, wenn jeder der beiden ein Ende desselben bewohnt, und dieses Feld wird dann ein Gegenstand des Streites zwischen ihnen.“¹¹

Erinnerung an
Hobbes

Tatsächlich erinnert das Bild, das die Utopisten der Aufklärung von den zwischenmenschlichen Beziehungen in den europäischen Gesellschaften des 17. und 18. Jahrhunderts zeichnen, an die eigentumsbezogene Dynamik des Hobbesschen Naturzustandes. Zwar gebe es, so bemerkte Gabriel de Foigny, in den europäischen Ländern keine wilden Tiere mehr, die Menschen anfallen. Doch spreche dies keineswegs für Europa; denn hier gingen die Menschen aufeinander los, massakrierten

9 Die deutsche Übersetzung, nach der zitiert wird, habe ich verglichen mit Fénelon: 1987. Vgl. auch die weiterführende Untersuchung zum utopischen Konzept, zur Wirkungsgeschichte, zur Biographie und zur neueren Literatur zu Morelly in: Saage 1999a.

10 Morelly: 1964, 96. Die deutsche Übersetzung, nach der ich zitiere, wurde verglichen mit Morelly: 1910.

11 Diderot: 1984, 201. Die deutsche Übersetzung, nach der zitiert wird, habe ich verglichen mit Diderot: 1961.

Im 19. Jahrhundert, bemerkte Marie Louise Berneri, habe das Wort „Utopie“ seine ursprüngliche Bedeutung verloren. Als das Gegenteil von „wissenschaftlich“ sei der Begriff „utopisch“ fast zu einem Schimpfwort verkommen, „mit dem selbstherrliche wissenschaftliche Sozialisten ihre Widersacher gern bedachten. Dank dieser marxistischen Richter hat der Katalog der Utopien des 19. Jahrhunderts ein solch ungeheures Ausmaß angenommen“.¹ Doch Berneris Standortbestimmung der politischen Utopie in dieser Phase ihrer Geschichte ist unvollständig. Wer der eigenartigen Metamorphose² auf die Spur kommen will, die das von Morus geprägte ursprüngliche utopische Muster im 19. Jahrhundert durchmachte, ist gut beraten, die historische Herausforderung zu benennen, auf die es reagierte: es ist die industrielle Technik und, verbunden mit ihr, die „neue“ soziale Frage.³ „Maschinen hat es auch früher gegeben“, schrieb Hans Freyer. „Aber daß die Maschine zum Prinzip der gewerblichen Arbeit schlechthin wird, daß sie komplizierte Arbeitsvorgänge vom Rohstoff bis zum eingewickelten und abgezählten Fertigprodukt in sich vereinigt und dabei die Leistung des Menschen an Schnelligkeit, Kraft und Präzision um das Vielfache übertrifft, daß sie in die Landwirtschaft, ins Handwerk, in die Hauswirtschaft eindringt, – das ist 19. Jahrhundert. Der Unterschied der Verkehrstechnik, die Karl dem Großen und Napoleon zur Verfügung standen, schmilzt zu Null zusammen, wenn er mit der Entwicklung des Dampfschiffs, der Eisenbahn, des Flugzeugs verglichen wird, die in einem Jahrhundert vor sich ging. Einzelne Erfindungen sind immer gemacht worden; sie waren glückliche Einfälle oder Ergebnisse individueller Geduld und wurden empirisch überliefert. Das 19. Jahrhundert hat die Technik zum erstenmal auf exakte Naturwissenschaft begründet und umgekehrt die technische Aufgabe zum Anreiz der Naturforschung gemacht. Seine Erfindungen sind nicht mehr Zufall und Glück, sondern planmäßig, mit den Waffen der Technik errungene Siege über die Natur. Sei-

1 Berneri: 1982, 191.

2 Zum Wandel des Bedeutungsgehalts der politischen Utopie im 19. Jahrhundert vgl. auch Hölscher: 1985, 402-418.

3 Vgl. Hobsbawm: 1969; Braun: 1972; Rübberdt: 1972; Landes: 1973; Cipolla/Borchardt: 1976/77. Zur Einschätzung der historischen Spezifik der politischen Utopien im Zeitalter der Industrialisierung in der Forschungsliteratur vgl. Saage: 1997a, 75-79.

ne Technik ist nicht mehr eine Summe von nützlichen Dingen, sondern ein System.“⁴ Auch die soziale Frage ist nicht neu. Aber bisher war die Armut gleichsam eingebunden in die Hierarchie der ständischen Gesellschaft; sie mußte in dem Augenblick eine neue Qualität annehmen, in dem unter dem Druck des industriellen Kapitalismus „bäuerliche Menschen (...) von ihrem Grund und Boden, handwerkliche von ihrer Arbeitsstelle freigesetzt (werden). Neue Gesellschaftsklassen, besonders die industrielle Arbeiterschaft, bilden sich und wachsen binnen kurzem zu Millionenziffern auf. Aus dem Zusammenbruch des alten Gesellschaftssystems aber erhebt sich kein neues System, sondern eine Welt ungelöster Fragen, unabsehbarer Kämpfe. Auf die Bewegung des aufsteigenden Bürgertums folgt, unter dem Panier revolutionärer Ideen, die Bewegung des Proletariats. Der Klassenkampf erschüttert das Gefüge der bürgerlichen Gesellschaft. Die Revolution pocht an die Tore der Zeit“.⁵

4.1 **Utopische Zeitdiagnose und Sozialkritik**

Zwei Paradigmen

Es ist genau dieses sozio-politische Szenario, dem sich die Utopisten des 19. Jahrhunderts in ihrer Zeitdiagnose und Sozialkritik stellten. In ihrem Zentrum stand die Frage, wie es zur Herausbildung eines Gesellschaftssystems kommen konnte, dessen Schrecken, wie Owen betonte, selbst die feudalen Beziehungen zwischen Grundherrn und leibeigenem Bauern in einem rosigen Licht erscheinen ließ.⁶ Offenbar gingen die Utopisten des 19. Jahrhunderts von zwei aufeinander verweisenden, zugleich aber analytisch zu trennenden Ursachenzusammenhängen aus. Das erste Paradigma möchte ich ein epochenübergreifendes universalistisches Muster nennen. Seine naturrechtlich-egalitäre Stoßrichtung wurde

