

Heft II: 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

Henry Görschler: Einführung in den Komplex II der Geschichte der vormarxistischen utopischen Sozialismus-Auffassungen

Mit diesem Komplex beginnen Sie das Studium wichtiger Hauptwerke utopischer Sozialisten und Kommunisten. Der volle Gedankenreichtum dieser Schriften erschließt sich Ihnen allerdings erst, wenn Sie – früher oder später – einmal das ganze Werk lesen, sich nicht auf die durch das Stundenlimit des Lehrplanes begrenzten Textauszüge beschränken. Die vorliegenden Texte berücksichtigen in erster Linie die für das Studium des Wissenschaftlichen Kommunismus relevanten bzw. spezifischen Aussagen; so insbesondere Aussagen zur Eigentumsproblematik, zur Machtfrage, zur Rolle der Arbeit und ihrer Organisation in der zukünftigen Gesellschaft, zur Entwicklung der politischen und sozialen Gleichheit u. a.

Für die beiden Hauptwerke des frühen utopischen Sozialismus stehen ausgezeichnete Einführungen aus der Feder von Wjatscheslaw Petrowitsch Wolgin (1879-1962) zur Verfügung, die wir in das vorliegende Lesematerial aufgenommen haben.

W. P. Wolgin ist der Begründer einer bedeutenden Schule sowjetischer Gelehrter, die sich der Erforschung der Geschichte sozialistischer Ideen verschrieben haben. Die Einführungen entstammen der mehr als 20-bändigen Serie „Vorläufer des wissenschaftlichen Sozialismus“, die in den 50er Jahren von der Akademie der Wissenschaften der UdSSR herausgegeben wurde. Wolgin und seine Schüler verwirklichten damit das Vorhaben von Karl Marx und Friedrich Engels, die bereits im Frühjahr 1845 ihre Absicht bekundet hatten, eine „Bibliothek der vorzüglichsten sozialistischen Schriftsteller des Auslandes“ herauszugeben.¹

Die Einführungen zu Thomas Morus' „Utopia“ und zu Thomas Campanellas „Sonnenstaat“ erschienen erstmals 1947 in der Sowjetunion. Sie sind Standardwerke für jeden, der sich ernsthaft mit der Geschichte des sozialistischen Denkens [6] befaßt und verdienen ihre volle Aufmerksamkeit. Die Aufnahme dieser Beiträge in das Lesematerial ermöglichte uns, diese Einführung auf ein Minimum zu reduzieren.

Wir hatten schon erklärt (vgl. Einführung zu Komplex I), daß die Entstehung des utopischen Sozialismus als Theorie und Bewegung der plebejischen, vor- und frühproletarischen Schichten an die Periode des Zerfalls des Feudalismus, an den Übergang der feudalen in die kapitalistische Gesellschaftsordnung und damit an die Herausbildung des Vor- und Frühproletariats gebunden ist.

Den ersten großen Impuls für die Entwicklung des sozialen Denkens in sozialistischer Richtung (bes. der Entwicklung des Gleichheitsgedankens und der Idee des Gemeineigentums) in Europa gaben die plebejischen und bäuerlichen Massenbewegungen des 15. und 16. Jahrhunderts in der heutigen Tschechoslowakei, in England und Deutschland. Bereits zu Beginn des 15. Jahrhunderts war es die Bewegung der Taboriten in Böhmen, die gegen das feudale Eigentum der katholischen Kirche und gegen die nationale Unterdrückung auftrat. Trotz der religiösen Hülle ist der ausgeprägt soziale Charakter dieser Bewegung, die gleichmacherische, primitiv-bäuerliche kommunistische Tendenz nicht zu übersehen. Die Bewegung der Taboriten wirkte revolutionierend auf die anderen europäischen Völker ein.

William Shakespeare bezieht sich in seiner dramatischen Chronik „Heinrich VI.“ auf Ereignisse aus der Geschichte des englischen Bauernaufstandes unter Robert Ket (1549), bei dem bereits die Forderung nach der Gütergemeinschaft erhoben wurde. Wir wissen nicht, von wem und wie konkret diese Forderung vorgetragen wurde, doch die Tatsache, daß Shakespeare dieses Problem aufgreift, zeigt, daß die Bewegung der „Digger“ des 17. Jahrhunderts in England keine unbedeutenden Vorläufer hatte.

