

Heft I/2: Einführung in die Geschichte des vormarxistischen utopischen Sozialismus. Die Herausbildung und das Wesen utopischer Sozialismus-Auffassungen

Herausgeber: Abteilung Fernstudium der Sektion Marxistisch-leninistische Philosophie und Wissenschaftlicher Kommunismus der Karl-Marx-Universität Leipzig 1978

L. D. Gubanova: Bürgerliche Fälschungen der Geschichte des utopischen Sozialismus*

Unter den Bedingungen des verschärften ideologischen Kampfes sind die bürgerlichen Ideologen wie auch Revisionisten und Reformisten bestrebt, ihren Konzeptionen einen fundierteren Charakter zu verleihen; deshalb greifen sie mehr und mehr auf die Geschichte des wissenschaftlichen Sozialismus, auf seine Quellen zurück, auch auf den utopischen Sozialismus von Saint-Simon, Fourier und Owen. Damit ist die Geschichte der Entstehung des wissenschaftlichen Kommunismus, die Geschichte der sozialistischen Ideen Objekt einer heftigen ideologischen Polemik geworden.

In der Regel verabsolutieren bürgerliche und reformistische Forscher in den Systemen Saint-Simons, Fouriers und Owens jene Züge, die mit der bürgerlichen Weltanschauung in Beziehung zu setzen sind, während sie das Großartige, womit dem wissenschaftlichen Sozialismus vorgegriffen wurde, „unbemerkt“ lassen. Die bürgerlichen Ideologen gehen oftmals ziemlich „frei“ mit dem geistigen Erbe der Denker der Vergangenheit um: sie verknüpfen einzelne Stellen aus ihren Arbeiten in tendenziöser Weise und vermischen Werke unterschiedlicher Schaffensperioden miteinander. Dem kommt der Umstand entgegen, daß vieles aus dem handschriftlichen Erbe der großen Utopisten bis heute nicht nur für einen breiten Leserkreis, sondern auch für die Wissenschaftler unzugänglich ist. Natürlich gehen nicht alle bürgerlichen Wissenschaftler so an die utopischen Sozialisten heran. Jedoch sind auch die besten unter ihnen bei aller „Objektivität“ durch methodologisches Unvermögen nicht imstande, das Wesen der Systeme der utopischen Sozialisten zu beurteilen, das Geniale vom Naiven zu trennen, das Progressive vom geistig Beschränkten zu [76] unterscheiden, Wertvolles und Bedeutungsloses zu erkennen, ihren Ideen den richtigen Platz, die richtige Bedeutung in der Entwicklung des gesellschaftlichen Denkens zuzuweisen.

Die bürgerlichen Soziologen versuchen, das gedankliche Erbe der utopischen Sozialisten für die Verteidigung der modernen kapitalistischen Gesellschaft einzusetzen und stellen sie als Vorläufer der Theorie der Industriegesellschaft, des modernen Reformismus usw. dar.

In Frankreich zum Beispiel preisen die „Neosaintsimonisten“ – Ideologen einer hochqualifizierten technischen Intelligenz – den Saint-Simonismus als Theorie des „organisierten Kapitalismus“. Nach hundert Jahren legten sie die saint-simonistische Zeitschrift „Producteur“ wieder auf. Sie warfen alle sozialistischen Elemente der Lehre Saint-Simons über Bord und ließen nur die Idee der ökonomischen und politischen Hegemonie der „Industriellen“ und „Intellektuellen“ übrig. Der Theoretiker der „Neosaintsimonisten“, Bourbonnet, schrieb: „Aus welchen Kategorien formiert sich der neue Mensch? Aus den Kategorien Arbeit, Intelligenz, Wirtschaft. Die einen wie die anderen kann es unter den neuen Menschen geben. Der neue Mensch hat einen Namen – producteur“ (Velikie utopisty. Antologija pod red. I. D. Udal'cova. Mockva – Leningrad 1926, S. 78).

Genauso wie die modernen Selfmademen, die sich nach dem zweiten Weltkrieg Vermögen zusammengerafft haben, bemüht sind, sich und ihrem Kapital ein respektables Ansehen zu geben, indem sie sich mit Werken der grauen Vorzeit umgeben, sind die bürgerlichen Soziologen bestrebt, ihren Theorien Gewicht und Solidität zu verleihen, indem sie die großen Denker aus dem Beginn des 19. Jahrhunderts zu ihren Vorläufern erklären. So verweist z. B. der nicht unbekannt Theoretiker der „Industriegesellschaft“, R. Aron, in seinen Arbeiten häufig auf einzelne Ideen und theoretische Thesen von Montesquieu, Saint-Simon, Comte, Toqueville u. a.; Bernham verbindet die Ideen Saint-Simons mit der Theorie von der „Revolution der Leitenden“. Das „industrielle System“ [77] Saint-Simons wird als Apologetik des modernen Kapitalismus, als realisierte Vorsehung gedeutet, wird zur

* Quelle: Naučnyi kommunizm, Mockva, Heft 5/1973 Arbeitsübersetzung

Begründung der Ideen von der Klassenherrschaft der Gelehrten, Ingenieure, Industriellen und Finanzorganisatoren über das Proletariat herangezogen.

Aron, Fourastié, Barnham u. a. legen in die Termini, die Saint-Simon einführte („industrielles System“, „industrielle Ordnung“, „Industrieorganisator“ usw.) einen völlig anderen Inhalt. Ihre Systeme unterscheiden sich von der großen Lehre Saint-Simons genauso scharf, wie die aufsteigende Bourgeoisie zu Beginn des 19. Jahrhunderts von der reaktionären von heute, wie Fortschritt von Rückschritt. Saint-Simons Begriff „industrielles System“ entstand in der Epoche der Geburt des Kapitalismus aus dem Schoße der Feudalgesellschaft. Der Hauptgedanke Saint-Simons bestand darin, daß der Weg zur Befreiung der Gesellschaft vom Elend mit Notwendigkeit über ungeheures Anwachsen des gesellschaftlichen Reichtums, über die Blüte der industriellen und landwirtschaftlichen Produktion führen müsse. Den Wohlstand der Gesellschaft betrachtete Saint-Simon als Ableitung von der Entwicklung der Wissenschaft, der Moral und der Industrie. Deshalb eben sah er die wichtigste Basis für die neue Gesellschaft in der industriellen Produktion als der Hauptquelle des Reichtums und Überflusses für die Arbeitenden. Unter dem industriellen System verstand Saint-Simon ein System, in dem die „industrielle Klasse“ nicht nur in der Ökonomik, sondern auch in der Politik die Hauptrolle spielt. Unter dem Begriff „industrielle Klasse“ faßt er alle zusammen, die an der Produktion materieller Güter beteiligt sind, und stellt sie den Politikestern, den Aristokraten – überhaupt allen parasitären Elementen der Gesellschaft gegenüber.

Der Grundinhalt der heutigen Konzeption der „Industriegesellschaft“ läuft darauf hinaus, daß die Entwicklung einer Industrie, die sich auf die Wissenschaft stützt, angeblich den grundsätzlichen Widerspruch zwischen den unterschiedli-[78]chen sozialökonomischen Systemen beseitige und es damit ermögliche, alle Antagonismen des modernen Kapitalismus zu lösen. Die moderne Konzeption der „Industriegesellschaft“ entstand auf dem Boden des staatsmonopolistischen Kapitalismus und ist gegen den Sozialismus gerichtet. Sie ist ideologisches Schutzschild einer absteigenden Gesellschaftsordnung. Während die humanistische Weltanschauung Saint-Simons das „Goldene Zeitalter“ der Menschheit mit der Zukunft verband, war Aron vom Fortschritt enttäuscht. Diese seine Enttäuschung drückte er in der „Dialektik des Pessimismus“ aus, die, seiner Meinung nach, darin besteht, daß die Entwicklung von Wissenschaft und Technik auf der einen Seite bestimmte Ideale hervorbringt, die im Begriff des Fortschritts ihre Verkörperung finden, andererseits aber deren Verwirklichung unmöglich macht.

Während Saint-Simon von einer Gesetzmäßigkeit der historischen Entwicklung spricht, die es gestatte, ihren Verlauf vorauszusehen, schließt Aron die Möglichkeit einer sozialen Voraussicht aus, da er der Meinung ist, die historische Evolution sei mit Erscheinungen, Prozessen und Veränderungen verknüpft, die unwiederholbaren und deshalb nicht vorausschaubaren Charakter tragen. In der Theorie Arons repräsentiert sich das Weltbild der Bourgeoisie von heute, für das Hoffnungslosigkeit und äußerster Pessimismus bezeichnend sind.

Die Hauptsache aber besteht darin, daß die Kritik Saint-Simons an den gesellschaftlichen Verhältnissen seiner Zeit und der tiefe leidenschaftliche Glaube an eine glückliche Zukunft der Menschen das Streben des erwachenden Proletariats widerspiegeln und sein Erwachen unterstützen. Innerer Antrieb für das Schaffen des großen utopischen Sozialisten war sein Mitleid mit den Arbeitenden, in deren Namen und für deren Wohl er sein System aufgebaut hatte. Obwohl sich die Stimmungen und Ansichten des damaligen Proletariats in den Ideen Saint-Simons nur indirekt widerspiegeln, [79] wurden doch die „Fäden, die das französische Proletariat und seinen Kampf mit Saint-Simon verbanden, immer zahlreicher und stärker“ (Wolgin, W. P., Očerki po istorii socialisma, Moskva – Leningrad 1935, S. 403).

In der Pariser Nationalbibliothek wird ein Aufruf Saint-Simons an die französischen Arbeiter aufbewahrt, den er 1821 unter dem Titel „Henri Saint-Simon an die Herren Arbeiter“ veröffentlichte. Dieser Aufruf zeigt, daß Saint-Simon am Ende seines Lebens danach strebte, die Unterstützung der Arbeiter für die Verwirklichung seiner Pläne zu erlangen, sie auf die Seite des „industriellen Systems“ zu ziehen und sie zu Propagandisten seiner eigenen Ideen zu machen.

Saint-Simon unterschied sich wesentlich und deutlich von den Apologeten des Kapitalismus. Er schrieb, daß die Gesellschaft seiner Zeit „wahrhaftig ein Bild der Welt ist, das auf dem Kopf steht“ und daß es an ihm sei, diese Gesellschaft durch eine neue, bessere, progressivere zu ersetzen, wie sie

der Sozialismus darstelle. Sein System kann also überhaupt nicht verglichen werden mit der Theorie der „Industriegesellschaft“, die in den 40er Jahren unseres Jahrhunderts entstand und eine Form der ideologischen Rechtfertigung des modernen Kapitalismus darstellt.

Die Begründer des wissenschaftlichen Kommunismus nannten Saint-Simon den „Patriarchen des Sozialismus“ und hatten dabei nicht das im Auge, was ihn in die Nähe bürgerlicher Weltanschauung brachte (das Hineinstellen der großen Unternehmer in die Rolle von Führern und Befreier der Gesellschaft von der Herrschaft der feudalen und militärischen Kaste, die Erhaltung des Privateigentums an den Produktionsmitteln und des Unternehmerprofits im „Industriesystem“ usw.), sondern das, womit er dem Marxismus vorgriff (Fortschritt und Überfluß für die Werktätigen als einer tätigen und nicht parasitären Mehrheit der Gesellschaft; Aufblühen der Wissenschaft; Ersetzen der Leitung von Menschen durch die Leitung von Produktionsprozessen; Beseitigung der Aus-[80]beutung usw.). Deshalb ist die Meinung, Saint-Simon wollte die bürgerliche Gesellschaft durch rationelle Organisation der Produktion verbessern, zu simpel. Ein solches Herangehen war übrigens für unsere Literatur der 20er Jahre charakteristisch, was seinen Ausdruck in der Zeitschrift „Unter dem Banner des Marxismus“ fand, in der es hieß, daß sich „von der ersten bis zur letzten Arbeit ein Gedanke wie ein roter Faden durch das ganze Schaffen Saint-Simons zieht: die Organisation der Industriegesellschaft“ (Pod znamenem marksizma, 10/1923, S. 200-201). Saint-Simon wurde der „frühe Prophet des organisierten Kapitalismus“, ein „Ideologe der Großindustrie“ genannt (ebd., 5-6/1925, S. 161). Die vereinfachte Deutung des Systems von Saint-Simon war bedingt durch die „Jugend“ und die „linksradikalen Kinderkrankheiten“ der marxistischen Geschichtswissenschaft, durch das Bestreben, „Marx und den Marxismus zu erhöhen“, ihre „Erniedrigung“ nicht zuzulassen usw. Das Ergebnis derartiger Behauptungen war den Bestrebungen der Forscher entgegengesetzt: Marx' geniales System erschien als aus mittelbaren Quellen gewachsen oder überhaupt als „wunderbare Entdeckung“, ohne Beziehung zur vorangegangenen Wissenschaft. Aber bald wurde die konsequent marxistische Auffassung in dieser Frage wiederhergestellt, die Engels schon früher in seinen Arbeiten „Anti-Dühring“, „Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft“ zum Ausdruck gebracht hatte und auch von Lenin in seiner Arbeit „Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus“ vertreten worden war.

Auch in der bürgerlichen Futurologie kann man keineswegs die Fortsetzung der Traditionen eines Thomas Morus, Campanella, Saint-Simon oder Fourier sehen. Ist die ganze bürgerliche Futurologie von heute doch mit den Interessen der reaktionären Bourgeoisie verknüpft, gegen den Sozialismus gerichtet und hat nichts mit der Vorausschau der Utopisten gemein.

Heutzutage ist das Interesse am Schaffen Fouriers bedeutend gewachsen. In der modernen bürgerlichen Fourier-Forschung ist die Ansicht verbreitet, daß Fourier – wie auch die anderen [81] Vertreter des vormarxistischen Sozialismus – ein Gegner alles Revolutionären gewesen sei. Es ist unseres Erachtens in diesem Zusammenhang angebracht, etwas zum Verhältnis zum handschriftlichen Erbe Fouriers zu sagen. Bis heute bleibt vieles davon für die Forscher unzugänglich. Selbst die vom französischen Verlag für soziologische Literatur „Anthropos“ herausgegebene vollständige Sammlung der Werke Fouriers in 12 Bänden (1967), die doppelt so groß ist wie die vorangegangene (1841-1845), umfaßt nicht alles, was von Fourier geschrieben wurde, besonders in seinen letzten Lebensjahren. Einer der gewissenhaftesten Erforscher Fouriers, Émile Poulat, schreibt, daß die „Schüler“ Fouriers die ihnen „unerwünschten“ Werke ihres Lehrers verbargen, sie entsprechend ihren reformistischen Ansichten „redigierten“, zur „literarischen Montage“ griffen, die sie dann als Fouriers Werk herausbrachten (Émile Poulat, *Le cahiers manuscrits de Fourier*. Paris 1960). In den 20er Jahren unseres Jahrhunderts veröffentlichte Maurice Lansac Texte von Fourier, die – mit anderen früher bekannten verglichen – Grund zu dem Schluß boten, die antirevolutionäre Haltung Fouriers sei relativ und nur bedingt; das brachte ihm Angriffe seitens derer ein, die die sozietäre Theorie als zutiefst reformistisch betrachteten. Besonders scharf in dieser Hinsicht trat 1955 der amerikanische Fourier-Forscher Robert C. Bowles auf, der der Meinung ist, daß die Publikationen Lansacs „den Zielen der militanten Kommunisten dienen“ (vgl. *Francuzskij ezegodnik*, Moskva 1966, S. 72). Später schrieb Bowles einen speziellen Artikel über die Reaktion Fouriers auf die Französische Revolution, in dem er entgegen den Fakten die kritischen Äußerungen Fouriers, aus denen ersichtlich ist, daß er die von

der bürgerlichen Revolution proklamierten „Rechte“ und „Freiheiten“ für illusorisch hielt, als entschiedene und unbedingte Ablehnung jedweder Revolution darstellt.