4 Freyer: 1936, 148.

5 A. a. O., 149f.

6 Owen: 1968b, 351. Die deutsche Übersetzung, nach der ich zitiere, wurde verglichen mit Owen: 1972. Vgl. auch die weiterführende Untersuchung zum utopischen Konzept, zur Wirkungsgeschichte, zur Biographie und zur neueren Literatur zu Robert Owen in: Saage: 1999e.

von Cabet⁷ auf eine prägnante Formel gebracht, als er schrieb: „In Luxus zu schwelgen, während Millionen das trockene Brot nicht haben, ist gegen das Menschenrecht!“⁸ In diesem Tatbestand, so Cabet, liegen die Keime aller übrigen Nöte, aller Laster, aller Gebrechen; aus ihnen folgten der Egoismus, der Dünkel und die Grausamkeit. Je mehr man die Geschichte studiere, desto gesicherter werde die Überzeugung, daß die Ungleichheit in der Wahrnehmung der Lebenschancen die Ursache ist, aus der Not und Überfluß, aber auch Habsucht und Ehrgeiz, Eifersucht sowie Haß und Streit aller Art resultierten: ein Elend, unter dem nicht nur Einzelpersonen, sondern ganze Nationen leiden müssen. Man komme nicht umhin, seit dem Beginn der Menschengeschichte überall zwei Klassen zu unterscheiden, wenngleich sich beide oft ineinander verschieben: Die eine bestehe aus den Fleißigen, Mäßigen, die andere aus den Trägen, Unmäßigen. „Jene hat die Erfindungen gemacht, diese hat sie genossen; jene hat produziert, diese konsumiert. Der Müßiggänger hat den Arbeitsamen geplündert und plündert ihn täglich; der Vergeuder preßt den Sparsamen aus.“⁹ Dieser Kausalzusammenhang sei seit langem bekannt: Philosophen und Weise, Jesus Christus, manche Kirchenväter, die frühen Christen, aber auch die Philosophie des 18. Jahrhunderts hätten ihn aufgedeckt. Cabets Argumentationsstrang konvergiert zweifellos mit der älteren, auf Platon und Morus zurückgehenden Tradition: er sah in der Kategorie des Privateigentums das historisch übergreifende Verursacherprinzip des gesellschaftlichen Elends und des sozialen Chaos. Entscheidend ist nun aber, daß im 19. Jahrhundert dieses Paradigma zunehmend von einem zweiten Ursachenzusammenhang überlagert wird. Er ist eher epochenspezifisch zu nennen, weil er auf die in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts einsetzende Industrialisierung verweist. Weniger normativ und mehr zeitgeschichtlich ausgerichtet als das universalistische Erklärungsmuster, wurde mit ihm versucht, die immanenten Strukturdefekte des

7 Vgl. auch die weiterführende Untersuchung zum utopischen Konzept, zur Wirkungsgeschichte, zur Biographie und zur neueren Literatur zu Etienne Cabet in: Saage: 1999f sowie Winter: 1986.

8 Cabet: 1979b, 296. Die deutsche Übersetzung, nach der ich im folgenden zitiere, wurde verglichen mit Cabet: 1979a.

9 A. a. O., 371.

kapitalistischen Industrialisierungsprozesses herauszuarbeiten.

Wie wir sahen, stand bis zum Ende des 18. Jahrhunderts in der Zeitdiagnose der utopischen Literatur das Modell einer statischen Ökonomie im Vordergrund, deren konstantes Sozialprodukt aufgrund der Distributionsmechanismen der feudalen Privilegiengesellschaft ungleich, d. h. zugunsten des absolutistischen Hofes, des Adels und der Kirche verteilt wurde. Demgegenüber stellte Fourier¹⁰ fest, daß es der französischen Gesellschaft bisher nicht gelungen sei, ein „richtiges Verhältnis zwischen der (erreichten) gesellschaftlichen Stufe und dem Entwicklungsgrad der Industrie“¹¹ herzustellen. Diese Disproportion brachte Robert Owen in seiner Zeitdiagnose bereits ab 1815 auf ihren politökonomischen Begriff: Einerseits seien durch die Einführung der Dampf- und Spinnmaschine die Produktivkräfte bzw. die Mittel, gesellschaftlichen Reichtum zu schaffen, um das Zwölfwache innerhalb der letzten fünfzig Jahre vermehrt worden. Zugleich habe sich in dieser Zeit durch rasch aufeinanderfolgende wissenschaftliche Verbesserungen und Einrichtungen, die sich mehr oder weniger in allen Industriezweigen Englands durchsetzten, das Ausmaß dieser neuen Produktivkraft dramatisch gesteigert: Ihr Verhältnis zur Handarbeit der gesamten Bevölkerung von Großbritannien betrage zumindest 40:1; sie könne mit Leichtigkeit das Verhältnis von 100:1 erreichen. Da dieses Wachstum im Rahmen der Industrialisierung auch auf andere Länder übertragbar sei, reiche der von ihr hervorgebrachte Reichtum schon jetzt aus, um das Elend abzuschaffen.¹² Andererseits müsse festgestellt werden, „daß die arbeitenden Klassen, die einen so großen Teil des Volkes ausmachen, nicht einmal die Annehmlichkeiten erlangen können, die ihnen ihre Arbeit früher verschaffte“¹³: Dampf- und Spinnmaschinen mit ihren Folgeerscheinungen hätten so viel Unheil über die Gesellschaft gebracht, „daß dieses nun weitaus den

10 Vgl. auch die weiterführende Untersuchung zum utopischen Konzept, zur Wirkungsgeschichte, zur Biographie und zur neueren Literatur zu Charles Fourier in: Saage: 1999d.