¹ Vgl. Brief F. Engels an K. Marx vom 22.-26.2. und 7.3.1845 sowie den vom 17.3.1845. In: Marx/Engels, Werke, Bd. 27, Berlin 1963, S. 22, 24 f.

Zu Beginn des 16. Jahrhunderts erlebt Deutschland in Gestalt des Großen deutschen Bauernkrieges die erste frühbürgerliche Revolution. Diese Bewegung ist mit dem Namen [7] des großen deutschen Revolutionärs Thomas Müntzer, dem Führer und Ideologen der Bauern und Plebejer, untrennbar verbunden. Friedrich Engels hat den heroischen Kampf und die Ideen Müntzers in seiner Arbeit „Der deutsche Bauernkrieg“ ausführlich analysiert und gewürdigt, dabei hervorgehoben, daß die Ideen Müntzers den „Kommunismus streiften“. Alle diese Volksbewegungen des 15. und 16. Jahrhunderts, die die bäuerlich-plebejischen, vorproletarischen Schichten in Bewegung brachten, die dabei oftmals zur Formulierung ihrer eigenen, wenn auch noch unklaren, oft utopischen Forderungen kamen, sind der soziale und politische Boden, auf dem sich schließlich historisch der utopische Sozialismus entfalten konnte.

Der utopische Sozialismus des frühen 16. und 17. Jahrhunderts entsteht also nicht voraussetzungslos, sondern ist Resultat materiell-ökonomischer und sozialpolitischer Veränderungen in der Gesellschaft. Er schöpft aus den großen Volksbewegungen dieser Zeit, wie er theoretisch an bestimmte Ideen in der Geschichte des sozialen Denkens und an den noch unklar formulierten Forderungen der bäuerlich-plebejischen Bewegung anknüpft. Er entsteht folgerichtig in den Ländern, in denen die Entwicklung des Kapitalismus damals am weitesten fortgeschritten war.

Die Ausarbeitung der sozialistischen Idee, d. h. die Aufstellung von Grundprinzipien der Umgestaltung der Gesellschaft in allen ihren Bereichen auf der Grundlage der Vernichtung des Privateigentums und der Errichtung des gesellschaftlichen Eigentums an den Produktionsmitteln erhielt zuerst ihre mehr oder weniger klar ausgeprägte Form in den Werken der großen utopischen Sozialisten Thomas Morus (1478-1535) und Thomas Campanella (1568-1639). Sie entwickelten zum ersten Male utopische Projekte einer idealen Zukunftsgesellschaft.

Diese Systeme haben natürlich keinen realistischen Charakter besessen. Die Frage nach dem Übergang zu dieser neuen, sozialistischen Gesellschaft wird nicht einmal aufgeworfen. Morus [8] und Campanella sahen keine Kraft und keine Möglichkeit, die bestehende Gesellschaftsordnung zu verändern. Von der Position des Humanismus getragen, zeigen sie die widerlichen Züge ihrer zeitgenössischen gesellschaftlichen und politischen Ordnung. Sie träumten von einer gerechteren Welt. Da es aber keinen Staat gab, in dem ihre Prinzipien der Gleichheit und Gerechtigkeit auch nur annähernd zu verwirklichen waren, konstruierten sie einen Idealstaat, der ihren Vorstellungen von Vernunft und Moral entsprach. In der literarischen Form lehnen sich beide Denker an Platon an und wählen den Dialog. Morus bestimmt Hythlodius und Campanella den Seemann zum Verkünder seiner Kritik wie seiner Ideale.