In der Einschätzung von Marx und Engels waren die Begründer des kritisch-utopischen Sozialismus „in vielen Beziehungen revolutionär.“ (Werke, Bd. 4, S. 491). Ihre Lehre habe eine [82] unversöhnliche Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft enthalten. Fourier, so schrieb Engels, „nimmt die Bourgeoisie, ihre begeisterten Propheten von vor und ihre interessierten Lobhudler von nach der Revolution beim Wort. Er deckt die materielle und moralische Misere der bürgerlichen Welt unbarmherzig auf; ... Fourier ist nicht nur Kritiker, seine ewig heitre Natur macht ihn zum Satiriker, und zwar zu einem der größten Satiriker aller Zeiten. Die mit dem Niedergang der Revolution emporblühende Schwindelspekulation ebenso wie die allgemeine Krämerhaftigkeit des damaligen französischen Handels schildert er ebenso meisterhaft wie ergötzlich.“ (Werke, Bd. 19, S. 196)

Die Kritik Fouriers an der „Zivilisation“, unter der er die bürgerliche Gesellschaft verstand, ist ausgesprochen vielseitig: er entlarvt den betrügerischen Handel und vergleicht ihn mit einer Schlange, die man töten müsse; er legt den räuberischen Charakter der Rassen- und nationalen Politik des Kapitalismus dar, der kein „ständiges Vaterland“ habe, der bereit sei, jedes beliebige Land auszubeuten und jeden Tag seine Nationalität zu wechseln. Alles, was gut, ehrlich, klug, groß ist, ist mit der Ordnung der „Zivilisation“ unvereinbar – das ist Fouriers Schlußfolgerung. Wiederholt wies er nach, daß die Ideen von der Vervollkommnung der bürgerlichen Gesellschaft, von der Heilung ihrer Fehler, die ihr organisch eigen sind, unhaltbar seien. Fourier kritisierte die Reformpolitik scharf: „Wenn ich einige der Gebrechen der Politik erwähne, so habe ich nicht die Absicht, auf Korrektiven hinzuweisen. Die Entdeckung der Bewegungsgesetze veranlaßt uns, Abscheu gegenüber der Ordnung der Zivilisation zu empfinden, nicht aber sie zu korrigieren.“ (Publication des manuscrits des Charles Fourier. Paris 1851-1858, p. 311)

Teilreformen wären nicht nur nutzlos, sondern sogar schädlich, weil bei der „Zivilisation“ jedes Gute sich unweigerlich in etwas Schlechtes verwandle, weil die Menschen, wenn sie die allgemeine Ordnung unterstützen, nur zur Stärkung [83] einer unerwünschten sozialen Ordnung beitragen. Fourier hielt es für die Spitze der Inkonsequenz, die „Zivilisation“ vervollkommen zu wollen; als einzige Aufgabe der sozialen Vernunft sah er die Suche nach einem Ausweg aus „diesem sozialen Abgrund“. Der antireformistische Charakter der Position Fouriers gegenüber der bürgerlichen Gesellschaft unterliegt keinem Zweifel. Auch in dieser Hinsicht hat er nichts gemein mit den modernen Apologeten des Kapitalismus, deren Ziel es ist, die überlebte Gesellschaftsordnung zu erhalten, sie zu verbessern usw. Genausowenig hat er zu tun mit den „Fourieristen“, den Schülern Fouriers, die das System ihres Lehrers als Reformismus aufnahmen und propagierten. Dieser Epigonen-Fourierismus erwies sich als reaktionär. Die marxistische Wissenschaft hat die Lehre Fouriers deutlich von den Ansichten seiner Nachfolger abgegrenzt, die entflammt waren vom Humanismus des Begründers der Schule, sich aber nicht auf die Höhe des Genies zu erheben vermochten und zu einer reaktionären Sekte wurden. Die bürgerliche Wissenschaft sieht die prinzipiellen Unterschiede zwischen Fourier und seinen Nachfolgern nicht (mitunter wirklich nicht, oftmals mit Absicht nicht) und geht in ihren Einschätzungen des Schaffens Fouriers von seinen Schülern aus.

Fourier lehnte die Versuche zur Verbesserung der bürgerlichen Gesellschaft ab und suchte einen Ausweg aus der „Ordnung der Zivilisation“. Er dachte sich Dutzende von Varianten für diesen Ausweg aus. Am richtigsten hielt er die Schaffung einer wirklichen Produktionsassoziation auf der Grundlage einer koordinierten, freien und anziehenden Arbeit. Die Schaffung eines „Probetyps koordinierten Wirtschaftens“ wäre nach Fourier eine „Operation, die allem Aufruhr, der Revolution, dem Elend und den Verbrechen ein Ende setzt“ (Francuzskij ezegodnik. Moskva 1966, S. 83).

Den Sturz der Ordnung der „Zivilisation“ stellte Fourier als friedliche Umwälzung dar, aber er verabsolutiert das nicht. Seine Lehre von der Assoziation stellt er als Mittel zur Verhinderung der sozialen Revolution hin, er erkennt aber [84] die Gesetzmäßigkeit der Revolution an, die geboren wird aus den Widersprüchen der „Zivilisation“, die ein „Krieg des Armen gegen den Reichen“ sind: „... der Vulkan von 1789 gärt, umsomehr, als er plötzlich zugeschüttet wurde; große Revolutionen bereiten sich vor und drohen, die modernen Staaten zu vernichten, deren gräßliche Schacherei. bereits Natur wie Vernunft belasten“ (Charles Fourier, Ausgewählte Werke, Bd. II, S. 118).

Fourier war Zeitgenosse der großen bürgerlichen Revolution in Frankreich und Zeuge jener „Herrschaft“, die die Bourgeoisie errichtete und von der Engels sagte: „Verglichen mit den prunkhaften Verheißungen der Aufklärer, erwiesen sich die durch den ‚Sieg der Vernunft‘ hergestellten gesellschaftlichen und politischen Einrichtungen als bitter enttäuschende Zerrbilder.“ (Werke, Bd. 20, S. 240) Aus diesem Zusammenhang erklärt sich auch die ablehnende Haltung Fouriers gegenüber der Französischen Revolution von 1789, „er hatte einen großen Haß gegen die Philosophie und hat sie in seinen Schriften grausam verhöhnt“ (Marx/Engels, Werke, Bd. 2, S. 607).

Er kritisierte die Revolution und die zu ihr aufrufende Philosophie wegen ihrer bürgerlichen Beschränktheit, weil die Volksmassen wesentlich weniger von ihr hatten als die Bourgeoisie. „Durch seinen kritischen Blick erkannte er, daß in der Revolution, trotz des ganzen Heroismus und der Opferbereitschaft des Volkes, trotz der idealen Verfassung, trotz der Worte Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit in aller Kunde die Ausbeutung, die Unterdrückung, die Lüge und der Betrug nicht nur blieben, sondern, wo irgend möglich, noch zunehmen“ (August Bebel, Charles Fourier – Leben und Lehre. St. Petersburg 1905, S. 208).

Gleichzeitig erkannte Fourier das Recht der überwiegenden Mehrheit des Volkes auf eine Revolution an: „Der Vulkan, der im Jahre 89 durch die Philosophie aufgebrochen wurde, hat erst seinen ersten Ausbruch hinter sich; der zweite ist gar nicht so sehr weit ... Ja, die jetzige Ruhe – das ist nur [85] ein Zwischentakt zwischen den Revolutionen, das ist Erholung für einen Augenblick. Wenn du siehst, wie in allen Ländern Steuern, Armeen und alle Arten finanziellen Raubes wachsen, kannst du dann daran zweifeln, daß Unruhen ausbrechen und ganz Europa in Brand setzen ...“ (Ch. Fourier, Ausgew. Werken Bd. II, S. 115). Über das Auftreten der Arbeiter von Lyon im Jahre 1830 schrieb Fourier, daß „der Widerstand der Arbeiter höchst gesetzmäßig und höchst natürlich“ sei (Francuzskij ezegodnik, Mockva 1966, S. 83).

Im Geiste des „Frisierens“ Fouriers zum Reformator treten heute auch Ideologen des bürgerlichen Kooperativismus auf. Henri Desroche z. B. äußert sich zum Schreiben Fouriers und zur Praxis Fouriers, wobei er letztere, d. h. die Versuche zur Schaffung von Phalanstères und „phalanstèreartigen Kooperativen“, höher schätzt als die Lehre von Fourier, die, nach Meinung Desroches, nutzlos gewesen sei (Henri Desroche. *Fourièrisme écrit et Fourièrisme pratiqué*. – En livre d'Émile Péulat „Les cahiers manuscrits des Fourier“). Die Reformisten von heute suchen die Aufmerksamkeit auf den utopischen Sozialismus zu lenken, um die Verbreitung der marxistisch-leninistischen Ideologie zu bremsen und damit die Arbeiterbewegung in ideologischer Hinsicht anderthalb Jahrhunderte zurückzuwerfen. Das ist z. B. charakteristisch für die westdeutschen „Sozialreformisten“, wie Rittig (Hannover), Klaus-Peter Schulz (Köln) u. a. Letzterer tritt für den utopischen Sozialismus, für eine Wiedergeburt der Ideen von Robert Owen ein. Er rät dazu, sich vom Aufruf Owens zum Kampf für das maximale Glück der meisten Menschen leiten zu lassen und sich nur auf erzieherische Maßnahmen zu beschränken.

Wegen der Unreife der gesellschaftlichen Verhältnisse hatte Owen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts keine Methoden zur Realisierung seiner humanistischen Ideen finden können, er überschätzte deshalb die Rolle der Fabrikgesetzgebung, glaubte naiv an die „Wohltäter“ unter den Fabrikanten, verstand die Rolle der Kooperation und ihrer Entwicklungs-[86]perspektive unten kapitalistischen Bedingungen falsch. Schulz fühlt sich heute vom kooperativen Sozialismus Owens wegen seiner „politischen Indifferenz“, wegen der rein pädagogischen Auslegung der Aufgaben der Arbeiterbewegung angezogen, da das den Kapitalismus, die Lohnsklaverei, den bürgerlichen Parasitismus nicht bedroht, zu deren Verteidigung den Sozialreformismus heute mit Eifer auftritt.

Die bürgerlichen und reformistischen Ideologen, die die Klassiker des kritisch-utopischen Sozialismus als Reformatoren, als offene Gegner der Revolution interpretieren, auf die schwachen Stellen ihrer Lehren spekulieren und sie zu dem zählen, was heute den Kapitalismus verteidigt, haben dabei ständig ihr Hauptziel im Auge – den Kampf gegen den wissenschaftlichen Kommunismus. Deshalb wurde eines der Spitzenthemen des heutigen Antikommunismus die Entstellung des Zusammenhangs und der Aufeinanderfolge der Lehren von Saint-Simon, Fourier, Owen und des Marxismus. Dieser Zusammenhang wird entweder kategorisch geleugnet, dann sieht der Marxismus wie eine Lehre aus, die

keine Wurzeln in der Kultur der Menschheit hat; oder er wird verabsolutiert und dann ist der Marxismus entweder identisch mit der Lehre der Utopisten¹, oder er wird des Plagiats bezichtigt², oder er wird zum Nachfolger reaktionärer Lehren gemacht³. Engels hat diese Lügen im „Anti-Dühring“ entlarvt, wo er die Systeme der Utopisten einer wissenschaftlichen Einschätzung unterzog, ihre Lehren gegenüber Reformisten und bürgerlichen Fälschern verteidigte und zeigte, was der Marxismus an den Systemen von Saint-Simon, Fourier und Owen schätzt und worin er sich von ihnen unterscheidet.

Doch hat in unseren Tagen die bürgerliche und reformistische Soziologie die vielleicht größten Anstrengungen unternommen, um den prinzipiellen Unterschied zwischen wissenschaftlichen und utopischem Sozialismus zu vertuschen⁴.

Hauptziel allen Fälschungen, Unterstellungen und offener Ausfälle der Antikommunisten sind Versuche nachzuweisen, [87] daß durch das Fehlen solcher Unterschiede der Marxismus ebenfalls eine Utopie sei.

In Italien erschien die Arbeit des schweizerischen Ökonomen und Soziologen W. Pareto. Das Ziel der Arbeit wird offen genannt, er will nachweisen, daß der Sozialismus in allen seinen Formen eine Utopie ist. Auch B. Krottsche hat sich bemüht nachzuweisen, daß Marx und Engels selbst Utopisten geblieben seien, da sie die Ideen der Utopisten aufgegriffen haben.

Diese und andere Anschuldigungen gegenüber dem wissenschaftlichen Kommunismus zeigen anschaulich die Klasseninteressen der heutigen Bourgeoisie und der vor ihr scharwenzelnden Sozialdemokratie, die im heutigen staatsmonopolistischen Kapitalismus die Realisierung ihres Parteiprogramms sieht und sich sogar in der Terminologie vom Sozialismus distanziert.

Das Vermischen von Wissenschaft und Utopie, das zu einer „Erhöhung“ der Utopie zur Wissenschaft und zu einer „Erniedrigung“ der Wissenschaft zur Utopie führt, ist sehr bezeichnend für die bürgerliche Soziologie von heute. Es ist interessant, daß sich das Verhältnis zur Utopie seitens der bürgerlichen Ideologen im Verlauf eines Jahrhunderts deutlich und wesentlich verändert hat. Im 19. Jahrhundert verhielt sich die Bourgeoisie, überzeugt von der Unerschütterlichkeit ihrer Herrschaft, zur Utopie wie zu einer „Kinderei“ – geringschätzig, leicht ironisch, mitunter auch wohlgesinnt (keineswegs ohne Philanthropie!). Damals sah sie in der Utopie ein zwar anziehendes, aber naives und unerreichbares soziales Ideal, das keinerlei praktische Bedeutung besitzt und ihre Klassenherrschaft nicht bedroht. Eine scharfe Wendung erfolgte nach der sozialistischen Revolution in Rußland: „Utopien können realisiert werden. Das Leben geht zur Utopie“, – so faßte die Bourgeoisie die praktische

¹ Der bekannte englische Labour-Anhänger J. Coyle grenzt in seiner umfangreichen „Geschichte des sozialistischen Denkens“ die – wenn auch scharfsinnigen – Vermutungen der utopischen Sozialisten nicht von den wissenschaftlich begründeten Schlußfolgerungen des Marxismus ab; der italienische Philosoph Croce wertet die hohe Einschätzung, die Marx und Engels den großen Utopisten zuteil werden ließen, als Beweis dafür, daß der Marxismus nur eine Wiederholung der Ideen des Utopismus sei; der amerikanische Historiker Bowles setzt ein Gleichheitszeichen zwischen die Vorausschau Fouriers und die wissenschaftliche Prognose eines Karl Marx.

² P. L. Boglier las im College da France einen besonderen Vorlesungskurs, in dem er den Gedanken vertrat, Jener große Mensch, der dem Sozialismus ans Licht verholten habe, sei Fourier und nicht Karl Marx gewesen (vgl. I. I. Zil'berfarb. Social'naja filosofija S. Fourier i ee mesto v istorii socialističeskoj mysli poloviny XIX veka. Moskva 1964, str. 432).

³ 1952 wurde an der Harvard University in den USA eine Dissertation zum Thema „Ch. Fourier und Saint-Simon – zwei Theoretiker der Reaktion“ verteidigt. Endziel dieser tendenziösen Arbeit war, den Marxismus eines reaktionären Charakters zu beschuldigen (vgl. Vestnik istorii mirovoj kul'tury 6/1958). Diese Linie der Verleumdung ist für die bürgerliche Interpretation des Schaffens Ch. Fouriers Tradition geworden. Besonders zeichnete sich in dieser Hinsicht seinerzeit E. Dühring aus, der behauptet hatte, daß Fourier „alle Elemente der Unsinnigkeit“ an den Tag gelegt habe, daß in dem „ganzen Fourierismus die Wahrheit schon in der ersten Silbe verkörpert“ sei (le fou – ein Verrückter, ein Wahnsinniger - d. V.).

⁴ Den Grundstein für diese Form der Entstellung der Geschichte des sozialistischen Denkens legten am Ende des 19. Jahrhunderts viele Vertreter der liberal-bürgerlichen Richtung: Adler, Struwe, Massaryk u. a. Bernstein hatte die Idee, den Marxismus in zwei Teile zu zerlegen: in einen „rein wissenschaftlichen“ und einen „utopischen“. Mit seiner Aufforderung, den „Utopismus“ von Marx aufzugeben, stellte sich Bernstein gegen den wissenschaftlichen Sozialismus, gegen die Endziele des Klassenkampfes des Proletariats, gegen die Lehre von der Diktatur des Proletariats. Struwe und seine Anhänger suchten den „utopischen Charakter“ der Lehre von der sozialistischen Revolution und der Möglichkeit des Aufbaus der sozialistischen Gesellschaft nachzuweisen. Sie verwarfen den „revolutionären Utopismus“ von Marx und schlugen vor, sich von einem „realistischen Ziel“ leiten zu lassen, nämlich Rußland von einem armen zu einem reichen kapitalistischen Land zu machen.