11 Fourier: 1980, 225. Die deutschen Übersetzungen, nach denen ich im folgenden zitiere, wurden verglichen mit Fourier: 1966-68.

12 Owen: 1968c, 360f. Alle Zitationen nach der deutschen Übersetzung wurden verglichen mit Owen: 1972.

13 A. a. O., 361.

5.1 *Der Beginn des 20. Jahrhunderts und die Vollendung der klassischen Utopietradition*

Die politischen Utopien der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts schrieben das Emanzipationsprojekt ihrer Vorgänger fort. Aber sie radikalisierten es in einer Weise, daß sie die klassische, mit Platon und Morus einsetzende Tradition gleichsam vollendeten. Daß diese Tendenz sowohl in der westlichen als auch in der östlichen Welt wirksam war, möchte ich am Beispiel des utopischen Romans ›Menschen Göttern gleich‹ von H.G. Wells ebenso demonstrieren wie am bolschewistischen Utopiediskurs, der vor allem in A. Bogdanows ›Der rote Planet‹ (1907) und ›Ingenieur Menni‹ (1912) seinen literarischen Niederschlag fand. Nicht zufällig erhielt das utopische Denken nach der Jahrhundertwende in Rußland entscheidende Impulse.¹ Insbesondere die Bolschewiki sahen in der Diskrepanz zwischen den zurückgebliebenen Verhältnissen ihres Landes in Wirtschaft und Gesellschaft und den Möglichkeiten des wissenschaftlich-technischen Fortschritts, wie er sich in den entwickelten kapitalistischen Ländern abzeichnete, eine Herausforderung, auf die es für sie nur eine Antwort zu geben schien: ein zukünftiges Gemeinwesen, dessen Vollkommenheit selbst die fortgeschrittensten Varianten der utopischen Konstrukte des 19. Jahrhunderts bestenfalls als Teil der eigenen intellektuellen Vorgeschichte akzeptierte. Diese These ist nicht ohne weiteres plausibel. Die Frage, ob es ein Utopiepotential im bolschewistischen Diskurs bis zur Herrschaft Stalins Ende der 20er Jahre gab, scheint nämlich auf den ersten Blick verneint werden zu müssen. So geht Lenin durchgehend in der Marx-Engelsschen Tradition von einem pejorativen Utopiebegriff aus. Ausdrücklich nahm er Marx in Schutz: Bei ihm finde sich nicht die Spur eines Versuchs, „Utopien zu konstruieren, ins Blaue hinein Mutmaßungen anzustellen über das, was man nicht wissen kann“.² Die Utopisten,

1 Vgl. zum bolschewistischen Utopiediskurs und dessen Überbietung durch die ästhetische Avantgarde Rußlands: Saage: 1997a, 110-124.

2 Lenin: 1971, 104.

bemerkte er kritisch, befaßten sich ganz unwissenschaftlich mit der „Entdeckung“ politischer Formen;³ sie definierten sich dadurch, daß sie „reale Erfahrungen“ im historischen Kontext nicht zur Kenntnis nehmen.⁴ Kurz: Utopien sind Lenin zufolge das Gegenteil von dem, was machbar erscheint.

Das Utopiepotential des „wissenschaftlichen Sozialismus“

Doch diese verbale Utopiefeindlichkeit täuscht: Sie ist nur vordergründig und kann nicht verdecken, daß der sogenannte „wissenschaftliche Sozialismus“, wie die Bolschewiki ihn vertraten, über ein erhebliches Utopiepotential⁵ verfügte. Abgesehen davon, daß Lenin Bogdanow ermuntert haben soll, den 1912 erschienenen utopischen Roman ›Ingenieur Menni‹ zu schreiben,⁶ sind in den politischen Schriften führender Bolschewiki bis Mitte der 20er Jahre zumindest Elemente auszumachen, die sich bruchlos in die klassische Utopietradition einordnen lassen und sie teilweise sogar weiterführen. Zugleich können die beiden utopischen Romane Bogdanows als authentischer Ausdruck des bolschewistischen Modernisierungsprojekts gelten, wie der Aufweis analoger Vorstellungen des kommunistischen Endzustands bei Lenin und Trotzki während und unmittelbar nach der Oktoberrevolution vermuten läßt. Zugleich haben die Umwälzungen in Rußland aber auch das utopische Denken des Westens nicht unberührt gelassen. Zweifellos reagierte H.G. Wells mit seinem 1923 erschienenen zweiten utopischen Roman ›Menschen Göttern gleich‹ nicht zuletzt auch auf die revolutionären Ereignisse in Rußland. Zwar hielt er die bolschewistische Variante des Sozialismus zu diesem Zeitpunkt für gescheitert. Die Bolschewiki hätten ihre Fähigkeit zu zerstören ebenso bewiesen wie ihre Unfähigkeit aufzubauen.⁷ Die „Diktatur des Proletariats“ in Gestalt der Einparteienherrschaft vor Augen, warf er ihnen vor, sie hätten „die Kräfte der Revolution auf 50 Jahre hinaus zerstört“.⁸ Doch charakteristisch ist auch, daß für Wells das Versagen der bolschewistischen Revolutionäre nicht das Ende der utopischen Hoffnung einer von

3 A. a. O., 68.

4 A. a. O., 49.

5 Zum sowjetrussischen Utopiediskurs vgl. ferner u. a. Gerlich: 1920; Buchner: 1970; Wellek: 1973; Günther: 1985.

6 Vgl. Rollberg: 1989, 294.

7 Wells: 1927b, 362. Die deutsche Übersetzung, nach der zitiert wird, wurde verglichen mit Wells: 1927a.

8 A. a. O., 363.

Elend befreien und von historisch überflüssig gewordenen Zwängen emanzipierten Gesellschaft war. Das Gegenteil ist der Fall: Es sei gerade die Schwäche des „täglichen Schauspiels einer proletarischen Diktatur“, die „noch einmal den Weg nach Utopien“ weist, „nach der Forderung einer anständigen und gerechten, in Frieden lebenden Welt, deren Hilfsquellen geschont und für das allgemeine Wohl ausgebeutet werden, in der jeder Bürger nicht nur von Knechtschaft, sondern auch von Unwissenheit befreit wird und deren überschüssige Energien zielbewußt auf die Vermehrung von Wissen und Schönheit gerichtet ist“.⁹