Für das Verständnis ist wichtig, daß Sie den historischen Zeitpunkt der Entstehung der „Utopia“ im Unterschied zum „Sonnenstaat“ beachten. Die „Utopia“ hat als historischen Hintergrund den Prozeß der ursprünglichen Akkumulation in England in Form der „Einhegungen“, d. h. den grausamen Prozeß des Überganges vom Feudalismus zum Kapitalismus im allgemeinen und den Prozeß der Herausbildung des doppelt-freien Lohnarbeiters im besonderen zum Ausgangspunkt. Campanella schrieb sein Werk 100 Jahre später, er hat bereits Prozesse des Zerfalls des Frühkapitalismus in Italien, der Krise des Handels- und Kaufmannskapitals und der Herausbildung des Manufakturkapitals zur Voraussetzung. Dazu kommen die Erfahrungen aus den revolutionären Erhebungen des italienischen Volkes gegen die spanische Fremdherrschaft.

Über die Biographien der beiden Denker können Sie in den entsprechenden Aufsätzen von Jürgen Teller bzw. F. A. Petrowski nachlesen. Sie sind als Nachwort bzw. als biographische Skizze in den von uns benutzten Ausgaben enthalten.

[9]

W. P. Wolgin: Die historische Bedeutung der Utopie*

Der Lordkanzler des englischen Königreiches und der Autor des bemerkenswerten Dialogs, in dem

* Quelle: Očerki istorii socialističeskich idej s drevnosti do konča XVIII v. Moskva 1975, Seite 124-135. Arbeitsübersetzung.

eine gesellschaftliche Ordnung verkündet wird, die auf dem Prinzip der Gemeinsamkeit des Eigentums gegründet ist, der Humanist Thomas Morus, das ist einer der interessantesten Vertreter des komplizierten 16. Jh. In ihm konzentrierte sich, eigenartig aneinandergereiht, die einzigartige Einheit aller Widersprüche seiner Epoche, der Epoche des heranwachsenden Kapitalismus, die ungestüm durch den Zerfall der feudalistischen Verhältnisse keimte und in sich schon die charakteristischen Keime der neuen gesellschaftlichen Antagonismen trug.

Die politische und soziale Literatur kennt wenig Werke, die einen solchen lang andauernden Einfluß besaßen wie das kleine Büchlein von Morus „Über die beste Ordnung des Staates“, das unter dem kurzen Titel „Utopia“ weithin bekannt ist. Nicht zufällig wurde es Gattungsname für eine bestimmte literarische Form, der utopischen Romane; nicht zufällig verband sich damit der Anfangspunkt einer Richtung des gesellschaftlichen Denkens, des utopischen Sozialismus. Es ist möglich, daß selbst Morus, die Bilanz seines Lebensweges ziehend, der „Utopia“ weniger Bedeutung beimaß als seiner Kanzlerschaft oder seinem Kampf gegen die Reformation. Wenn wir 400 Jahre nach dem tragischen Ende von Morus (er wurde 1535 hingerichtet) die „Utopia“ mit größerem Interesse als seine Zeitgenossen durchlesen und wir an anderen Seiten seiner früheren Tätigkeit interessiert sind, so deshalb, weil er Verfasser dieses bemerkenswerten Dialoges ist.

Die „Utopia“ ist das Buch, in dem zum ersten Mal klar eine Reihe Thesen formuliert wurden, die charakteristisch für den utopischen Sozialismus sind. Dies ist die Quelle ihrer nicht [10] abnehmenden Anziehungskraft. Man kann von Elementen des Sozialismus in der alten Welt sprechen, damit ist der Verteilungskommunismus gemeint, die Vorstellung über die Gemeinsamkeit des Glücks in der Arbeit der menschlichen Gesellschaft, die unbestimmte Idee der Organisation der gesellschaftlichen Produktion und dergleichen. Aber alles dies waren Anspielungen einzelner Denker, die nicht in einem einheitlichen System verbunden waren. Wir müssen ihre Existenz in Betracht ziehen, um mögliche literarische Quellen der „Utopia“ zu erforschen. Morus kannte als Humanist Platon und andere griechische Autoren gut, er widerspiegelte in seinen Werken diese Ideen. Morus erwähnt in der „Utopia“ auch den legendären Kommunismus der verschiedenen christlichen Gemeinden. Indem er zweifellos diese Motive benutzte, baute Morus das neue, allseitige Ganze auf, das im Zustand der alten Sklavenhalterkultur nicht gegeben war. Abgeschlossene Systeme des utopischen Sozialismus entstehen nur auf der Grundlage eines bestimmten Entwicklungsniveaus der kapitalistischen Verhältnisse. Das Verdienst der ersten Darlegung dieser Systeme gehört unbestreitbar Morus.