Verwirklichung der Ideen des wissenschaftlichen Sozialismus auf. Diese Wende zeigte sich besonders deutlich mit der Bildung des sozialistischen Systems und der Möglichkeit eines nicht-[88]kapitalistischen Entwicklungsweges für die Länder der „Dritten Welt“. Wenn die Bourgeoisie über die Tatsache des Eintritts der Welt in die sozialistische Epoche spricht, sieht sie darin eine Tragödie für die Menschheit, wobei sie sich mit der Menschheit gleichsetzt. Deshalb lehnt sie jetzt die Utopie ab und zusammen mit ihr auch den Sozialismus. Eine Illustration hierfür ist die Entwicklung von L. Mumford. Er schrieb 1922 eine „Geschichte der Utopien“, die ihn bekannt machte. Das war eine Lobrede auf die Utopisten der Vergangenheit; Mumford vergleicht sie mit Prometheus, der für die Menschen das Feuer vom Himmel riß. 40 Jahre später (1962) gibt Mumford die „Geschichte der Utopien“ neu heraus, mit einem neuen Vorwort, das seine ablehnende Haltung zu den Utopien der Vergangenheit und ein offen reaktionäres Wesen zum Ausdruck bringt.

Der logische Abschluß von Mumfords Metamorphose wurde der „Mythos von der Maschine“ (1970). „Seit der Zeit Spenglers ist im Westen kein Buch erschienen, das von einem so düsteren Pathos und einer so militanten Verurteilung des gesellschaftlichen Fortschritts, der Wissenschaft und der utopischen Ideale durchdrungen gewesen wäre“ (E. Arab-Ogly. In der utopischen Antiwelt. „Literaturnaja gazeta“ vom 23.2.1972). Mumford ruft dazu auf, sich zurückzuwenden, zum Mittelalter, das ihm als das „Goldene Zeitalter“ in der Geschichte der Zivilisation erscheint.

Die Abkehr von der Utopie ist in der modernen bürgerlichen Philosophie, Soziologie und Kultur von einer Blüte der „Antiutopie“ begleitet, die der „positiven Utopie“ gegenübergestellt wird. Die rosarote Brille, durch die die Bourgeoisie auf die Welt im vergangenen Jahrhundert geblickt hat, ist weg, an ihre Stelle trat eine dunkle, und nur durch sie blickt sie auf die Zukunft in unseren Tagen, weil das ihrer heutigen Auffassung von der Welt entspricht.

Gleichzeitig – das ist ein Paradoxon unserer Zeit – wurden die letzten Jahrzehnte zu Jahren einer weiten Verbreitung, [89] einer Art „Renaissance“ der Utopie und der Entstehung sogar einer „Soziologie der Utopien“ (Sorel, Mumford, Mannheim u. a.). Die bürgerliche Philosophie und Soziologie, die nicht über die Methodologie der wissenschaftlichen sozialen Voraussicht verfügt, schreckt bald vor der Zukunft zurück (in der „Antiutopie“), bald wendet sie sich der Utopie zu, um sie in den Rang einer „Methode der Soziologie“ zu erheben.

Der utopische Sozialismus von Saint-Simon, Fourier und Owen wurde aus der Übergangsepoche geboren, aus der Periode bürgerlicher Revolutionen, großer sozialer Umwälzungen. Unsere Zeit ist eine neue Übergangsepoche, es sind neue, noch stärkere, radikale Veränderungen, die Epoche der sozialistischen Revolutionen. Die Situation der Übergangsepochen ruft Theorien ins Leben, die einen Kompromiß zwischen dem Alten und dem Neuen suchen. Die absteigende Bourgeoisie sieht das Mittel zur Verhinderung sozialer Umwälzungen in der Wiedergeburt der Utopie, was heute äußerst reaktionär ist. Die Utopisten des beginnenden 19. Jahrhunderts weckten das Klassenbewußtsein des Proletariats durch die Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft und durch ihren leidenschaftlichen Glauben an die Unausbleiblichkeit einer neuen, sozialistischen Gesellschaft. Darin lag ja die ungeheure Bedeutung ihrer utopischen Auffassungen. Alle folgenden, besonders die heutigen Utopien hemmen nur die Herausbildung des Klassenbewußtseins des Proletariats, lenken sie es nur vom revolutionären Kampf ab durch die Propagierung des sozialen Friedens, durch die Apologetik des Kapitalismus und die Ablehnung des realen Sozialismus.

Die Wiedergeburt der Ideen des utopischen Sozialismus in der heutigen Arbeiterbewegung und in der nationalen Befreiungsbewegung (verschiedene Konzeptionen des „Sozialismus“ der modernen revolutionären Demokratie) erfolgt aus vielerlei Gründen auch weil die Arbeiterklasse dieser Länder noch eine „Klasse an sich“ ist.

[90] In der Arbeiterbewegung der entwickelten kapitalistischen Länder widerspiegeln die Ideen des Neoutopismus die Ideologie jenes Teils der Arbeiterklasse, der noch nicht in der Lage ist, sich vom bürgerlichen Einfluß zu befreien. Die Kritik an den Fälschungen des utopischen Sozialismus des Anfangs des 19. Jahrhunderts, die Befreiung des proletarischen Bewußtseins vom Einfluß seiner modernen Modifikationen hat einen zutiefst politischen Sinn und praktische Bedeutung. [92]

W. P. Wolgin: Das Erbe des utopischen Sozialismus*

In unserer großen Epoche des kommunistischen Aufbaus sind für die bewußten Teilnehmer die Fragen der historischen Wege, die das menschliche Denken bis zur Schaffung der modernen Vorstellungen über die klassenlose Gesellschaft ging, nicht uninteressant. Im vorliegenden Artikel versuche ich kurz jenen Beitrag zu charakterisieren, den der utopische Sozialismus mit seinen Vorstellungen leistete.

Die Entstehung und Entwicklung der Idee des wissenschaftlichen Kommunismus ist in unmittelbarer Weise mit der ökonomischen Entwicklung der Gesellschaft verbunden, mit dem Wachstum der gesellschaftlichen Widersprüche, mit dem Klassenkampf des Proletariats. Die Wurzeln des Sozialismus, sagte Engels, lagen „in den materiellen ökonomischen Tatsachen.“¹ Aber der wissenschaftliche Kommunismus mußte, wie jegliche neue Theorie, von dem angehäuften ideellen Material ausgehen. Im kulturellen Erbe der vorangegangenen Generationen, der in Jahrhunderten geschaffenen Schatzkammer des menschlichen Denkens, konnten die Schöpfer und Verkünder des wissenschaftlichen Kommunismus viele tiefe Urteile über die ewigen Laster des gesellschaftlichen Lebens, über die Herrschaft der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen in der Gesellschaft, über die Notwendigkeit der gesellschaftlichen Umgestaltung finden.

Die Idee der Verbindung der Ungleichheit und Ausbeutung mit dem Privateigentum ist Jahrhunderte alt. Sie entstand als Reaktion auf die Ungerechtigkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse auf äußerst frühen Stufen der Entwicklung der Gesellschaft. Wir können sie schon in den altgriechischen Legenden über das Goldene Zeitalter, mit dem die Geschichte der Menschheit anfängt, entdecken. In diesen Legenden finden [93] wir auch die Lobpreisung der Gütergemeinschaft. Der Entgegensetzung des Privateigentums und der Gemeinschaft begegnen wir in zunehmendem Maße bei einigen antiken Schriftstellern, so bei den „Kirchenvätern“, und letztlich bei den mittelalterlichen Ketzern. Aber die in Gang gebrachte Kritik der Ordnung, deren Grundlage im Privateigentum liegt, und die Darstellung der Gesellschaft, in der das gesellschaftliche Eigentum herrscht, treffen wir zum ersten Male im Morgenrot der entstehenden kapitalistischen Verhältnisse im England des 16. Jahrhunderts. Der Prozeß der ursprünglichen Akkumulation des Kapitals, die Verdrängung der Bauern von Grund und Boden, die Entstehung der häuslichen Industrie und der Schicht der Lohnarbeiter waren die charakteristischen Linien der sozialen Entwicklung Englands zu jener Zeit. In dieser historischen Situation entstand das erste literarische Werk, in dem letztlich, wenn auch noch in „phantastischer“ Form, die Idee der sozialistischen Organisation des Eigentums und der Arbeit dargelegt wurde. Dieses Werk war die „Utopia“ des großen englischen Humanisten des 16. Jahrhunderts Thomas Morus.

Der Humanismus des 14.-16. Jahrhunderts entwickelte sich als Ideologie der sich in dieser Periode im Schoße der feudalen Gesellschaft formierenden neuen Klasse, der Bourgeoisie, als Begründung ihres Anspruchs. Im Humanismus, der neuen weltlichen Weltanschauung der entstehenden bürgerlichen Gesellschaft, stellte man der für die Epoche des Feudalismus charakteristischen Diktatur der Kirche, der asketischen Moral des Mittelalters, die These von der freien Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit, der lebensbejahenden Bestätigung der irdischen Bedürfnisse und Leidenschaften der Menschen entgegen. Die konsequente Entwicklung dieser Prinzipien im sozialpolitischen Plan mußte zu dem gesellschaftlichen Ideal führen, in dem die freie Entwicklung der Persönlichkeit und die Befriedigung ihrer Bedürfnisse gewährleistet ist. Aber diesem Ideal widersprach die schwere Lage der Volksmassen in der Periode des Aufschwungs des bürgerlichen Humanismus, die mit der Zeit der ursprünglichen Akkumulation des Kapitals zusammenfiel, heftig. Als Ideologie der Bourgeoisie konnte der Humanismus – mit einigen Ausnahmen – nicht die Grenze des bürgerlichen Gesichtskreises überschreiten, konnte nicht mit dem bürgerlichen Idealismus und folglich auch nicht mit der Klassengesellschaft brechen. Sie ist nur fähig, das humanistische Ideal der freien Entwicklung der Persönlichkeit für die Individuen zu verwirklichen, die der herrschenden Klasse angehören.² Für die unterdrückte Klasse war es illusorisch. Nur sehr wenige, die fortschrittlichsten Menschen dieser Zeit, äußerten sich zu den Leiden der unterdrückten Massen, waren fähig, über die humanistische

* Quelle: Istorija socialističeskich učenij. Sbornik statej, Moskva 1962, S. 7-33. Arbeitsübersetzung

¹ Engels, F., Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, MEW, Bd. 19, Berlin 1962, S. 189.

² Vgl. Marx, K./Engels F., Die deutsche Ideologie, MEW, Bd. 3, Berlin 1958, S. 74.

Forderung der „Freiheit der Persönlichkeit“ hinauszugehen, mit dem bürgerlichen Individualismus zu brechen und einen Ausweg aus dem gesellschaftlichen Elend durch des Prinzip der Gemeinschaft zu zeigen. Zu diesen Menschen gehörte Thomas Morus.

„Wo es noch Privateigentum gibt“, schrieb Morus in der „Utopie“, „wo alle an alles das Geld als Maßstab anlegen, wird kaum jemals eine gerechte und glückliche Politik möglich sein ... daß es nur einen einzigen Weg zum Wohle des Staates gibt: die Einführung der Gleichheit des Besitzes. Diese ist aber wohl niemals dort möglich, wo die einzelnen ihr Hab und Gut noch als Privateigentum besitzen.“³ Wenn jeder auf berechtigter gesetzlicher Grundlage sich bemüht, sich alles anzueignen, so gibt es keinen Überfluß, alles gerät in die Hände weniger und sie teilen alles zwischen sich auf und lassen andere in der Not zurück. Gleichmäßige und gerechte Verteilung der Mittel ist nur bei vollständiger Vernichtung des Privateigentums möglich.

Die kommunistische Ordnung zeigt Morus als eine Ordnung, die auf der unbekanntem Insel Utopie verwirklicht ist und die er und die Utopier für die allerbeste halten, weil sie am besten und am zweckmäßigsten die irdischen Interessen vertritt und des irdische Glück der Menschen in den Mittelpunkt stellt. Die Natur, sagt Morus, ruft die Menschen zur [95] gegenseitigen Unterstützung für ein freudigeres Leben auf. Die Gesetze der Verteilung müssen auf der Grundlage der Gerechtigkeit aufgebaut sein, die den Menschen ein gemeinsames frohes Leben gewährleistet. Diese durch die Klassenstruktur der Gesellschaft unerfüllbaren Prinzipien des Humanismus nehmen bei Morus eine neue und die Geschichte befruchtende Entwicklung in Form einer kommunistischen, der klassenlosen Gesellschaft.

1

In der Geschichte jener Strömungen des sozialen Denkens, welche die Entstehung des wissenschaftlichen Kommunismus vorbereiteten, kann man in der Frage nach der Form des gesellschaftlichen Eigentums zwei Richtungen unterscheiden. Die kennzeichnende Besonderheit der einen von ihnen, der historisch früheren, besteht darin, daß die wirtschaftliche Einheit und Organisation des Gemeineigentums geringer ist als die wirtschaftlich unabhängige Gemeinschaft. Die Idee solch einer Gemeinschaft ist allen sogenannten kommunistischen Sekten des Mittelalters eigen. Zu der Vorstellung von der Organisation der Produktion im gesamtationalen Maßstab konnte sich diese sektenartigen Gruppen nicht erheben. Es ist überaus charakteristisch, daß in den meisten späteren Utopien des XVIII. Jahrhunderts das Prinzip des „Gemeinde“-Kommunismus, welches Meslier in seinem Buch „Das Testament“ widerspiegelt, am besten die Interessen der Dorfarmut vertritt.

Es ist interessant, daß das Ideal einer kleinen, wirtschaftlich selbständigen Gemeinschaft, ein Ideal, welches auf dem Boden der sozial zerrütteten und in der Folge veränderten Armut der feudalen Periode erwuchs, seine Anziehung für zwei der größten Utopisten des XIX. Jahrhunderts, Fourier und Owen, behielt. Bei Fourier bildet die Phalange die grundlegende wirtschaftliche Zelle der zukünftigen Gesellschaft, eine sich selbst genügende Assoziation geringen Umfangs und mit überaus vielfältigen Funktionen, sowohl landwirtschaftlich-[96]lichen als auch industriellen. Jedoch waren schon im XIX. Jahrhundert Träume von einer völligen wirtschaftlichen Absonderung der Phalange unmöglich.

Fourier war deshalb gezwungen, für die Erfüllung wirtschaftlicher Aufgaben, die mit ihrer Verteilung die Möglichkeiten der einzelnen Phalange überschreiten, Organisationen wie die aus verschiedenen Phalangen angeworbene sogenannte industrielle Armee zu gestatten. Owen stellte sich die zukünftige Gesellschaft als Föderation freier, im wesentlichen sich selbst genügender Kommunen vor, obwohl die innere Struktur der Kommune bei ihm völlig anders als der Aufbau der Phalange ist. Notwendige Korrekturen in dieser wirtschaftlichen Zersplitterung bestanden übrigens bei ihm in Form der Arbeitsteilung und des Austausches zwischen den Kommunen.

Den Ursprung der modernen Auffassungen von der zentralisierten, einer einheitlichen staatlichen Planung untergeordneten gesellschaftlichen Wirtschaft können wir bei Thomas Morus finden. Die Gesellschaft Utopias ist im ganzen als eine gewisse wirtschaftliche Einheit vorzustellen.

³ Morus, T., Utopie, 4. veränd. Aufl., Leipzig 1974, S. 48/49.

Aller Boden in Utopia bildet gesamtstaatliches Eigentum. Dem Staat gehören auch alle Produkte der Bürger, sowohl aus der Landwirtschaft als auch aus dem Handwerk. Das oberste Organ des Staates, der Senat, leitet die Registrierung alles dessen, was in den einzelnen Städten des Staates produziert wurde. Im Falle der Notwendigkeit versetzt der Staat Arbeitskräfte aus einer Stadt in eine andere und verteilt zwischen ihnen die Produkte neu. Der Staat verwaltet den Außenhandel des Landes. Die Produktion leiten spezielle, von der Bevölkerung gewählte Amtspersonen, die einen Teil des Staatsapparates bilden. Es ist völlig offensichtlich, daß alle diese vielseitigen wirtschaftlichen Tätigkeiten des Staates die Existenz irgendeines Wirtschaftsplanes voraussetzt.