Es kommt noch ein weiterer wichtiger Aspekt hinzu. Wells irrt nicht nur, wenn er den Bolschewiki vorwirft, sie hätten keine „Vision“, d. h. keine Utopie gehabt: An deren Stelle seien „aufgeblasene wissenschaftliche Heuchelei“ und „unduldsame (marxistische) Orthodoxie“ getreten.¹⁰ Noch wichtiger erscheint, daß bei allen Unterschieden sein eigenes utopisches Konstrukt von 1923 eine Reihe von Strukturmerkmalen enthält, die wir auch in Bogdanows Mars-Utopie finden. Dies vorausgesetzt, wird im folgenden durch einen Vergleich herauszufinden sein, inwieweit Bogdanow und Wells mit ihren utopischen Antizipationen die positive Utopie vor allem des 19. Jahrhunderts nicht nur fortsetzten, sondern sie – jeder auf seine Weise – bis zu ihren äußersten Konsequenzen vorantrieben.

Bogdanow und
Wells: ein Vergleich

a)
**Die kritische Zeitdiagnose und
die normative Zielvorgabe**

In ihrer Zeitdiagnose, die sie dem Idealzustand ihrer „besten“ Gemeinwesen gegenüberstellen, greifen Bogdanow und Wells auf ein Interpretationsmuster zurück, das wir bereits von den Sozialutopien des 19. Jahrhunderts her kennen: Es ist die Diskrepanz zwischen der erreichten Höhe des wissenschaftlich-technischen Fortschritts und der atavistischen, auf Konflikt und Kriegen beruhenden Verfassung der meisten Gesellschaften. Die vorherrschende kapitalistische Produktionsweise auf der

⁹ A. a. O., 363f.

¹⁰ A. a. O., 363.

Erde, so befand Bogdanow, sei starr und unbeweglich: Sie lasse ein schnelles Wirtschaftswachstum und eine zügige Umverteilung der Erzeugnisse nicht zu.¹¹ Anstatt dem Allgemeinwohl zu dienen, werde die Technik nur so weit genutzt, wie sie die Macht der herrschenden Klasse über die ausgebeuteten Massen stärkt.¹² Auch in Wells' Zeitdiagnose von 1923 stößt der Kapitalismus bei der Entfaltung der Produktivkräfte auf Schranken, die er sich selbst setzt. Er wies darauf hin, daß die „Macht verleihenden und leicht zu entfesselnden Kräfte, die durch Wissenschaft und Organisation jedermann erreichbar werden“, in einer gefährlichen Weise quer stehen zu der alten „Auffassung vom sozialen Leben im Staate, als eines gesetzlich zugelassenen Kampfes innerhalb gewisser Grenzen zwischen Männern und Frauen, um einander auszunützen“.¹³ Diese Gefahren würden noch dadurch verstärkt, daß die Ausbeutungs- und Unterdrückungsmechanismen längst eine außenpolitische Dynamik in Gestalt des Imperialismus hervorgerufen hätten: Obwohl die zivilisierten Völker der Erde tatsächlich nur einen winzigen Teil der ihnen zugänglichen Naturkräfte ausbeuten, befand Bogdanow, nehme ihr Streben nach der Eroberung neuer Territorien eher zu. „Der systematische Raub von Land und Besitz weniger zivilisierter Stämme heißt bei ihnen Kolonialpolitik und wird als eine Hauptaufgabe der staatlichen Ordnung betrachtet.“¹⁴ Zugleich habe der Imperialismus in den Völkern eine kollektive psychologische Disposition hervorgerufen, „die Patriotismus heißt. Dieses unbestimmte, aber starke und tiefe Gefühl enthält boshafte Mißtrauen gegenüber allen anderen Völkern und Rassen“.¹⁵ Aus einem „kollektiven Dünkel“ erwachsen, nähere er „ein Verlangen nach Gewalt, Vernichtung und Eroberungen“.¹⁶ Diese Einschätzung teilte H.G. Wells gleichfalls. Die europäischen Mächte und ihre Repräsentanten seien unfähig, „über menschliche Angelegenheiten zu denken, au-

11 Bogdanow: 1989, 118. Vgl. auch die weiterführende Untersuchung zum utopischen Konzept, zur Wirkungsgeschichte und zur neueren Literatur bei Saage: 2000a.