Die literarische Form der „Utopia“ ist eine Erzählung über eine weite Reise in ein unbekanntes Land; ihre Quelle ist in den späten altgriechischen Reiseromanen zu suchen. Diese Form erhielt ihre Lebensfähigkeit bis zum 19. Jh. („Ikarien“, Cabet). Aber zu keinem anderen historischen Zeitpunkt entsprach sie dem gesellschaftlichen Geschmack, wie zur Zeit von Morus: Die „Utopia“ wurde unter Bedingungen, der noch lange nicht abgeschlossenen geographischen Entdeckungen des 15. und 16. Jh., geschrieben. Man kann kaum daran zweifeln, daß Morus solche kurz vor der „Utopia“ erschienenen Bücher, wie die „Einführung in die Kosmographie“ (1507) oder „Über die neue Welt“ (1511), bekannt waren. Den Büchern mit der Beschreibung von neu entdeckten Ländern entnahm er nicht nur die Form der Insel „Utopia“. In ihnen fand er auch Material für ihr Hauptthema: Die Erzählung über die Lebensart der amerikanischen und westindischen Einheimischen, die den [11] Unterschied zwischen Mein und Dein nicht kannten, gemeinsam den Boden nutzten, Gemeineigentum bildeten, Gold und Kostbarkeiten verachteten. Die Beziehung der „Utopia“ zu dieser Literaturgattung wird unterstrichen, indem Morus einen der weltbekanntesten Weltumsegler Amerigo Vespucci zur zentralen Person seines Dialoges machte.

Man darf nicht vergessen, daß die Form der „Utopia“ am besten dem Niveau, auf dem sich das sozialpolitische Denken zu Beginn des 16. Jh. erhoben hatte, entsprach. Im „Kommunistischen Manifest“ schildern Marx und Engels die Zeit der großen Utopisten zu Beginn des 19. Jh. wie folgt: „... Die phantastische Schilderung der zukünftigen Gesellschaft entspringt in einer Zeit, wo das Proletariat noch höchst unentwickelt ist, also selbst noch phantastisch seine eigene Stellung auffaßt, seinem ersten ahnungsvollen Drängen nach einer allgemeinen Umgestaltung der Gesellschaft.“¹ Dieser

¹ Marx, K.; Engels, F.: Manifest der Kommunistischen Partei. In: Werke, Bd. 4, Berlin 1959, S. 490.

Hinweis von Marx und Engels auf die Bedingungen der Entstehung der phantastischen Schilderung der zukünftigen Gesellschaft besitzt bei den Verhältnissen zur Zeit Morus' natürlich nicht geringere Bedeutung, als bei den Verhältnissen zur Zeit Saint-Simons und Fouriers. Morus konnte bei all seiner Genialität in der ihn umgebenden Gesellschaft die Keime der Kraft, die als einzige befähigt war, die gesellschaftlichen Widersprüche zu beseitigen, die er sah und die seine starke Verurteilung hervorriefen, nicht erkennen. Die Entwicklung der Gesellschaft besaß objektiv noch nicht die Voraussetzung für die Formierung des Proletariats zur Klasse. Für den wissenschaftlichen Sozialismus war die Zeit noch nicht gereift. Die „phantastische Schilderung“ war in der Zeit Morus' die einzig mögliche Art des Ausdruckes seines kühnen sozialen Denkens.

Der grundlegende Inhalt des ersten Teils der „Utopia“ besteht in dem Gespräch über die politischen und sozialen Ordnungen, die zur Zeit Morus' in den modernen europäischen Ländern herrschten.