Morus vermochte mit dem ihm eigenen Scharfsinn in der ihn umgebenden Welt die Wirklichkeit des Beginns des historischen Prozesses der Überwindung des wirtschaftlich zerrütteten Mittelalters festzustellen. Dieser Prozeß entstand zur [97] Zeit Morus' spontan unter dem Einfluß der in die Produktion eindringenden kapitalistischen Verhältnisse. Er hatte unzählbare Leiden der niedrigsten Bevölkerungsschichten, ihre massenhafte Proletarisierung zur Folge. Morus, der in seiner „Utopie“ das Kapital als die die Wirtschaft vereinigende Kraft verwarf, bewahrte und entwickelte die Idee der wirtschaftlichen Einheit, machte sie zum Träger der Gesellschaft im ganzen und stellte die Verwirklichung dieser Idee auf den Boden eines rationalen Planes.

Auf dem Weg, den Morus bahnte, schritten die großen Utopisten des XVII.-XVIII. Jahrhunderts voran: Campanella, Morelly u. a. Einen betont zentralisierten Charakter hatten die Projekte der Babouvisten, der ersten revolutionären Gruppe, die das Ziel der revolutionären Errichtung des Kommunismus verkündeten. In der Republik wird, so besagt der „Entwurf eines ökonomischen Dekrets“ der babouvistischen Organisation, die große nationale Gütergemeinschaft errichtet. An diese nationale Gemeinschaft müssen alle Güter übergeben werden, die von den einzelnen Personen enteignet oder kraft der Aufhebung des Erbrechts von ihnen eingezogen werden oder die sie freiwillig übergeben. Die oberste Administration der nationalen Gemeinschaft berücksichtigt entsprechend dem Bestand der Mitglieder der Gemeinschaft und ihrer Bedürfnisse die Verteilung der Arbeitskräfte, die diesem Bestand entspricht. Die gesamte Produktion der Mitglieder der Gemeinschaft gelangt in Magazins. Die Administration setzt die Menge und die Qualität der Produkte, die der Verteilung unterliegen, fest und ergänzt Fehlmengen, die sich in einem Gebiet zeigen, auf Kosten anderer und nimmt nötigenfalls einen Tausch mit dem Ausland vor. Die große nationale Gemeinschaft hat Unterabteilungen; aber diese Unterabteilungen sind völlig der Zentralmacht untergeordnet, selbständige wirtschaftliche Einheiten sind nicht vorstellbar.⁴

Im utopischen System des XIV. Jahrhunderts hielten die Saint-Simonisten die Traditionen der zentralisierten nationalen Wirtschaft aufrecht und führten die Idee des allgemei-[98]nen Wirtschaftsplanes damit bis zur höchsten Klarheit. Die zukünftige Gesellschaft schilderte Saint-Simon als eine wirtschaftliche Einheit. „Der Zweck der gesellschaftlichen Organisation“, sagte er, „muß der möglichst beste Einsatz für die Befriedigung des Strebens des menschlichen Wissens, die Förderung von Wissenschaft, Künsten und Handwerk sein.“⁵ Die Erreichung dieser Ziele setzte eine „nützliche Vereinigung“ der gesamten Arbeit auf allen genannten Gebieten voraus. Es ist klar, daß solch eine Vereinigung ohne einen allgemeinen Plan unmöglich ist. Eben deshalb nannte Saint-Simon die zukünftige gesellschaftliche Ordnung manchmal eine Assoziation. Die grundlegenden Aufgaben der Leitung dieser Assoziation sah er in der Organisation der Arbeit zur Entwicklung des Erdballs im Interesse der Menschheit. Die zukünftige Gesellschaft soll wie eine riesige komplizierte Werkstatt sein. In ihr organisieren die Menschen, die nicht mehr ihre Kräfte darauf verschwenden, einander zu regieren, ihre vereinten Anstrengungen für die gemeinschaftliche Einwirkung auf die Natur.

Im Gegensatz zu Fourier und Owen, die sich die zukünftige Gesellschaft in der Form eines den ganzen Erdball bedeckenden Netzes kleiner Gemeinschaften vorstellten, sahen die Saint-Simonisten, ausgehend von den Vorstellungen, die Saint-Simon hervorgebracht hatte, die Entstehung einer „Weltassoziation“

⁴ Buonarroti, Die Verschwörung im Namen der Gleichheit, Teil II, Moskau 1948, S. 307 f. (Eine deutschsprachige Ausgabe erschien 1909 bei Dietz in Stuttgart unter dem Titel: Babeuf und die Verschwörung für die Gleichheit. Der Entwurf des Dekrets befindet sich als Anhang Nr. 7 auf den S. 327 f.)

⁵ C.-H. Saint-Simon, Œuvres choisies précédées d'un essai sur sa doctrine, Bd. II, Bruxelles 1859, S. 370.

voraus. Für sie war diese zukünftige Ordnung eine unvermeidliche historische Etappe, die die Entwicklung der Prinzipien der Assoziation beendet. Die ganze Geschichte stellten sie sich als aufeinanderfolgenden Übergang von der mehr beschränkten Form der Assoziation zu umfassenderen Formen vor: Familie, Stadt, Nation, schließlich die maximal umfangreichste Assoziation, den ganzen Erdball, die ganze Menschheit umfassend. Die hauptsächlich kennzeichnenden Züge dieser Assoziation, sagten die Saint-Simonisten, bestehen darin, daß sie das ökonomische Chaos der Gegenwart durch eine echte Planmäßigkeit ersetzt. Vom Standpunkt der ökonomischen Zweckmäßigkeit ist die existierende Ordnung völlig unsinnig. Auf dem Gebiet der Produktion herrscht völlige Anarchie. Die [99] Produktionsmittel gehen durch das Erbrecht von Hand zu Hand, d. h. im Grunde genommen völlig zufällig. Die Eigentümer der Produktionsmittel streben nicht nach gesellschaftlichem Wohlstand, sondern nach persönlicher Bereicherung. Sie kennen gewöhnlich weder den Mangel der Industrie noch die Mittel, die geeignet sind zur Befriedigung dieses Bedarfs. Dafür, um mit der in der Gesellschaft existierenden Anarchie der Produktion Schluß zu machen, sagten die Saint-Simonisten, ist es unerlässlich, daß alle Produktionsfonds in den Händen des in eine Assoziation der Werktätigen verwandelten Staates konzentriert werden.⁶ In der Zukunft wird der Staat die Produktionsfonds durch das System der aus Privatbetrieben in gesellschaftliche Organe verwandelten Banken verwalten. Die Zentralbank wird mit Hilfe eines Netzes örtlicher und Spezialbanken die Angaben über die Bedürfnisse der Kreise und der einzelnen Industriezweige konzentrieren. Auf der Grundlage dieser Kenntnisse wird sie das Budget zusammenstellen, die Aktiva, welche die Summe der jährlichen Produktion aller Arten der Industrie bilden, und die Passiva – die Verteilung dieser Produkte unter den Arbeitenden.⁷ In Übereinstimmung damit wird die Bank auf die Kreise und Betriebe einerseits die Produktionsmittel und andererseits die Arbeitskräfte aufteilen, in Abhängigkeit von ihren Bedürfnissen und ihrer Kapazität.

2

Bei den antiken und mittelalterlichen Verkündern der Prinzipien der Gemeinsamkeit trugen die Prinzipien des gesellschaftlichen Eigentums abstrakten Charakter. Sie verurteilten das Eigentum überhaupt, unabhängig von seinem Gegenstand. Sie forderten seine Abschaffung, ohne irgendwelche Unterschiede in den Gegenständen zu machen, die dem unmittelbaren Verbrauch dienen. Viele von diesen frühen Vertretern der Gemeinsamkeit des Vermögens hielten die Festsetzung der Gemeinsamkeit der Bedürfnisse und, folglich, die Gemeinsamkeit der Gebrauchsgegenstände unter Aufrechterhaltung der [100] individuellen Produktion für das Wichtigste für den Wohlstand der Gesellschaft (sogenannter „Verbrauchskommunismus“). Hervorgehoben aus dem allgemeinen Begriff des „Eigentums“ wurde die Kategorie des Eigentums an den Arbeitsinstrumenten und an den Produktionsmitteln, die nicht den bestehenden Produktivkräften der Herrschaftszeit der Sklavenhalter- und Feudalgesellschaft entsprachen.

Das große Verdienst von Morus besteht darin, daß er es im XVI. Jahrhundert vermochte, von der kommunistischen Organisation des Verbrauchs (die er dennoch in Form allgemeiner Mahlzeiten aufrechterhielt), zur kommunistischen Organisation der Produktion überzugehen. In Übereinstimmung damit stellte er in das Zentrum der Aufmerksamkeit die Frage nach dem Recht des Eigentums an den Produktionsmitteln und -instrumenten. Obwohl er von der vollkommenen Abschaffung des Eigentumsrechtes spricht, erhält er es im Grunde genommen durch das Recht der Bürger über die Produkte zu verfügen und sie aus den gemeinschaftlichen Magazinen für die Bedürfnisse des Konsums in Empfang zu nehmen.

Im Zeitraum der zwei nachfolgenden Jahrhunderte vermochte es keiner der Utopisten, in der Frage des Eigentums weiter als Morus zu gehen. Der erste Sozialist, der begann, in dieser Frage zu differenzieren, war der französische Utopist der Mitte des XVIII. Jahrhunderts Morelly. In seinem Gesetzesvorschlag für eine kommende kommunistische Gesellschaft schrieb er: „Nichts in der Gesellschaft wird als Eigentum jemandem ausschließlich gehören als die Sachen, wovon er einen gegenwärtigen wirklichen Gebrauch machen wird, sei es für seine Bedürfnisse, seine Vergnügungen oder seine

⁶ Darstellung der Lehre Saint-Simons, Moskau 1961, S. 213-233, 268-274.

⁷ Ebenda, S. 293 f.

Tagesarbeit.“⁸ Wie wir sehen, verlegt Morelly in diesem Aufbau endgültig den Schwerpunkt aus der Sphäre des Verbrauchs in die Sphäre der Produktion. Die Dinge, welche für den Konsum der Bürger nicht notwendig sind, läßt er außerhalb der gemeinschaftlichen Höchstgrenze, um auf diese Art und Weise den Einzelnen das Recht auf das Eigentum dieser Gegenstände vorzubehalten. Der Vergesellschaftung unterliegen das [101] Material und die Produktionsmittel. Die Unterteilung Morellys stimmt im wesentlichen mit unserer gegenwärtigen Einteilung überein (Artikel 4 und 10 der Verfassung der UdSSR). Aber im Projekt Morellys gibt es eine spezifische Besonderheit, welche auf den ersten Blick in Erstaunen versetzt: zur Kategorie der Dinge, die die Bürger unmittelbar benutzen und die folglich ihr persönliches Eigentum bilden, rechnen die Dinge dazu, welche zur täglichen Arbeit dienen. Es ist völlig klar, daß Morelly im gegebenen Fall von der Kenntnis der Handwerksarbeit, die zu seiner Zeit noch am weitesten verbreitet war, und der Instrumente der handwerklichen Produktion, die eng an den einzelnen Werk tätigen gebunden waren, ausging. Wir haben hier ein markantes Beispiel des direkten Einflusses der Produktivkräfte auf die Theorie.

Die Babouvisten sahen in ihren Projekten entsprechend ihrer allgemein ablehnenden Einstellung zu den Prinzipien des Privateigentums keine Ausnahmen vor. In ihrer staatlichen Gemeinschaft übergaben alle ihrer Mitglieder ihr ganzes Vermögen der Gemeinschaft. Das Erbrecht für alle Güter wurde abgeschafft. Alle Mitglieder der Kommune bekamen ihre Verbrauchsgegenstände nach Normen, die ihre maßvolle Versorgung und einen natürlichen Wohlstand sicherten. Die vollständige Abschaffung des Privateigentums verkündete auch Owen, der vorbehaltlos das Eigentum vom moralischen Standpunkt verurteilte und nicht die besonderen Probleme des Eigentums an den Produktionsmitteln und an den Verbrauchsgegenständen hervorhob.⁹

Origineller ist die Betrachtungsweise dieser Frage bei den Saint-Simonisten. Sie sprachen nicht von der Aufhebung und der Abschaffung des Privateigentums. Sie zogen es vor, von seiner Umwandlung zu sprechen. Das Eigentum, so zeigten sie, ist nicht etwas ewig Dauerndes und Unveränderliches. Wie alle sozialen Faktoren verändert es sich im Prozeß der historischen Entwicklung und besitzt in den einzelnen Epochen unterschiedliche Grenzen. Einst verbreitete sich das Eigentum nicht nur über Gegenstände, sondern auch über Menschen. [102] Danach wurde anerkannt, daß der Mensch kein Objekt des Eigentumsrechte sein kann. Jetzt reift die Notwendigkeit seiner zukünftigen Beschränkung. Diese Beschränkung betrifft absolut nicht die Gegenstände des unmittelbaren Verbrauchs, die zum „Produktionsfonds“ gehören, besser gesagt zu den „Arbeitsinstrumenten“. Zum Bestand des „Produktionsfonds“ gehören der Bodenbesitz und das Kapital. Gerade dieser Teil des Eigentums verließ in der Vergangenheit das Recht auf Besitz. Gerade der „Produktionsfonds“, die Arbeitsmittel und Arbeitsinstrumente müssen gesellschaftliches Eigentum werden.

Die utopischen Sozialisten der späteren Jahre entwickelten und präzisierten die Formulierungen der Saint-Simonisten. Große Aufmerksamkeit widmete Pequeur den Problemen des Eigentums. Pequeur unterschied zwei Arten des Eigentums: Eigentum als Recht der Aneignung der Arbeitsmittel und eigenmächtiger Verfügung darüber und individuelles Eigentum als Recht der Aneignung eines bestimmten Teiles der nationalen Produktion. Das Eigentumsrecht an den Arbeitsmitteln ist nicht absolut. Es ist dem höheren sozialen Ziel untergeordnet. Deshalb ist es im Prozeß der historischen Entwicklung verschiedenen Arten von Reglementierungen unterworfen. Als Idealist erklärt Pequeur die Veränderung des Eigentumsrechte an den Arbeitsmitteln mit der Veränderung des Wesens und der Gedanken des Volkes. In der gegenwärtigen Zeit, schrieb Pequeur, reiften neue Umgestaltungen des Eigentumsrechts an den Arbeitsmitteln heran. Sie sind schon in der nationalen Meinung vorbereitet. Die „Macht der Umstände“ führt die Gesellschaft zu dieser Umgestaltung, welche von allen, fast ohne es zu merken, gefördert wird. In diese Auffassung von der „Macht der Umständen schließt Pequeur, ungeachtet seines Idealismus, übrigens den Einfluß von Veränderungen auf den Produktionsmechanismus wie die Anwendung der Dampfkraft usw. ein. Die Geschichte führt zur Spezialisierung der Arbeitsmittel, zur Befreiung des Bodens und der Güter von der individuellen Aneignung, zu

⁸ Morelly, Gesetzbuch der natürlichen Gesellschaft, Berlin 1964, S. 181.

⁹ R. Owen, Ausgewählte Werke, Teil II, Moskau 1950, S. 240-242.

ihrer Umwandlung In gemeinsames, unteilbares unveräußerliches soziales und kollektives Eigentum.¹⁰

[103] Ein anderes Schicksal erwartete nach Meinung Pequeurs das individuelle Eigentum als Teil der gesellschaftlichen Produktion. Seine Rechtmäßigkeit ist für Pequeur unbestritten. Die Gesellschaft muß jedem die Möglichkeit sichern, zu arbeiten, eine Funktion entsprechend seinen Fähigkeiten, Kräften und Verdiensten zu erfüllen; andererseits muß sie jedem eine bestimmte Entlohnung für die Erfüllung dieser Funktionen garantieren. Das ist eben das individuelle Eigentum, der Teil des Reichtums, über den der Einzelne frei verfügt. Das individuelle Eigentum an Produkten ist „ewig“, im Unterschied zu dem Eigentum an Arbeitsmitteln.