12 A. a. O., 221.

13 Wells: 1927b, 90.

14 Bogdanow: 1989, 116.

15 A. a. O., 117.

16 A. a. O., 2.

Die vorliegende Darstellung hat gezeigt, daß die Schule machenden utopischen Konstrukte des 16. und der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts an zentrale Motive der ›Politeia‹ des Platon anknüpfen. Der Topos einer Gesellschaftskritik, die den Zerfall des Gemeinwesens in zwei Staaten als Bürgerkrieg in Permanenz anprangerte, wurde ebenso übernommen wie das Ideal, das man ihm entgegengesetzte: die Vision einer dem Individuum übergeordneten Gerechtigkeit, dem ein statisches und in seinen sozialen Beziehungen auf Harmonie festgelegtes Gemeinwesen entsprach. Das prägende Muster der platonischen ›Politeia‹ hinterließ seine Spuren auch in den fundamentalen Regelungen des gesellschaftlichen Lebens, die zum Kernbestand des frühneuzeitlichen utopischen Staates gezählt werden müssen: das Verbot des Luxus, die Abwertung des Goldes und der eiserne Imperativ, daß das Gemeinwesen nur für die Befriedigung „natürlicher“ Bedürfnisse zuständig sei. Zwar wird Platons Frauen- und Kindergemeinschaft – sogar in radikalierter Form – nur von Campanella übernommen. Doch auch die Utopisten, die sich für die patriarchalische Familie entscheiden, sehen in ihr nicht den Ort einer von gesellschaftlichen Zwängen weitgehend entlasteten „Privatheit“; vielmehr ist sie als Organ politischer Herrschaft unmittelbar auf den Staat bezogen. Im Gegensatz zu Platon erkennen zwar die frühneuzeitlichen Utopisten das Volk als politische Größe an. Doch unübersehbar ist, daß die es beherrschende politische Kaste nach dem Muster des Wächter- und Philosophenstandes modelliert wurde, wie Platon es in der ›Politeia‹ propagierte. Übernommen wurde auch das in Platons Staatsschrift geforderte Prinzip, wonach als Kriterium für den Aufstieg zur politischen Herrschaft nicht die Geburt, sondern ausschließlich die Leistung zu gelten habe. Sieht man einmal von Winstanley ab, so bleiben die frühneuzeitlichen Utopisten der ›Politeia‹ auch verpflichtet, was die praktische Stoßrichtung ihrer Entwürfe betrifft: die Reflexion auf die Bedingung ihrer konkreten Verwirklichung ist noch nicht Teil des utopischen Konstrukts.

Allerdings dürfen demgegenüber die gravierenden Differenzen nicht verschwiegen werden, die die frühneuzeitlichen Utopien von Platons ›Politeia‹ trennen. Sie sind, wie es scheint, einerseits auf die differierenden sozio-politischen Kontexte, auf die sich diese Staatsentwürfe beziehen, andererseits auf den unterschiedlichen

sozialen Standort ihrer Autoren zurückzuführen. Der antike „Kapitalismus“ war auf Randsektoren des gesellschaftlichen Systems wie Banken, Reedereien, manufakturähnliche Betriebe etc. begrenzt; das Zentrum der gesellschaftlichen Reproduktion, die Landwirtschaft, erfaßte er nicht. Dies vorausgesetzt, glaubte Platon, die wirtschaftliche Dynamik schon dadurch sistieren zu können, daß er den Kommunismus der Gütergemeinschaft auf die politisch herrschende Kaste limitierte. Demgegenüber begann die Marktproduktion in der frühen Neuzeit, wie die Einhegungsbewegung in England eindrucksvoll zeigt, die agrarischen Strukturen selbst umzuwälzen: der Abschied von der Produktion im „großen Oikos“ machte die Umriss einer Gesellschaft deutlich, deren tragendes Strukturprinzip, marxistisch gesprochen, die völlige reelle Subsumtion der gesellschaftlichen Arbeit unter das Kapital war: ihr glaubten die meisten frühneuzeitlichen Utopisten nur dadurch entgegenzutreten zu können, daß sie Platons Prinzip der kommunistischen Gütergemeinschaft auf die Gesamtgesellschaft übertrugen. Ferner verstanden sie sich nicht, wie Platon, als Anwälte einer Aristokratie. Vielmehr gingen sie von den Interessen der ausgebeuteten oder verelendeten Unterschichten aus, und zwar in deutlicher Opposition zu den adligen und klerikalen Müßiggängern. Konsequenter distanzieren sie sich von Platons pejorativem Arbeitsbegriff ebenso wie von seiner berufsständischen Orientierung und seinem kontemplativen Wissenschaftsverständnis. Statt dessen setzten sie auf die gesellschaftliche Aufwertung der Arbeit, deren Ertrag ungeschmälert allen zugute kommen sollte, auf die möglichst universale Ausbildung der Einzelnen und auf die praktische Anwendung der Naturwissenschaft als Technik. Nicht zuletzt jedoch war ihr Denken durch einen enormen Grad der Säkularisierung gekennzeichnet, den wir bei Platon nicht finden. Die utopischen Konstruktionen der frühen Neuzeit weichen nicht in den „Himmel der Ideen“ aus; sie verfügen über einen beträchtlichen Realitätsgehalt. In ihrem Kontext gibt es für Götter und überirdische Wesen keinen sinnvollen Ort mehr. Wie wir sahen, werden die Menschen selbst weitgehend „als Urheber ihrer eigenen gesellschaftlichen Einrichtungen dargestellt“.¹

1 Elias: 1985, 144.

Trotz dieser gewiß bedeutenden Differenzen kann niemand ernsthaft die Faszination bezweifeln, die Platons ›Politeia‹ auf die frühneuzeitlichen Utopisten ausübte. Wie ist die prägende Kraft dieses antiken Modells zu erklären? Es wurde schon darauf hingewiesen, daß es trotz aller Unterschiede in der frühneuzeitlichen Epoche gesellschaftliche Strukturprobleme gab, die denen nicht ganz unähnlich waren, auf die Platon zu reagieren suchte. Gegen die Verschwendungssucht der herrschenden Schichten gerichtet, fühlten sie sich durch Platon bestätigt, daß die Luxuskonsumtion und die parasitäre Vergeudung materieller Güter in ihren idealen Staaten zu verbieten sei. Die verfestigten Strukturen einer auf Geburtsprivilegien gegründeten Gesellschaft anprangernd, konnten sie ihre Forderung durch Platons Autorität legitimieren, daß nur das Verdienst und die Leistung, nicht aber die Geburt als Kriterium des gesellschaftlichen Aufstiegs gelten könne. Auch sahen sie sich – mit Ausnahme Bacons durch Platon in der Annahme bestärkt, daß die zwischenmenschlichen Beziehungen in letzter Instanz nur durch dessen Negation zu vermeiden seien. Am meisten waren sie jedoch von Platons Institutionalismus und Antiindividualismus beeindruckt.² Bekanntlich reflektierte in der frühen Neuzeit der Individualismus das spezifische Lebensgefühl einer kleinen Elite, die sich auf Kosten der großen Masse der Bevölkerung auslebte und entfaltete: Ihn zugunsten der Unterschichten zu brechen, ohne die Flucht in die Vergangenheit anzutreten, war das große Ziel der hier diskutierten Autoren. Von Platon inspiriert, sahen sie, wie gezeigt, die Lösung in einer Alternative, die in eigentümlicher Weise ihrem historischen Gegner verhaftet blieb: dem frühneuzeitlichen Staat. Dessen Tendenz zur Zentralisierung und Reglementierung aller Lebensbereiche im Rahmen starker, die Individuen konsumierender Institutionen trieben sie genauso bis zur äußersten Konsequenz voran, wie sie den Rationalismus geometrisch gestalteter Räume zu Ende zu denken suchten. Doch hatte diese normative Vorgabe des Gegners ihre definitive Grenze. War für den Absolutismus der Dreh- und Angelpunkt der individuelle Wille des Fürsten, so wird in den frühneuzeitlichen Utopien die „voluntas“ des unbegrenzt herrschenden Monarchen