Im Laufe der Unterhaltung mit dem Reisenden Hythlodeus, in dem sich die Ansichten des Autors ausdrücken, wird die [12] absolute Monarchie, die zu diesem Zeitpunkt in England den Höhepunkt ihrer Macht erreichte, einer scharfen Kritik unterzogen. Hythlodeus verurteilte die aggressive Außenpolitik der Monarchien, die nicht nur die Länder zerstörten, gegen die sie Krieg führten, sondern auch die Bevölkerung ihrer eigenen Länder ruinierte. Er kennzeichnete die erbarmungslose Ausbeutung der Untertanen, mit der die Monarchen, statt sich um das Wohl der Untertanen zu kümmern, ihre entgegen allen Prinzipien eines vernünftigen Regierens eigennützigen Ziele verwirklichten, ihre Interessen beschützten. Hythlodeus bekräftigt, daß die Völker die Regierung im eigenen Interesse und nicht für den Herrscher wählen sollen. Die Ehre und die Sicherheit des Herrschers bestehe im Wohlstand des Volkes. Aber von diesen vernünftigen Prinzipien wollen sie in den Palästen der Könige nichts wissen. Die Ratgeber der Herrscher finden immer entweder ihnen angenehme Argumente für die Rechtfertigung ihrer Entschlüsse, die auf die Ausbeutung der Untertanen gerichtet sind, oder sie geben den Herrschern mit Vergnügen neue, andere Arten der Verschärfung der Ausbeutung ein. In diesem Sinne entwickeln sie Theorien, die übereinstimmend mit den Interessen des Königs niemals gegen die Ungerechtigkeit vorgehen, weil alles im Staat, auch seine Menschen, ihm gehören würden und das Eigentum der Untertanen nur etwas durch die „königliche Gunst“ Geborenes ist.

Diese Theorie wird durch die noch irrtümlichere These, daß die Armut dem Volk Geduld beibringt, die die gesellschaftliche Ruhe gewährleistet, ergänzt. Im Gegenteil, die Armut schafft immer den Grund für die Unordnung; immer mehr strebt sie zur Umwälzung der existierenden Ordnung des Lebens. Der Herrscher, welcher bei seinem Regieren den Bürgern das Lebensglück entreißt, muß seine Unfähigkeit zu regieren eingestehen. Jedoch die Herrscher kümmern sich viel mehr darum, wie sie auf gesetzlichen und ungesetzlichen Wegen sich neue Güter anschaffen können, als darum, wie sie das Erworbene verwalten können. Für die Kriegsziele in allen Staaten ernährt man eine riesige Anzahl Müßiggänger, die unbrauchbar [13] für die friedliche Arbeit sind und die sich gegenüber den Schaffenden verachtungswürdig verhalten. „Auf keinen Fall liegt es, will mir scheinen, – spricht Hythlodeus, sich an seinen englischen Gesprächspartner wendend –, im Interesse des Staates, nur für den Kriegsfall, den ihr doch nur habt, wenn ihr ihn haben wollt, eine unermeßliche Schar von Menschen dieser Sorte durchzufüttern, die den Frieden so gefährden, auf den man doch um so viel mehr bedacht sein sollte als auf den Krieg.“

Morus enthüllt entschlossen und aufrichtig die himmelschreiendsten Übel der sozialen Verhältnisse des Landes durch Hythlodeus, Als erstes und grundlegendes Übel, das am charakteristischsten für die Gesellschaft seiner Zeit ist, verweist Morus auf die „bedeutende Anzahl der Vertreter des Adels“. Ebenso wie Schmarotzer leben sie im vollständigen Müßiggang, indem sie die Pächter ihrer Landgüter zwingen, für sie zu arbeiten, Für die Erweiterung der Einnahmen des Adels wird das einfache Volk „am lebendigen Leibe“ geschoren, weil es von seiner Arbeit auch die große Zahl ihrer Dienerschaft erhalten muß. Solch grundlegende Widersprüche, die in der feudalen Ordnung Englands zu Beginn des 16. Jh. noch nicht beseitigt waren, verwerfend, betont Morus die neuen widerlichen Züge, die in diese allgemeine Charakteristik der feudalen Verhältnisse durch die beginnende ursprüngliche Akkumulation des Kapitals hineinwirkten. Der erste Teil der „Utopia“ enthält die in fast allen Arbeiten, die sich dem England des 16. Jh. widmen, zitierte Charakteristik der Vertreibung der Bauern in