3

Für alle Theorien, die das Prinzip der sozialistischen Organisation der Produktion verteidigen, gilt die unbestrittene Auffassung: „Die Arbeit ist die Pflicht jedes Bürgers.“ Die Kritik des Müßiggangs, der in der bestehenden Gesellschaft gedeiht, ist einer der beharrlichsten Züge in den Theorien der utopischen Sozialisten. Schon Th. Morus bemerkte, welch riesiger Teil der Bevölkerung „und anderer Völker“ (d. h. nicht in Utopie, sondern in der Realität der existierenden Gesellschaft), lebt, ohne etwas zu tun. Erstens, sagte er, sind beinahe alle Frauen untätig, „oder wenn irgendwo die Frauen arbeiten, schnarchen dort meistens an ihrer Stelle die Männer; außerdem dann die Priester und die sogenannten frommen Männer, was für eine große und faule Schar ist das! Nimm noch all die Reichen und besonders die Grundbesitzer dazu, die man allgemein als Standespersonen und Edelleute bezeichnet! Zu ihnen rechne noch ihre Dienerschaft, jenen ganzen zusammengespülten Haufen von Raufbolden und Windbeuteln! Vergiß schließlich auch die kräftigen und gesunden Bettler nicht, die ihren Müßiggang mit irgend einem Gebrechen bemänteln, und die Zahl der Leute, die durch ihre Tätigkeit für die gesamten Bedürfnisse der Sterblichen sorgen, wirst du dann viel geringer finden, als du angenommen hast.“¹¹ In Utopie gibt es keine Nichtstuer, alle be-[104]schäftigen sich mit gesellschaftlich nützlicher Arbeit. Physische Arbeit ist Pflicht jedes Bürgers. Von allen Männern und Frauen, die für die Arbeit entsprechend ihres Alters und ihrer Kräfte geeignet sind, lassen sich kaum 500 Personen befreien. Die gesetzliche Befreiung von der physischen Arbeit gilt bei der Wahl durch das Volk zur Amtsperson und ebenfalls für Bürger, die durch große geistige Begabung hervortreten und zu wissenschaftlichen Tätigkeiten herangezogen werden. Letztere verlieren aber diese Privilegien, wenn sich herausstellt, daß sie die in sie gesetzten Hoffnungen enttäuschen. Untätige Mitglieder der Gesellschaft, die der Gesellschaft weder durch physische noch durch geistige Arbeit Nutzen bringen, kann es in Utopie nicht geben.

Th. Morus näherte sich weiter als irgendein anderer der Utopisten des XVI.-XVII. Jahrhunderts der Idee der Abschaffung der Widersprüche zwischen körperlicher und geistiger Arbeit. Die Bürger Utopias, welche laut Gesetz von der körperlichen Arbeit befreit sind, übernehmen freiwillig irgendeine Arbeit, um den anderen mit gutem Beispiel voranzugehen. Andererseits beschäftigen sich nicht nur Personen, die speziell für dieses Gebiet ausgewählt worden sind, sondern alle Bürger mit geistiger Arbeit. Diese Möglichkeit sichert ihnen die Herabsetzung der Dauer der körperlichen Arbeit. „Nicht selten tritt aber auch das Gegenteil ein“, schrieb Morus, „daß nämlich ein Handwerker jene freien Stunden so eifrig auf das Studium verwendet und durch seinen Fleiß so große Fortschritte macht, daß man ihn von der Handarbeit befreit und in die Klasse der Gebildeten aufrücken läßt.“¹² Das Gesetz, welches die Pflicht zur Arbeit vorschreibt, findet die Unterstützung durch die öffentliche Meinung. Der Arbeit auszuweichen, untätig zu sein, gilt als Schande für die Bürger.

Campanella prangerte dann in seinem „Sonnenstaat“ das „Geschwür des Schmarotzertums“ heftig an. „Neapel hat“, schrieb er, „70.000 Einwohner, davon arbeiten jedoch kaum zehn- oder fünfzehntausend, und diese reiben sich durch [105] fortwährende, übermäßige Arbeit auf und gehen frühzeitig zugrunde. Die Müßiggänger aber werden durch Faulheit, Geiz, Krankheit, Ausschweifung, Wucher

¹⁰ C. Pequeur, *Economie sociale des intérêts du commerce, l'industrie, de l'agriculture et de la civilisation ...*, Bd. II. Paris 1848, S. 6-13.

¹¹ T. Morus, *Utopie*, a. a. O., S. 65.

¹² Ebenda, S. 66.

usw. verdorben und verderben wiederum die anderen, da sie sie in Armut und unterwürfiger Kriecherei halten, ihnen ihre eigenen Laster beibringen und sie in sklavische Abhängigkeit versetzen. So kommt es, daß der öffentliche Dienst schlecht versehen wird, alle Arbeiten für das allgemeine Wohl übel besorgt werden und sich nur wenige höchst widerwillig mit Feldarbeit Militärdienst und handwerklichen Arbeiten abgeben.“¹³ So standen die Dinge in der Gesellschaft zu seiner Zeit. Im idealen „Sonnenstaat“ verteilt sich die Arbeit auf alle. Alle Arten von Arbeit gelten bei ihnen als gleichermaßen ehrenvoll: jeder, welche Arbeit er auch aufgetragen bekommen möge, ist mit höchster Ehre erfüllt. Der ausgezeichnetste und geehrteste Bürger des Sonnenstaates ist jener, welcher die meisten Handwerke und Künste erlernt und sie mit höchster Sachkenntnis anwendet. „Darum spotten sie über uns, weil wir die Handwerker geringschätzen und nur diejenigen als ‚vornehm‘ bezeichnen, die kein Handwerk lernen, im Nichtstun dahinleben und eine Menge Sklaven halten, welche nur dem Müßiggang und den Lüsten ihrer Herren dienen müssen.“¹⁴ Bei Campanella gibt es offensichtlich den Gedanken, daß die Arbeit eine Sache des Heldentums, der höchsten Ehre sein kann.

Die Utopisten des XVII.-XVIII. Jahrhunderts schlossen sich in der Frage der Arbeit in vollem Maße an die Traditionen der „Utopie“ und des „Sonnenstaates“ an. Vairas spricht in seiner „Geschichte der Sevaramben“ davon, daß der Gesetzgeber Sevarie beschloß, allen seinen Staatsangehörigen eine Funktion zu verschaffen mit Rücksicht darauf, daß das nicht nur für die Befriedigung der Bedürfnisse der Bürger unerläßlich ist, sondern auch dafür, um allen Bürgern mit Hilfe von nützlicher und maßvoller Arbeit in Anspannung zu halten; er stützte sich dabei darauf, daß Untätigkeit die Menschen entkräftet und demoralisiert. Des-[106]halb arbeiten im Staat der Sevaramben alle, Arbeit ist eine allen auferlegte gesetzliche Pflicht, mit Ausnahme der Kranken und Alten. In der Mitte des XVIII. Jahrhunderts bestimmte Morelly als wesentliche Eigenschaft und unverbrüchliches Gesetz folgenden Grundsatz: „Jeder Bürger wird ein Mann des Staates sein, beschützt, unterhalten, beschäftigt auf Kosten des Staates“. Andererseits muß jeder Bürger der Gesellschaft in Abhängigkeit von seinen Fähigkeiten und Alter Nutzen bringen.¹⁵ Wie wir sehen, gibt es bei Morelly schon ausgeprägte Äußerungen von Verhältnissen verbindlicher Arbeit entsprechend den Fähigkeiten, Verhältnisse, die in den sozialistischen Theorien des XIX. Jahrhunderts weitergeführt werden.

Erhalten blieben die Traditionen der obligatorischen Arbeit bei den Führern der „Verschwörung der Gleichen“, bei Babeuf und seinen Kameraden. Dabei macht der Übergang „von unseren schlechten Verhältnissen ... zu Verhältnissen, welche ich verfechte“, schrieb Babeuf, „es nötig: 1. Vereinigung aller gegenwärtig wesentlichen Reichtümer in den Händen der Republik. 2. Alle arbeitsfähigen Bürger zur Arbeit zu zwingen, jeden nach seinen Fähigkeiten und seinen Gewohnheiten.“¹⁶ Diese Vorstellungen motivierten die Babouvisten, völlig ihre Zweckmäßigkeit verstehend, als Naturrecht. Nach dem Willen der Natur, heißt es in der „Analyse der Lehre Babeufs“, sind alle Menschen verpflichtet zu arbeiten. Der Arbeit aus dem Wege zu gehen heißt, ein Verbrechen zu begehen. Das Vermögen zur Tätigkeit, das sich zur nützlichen Arbeit anbietet, ist für den Menschen die Quelle der Gesundheit und der guten Laune. Die Einhaltung der Verpflichtung zur Arbeit bereitet somit jedem eine geringe Mühe.¹⁷ Schließlich heißt es im Entwurf eines ökonomischen Gesetzes, welchem die Babouvisten zustimmten: „Jedes Mitglied der nationalen Gütergemeinschaft ist zu den Arbeiten der Landwirtschaft und Industrie, deren es fähig ist, verpflichtet.“¹⁸ Jeder hat die Pflicht, sich mit einem Teil der Arbeiten vertraut zu machen, die zur Erhaltung und zum Gedeihen der Gesellschaft notwendig sind. [107] Die gleichmäßige Verteilung der Arbeit unter alle arbeitsfähigen Bürger ist eine Pflicht, deren Erfüllung die Gesetze erfordern.¹⁹

¹³ F. Campanella, Der Sonnenstaat, Berlin 1955, S. 59 f.

¹⁴ Ebenda, S. 43.

¹⁵ Morelly, Gesetzbuch ..., a. a. O., S. 182.

¹⁶ P. Buonarroti, Die Verschwörung im Namen ..., a. a. O., S. 228.

¹⁷ Ebenda, S. 152.

¹⁸ Ebenda, S. 310.

¹⁹ Ebenda, S. 228 u. a.

Die Saint-Simonisten teilten mit den Babouvisten, trotz aller Unterschiede zum revolutionären Kommunismus Babeufs, völlig die Prinzipien der obligatorischen Arbeit und der Verteilung der Arbeit nach den Fähigkeiten. Sie nehmen im System der Saint-Simonisten einen zentralen Platz ein. Schon in den „Briefen eines Genfer Bürgers“ (1802) verkündete Saint-Simon die allgemeine Verbindlichkeit der Arbeit. „Alle Menschen“, schreibt er, „werden arbeiten, sie alle werden sich selbst als Arbeiter ansehen ... Jedem ist die Pflicht auferlegt, ständig seine Kräfte auf den Nutzen der Menschheit zu richten.“²⁰ Müßiggang ist für die handwerklich Arbeitenden nicht wahrscheinlich. Die Schüler Saint-Simons gaben diesem Gedanken ihres Lehrers die überaus ausdrucksvolle Form „Dein Müßiggang widerspricht der Natur, er ist sündhaft, schädlich für alle und für dich selbst, du wirst arbeiten.“²¹

Das System des anderen großen Utopisten des XIX. Jahrhunderts, Fourier, kennt formal das Prinzip der Verbindlichkeit der Arbeit nicht. Nichtsdestoweniger arbeiten in der dargestellten zukünftigen Gesellschaft bei Fourier alle. In der Kritik der Verhältnisse der kapitalistischen Gesellschaft nimmt bei Fourier die Kritik des Müßiggangs und des Parasitismus den zentralen Platz ein. Eine der grundlegenden Ideen Fouriers besteht darin, daß die Arbeit, in der bestehenden Gesellschaft ein Verhältnis der Schinderei unter Zwang, in der Gesellschaft der Harmonie sich in eine anziehende Tätigkeit verwandelt, denn in ihr werden die Leidenschaften befriedigt, die jedem Individuum eigen sind. In der Phalange Fouriers gibt es zwei Kategorien von Menschen: Personen, die der Phalange nur ihre Arbeitskraft geben, und Personen, die in den Fonds der Phalange Kapital einbringen. Für die Ersteren ist die Arbeit im wesentlichen verbindlich, denn gerade die Arbeit macht sie zu Mitgliedern der Assozia-[108]tion. Für die Zweiten ist die Arbeit im wahrsten Sinne des Wortes freiwillig. Aber Fourier lehrte, daß in der Phalange auch der Kapitalist arbeiten werde, denn er war der unerschütterlichen Überzeugung, daß die Arbeit unter normalen Bedingungen ein Bedürfnis der menschlichen Natur ist. In seinen Bestrebungen, markant die Anziehungskraft der Arbeit in der kommenden Gesellschaft hervorzuheben, zieht Fourier, wie das für ihn ganz charakteristisch ist, aus seinen wertvollsten Gedanken völlig phantastische Schlußfolgerungen, die die Arbeit in der „Harmonie“ mit einem Spiel, einem Vergnügen gleichsetzen. Dieser Zug der Lehre Fouriers von der Arbeit rief seinerzeit die scharfe Kritik von Marx hervor. Aber in der gleichen Idee der freiwilligen, freudigen Arbeit, des Arbeitsbedürfnisses, besteht zweifellos einer der interessantesten Gedanken des Systems Fouriers. Es ist nicht erstaunlich, daß wir gerade bei Fourier deutlich formuliert wahre und enthusiastische Prinzipien finden, die die Arbeit anregen können.

4

„Die jedesmalige Verteilung der Konsumtionsmittel ist nur Folge der Verteilung der Produktionsbedingungen selbst ...“, schrieb Mark in der „Kritik des Gothaer Programms“.²² Die Utopisten konnten den Zusammenhang zwischen Verteilung und Produktion nicht klar erkennen und wissenschaftlich begründen. Nichtsdestoweniger suchten einzelne Vertreter des utopischen Denkens unbewußt, und darum mit Fehlern und Schwankungen, danach und fanden manchmal den richtigen Weg zur Lösung der Probleme der Verteilung in der sozialistischen und kommunistischen Gesellschaft. In der Darstellung Th. Morus' herrscht in der utopischen Gesellschaft im Grunde genommen das Prinzip „Jedem nach seinen Bedürfnissen“, obwohl Morus diese Formulierung nicht gebraucht hat. Alle Erzeugnisse der Stadt, schrieb Morus, sind in gesellschaftlichen Läden und Märkten konzentriert. „Jeder Familienvater verlangt dort, was er selbst und die Seinen brauchen, und [109] nimmt alles, was er haben will, mit, und zwar ohne Bezahlung und überhaupt ohne jede Gegenleistung. Warum sollte man ihm nämlich auch etwas verweigern? Alles ist ja im Überfluß vorhanden, und man braucht nicht zu befürchten, daß jemand die Absicht hat, mehr zu verlangen, als er braucht. Denn warum sollte man annehmen, es werde jemand über seinen Bedarf hinaus fordern, wenn er sicher ist, daß es ihm niemals an etwas fehlen wird? Werden doch bei jedem Lebewesen Habsucht und Raubgier durch die Furcht vor Mangel hervorgerufen und beim Menschen allein außerdem noch durch Stolz, da er es sich zum Ruhme anrechnet, durch ein Prahlen mit überflüssigen Dingen die anderen zu übertreffen; für diese

²⁰ Saint-Simon, Ausgewählte Werke, Teil I, Moskau 1948, S. 141, 143.

²¹ Darstellung der Lehre Saint-Simons, a. a. O., S. 119.

²² K. Marx Kritik des Gothaer Programms, MEW, Bd. 19, Berlin 1962, S. 22.

Art Fehler ist in den Einrichtungen der Utopier überhaupt kein Platz.“²³ Wie wir sehen, gibt es für eine Verteilung nach den Bedürfnissen in Utopia die Voraussetzungen. Es ist nötig zu bemerken, daß der Überfluß das Resultat nicht nur der Zweckmäßigkeit und Planmäßigkeit der Produktion der Utopier, sondern der großen Enthaltbarkeit der Utopier ist. Trotzdem existiert bei Morus eine bestimmte Einsicht in den Zusammenhang der Systeme der Verteilung und der Produktion.

Beträchtlich unterscheidet sich von diesem utopischen System die Verteilung in Vairas' „Geschichte der Sevaramben“. Gemeinsam mit der Anerkennung des Prinzips „Jedem nach seinen Bedürfnissen“ finden wir bei Vairas sehr markante Züge des Asketismus. Im Lande der Sevaramben gibt es ein Verbot der „Untätigkeit und leeren Kunst“. Unmäßigkeit würde schwer bestraft werden, weil „sie Körper und Geist verdirbt“.²⁴ Auf der anderen Seite finden wir bei ihm neben dem Prinzip „Jedem nach seinen Bedürfnissen“ einige Abweichungen zu einem System der Entlohnung nach Leistung. So wie die Amtspersonen erhaben über dem Volk sind, schrieb Vairas, so wie ihre Funktionen edler als bei dem einfachen Volk sind, so verdienen sie eine größere Belohnung und erhalten einen entsprechenden Rang, welchen sie in der Republik bekleiden. Aber sie erhalten nicht nur Ehrenrechte, sondern auch Vorteile in der Verwendung der Gebrauchsgegenstände: sie [110] erhalten in der Regel die besten Wohnungen, die besten Nahrungsmittel und die beste Kleidung.²⁵ Die Begründung der Notwendigkeit für die Verteilung nach dem Verdienst sieht Vairas darin, daß der Mensch immer nach der Erhöhung seines Wohlstandes strebt und es bei diesen Bestrebungen notwendig ist, darauf zu achten, daß vorläufig die gesetzlichen Grenzen nicht überschritten werden.