2 Auf die Ausnahme von Rabelais' ›Abtei Thelema‹ ist hingewiesen worden. Vgl. S. 116-118 dieser Arbeit.

in Anlehnung an Platon in die Regelhaftigkeit einer den Individuen vorgeordneten „Gerechtigkeit“ überführt: Über Platon freilich hinausgehend, erheben sie den Anspruch, Denkmodelle zu offerieren, in denen dem sozialen Elend und der materiellen Ausbeutung ein Ende gesetzt wird.

Allerdings hinterlassen die politischen Utopien der Renaissance und der Reformation bei dem 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 vergleichsweise humanen Arbeitsbedingungen, einem fortschrittlichen Schulsystem und einer unentgeltlichen Kranken- und Altersversorgung. 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 subsumiert wird. Es trifft zu, daß z. B. Morus' ›Utopia‹ und Campanellas ›Sonnenstaat‹ einem riesigen Kloster gleichen, das nach einer strikt militärischen Disziplin und rationalistischer Planung funktioniert. Die Bewegungsfreiheit und der Tagesablauf der Individuen 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 waren für sie offensichtlich vollkommen von der Freiheit ablösbar und darüber hinaus viel bedeutender als diese. Doch die moderne Anschauung, die verstärkt auf der Individualität beharrt, steigert ständig den Wert der Freiheit, bis wir schließlich die Freiheit als das Wesentliche des Lebens betrachten, ja, als das Leben selbst.“³

Haben die Utopien der Aufklärung diesem erkennbaren Defizit entgegengewirkt? Zunächst bleibt festzustellen, daß sie das von Morus geprägte Muster eines idealen Gemeinwesens nicht eigentlich sprengen. Auch wenn das Inselmotiv, obgleich immer noch wirk-

3 Wells: 1967, 32.

A

- Amery, C. 27
 Andrae, J. V. 51, 66f; 69; 73-75; 80f; 83-85;
 87-90; 93-98; 100f; 103-106; 108; 110;
 112; 114; 116; 120; 123, 154
 Apel, K.-O. 328, 404
 Arend, I. 11; 17
 Aristoteles 79, 258, 315
 Arkwright, R. 209; 212
 Ashley, M. 129
 Asimov, I. 27
 Atkinson, G. 129; 131

B

- Bachem, W. 58, 122, 333
 Bacon, F. 16, 51, 66; 70; 74f; 80f; 89-91; 95f;
 101; 103; 109f; 116; 120; 123, 154; 173;
 187; 192, 228; 240; 242; 265; 269, 305;
 380, 389; 398
 Baczko, B. 46, 129
 Ballard, J.G. 27
 Baumann, J. 377
 Bellamy, E. 25, 52, 211; 213; 216; 218; 220;
 223f; 226f; 231-234; 238; 240-243; 246f;
 249-251; 255; 257-262; 268f; 272-274;
 276f; 283; 285; 288, 380
 Berdjajew, N. 326
 Bergerac, C. de 129
 Berneri, M. L. 55f, 79, 168, 205; 259; 278,
 316
 Bichler, R. 121
 Bloch, E. 18; 21f, 46; 54-56
 Bluhm, K. 403
 Bogdanow, A. 28, 52, 293-297; 299; 300-
 306; 308-315; 318-321; 323-325; 352, 398f
 Bollerey, F. 221
 Borchardt, K. 205
 Bougainville, L. A. de 51, 142; 197
 Brasch, M. 55
 Braun, R. 18, 205
 Braunschädel, W. 11; 14; 36
 Brenner, P. J. 58
 Brück, G. W. 57
 Brunner, J. 27
 Buchner, H. 294
 Bulwer Lytton, E. 52, 211; 214; 219-222;
 228; 230; 239; 244; 248; 250; 252; 255f;
 258; 260; 269; 274; 279f, 326f
 Butler, S. 52, 326; 380, 406

C

- Cabet, E. 34, 52f; 57, 129, 207; 210; 212f;
 215; 219; 221-223; 226f; 231-234; 238;
 240; 242; 246f; 250-252; 255f; 258-262;
 267-270; 272-276; 278; 283; 285-288, 307,
 396
 Callenbach, E. 52, 356; 358f; 361-363; 365f;
 368; 370f; 373-378; 380f; 383f, 404; 406f
 Campanella, T. 22, 51, 66; 68; 72-75; 80-83;
 85f; 88f; 92; 94f; 97-106; 108-112; 114;
 116; 120; 123, 136; 154; 157; 171; 177-
 179; 188; 192, 246f; 254; 269, 343; 345;
 348, 387; 390
 Cantiuncula, C. 34
 Čapek, K. 27
 Cipolla, C. M. 205
 Cortez, H. 140
 Cromwell, O. 123
 Curie, M. 303

D

- Defoe, D. 200
 Dick, P.K. 27
 Diderot, D. 51, 128; 130; 132; 140-142;
 144f; 147-150; 154; 157; 161f; 164; 167;
 169f; 173-175; 177; 180f; 183f; 188; 193;
 197; 199, 245; 256, 384
 Disch, T.M. 27