England unter dem Einfluß des Wachstums der Schafzucht – eines der bestimmenden Momente in der Entwicklung der kapitalistischen Verhältnisse. Marx verweist im 24. Kapitel des 1. Bandes des „Kapitals“, wo er sich mit der ursprünglichen Akkumulation befaßt, zweimal auf die „Utopia“.²

„Eure Schafe“, sagt Hythlodeus, „die gewöhnlich so zahm und genügsam sind, sollen jetzt so gefräßig und wild geworden sein, daß sie sogar Menschen verschlingen sowie Felder, Häuser und Städte verwüsten und entvölkern.“ Dies in Form [14] des Scherzes dargestellt, dient der Einleitung zu seiner überaus tiefen und scharfen Kritik und begründet seine tiefe Entrüstung, zu der er bei der Analyse der Ursachen und Ergebnisse der Vertreibung der Bauern gelangt. Als Ausgangspunkt des Prozesses betrachtet Morus (Hythlodeus) das Wachstum der Nachfrage und der Bedeutung der Wolle. Sie gab den bedeutenden Grundbesitzern die Möglichkeit, ihre Einnahmen zu vergrößern, indem sie die Produktion auf ihren Landgütern vom Ackerbau auf die Schafzucht umstellten. Die weltlichen und geistlichen Eigentümer in den Teilen des Landes, wo bessere Sorten von Wolle gewonnen wurden, nutzen diese Möglichkeit und begannen schnell den gesamten Boden in Viehweiden zu verwandeln, indem sie die Pachtbauern hinauswarfen und alle Ansiedlungen in eine Wüste verwandelten. Bei Bauern, die Eigentum besitzen, erzwingen sie durch List oder Gewalt es sehr billig zu verkaufen und vertreiben sie dann von ihrem Heimatort. Für die Schafzucht ist eine geringere Anzahl von Händen nötig wie für die Bestellung des Saatfeldes. Diese Unglücklichen, die nicht wissen, wohin sie gehen sollen, geben bei ihrem Umherirren schnell alles aus, was sie durch den Verkauf des Vermögens erzielt hatten. Ihre Arbeit wurde nicht mehr benötigt und sie waren gezwungen, entweder zu betteln oder zu stehlen. Der Bauer verarmte, aber gleichzeitig verarmten auch die mittellosen Menschen, die sich zu dieser Zeit mit der Verarbeitung der Wolle und der Herstellung der Kleidung beschäftigten. Alle Operationen mit der Wolle werden durch die Hände einiger reicher Leute getroffen, die über den Markt verfügen und denen es unnötig erscheint, andere Interessen als die ihres Eigentums zu berücksichtigen. Auf diese Weise kann man nicht dem Nutzen des Landes dienen, die unersättliche Habsucht einiger Leute führt das Land zum Untergang.

Die Regierung, spricht Hythlodeus, müßte die Willkür der Reichen bändigen, sie zwingen die Farmen und Dörfer wiederherzustellen, den armen Menschen die Möglichkeit zur Arbeit in der Landwirtschaft und zur Produktion von Wolle zurückgeben. Aber die Regierung unternimmt niemals etwas für die [15] Beseitigung der Ursachen des Übels, sie richtet die ganze Strenge der Justiz auf die Armen, entzieht diesen die Möglichkeit ehrlich zu arbeiten und zwingt sie umherzustrolchen und zu stehlen. Obwohl er zeigt, welchen Weg die Regierung gehen muß, glaubt Hythlodeus jedoch nicht daran, daß ein vernünftiger Rat sie auf diesen Weg lenken kann. Der Staat, spricht er an anderer Stelle, „stellt sich als nichts anderes dar, als eine gewisse Verschwörung der Reichen, um den Besitz zu schützen und als ein Aushängeschild der Herrschenden für ihren persönlichen Gewinn.“ Die vernünftigen Ratschläge können nicht die Ansichten der Herrschenden über die Politik überwinden, weil sie von ihrem Milieu beherrscht werden und weil diese Politik ihren persönlichen Vorstellungen und Wünschen entspricht. Die Herrschenden und ihre Ratgeber halten zäh an den herausgebildeten Traditionen fest und erweisen allem Neuen Widerstand. Sie sind nicht imstande, die Beweisgründe der Philosophen zu würdigen, weil sie von Kind auf mit unrichtigen Ansichten durchtränkt wurden. Auf den Rat seines Gesprächspartners, seine Dienste irgendeinem Herrscher anzubieten, antwortet Hythlodeus: „Meinst du nicht, ich würde auf der Stelle fortgejagt oder verspottet werden, wenn ich am Hofe irgendeines Königs gesunde Maßnahmen vorschläge oder verderbliche Saaten schlechter Ratgeber auszureißen versuchte?“ Dieser Antwort auf die Möglichkeit einer Reform von oben stellt Hythlodeus eine revolutionäre Umwälzung nicht gegenüber. Es ist jedoch notwendig zu bemerken, daß er an einer Stelle seiner Überlegungen ganz beiläufig den „aufständischen Geist der Unterdrückten“ als einen „edlen“ Geist charakterisiert.