Morelly gestattet ebenfalls eine bestimmte Abweichung vom Prinzip „Jedem nach seinen Bedürfnissen“. Anscheinend hält er dieses Prinzip für die Gebrauchsgegenstände ein. Aber hinsichtlich der Gegenstände, welche die Bestrebungen nach Genuß zufriedenstellen oder dem „Geschmack“ der Bürger entsprechen, bilden sich in seinem Projekt ausgleichende Verteilungsnormen heraus. Es ist möglich, daß solche Gegenstände nicht für alle reichen, es kann sogar soweit kommen, daß irgendeinem Bürger ihre Benutzung ganz und gar vorenthalten wird. In dem Falle wird die Verteilung dieser Gegenstände solange unterbrochen oder diese Gegenstände werden in geringerer Anzahl ausgegeben, bis diese Mängel beseitigt sind. Neben diesen Tendenzen zur Gleichmacherei muß man bei Morelly Züge des Asketismus hervorheben. Morelly schreibt den Bürgern Enthaltbarkeit vor, wobei die Amtspersonen verlangen, Unmäßigkeit streng zu bestrafen und zu unterdrücken. Für alle Bürger gibt es einfache Kleidung, niemand gebührt es, sich mit Schmuck hervorzuheben oder die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen. „Jede Eitelkeit wird von den Häuptern und Familienvätern niedergehalten.“²⁶

Die weitere Entwicklung dieser Züge der Gleichmacherei und des Asketismus erfolgt in den Theorien und Projekten der Babouvisten. Es ist notwendig, jeden Menschen und seine Nachkommen materiell mit Wohlstand zu versorgen, schrieb Babeuf, aber nicht mit mehr als mit Wohlstand, und allen Menschen die verschiedenen Arten des Erhaltes des persönlichen Anteils zu erschließen, der den durchschnittlichen Anteil der Arbeitsprodukte, die für eine bestimmte Zeit auf den einzelnen Menschen kommen, entspricht. Es ist nötig, [111] eine Lebensmittelverwaltung einzurichten, welche genaue Listen aller Menschen und aller Gegenstände anlegt und alles auf der Grundlage der genauen Gleichheit verteilt.

Diese Idee der Gleichmäßigkeit zieht sich wie ein roter Faden durch alle grundlegenden Dokumente der Babouvisten. Im Entwurf eines ökonomischen Dekrets schrieben sie: „Die große nationale Gemeinschaft unterhält alle ihre Mitglieder in gleicher Weise, ehrlich und in bescheidenem Wohlstand.“ Im ersten Artikel des Abschnitts „Über die Verteilung und Verwendung des Vermögens der Gemeinschaft“ wird angegeben: „Jedes Mitglied der nationalen Gütergemeinschaft kann nur das besitzen, was ihm auf der Grundlage der wichtigsten Vererbungsgesetze gewährt wird.“ Im zweiten Artikel dieses Abschnitts wird in ausführlicher Art und Weise dargestellt, wie die Gemeinschaft die Bürger mit gesunden und bequemen Unterkünften, Arbeits- und Festbekleidung (aus Baumwolle oder Wolle),

²³ T. Morus, Utopie, a. a. O., S. 70.

²⁴ D. Vairas, Geschichte der Sevaramben, Moskau 1956, S. 263.

²⁵ Ebenda, S. 287.

²⁶ Morelly, Gesetzbuch ..., a. a. O., S. 189.

bestimmten Mengen Brot, Fleisch, Fisch, Wild, Eiern, Butter, Wein oder anderen Getränken für die Gewährleistung eines gemäßigten und einfachen Wohlstandes versorgt, wie sie den Bürgern beim Waschen der Wäsche und mit medizinischer Hilfe dient. Schließlich bestimmt der Entwurf des ökonomischen Gesetzes, daß die Menge und die Qualität der genannten Artikel gesetzlich festgelegt wird.²⁷ Ein klareres Beispiel gleichmacherischer Reglementierung kennt die Geschichte des Sozialismus nicht.

Die Systeme der großen Utopisten Fourier und Saint-Simon stimmen bei allen ihren Unterschieden in den wesentlichsten Prinzipien der Verteilung überein. Weder der Saint-Simonismus noch der Fourierismus war zur Anerkennung der These der Kommunisten vorausgehender Epochen „Jedem nach seinen Bedürfnissen“ bereit. Bei Fourier wurde jener Teil des Einkommens der Phalange, welcher auf den Arbeitsanteil entfiel, zwischen den Arbeitenden entsprechend der Menge der Arbeit aufgeteilt. Dabei wurde aber auch angefangen, die unterschiedlichen Seiten der Arbeit verschieden zu beurteilen. Die Arbeit wurde um so höher bewertet, je weniger anziehend [112] und um so wichtiger sie für die Phalange war. Diese ungleiche Bewertung der Arbeit diente als wesentliches Mittel, um die notwendige Verteilung der Arbeitskräfte zwischen den einzelnen Produktionszweigen der Phalange sicherzustellen. Auf diese Art und Weise ist bei Fourier das Grundprinzip der Verteilung das Prinzip „Jedem nach seiner Arbeit“, obwohl Fourier selbst diese Formulierung nicht gebraucht.

Mit größter Ausführlichkeit und Konsequenz begründeten und verteidigten die Schüler Saint-Simons die These „Jedem nach seiner Arbeit“. Die Saint-Simonisten stellten die zukünftige Gesellschaft als Hierarchie der Fähigkeiten dar. Jedes Mitglied der Assoziation besetzt den Platz, welcher der richtigen Beurteilung seiner Fähigkeiten entspricht. Dieser Hierarchie der Fähigkeiten entspricht eine Hierarchie der Entlohnung. Ihrem System stellten die Saint-Simonisten das scharf verurteilte System der „Gleichheit der Pflichten“ gegenüber, mit welchem sie den Kommunismus identifizierten. Im System der Gemeinsamkeit, sagten die Saint-Simonisten, sind alle Menschen gleich. Gegen ähnliche Methoden der Verteilung bestehen nach ihrer Meinung eine Vielzahl von Einwänden. Dort, wo Untätige ebenso wie Fleißige entlohnt werden, wo die Fleißigen sehen, daß alle gesellschaftliche Last auf sie fällt, dort kann es keinen Wettbewerb geben. Ausgehend von diesen Erwägungen formulierten sie das Grundprinzip der zukünftigen Gesellschaft auf folgende Weise: „Jedem gebührt es, in der Gesellschaft einen Platz entsprechend seinen Fähigkeiten einzunehmen und eine Entlohnung entsprechend seiner Tätigkeit zu erhalten“. Diese Formel, die zweifellos genügend klar die gesellschaftlichen Verhältnisse der ersten, niederen Phase des Sozialismus charakterisiert, wurde von den Saint-Simonisten als Prinzip der endgültigen, vollendeten Etappe der gesellschaftlichen Entwicklung aufgefaßt und propagiert. Als Utopisten, die sich den Prozeß der historischen Entwicklung, der mit Unvermeidlichkeit zum Sieg des Kommunismus führt, nicht klar vorstellen konnten, waren die Saint-Simonisten nicht in der [113] Lage, den historischen Platz ihrer Eigentumsformel zu bestimmen und verliehen ihr absoluten Charakter. Von den Schriftstellern des XIX. Jahrhunderts mit dem richtigen, traditionellen kommunistischen Prinzip „Jedem nach seinen Bedürfnissen“ verbleiben Owen und die französischen utopischen Kommunisten der 40er Jahre. Sie verbanden diese Formel mit der Lehre von der Arbeit entsprechend den Fähigkeiten, befreiten diese von den dem Saint-Simonismus eigenen „Hierarchien“ und den etwas aristokratischen Charakter.

5

Des Problem des Übergangs von den bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen zu sozialistischen und damit zusammenhängend die Frage nach der Rolle des Staates in diesem Prozeß nimmt im utopischen Sozialismus immer einen geringen Platz ein. Morus geht bei der Lösung dieses Probleme rationalistisch vor. Die Ordnung Utopias ist eine vernünftige, die existierende Gesellschaftsordnung ist eine unvernünftige Ordnung.

Aber Morus sieht die Widersprüche der feudalen Gesellschaft und verurteilt sie scharf. In der bestehenden Gesellschaft, sagt er, lebt die sogenannte Aristokratie wie Schmarotzer müßig auf Kosten der Arbeiter, die sie auf ihrem Land festhalten und „bis aufs lebendige Fleisch“ schinden. Andererseits

²⁷ F. Buonarroti, Die Verschwörung im Namen ..., a. a. O., S. 309, 313-315.

gibt uns Morus eine überaus klare Beschreibung der ursprünglichen Akkumulation und der beginnenden Landvertreibung der Bauern.

Die Gesamtheit aller seiner Betrachtungen des Lebens seiner Zeit führte Morus zu den sehr radikalen Schlußfolgerungen: „Wenn ich daher alle unsere Staaten, die heute irgendwo in Blüte stehen, im Geiste betrachte und über sie nachdenke, so stoße ich, so wahr mir Gott helfe, einzig und allein auf eine Art Verschwörung der Reichen, die unter Mißbrauch des Namens- und Rechtstitels eines Staates nur auf ihre persönlichen Interessen bedacht sind. Sie ersinnen und denken sich alle möglichen Mittel und Ränke aus, zunächst, um [114] ihren unrechtmäßig erworbenen Besitz zu erhalten, ohne fürchten zu müssen, ihn zu verlieren, und sodann, um sich die angestrengte Arbeit aller Armen so billig wie möglich zu erkaufen und zu ihrem Vorteil zu mißbrauchen.“²⁸ Es ist völlig natürlich, daß Morus bei so einer Auffassung von der Rolle des Staates es für unmöglich hielt, eine Veränderung der bestehenden Ordnung auf einen besseren Wege als auf der Einwirkung auf die Repräsentanten der Staatsmacht zu erreichen. Auf den Vorschlag, Ratgeber bei irgendeinem Monarchen zu werden, um ihm „bessere Gedanken“ einzuflößen und so der Gesellschaft Nutzen zu bringen, antwortet Hythlodeus, daß aus diesem Mittel nichts Gutes werden kann. Diese Umgebung kann auf den besten Menschen einen verderblichen Einfluß ausüben und ihre Besserung ist unmöglich.²⁹ Auf diese Art und Weise den Weg der Einwirkung auf die herrschenden Kreise der Gesellschaft ablehnend, setzt Thomas Morus andererseits keine Hoffnung auf die unterdrückten unteren Volksschichten der Gesellschaft. Er fühlt mit ihnen, aber er sieht nirgendwo die Kräfte, die fähig sind, die gesellschaftlichen Verhältnisse grundsätzlich zu verändern.

Thomas Morus weicht der Fragestellung nach der möglichen Art der gesellschaftlichen Umgestaltung aus. Aber er kann diese Frage bei der Beschreibung der in Utopia existierenden Ordnung nicht vermeiden. Er schreibt darüber wenig und trocken, und das, was er schreibt, ist überhaupt nicht logisch verbunden mit den angeführten Urteilen über den Staat.

Der Kommunismus im Lande Utopia wurde durch den gebildeten Fürsten Utopus eingeführt, der sich eine Art Wunder, den anderen Monarchen unähnlich, erweist. Die Idee eines gut gebildeten Monarchen als sozialen Umgestalters war zweifellos bei Morus Ausdruck der Ohnmacht des utopischen Denkens, in der ihn umgebenden Wirklichkeit reale Hebel des sozialen Umschwungs zu entdecken. Aber sie war in gewissem Sinn auch an die sozial-politische Situation des XVI.-XVIII. Jahrhunderts gebunden, mit der Vorstellung der absoluten Monarchie als einer Macht, die sich über die in Widersprüche zerrissene Gesellschaft stellen kann. Darauf beruft man sich beharrlich in der utopischen Literatur jener Zeit.

Die Figur des Monarchen als Umgestalter finden wir in der überwältigenden Mehrheit der Utopien bis zur Großen Französischen Revolution 1789-1794. Das Anwachsen der kapitalistischen Verhältnisse und der politischen Rolle der Bourgeoisie schufen neue Bedingungen und einen neuen Nimbus für die Staatsmacht. Die Feudalherren erhielten durch ihre Herkunft im ständischen Charakter der absoluten Monarchie die Möglichkeit, zwischen den entgegengesetzten Interessen der alten feudalen Ränder und der neuen Ränder, den der ursprünglichen Akkumulation, zu lavieren. Sie verwandelten sich in bestimmten Stufen zu selbständigen politischen Kräften. Auf dieser Grundlage entstand die Illusion von der Unabhängigkeit des Monarchen von diesen oder jenen Klasseninteressen. Diese Illusionen, die den wahren Klassencharakter des Absolutismus verschleierten, bildeten ein wesentliches Element seiner Ideologie. Es ist nicht erstaunlich, daß die Idee des aufgeklärten Monarchen leicht einen Platz in der sozialen Utopie finden konnte: wenn die absolute Monarchie die Kraft ist, die unabhängig von den Interessen der herrschenden Klasse ist, warum sollte sie nicht durch ein günstiges Zusammenfallen der Umstände in der Rolle des Vermittlers der Interessen der Ausgebeuteten und letzten Endes des ganzen Volkes auftreten?

Bei Morus finden wir nur einige knappe Phrasen, die dem Aufklärer der Utopier gewidmet sind. Aber bei den nachfolgenden Utopisten, beispielsweise bei Vairas, wird das Thema des aufgeklärten Monarchen sehr ausführlich, mit vielen Details, entwickelt. Vairas erzählt sehr ausführlich über die Herkunft,

²⁸ T. Morus, Utopie, a. a. O., S. 138.

²⁹ Ebenda, S. 50.

die Art der Erziehung und die Wanderschaft seines Helden Sevaris. Er zeigt auf diese Art und Weise die Gesamtheit der Umstände, die Sevaris auf die Lösung der großen Aufgabe der Umgestaltung der Gesellschaft nach kommunistischem Vorbild vorbereiteten. Weiter finden wir auch [116] in der Geschichte der Sevaramben die Beschreibung der Mittel, mit deren Hilfe Sevaris die Macht im Lande der Sevaramben ergriffen hat. Das sind durchaus nicht nur Mittel friedlicher und vernünftiger Überzeugung. Sevaris greift auch zu den Methoden wirklicher Monarchen – blutige Kriege und religiöse Mystifikation, die seine Stellung als „öffentlicher Gott“ stärken. Jedoch überzeugt von seiner Macht und seine gesetzgeberische Tätigkeit beginnend, lehnt Sevaris den Vorschlag der Herstellung einer Klassenordnung und des Privateigentums ab, deren Fehler er bei der Erforschung seiner Heimat und dem Besuch anderer Länder begriff. Er führt in seinem neuen Staat eine kommunistische Ordnung ein, in der alle Mitglieder der Gesellschaft mit Wohlstand versehen sind und die Gesellschaft als Ganzes gedeiht. Eine aktive Rolle bei dieser Umgestaltung spielt allein der Monarch und seine nächsten Vertrauten, die Massen jedoch eignen sich die neue Ordnung zwar wohlwollend, jedoch passiv an.

Einige Züge des sozialen Realismus finden sich in den Theorien der sogenannten Digger in der Zeit der englischen Revolution des XVII. Jahrhunderts. Die Bewegung der Digger war eine Bewegung des englischen Vorproletariats, jener sozialen Gruppe, deren Lage Morus zu seiner Zeit einprägsam darstellte. Die Bewegung der Digger war nicht breit, da das Dorfproletariat erst beträchtlich später und unter dem Einfluß des sich entwickelnden Klassenkampfes des städtischen Proletariats zum Verständnis seiner Klasseninteressen kam. Aber dennoch konnte auch die Revolution, die alle Klassen der Gesellschaft in Bewegung versetzte, nicht die aktivsten und bewußtesten Vertreter dieser Gruppen an die politische Oberfläche heben. Die Ideologie der Digger enthält viele archaische Elemente, die uns zu den Denkformen des mittelalterlichen Utopismus zurückführen. Selbst die fortgeschrittensten Personen des XVII. Jahrhunderts vermochten natürlich nicht, sich zum Verständnis der Klasseninteressen des Proletariats zu erheben, welches erst im Resultat einer mehr großen Entwicklung der kapitalistischen Industrie mög-[117]lich wurde. Und dennoch ermöglichte der unmittelbare Kontakt mit den enteigneten Massen und der Revolution den Führern der Bewegung, in ihren Pamphleten eine Reihe von Gedanken zu entwickeln, die über den Gesichtskreis der Mehrheit der Utopisten hinausgingen.