E

- Eggensperger, T. 11
 Elias, N. 46, 62f, 328f, 388
 Engels, F. 24; 26, 397f
 Erzgräber, W. 345; 348f; 353f
 Euchner, W. 354

F

- Falke, R. 50
 Fehlner, G. 46
 Fénelon, F. de Salignac de la Mothe 51,
 129-131; 137-140; 145; 148; 150-152; 154-
 158; 160-162; 171; 176; 179; 184; 187;
 193f; 196
 Fest, J. 13; 41
 Fukuyama, F. 14
 Finley, M. I. 46f, 85; 92; 102; 107, 169
 Fohrmann, J. 58
 Foigny, G. de 51, 127f; 130-132; 135; 141;
 143; 147f; 151; 153; 156; 161f; 164; 168-

170; 175; 177f; 182f; 187; 189-194; 196,
245; 256

Fontenelle, B. Le Bovier de 51, 128; 136;
144; 150-153; 155; 157f; 160; 163f; 166f;
171; 177-179; 181f; 189-194; 196

Fourier, C. 34, 57, 208; 210; 212; 214-219;
223; 225; 228; 230; 234f; 240f; 245; 247;
250f; 254; 256; 258f; 263; 268; 271-273;
275f; 281; 283-285, 307

Freyer, H. 46; 55; 56, 127, 205f

Fromm, E. 327; 351; 355

Funke, H.-G. 58, 62; 120, 131; 152

G

Galilei, G. 281

Gerlich, F. 294

Goethe, J. W. 315

Goodwin, B. 281

Goubert, P. 129

Gouldner, A. W. 63

Gransow, V. 11; 16

Greiff, B. v. 403

Grimm, R. R. 116

Gueudeville, N. 128; 144; 148; 153; 155;
161f; 169; 175; 183; 193

Günther, K.-H. 58, 274, 294

H

Hartwell, R. M. 393

Hausherr, H. 64

Häußermann, H. 403

Hegel, G. W. F. 19, 37, 143

Heinrich IV. 137

Hertzka, T. 52f, 214-216; 220; 224f; 228-
230; 237f; 241; 243; 246; 248f; 251; 253;
257; 260f; 263; 267-269; 273; 282-284;
286, 301

Hickel, R. 403

Hitler, A. 24, 402

Hobbes, T. 47, 113, 130; 145, 219; 264, 354,
393; 401f; 407

Hobsbawm, E. J. 205

Holland-Cunz, B. 377

Hölscher, L. 11; 17; 24f; 35, 46, 205

Honke, G. 62

Huxley, A. 16; 19, 52, 325; 328-330; 332f;
336; 339-346; 349f; 352-355; 357-359;
361-367; 369f; 372f; 375; 377; 379; 381;
383f, 400; 404f; 407

J

Jezirowski, J. 11; 14; 34

Jung, H. 11; 16; 26; 33

K

Kant, I. 123f, 145; 201

Karl der Große 205

Karl X. 210

Kautsky, K. 25f

Kay, J. 392

Keinhorst, A. 377

Kenny, R. W. 104

Kettenbach, H.-W. 11; 13

Kilminster, R. 54; 58, 62

Kirchenheim, A. v. 55f

Kleinwächter, F. 55f

Köhler, M. 11; 16

Kohl, K.-H. 141

Kolumbus, C. 281

König, H. 403

Kopernikus, N. 201

Koselleck, R. 198

Kranz, H. 378

Krauss, W. 46, 129

Križan, M. 396

Kroboth, R. 11; 17; 27

Kropotkin, P. 364; 379

Krysmanski, H.-J. 46

Künzli, A. 57

Kulischer, J. 64

Kumar, K. 29

Kundera, M. 12

L

Lahontan, L. A., Baron de 51, 128; 141;
143-145; 148-150; 153-156; 161f; 164;
169; 174f; 178; 180; 183; 188; 193, 245

Lancaster 64

Landes, D. S. 205

Le Guin, U. K. 52, 356-358; 360-364; 367f;
370-377; 379-384, 402; 404; 406f

Leibniz, G. W. 281

Lem, S. 27

Lenin, W. I. 52, 293f; 303; 317

Lenk, E. 276

Lenk, K. 47

Lesconvel, P de 129

Locke, J. 47, 115

Ludwig XIII. 137

Ludwig XIV. 128; 133; 137f; 140f; 163; 170

Luhmann, N. 37

M

- Mannheim, K. 18; 20; 22, 46
 Manuel, F. E. 46; 53-56
 Manuel, F. P. 46; 53-56
 Marius, R. 61; 91; 109; 113, 226, 362f
 Marx, K. 19; 24; 26, 56, 293; 303; 316f, 397f
 Meid, V. 185; 193
 Mercier, L.-S. 51, 133; 135-137; 139; 140f;
 144; 154f; 159f; 164; 171-173; 177; 180;
 185-187; 190-192; 194f; 198-201, 228;
 277; 282, 322; 382, 396
 Meslier, J. 51, 132f; 136; 192
 Miller, W.M. 27
 Mohl, R. v. 29, 55f
 Morelly 51, 128; 130; 132-134; 136; 139;
 142-144; 146f; 150-156; 158; 160; 164;
 171f; 177; 179; 181f; 188f; 191-194; 197;
 199, 277; 282, 322; 382, 396
 Morris, W. 52, 211; 213; 217f; 220; 224-226;
 228; 234; 236; 238; 242-244; 246; 249;
 251f; 255; 257-260; 263; 267f; 272; 274f;
 277; 280; 283; 286; 288, 302; 363; 369;
 380, 396
 Morus, T. 13; 16; 18-20; 22f; 25; 27-32; 34;
 36, 45f; 48; 51; 55; 57, 61f; 64f; 68f; 71;
 73; 75; 79-89; 91-93; 95-98; 100-104; 106-
 111; 113f; 116; 118-120; 122f, 128; 130;
 132; 135f; 143; 148; 150; 153; 155; 157;
 160f; 163-165; 168; 171; 176; 181; 186;
 191; 193-195; 200, 205; 207; 219; 222;
 225f; 228; 231f; 235; 239; 242; 244; 250;
 265; 273; 278; 281, 293; 297; 303; 317;
 319; 329; 331; 338; 343; 346; 348; 359;
 362; 381, 390; 395; 400f; 403f; 406
 Münkler, H. 11; 13; 29; 32, 358
 Münz-Koenen, I. 11, 15, 21
 Mumford, L. 55f
 Muschg, A. 350