In ihrer Erklärung der Entstehung des gesellschaftlichen Übels machten sich die Digger die religiöse Tradition zu Nutzen. Sie verbanden das gesellschaftliche Unglück mit dem Sündenfall und mit der Verbreitung einer eigennützigten Gesinnung; andererseits verzichteten sie im revolutionären Kreis ihrer Zeit nicht auf die Theorie der Entstehung der Ungleichheit als Resultat der normannischen Eroberung.³⁰ Und sowohl in dieser als auch in jener Variante ist der wirkliche, der unmittelbare Grund des Übels für sie der Raub des Bodens, seine Nutzung als Privateigentum. Diese Aneignung des Bodens führte unvermeidlich dazu, daß die Mehrheit der Menschen Sklaven der Grundbesitzer wurden. Die Gesellschaft zerfiel auf diese Weise in Räuber und Beraubte, wobei für die Räuber die königliche Macht geschaffen wurde. Die Revolution gegen die Kriegsmacht hielten die Digger für rechtmäßig. Weil zur Zeit der Digger die Königsmacht mit Hilfe der unterdrückten Armen schön gestürzt war, beriefen die Digger eine neue, republikanische Macht ein, um die Sache zu Ende zu führen und die Erde vom Joch der Eigentums zu befreien. Die Digger idealisierten die Republik nicht, sie sahen, wie vieles in ihr Überreste der alten Ordnung waren, wie sie, ungeachtet ihrer revolutionären Entstehung, die Interessen der Reichen verteidigte. Aber an einen Kampf mit der neuen Macht, an eine neue Revolution, dachten sie nicht. Nach der Zerschlagung des Hauptfeindes, der Monarchie, hielten sie es für möglich, die Verwirklichung ihres Ideals auf friedlichem Wege zu erreichen. Sie träumten von der Organisation freier Gemeinschaften auf dem brachliegenden Land und hofften, mit ihrem Beispiel auch andere auf diesem Weg mitreißen zu können. Von der Obrigkeit erwarteten sie Nichteinmischung.³¹

Nach der Errichtung der [118] Diktatur Cromwells kam dem bedeutendsten Theoretiker der Digger, Winstanley, der Gedenke, für die Ziele der Umgestaltung der Gesellschaftsordnung die Diktatur auszunutzen, welche er als am Kreuzweg stehend betrachtete. Cromwell konnte die Restauration der Tyrannei vorbereiten, aber er konnte sich gleichzeitig als seiner Macht würdig erweisen und des Land

³⁰ W. I. Wolgin, Vorgänger des modernen Sozialismus in Auszügen aus ihren Werken, Teil I. Moskau 1928, S. 88.

³¹ Ebenda, S. 87-91.

befreien. Selbstverständlich waren sowohl der Wunschtraum von der befreiten Gemeinschaft als auch der Traum von der Diktatur als Instrument der sozialen Umgestaltung in gleicher Weise unbegründet im England des 17. Jahrhunderts, in dem Lande, welches in dieser Zeit entscheidende Schritte zur Festigung kapitalistischer Verhältnisse unternahm.

Eine neue Strömung in den Auffassungen der Utopisten vom Übergang zu einer vollkommeneren Gesellschaftsordnung trug die Philosophie der Aufklärung des XVIII. Jahrhunderts hinein. Morelly lehnte nicht die Möglichkeit der Einführung einer vernünftigeren Gesellschaftsordnung als Resultat der Tätigkeit „weiser Gesetzgeber“ ab. Aber die grundlegenden Überlegungen entwickelte Morelly auf einer anderen Linie. Für den ursächlichen Grund der Entstehung der „unvernünftigen“ Gesellschaftsordnung, die auf dem Privateigentum basiert, hielt Morelly die Fehler der ersten Gesetzgeber, welche die Gesetze der Natur entstellten, anstatt aus diesen Gesetzen die gebührenden Konsequenzen in bezug auf die Verbesserung der Lebensbedingungen der Menschheit zu ziehen. Bis zu diesen Fehlern lebten die Menschen in Übereinstimmung mit den Geboten der Natur, den bestimmenden Prinzipien der Gleichheit und Gemeinsamkeit. Aber diese Gemeinsamkeit des beginnenden „Goldenen Zeitalters“ war unbewußt. Die Menschen wußten nicht, daß die Ordnung, in der sie lebten, die allerbeste ist, und darum war es leicht möglich, in den Fehler zu verfallen, die Aufteilung der Güter durchzuführen und das Privateigentum einzuführen. Um zur Erkenntnis des Vorteils der Gemeinschaft zu gelangen, mußte die Menschheit erst eine gewisse Zahl von Katastrophen und Erfahrungen durchlaufen. Sie versucht, sich jenem Zustand anzunähern, [119] aus welchem sie verjagt wurde. Früher oder später geben die Erfolge der Aufklärung die Möglichkeit, die Fehler zu korrigieren, die in der Vergangenheit zugelassen wurden und danach befindet sich die Menschheit in bewußter Gemeinschaft. Aus der rationalistischen Theorie ergab sich natürlich auch die Art und Weise der Durchführung der gesellschaftlichen Umgestaltung. Das ist die Verbreitung der Aufklärung, die Propaganda einer vernünftigen Gesellschaftsordnung. Mit seiner Propaganda wandte sich Morelly an die Gesellschaft mit dem Ziel, nichts auszunehmen von dem, was die Gesellschaft in ihrer gegenwärtigen Ordnung verbessert. Er überredete die Herrschenden, „wirklich weisen Menschen“ die völlige Freiheit zu gewähren, die Fehler der Ordnung, die auf dem Privateigentum basiert, zu kritisieren. Er predigte die Reorganisation der Erziehung: Erziehung nach der Art des Volkes wird nach seiner Meinung die Nichtarbeitenden veranlassen, die Gesetze der Gemeinschaft anzunehmen. Auf diese Weise führt bei Morelly der Kommunismus letzten Endes an die Oberfläche, obwohl diese Reform die Art und Weise der Propaganda der vorangehenden Periode der weiten Verbreitung der Idee der Gemeinschaftlichkeit ist. Der bedeutendste kommunistische Schriftsteller des XVIII. Jahrhunderts erwies sich nicht in der Lage, seinem Vorschlag die soziale Basis zu geben. Sein Glaube an die Verwirklichung des Kommunismus stützte sich nur auf die Überzeugung von seiner Vernünftigkeit und der alles besiegenden Kraft der Vernunft.

Jedoch entstand in eben dem XVIII. Jahrhundert, vor dem Buch Morellys, ein literarisches Werk, in welchem die Idee des Kommunismus mit der Idee der Revolution verbunden wurde. Das war das „Testament“ von Jean Meslier. In seiner Analyse der Widersprüche der existierenden Gesellschaft zeigte Meslier nichts wesentlich Neues. Seine Auffassung der gesellschaftlichen Verhältnisse kann man sehr kurz formulieren: eine sehr kleine Minderheit Reicher herrscht über eine überwältigende Mehrheit rastlos Arbeitender. Die Wichtigkeit [120] des Buches Mesliers besteht nicht darin, daß er diese Verhältnisse wiederholt, sondern darin, daß er die Notwendigkeit des Kampfes der Ausbeuteten mit den Ausbeutern für die Veränderung der gesellschaftlichen Ordnung versteht. Die Ausbeuter schufen ein kompliziertes System der Herrschaft. Diese Organisation beruht in erster Linie auf offener Gewalt, die als Staatsmacht bezeichnet wird. Aber die Machtmittel könnten keine große Bedeutung haben, wenn das Volk nicht in einem Netz des Irrtums, Religion genannt, verwirrt wäre. Eine durchtriebene und raffinierte Politik zwingt das Volk, sich mit Respekt und Unterwürfigkeit zu den schändlichsten ihrer Gesetze zu verhalten und ihnen göttliche Herkunft zuzuschreiben. Die Gebrechen der Gesellschaft werden durch die Anstrengungen von zwei Arten von Lügnern verteidigt: der weltlichen Herrscher und des Klerus. Natürlich, die, welchen die Laster der Gesellschaft nützlich sind – Könige, Aristokratie und Klerus –, werden niemals gegen sie kämpfen wollen, hängen doch ihre Ehrungen und ihre Einkünfte von der Ungerechtigkeit der gesellschaftlichen Ordnung ab. Nur Arme

und Ausgebeutete sind fähig, gegen das gesellschaftliche Unrecht aufzutreten. Wenn sie bis jetzt die Gebrechen der existierenden Gesellschaft ertragen haben, so nur deshalb, weil sie unwissend und zersplittert waren, für ihren Kampf aber Geschlossenheit und Einheit benötigen.

Praktische Schlußfolgerungen aus seinen Überlegungen zieht Meslier ohne jegliche Schwankungen und in aller Klarheit. Es sei notwendig, die Volksmassen aufzuklären, sie von der Macht des Irrtums zu befreien, ihnen Haß und Verachtung auf die Mächtigen der Welt einzuflößen, sie zu veranlassen, das Joch der Tyrannei zu stürzen. Aber die Unterdrücker geben nicht freiwillig ihre Macht ab, darum ist es notwendig, daß sich das Volk für einen erfolgreichen Kampf zusammenschließt. Meslier stellte deshalb am Anfang des XVIII. Jahrhunderts die Losung auf: „Vereinige dich, Volk!“ Es geht darum, sagte er, daß dies wichtig für das ganze Volk ist. Es richtet sich zugrunde, indem es gegeneinander [121] kämpft, anstatt in einer Reihe für eine gemeinsame Sache zu kämpfen. Vereinigt in den Zielen des Kampfes gegen die Gesamtheit der Räuber ist es nicht mehr möglich, daß das Volk nicht siegt. Alle Macht dem Volke ... Unter den Vornehmen würde es keinen größeren Reichtum geben als bei euch, wenn ihr ihnen ihren Reichtum nicht geben würdet, sie würden keine größere Macht haben als ihr, wenn ihr nicht ihren Gesetzen gehorchen würdet. Sie benutzen eure Kräfte gegen euch selbst wie die ihren.³² Im Kampf des Volkes gegen die Tyrannen sind alle Mittel bis zum Tyrannenmord zulässig. Nur die Schwäche und die Gewohnheit der Massen gestatten es den Tyrannen, sich lange zu halten und zu herrschen. „Wo sind die edlen Tyrannenmörder, welche die vergangenen Jahrhunderte sahen?“, rief Meslier aus. „Wo sind Brutus und Cassius? ... Wie schade, daß sie nicht leben ... diese großen Männer ... edle und selbstlose Charaktere, welche sich selbst zum Tode verurteilten um der Rettung des Vaterlandes willen und den Ruhm eines ehrenvollen Todes der Schmach eines in seiner Gemeinheit bedrückenden Lebens vorzogen.“³³

Der Aufruf zum revolutionären Kampf unterscheidet Meslier klar von Morelly und von der Mehrheit der utopischen Kommunisten des XVIII. Jahrhunderts. Das revolutionäre Pathos Mesliers rief eine tiefe revolutionäre Strömung inmitten der ausgebeuteten Dorfarmut seiner Zeit hervor. Diese Strömung trat erst nach einem halben Jahrhundert in der Zeit der Großen Französischen Revolution 1789-1794 an die Oberfläche. Meslier blieb als Propagandist des revolutionären Kampfes in der Bewegung eine Reihe von Jahrzehnten allein. Der revolutionäre Kommunismus trat erstmals als eine gewisse organisierte Kraft in der Zeit der Revolution auf, in der Bewegung, die mit dem Namen Babeuf verbunden ist.

Der Babouvismus entstand in einer anderen historischen Situation, in einer Situation erbitterter Klassenkämpfe. Er wuchs auf einer anderen sozialen Basis: wenn die Ideen von Meslier ihre Wurzeln in den unteren Schichten des französischen Dorfes hatten, so war der Babouvismus in erster [122] Linie mit den Stimmungen des städtischen Vorproletariats von Paris verbunden. Das Vorproletariat war nicht in der Lage, sich in dieser Epoche einen klaren Klassenstandpunkt zu erarbeiten, aber Elemente eines klassenmäßigen Selbstbewußtseins waren schon in seinen fortgeschrittensten Gruppen vorhanden. Im Prozeß der Revolution nahm es unter dem Einfluß der Eindrücke des Klassenkampfes, im Resultat der historischen Erfahrungen der Jakobinerdiktatur und der auf sie folgenden Thermidorreaktion unvermeidlich zu. Dieses erste Stadium der Entwicklung des Proletariats als Klasse widerspiegelte sich im Babouvismus, in seinen Theorien und Projekten.

Für Babeuf und seine Kampfgefährten war die kommunistische Revolution, der kommunistische Volksaufstand kein ferner Traum, sondern unmittelbares Ziel ihrer Tätigkeit, eine Frage der nächsten Tage. Bestrebt, die Notwendigkeit der Vorbereitung ihrer Revolution zu begründen, versuchten die Babouvisten, damit den ganzen Verlauf der historischen Entwicklung der menschlichen Gesellschaft zu verbinden. Für Babeuf ist die Geschichte nicht nur ein Prozeß der schrittweisen Aufklärung der Menschen. Die gegenwärtige Gesellschaftsordnung entstand nach Meinung Babeufs nicht nur als Frucht der Unwissenheit, sondern als Resultat der böswilligen Verschwörung eines Teils der Gesellschaft gegen den anderen; die Unwissenheit erleichterte nur den Erfolg der Verschwörung, und mit

³² J. Meslier, Testament, Teil III, Moskau 1955, S. 359-360.

³³ Ebenda, S. 353.

dem Moment, mit dem sich das Eigentum herausbildet, ist die Geschichte ein ununterbrochener Kampf zwischen diesen Teilen der Gesellschaft, zwischen Plebejern und Patriziern, zwischen Armen und Reichen; die Französische Revolution ist dabei die offene Kriegserklärung. Bis zum 9. Thermidor verlief der Krieg mit Erfolg für die Armen. Seit dem 9. Thermidor geht die Revolution zurück: anstatt der Banden alter Gewalttäter setzte sie neue Banditen ein. Aber die Revolution muß bis zum Ende geführt werden. Die Vollendung der Revolution oder eine neue, wahrhaftig große Revolution hält Babeuf für eine historische Notwendigkeit. [123] Der Mehrheit des Volkes, die jedes Eigentums beraubt ist, den enteigneten Massen, ist es unmöglich, nicht den Sturz der bestehenden Ordnung und die Errichtung der kommunistischen Ordnung anzustreben.

Die Vorstellungen der Babouvisten von der Klassenstruktur der Gesellschaft sind noch primitiv. Plebejer, Arme – das ist für sie eine gewisse untrennbare Einheit. Aber die historische Bedeutung des Proletariats als besondere gesellschaftliche Klasse, seine Rolle in der künftigen Revolution konnten sie nicht verstehen.

Vor der Aufgabe der gesellschaftlichen Umwälzung, der Ergreifung der Macht für die Verwirklichung des Kommunismus stehend, mußten die Babouvisten eine Antwort auf die Frage geben, wie die Macht nach der Umwälzung organisiert werden muß, um die Erreichung der Endziele der Verschwörung zu gewährleisten. Die Utopisten des XVI.-XVIII. Jahrhunderts hielten in der Regel in ihren utopischen Gesellschaften die Staatsmacht als ihre politische Form aufrecht. Die Babouvisten interessierte die Frage nach der Macht als Mittel des Aufbaus des Kommunismus. Die Schule der Revolutionsjahre absolvierend und sich als Fortsetzer der Jakobiner betrachtend, eigneten sie sich fest die Idee der revolutionären Diktatur an. Aber die Form dieser Diktatur war neu und originell. Als glühende Anhänger der Demokratie sprachen die Babouvisten in vielen ihrer Dokumente von der Wiederherstellung der Verfassung von 1793. Aber andererseits sehen wir auch bei den Babouvisten Projekte, die bestätigen, daß sie nicht frei von dem Bewußtsein der Notwendigkeit waren, das politische Recht für bestimmte Kategorien von Bürgern zu beschränken – für Patrizier und Reiche. Nach der Umwälzung – besagt der babouvistische Entwurf des Dekrete über die Verwaltung – „können Personen, die nichts für das Vaterland tun, keinerlei politische Rechte haben.“ Weiter erklärte man in dem Projekt, daß derjenige nichts für die Gesellschaft tut, der nicht irgendeiner nützlichen Arbeit nachgeht. Als nützliche Beschäftigungen für die Gesellschaft [124] erklärt man im Dekret die Landwirtschaft, Viehzucht, Fischfang, Schifffahrt, mechanische und Handarbeit, Handel, Fuhrwesen, Kriegsdienst, Lehr- und wissenschaftliche Tätigkeit. Unterricht und wissenschaftliche Arbeit stehen nicht zufällig an letzter Stelle. Einer der Artikel weist darauf hin, daß Personen, die sich mit Wissenschaft und Erziehung beschäftigen, eine Bescheinigung über ihre bürgerliche Redlichkeit vorlegen müssen, damit ihre Arbeit als nützlich anerkannt wird. Nach einiger Zeit, wenn die neue Regierung mit der Organisation der kommunistischen Gemeinschaft beginnt, werden allen die politischen Rechte entzogen, welche nicht in die Reihen ihrer Mitglieder aufgenommen wurden. Alle, welche nicht die politischen Rechte besitzen, gelten als Ausländer, stehen unter ständiger administrativer Aufsicht und werden nötigenfalls aus ihrem Wohnort ausgewiesen und in einer Besserungsanstalt untergebracht.

Revolutionäre Diktatur ist bei den Babouvisten keine Diktatur des Proletariats. Bis zu dieser Idee konnten sich die Babouvisten nicht erheben. Sie traten in ihrem Projekt für die Diktatur des Plebs, der Arbeitenden ein, unter denen sie vor allen Dingen Menschen mit physischer Arbeit verstanden. Selbstverständlich ist das ein großer Schritt vorwärts im Verständnis der realen Bedingungen der Revolution im Vergleich mit den Vorstellungen der Einführung des Kommunismus als Ergebnis der Tätigkeit eines „aufgeklärten Monarchen“ oder als Ergebnis des „unvermeidlichen Sieges der Vernunft“.

Den Niedergang der revolutionären Stimmungen der demokratischen Schichten der Gesellschaft, den zeitweisen Rückzug im Wachstum des Klassenbewußtseins des Proletariats und der Entwicklung seiner Klassenkämpfe widerspiegelnd, bot die folgende Generation von Utopisten, die utopischen Sozialisten des frühen XIX. Jahrhunderts, auf die Frage nach den Methoden der Verwirklichung der idealen gesellschaftlichen Ordnung Lösungen an, die sehr entfernt von den Ideen der Revolution und der Diktatur waren.

Fourier gab eine in ihren Details außergewöhnliche Kritik der widersprüchlichen kapitalistischen Gesellschaft. Er sah [125] den Prozeß der Konzentration der Produktion, er sah die Unvermeidlichkeit der Proletarisierung des Kleineigentümers im Kapitalismus, er verstand, daß die Lage der Arbeitenden unter dem Anwachsen des gesellschaftlichen Reichtums immer schlechter wird, daß Fortschritt im Kapitalismus eine Illusion ist. Alle gesellschaftlichen Systeme der Zivilisation, wie er sich ausdrückte, charakterisierte er als antagonistische Systeme. Die Interessen der Fabrikanten sind den Interessen der Arbeiter entgegengesetzt, die Interessen der Regierenden denen der Ausgebeuteten. Der Staat ist nach Meinung Fouriers der Verteidiger der Interessen der Privilegierten: seine Aufgabe ist es, den Reichen einen bequemen Besitz zu garantieren. Die Ungerechtigkeit der sozialen Widersprüche richtig beurteilend, sieht Fourier die Möglichkeit des revolutionären Umbruchs voraus. Jedoch in seiner künftigen Revolution sieht er keine Kräfte, die fähig sind, die gesellschaftliche Krise zu lösen und in seinem System betrachtet er die Methode der revolutionären Umwälzung so gleichberechtigt wie die Methode des Ausgleichs der Widersprüche.

Fourier war überzeugt, daß die Kapitalisten im Grunde nicht weniger interessiert an der Organisation der Phalange sind als die Arbeiter, da die Kapitalisten in der Phalange einen größeren Gewinn als in einem Privatbetrieb erhalten. Deshalb erhoffte Fourier, daß die harmonische Ordnung schnell und ohne große Kämpfe festen Fuß faßt, wenn nur ihre Entdeckung allgemein bekannt wird. Friedliche Propaganda und Beispiel – das sind die Methoden der sozialen Umgestaltung. Bei dieser Auffassung des Übergangs zur „Harmonie“ wird Fourier natürlich gleichgültig gegenüber aller politischen Tätigkeit, und andererseits erwartet er im Verlauf einiger Zeit jeden Tag das Eintreffen der Kapitalisten, welche ihm Geld zur Organisation der Phalange zur Verfügung stellen sollen. Diese utopischen Vorstellungen Fouriers von den Methoden des Übergangs zur idealen Gesellschaft sind in der Geschichte der sozialistischen Ideen fast ohne Beispiel.

[126] Entsprechend der Lehre Saint-Simons liegt dem historischen Prozeß der Ablösung der Weltanschauungen, der religiös-philosophischen Systeme zugrunde. Aber der Idealismus hindert Saint-Simon nicht daran, die entscheidende Bedeutung der Klassenverhältnisse, und für einige Perioden des Klassenkampfes, für die soziale Organisation hervorzuheben. Größtes Interesse verdient in diesem Zusammenhang die Ansicht Saint-Simons zur Frage der Entwicklung europäischen Gesellschaft vom XV.-XVIII. Jahrhundert. Die ganze Geschichte dieser Periode ist bei Saint-Simon die Geschichte des Kampfes neuer gesellschaftlicher Gruppen – Industrieller und Gelehrter – mit den herrschenden Gruppen der alten mittelalterlichen Gesellschaft – den Feudalherren und Geistlichen. Die Klassenanalyse seiner gegenwärtigen Gesellschaft ist bei Saint-Simon sehr ungenügend und innerlich widersprüchlich. Die Industriellen bilden bei ihm eine Klasse, in welcher sowohl Unternehmer als auch Arbeiter einbezogen sind. Saint-Simon sah nicht, daß es inmitten der „Industriellen“ zwei stark unterschiedliche Gruppen gibt: Eigentümer und Nichteigentümer, Proletarier. Im letzten seiner Werke, im „Neuen Christentum“, setzt er als Ziel der gesellschaftlichen Umgestaltung die Vergrößerung des Wohlstandes des Proletariats. Aber nichtsdestoweniger hält er den Antagonismus zwischen Unternehmern und Arbeitern im Grunde für unverständlich. Die Interessen der Vertreter der Industriellen, behauptet er, stimmen mit den Interessen der Masse überein. Saint-Simon wollte, daß die Verbreitung seiner Lehre die „arme Klasse“ nicht zu Akten der Gewalt gegen die Reichen und die Regierung drängt. Davon ausgehend ruft Saint-Simon nicht zur Organisation einer Arbeiterpartei, sondern einer Partei der Industriellen auf. Diese Friedens- und Moralpartei soll seine Ziele nur mit Hilfe der öffentlichen Meinung fördern. Es ist charakteristisch, daß Saint-Simon es für möglich hält, sich an die Monarchen der „Heiligen Allianz“ mit dem Aufruf zu wenden, „alle Kräfte dafür einzusetzen, um möglichst schnell das soziale Glück der Armen zu vergrößern.“

[127] Die Schüler Saint-Simons konnten die Grenzen dem Utopismus nicht überschreiten. Ähnlich wie Saint-Simon die große Bedeutung des Klassenkampfes in der Vergangenheit zugebend, hielten sie sich nicht für die Kräfte, die für die Errichtung der keimenden Gesellschaft geeignet waren. Als Hebel der sozialen Umgestaltung betrachteten sie den religiösen Enthusiasmus, den einmütigen friedlichen Aufschwung der Menschen, die zum Bewußtsein ihres Schicksals kommen. Das „Neue Christentum“, verkündete Saint-Simon, soll in die Welt den friedlichen Weg einbringen, die Menschheit,

durch den Saint-Simonismus aufgeklärt, wird zum allgemeinen Schicksal der Welt schreiten, zu einer Ordnung der Liebe.³⁴

Owen war trotz seiner jahrelangen Beteiligung an der gewerkschaftlichen und Berufsbewegung des englischen Proletariats, und obwohl seine Tätigkeit im fortgeschrittensten Industrieland seiner Zeit erfolgte, in seinen theoretischen Auffassungen von allen großen Utopisten des XII. Jahrhunderts der bedeutendste Nachfolger der Rationalisten. Freilich wer er nicht so sehr durch den Rationalismus beeindruckt, daß er nicht sah, daß in der Gesellschaft sich zwei Teile gegenüberstanden, in seiner Terminologie Aristokratie und Volk. Er wußte, daß die Stimmung des Volkes immer revolutionärer wird, daß die weitere Entwicklung der gesellschaftlichen an die gewaltsame Revolution heranführen kann. Aber seine Aufgabe sieht er wie Fourier darin, die Revolution zu verhüten und eine friedliche Überwindung der Krise zu erreichen. Letzten Endes ist die Sache der gesellschaftlichen Umgestaltung für Owen die Sache der Verwendung vernünftiger Prinzipien und Argumente, die für alle überzeugend sind. In Klassen gespaltene Menschen verstehen schwer, daß ihre wirklichen Interessen allen gemeinsam sein sollen. Davon ausgehend versuchte Owen, natürlich erfolglos, von der Vernünftigkeit seiner Projekte das englische Parlament, Königin Victoria, die Monarchen der „Heiligen Allianz“ und die Versammelten des Aachener Kongresses zu überzeugen. Der politische Kampf war, von seinem Standpunkt, unnütz für die Sache der Umgestaltung der Gesellschaft.

[128] Eine der ausgezeichnetsten Bekräftigungen der vernünftigen Argumente, eines der sichersten Mittel der Überzeugung ist nach Owens Meinung das Beispiel. Darum unterstellte Owen der Initiative dieser oder jener Person oder Organisation zur Lenkung sozialer Experimente eine große Bedeutung. Wie bekannt, machte er selbst Versuche zur Organisation kommunistischer Kolonien. Er drängte auf den Weg des Aufbaus von Produktions-„Gilden“, Trade-Unions, die sich unter seinem Einfluß befanden. Aber für den hauptsächlichsten und einfachsten Weg in die Zukunft hält er alle die Reformen, die von der Regierung durchgeführt werden. Es ist notwendig, die alte Regierung auszunutzen, den alten Weg zu benutzen, als unbeugsam auf dem Ziel zu beharren, welches sie ersetzen soll. In der Periode der Organisation der gesamten Gesellschaftsordnung durch die Regierung muß die Wahrung breiter Vollmachten sein. Aber in der neuen Gesellschaft mit der in geistiger und moralischer Beziehung umgestalteten Menschheit verschwinden die Gerichte, der Krieg und infolgedessen verringern sich die Funktionen der Zentralmacht. Der Staat verwandelt sich in einen freien Bund selbstverwaltender Kommunen.

Die revolutionären Traditionen des Babouvismus verblieben wirklich nur bei den am meisten in der Nähe des Proletariats befindlichen Teil der französischen utopischen Kommunisten der 30er-40er Jahre des XIX. Jahrhunderts (Dézamy, Pillot u. a.). Bei ihnen finden wir die Idee der kommunistischen Revolution als auch die Idee der revolutionären Diktatur wieder.

6

Der utopische Sozialismus und der utopische Kommunismus hinterließ zweifellos dem Marxismus ein bedeutendes ideologisches Erbe. Die großen Utopisten – schrieb Lenin –, gehören „bei allem Utopismus zu den bedeutendsten Köpfen aller Seiten“, die „zahllose Dinge genial antizipierten, deren Richtigkeit wir jetzt wissenschaftlich nachweisen.“³⁵ [129] „Sie blickten“, nach den Worten Lenins, in die „Richtung, in die sich die tatsächliche Entwicklung bewegte, sie eilten tatsächlich dieser Entwicklung voraus.“³⁶ Aber die Utopisten waren nicht in der Lage, die grundlegenden Probleme zu lösen, welche sich unvermeidlich vor der sozialistischen Bewegung im Prozeß des Wachstums erheben mußten: die Probleme des Weges und der historischen Voraussetzungen der sozialistischen Umgestaltung sowie der Rolle der Arbeiterklasse in dieser Umwälzung, von der die Utopisten träumten. Die utopischen Systeme entstanden auf dem Boden der gesellschaftlichen Verhältnisse jener Zeit, als der Klassenkampf des Proletariats noch auf einer sehr niedrigen Stufe stand. Die Utopisten sahen die Klassengegensätze der sie umgebenden Gesellschaft, aber sie sahen nicht im Proletariat die selbständige

³⁴ Darstellung der Lehre Saint-Simons, a. a. O., S. 17, 138, 168 u. a.

³⁵ W. I. Lenin, Was tun?, Werke, Bd. 5, Berlin 1955, S. 382.

³⁶ W. I. Lenin, Zur Charakteristik der ökonomischen Romantik, Werke, Bd. 2, Berlin 1961, S. 243/244.

politische Kraft, die fähig ist, die alte Gesellschaft zu zerstören und auf ihren Trümmern die neue, vom Joch der Ungleichheit und Ausbeutung befreite, klassenlose Gesellschaft zu errichten. Sie sympathisierten aufrichtig mit den Ausgebeuteten, strebten aufrichtig danach, Methoden zu finden, um eine solche Ordnung zu errichten, in der die Ausbeutung unmöglich sein würde. Aber ihre Theorien entbehrten des wissenschaftlichen Verständnisses des Prozesses der historischen Entwicklung, die gesetzmäßig zur sozialen Revolution führt, trugen (mit den Worten von Marx gesprochen) unvermeidlich phantastischen Charakter. Die Theorie des wissenschaftlichen Sozialismus und Kommunismus auszuarbeiten, den Sozialismus und Kommunismus mit der Arbeiterbewegung zu verbinden, waren sogar die unmittelbaren Vorgänger von Marx und Engels, die französischen utopischen Kommunisten der 30er und 40er Jahre des 19. Jahrhunderts, nicht in der Lage.

Der utopische Kommunismus spielte in seiner Zeit eine positive Rolle: seine Kritik des Kapitalismus, seine Propaganda der Idee einer klassenlosen Gesellschaft, befreit von der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, unterstützte in bestimmtem Maße die politische Bildung des Proletariats. Aber in der Zukunft, im Maß des Wachstum des Klassenbewußt-[130]seins des Proletariats, verlor der utopische Sozialismus seine positive Bedeutung. Keines der utopischen Systeme entsprach den Bedürfnissen des erstarkenden Proletariats auf der neuen Stufe seiner Entwicklung und keines von ihnen konnte der theoretischen Begründung seiner Klassenkämpfe dienen.

Die weitere Entwicklung des Klassenkampfes erfordert eine neue Theorie. Diese Theorie mußte auf der Grundlage der wissenschaftlichen, materialistischen Geschichtsauffassung die Rolle des Proletariats und seines Kampfes in der Entwicklung der existierenden Gesellschaft und in der sozialen Revolution, die eine neue Gesellschaft, die klassenlose Gesellschaft, schafft, erfassen. Sie mußte wissenschaftlich die Notwendigkeit dieser Revolution und die Unvermeidlichkeit des Sieges des Proletariats beweisen. Um diese Theorie zu schaffen, mußte alles das kritisch verarbeitet werden, was für des Verständnis der gesellschaftlichen Erscheinungen die vorausgehende Entwicklung des historischen Denkens hervorgebracht hatte; mußte aus der phantastischen Hülle alles Wertvolle entnommen werden, was im System der Utopisten enthalten war; mußten die reichen Erfahrungen des realen Kampfes der Arbeiterklasse untersucht werden; mußte die echte wissenschaftliche Methode, die Methode des dialektischen Materialismus, entdeckt werden.

Erst die große Lehre von Marx und Engels, eine Lehre, deren Entstehung die neue Ära in der Geschichte der sozialistischen Theorie und in der Geschichte der Arbeiterbewegung, eine neue Stufe in der Bewegung der Menschheit zum großen Ziel, der Schaffung der wirklich menschlichen, kommunistischen Gesellschaft, kennzeichnete, ermöglichte es, diese Probleme zu lösen, dem Proletariat eine revolutionäre und gleichzeitig zutiefst wissenschaftliche Theorie zu geben, die den Weg seiner Kämpfe erhellt.