N

- Napoleon I. 205
 Neusüss, A. 11, 18f, 29, 31, 33, 36f, 46
 Newcomen, T. 392
 Newton, I. 258
 Nipperdey, T. 46, 71; 76; 93; 112; 122, 127
 Nitz, S. 11; 17

O

- Orwell, G. 16; 19; 27; 31, 52; 55, 325; 328-
 330; 332; 334f; 337; 339; 342; 344; 346-
 355, 400f; 406f

- Owen, R. 34, 53; 57, 206; 208; 210-212;
 214f; 217-219; 221f; 226-228; 234f; 241;
 248; 250; 252; 254; 256; 258-260; 263;
 267f; 270f; 273-276; 280; 282f; 285; 287

P

- Petzold, J. 11; 22; 24
 Pirenne, H. 64
 Pizarro, F. 140
 Platon 28-30, 48; 51; 54f; 57, 61-66; 68; 71f;
 77-80; 84; 88; 91; 94f; 97; 100-103; 107f;
 110; 112; 114; 119; 121, 130; 132; 143;
 145; 150; 153; 166; 177-179; 181; 186f;
 190f; 196, 207; 219; 221; 225f; 242; 253f;
 259f; 268; 273; 278, 293; 297; 303; 314;
 317; 319f; 331; 343; 345; 349; 359; 379,
 387; 389; 395f; 400f; 405
 Pöhlmann, R. v. 63
 Popper, K. R. 45

R

- Rabelais, F. 51, 87; 116-118, 149, 251, 389
 Ramsey, W. 303
 Restif de la Bretonne, N.-E. 51, 132, 137,
 139f, 144, 146, 154, 156, 159, 162, 165-
 168, 177f, 180, 185, 187, 191-195, 201,
 242; 265
 Richelieu, A.-J. du Plessis 137
 Richter, E. 52, 327
 Rigotti, F. 11
 Robespierre, M. de 262
 Rollberg, P. 294
 Rosner, R. 237
 Rousseau, J.-J. 19, 172; 190
 Rübberdt, R. 205
 Rühle, J. 325

S

- Saage, R. 11; 17f; 24; 27; 29; 32f; 37f; 45; 47;
 49; 53, 62; 66f; 70, 128; 130f; 133; 146,
 205-209; 211, 293; 296; 324f; 331; 333;
 356f; 361
 Sade, D.-A.-E, Marquis de 343
 Saint Pierre, Castel, C.-I., Abbé de 129
 Saint-Simon, C.-H. de 51, 57, 209, 212,
 214, 219, 221, 228, 230, 236, 239, 241,
 245f, 250, 252, 261, 264-268, 271, 273,
 276f, 281f, 284-287, 307, 317, 341, 393
 Salewski, M. 11; 16; 27

Samjatin, J. 16; 19, 52, 325; 328-332; 336;
338-340; 343-347; 349f; 352-356; 358f,
400; 407
Say, J. B. 236; 261
Schäfer, M. 351
Schmidt, B. 18; 46
Schmitt, E. H. 55f
Schnabel, J. 51, 131f; 143f; 154f; 158; 171;
173; 176; 184; 189; 193f; 196; 200
Schwendter, R. 57
Schwonke, M. 46f; 55f
Seeber, H. U. 49; 58, 122, 212, 333; 357;
364
Seibt, F. 58, 61, 340
Seng, E.-M. 35
Senghaas, D. 403
Skinner, B. E. 52, 355-360; 362f; 365f; 368-
370; 372f; 376-378; 380-384, 405f
Smith, A. 214; 236
Sombart, W. 64
Stalin, J. 293
Stapledon, W.O. 27
Steiert, R. 11; 17, 46
Steil, A. 11
Sterling, E. 63
Stockinger, L. 58
Strasser, J. 11; 13; 20f; 36
Sturm, R. 11; 16
Swoboda, H. 46; 48; 55f

T

Tommissen, P. 11
Trotzki, L. 37, 52, 294; 307; 315f
Trousson, R. 46
Twain, M. 27

V

Vairasse, D. 51, 128; 131f; 135; 144f; 150f;
153; 155; 157; 159f; 163; 166-168; 170;
172f; 177-179; 181; 186; 188-192; 194;
196
Voigt, A. 15, 46; 49; 55f
Vollrath, E. 11
Vontobel, K. 167
Voßkamp, W. 46

W

Watt, J. 209; 212
Weber, M. 167, 328
Wellek, N. D. 294

Wells, H. G. 26; 28; 30; 32, 52; 55, 212; 214;
220; 222-226; 229-231; 238; 240; 242; 247;
255; 259; 261; 263; 269; 272-274; 277-280;
288f, 293-309; 311; 313f; 316; 318; 320-
325; 335; 340; 352; 363, 390; 393; 396;
398f
Weß, L. 378
Wilde, O. 45, 249, 408
Winstanley, G. 51, 67; 69f; 72f; 80f; 83; 85;
87f; 90f; 93; 95; 97-100; 104f; 107; 109f;
112; 115f; 120; 123f, 154; 179, 387
Winter, M. 46; 50, 144; 207, 325
Wischke, M. 11; 13
Wolf, J. B. 129

Y

Yardeni, M. 129; 141; 165
York 64

Z

Zimmermann, R. 377
Zitelmann, R. 11; 14; 15; 24; 31