Morus beschränkt sich nicht auf die Analyse der einzelnen Mängel der Gesellschaftsordnung und der Ermittlung der einzelnen Kampfmaßnahmen. Von der Analyse der speziellen Übel geht er zu den allgemeinen Ursachen über, die seiner Meinung nach die Grundlagen aller gesellschaftlichen Übel sind. Diese allgemeine Ursache ist die Herrschaft des Privateigentums. Die letzten Seiten des ersten

² Vgl. Marx, K.: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. In: Werke, Bd. 23, Berlin 1962, S. 730 u. 746.

Teils beinhalten seine Schlußfolgerungen über das Privateigentum, sie bilden nicht [16] nur den literarischen, sondern auch den logischen Zentralpunkt der ganzen „Utopia“. Sie geben die allgemeinen Schlußfolgerungen aus der vorangegangenen Kritik der gesellschaftlichen Ordnung Englands und sind die Voraussetzungen der nachfolgenden Darstellung der idealen gesellschaftlichen Ordnung.

Bei dem Privateigentum, behauptet Hythlodeus, kann man nicht von Gerechtigkeit, nicht von gesellschaftlichen Wohlergehen sprechen. Durch das Privateigentum strebt jeder danach, sich all das anzueignen, was möglich ist. Wie groß auch immer der gesellschaftliche Reichtum ist, er kommt in die Hände weniger; das Los der Übrigen ist die Not. Die ersteren – das sind meist raubgierige und ehrlose Menschen; die letzteren – das sind bescheidene, einfache Menschen, die durch die alltägliche Arbeit zum Nutzen der Gesellschaft, aber nicht zu ihrem persönlichen Nutzen, beitragen. Für die Herstellung einer gerechteren Ordnung ist die vollständige Vernichtung des Privateigentums unumgänglich. Alle übrigen Reformen sind nach Meinung Morus' nicht fähig, die gesellschaftlichen Krankheiten zu heilen.

Die Ordnung der „Utopia“ ist der Ordnung der europäischen Staaten, als der Ordnung des Privateigentums, entgegengesetzt. An und für sich ist eine solche Entgegensetzung in der sozial-politischen Literatur nicht neu, denn schon für eine Reihe antiker Denker sind diese Aussagen charakteristisch. Aber Morus stellte sich in der „Utopia“ die Aufgabe konkret zu zeigen, wie man auf der Grundlage der Gleichheit, ohne Privateigentum, die gesellschaftliche Produktion organisieren kann.

Diese Aufgabe zu stellen und auch zu lösen, ist bei Morus völlig neu. Auf diesem Gebiet gab es keine Lehrer und Vorgänger.

Die Gesellschaft der „Utopia“ stellt eine wirtschaftliche Einheit dar. Das oberste Organ des Staates, der Senat, verwaltet alles, was in den einzelnen Bezirken produziert wird und führt im Falle der Notwendigkeit die Verteilung der Produkte durch. Der gesamte Boden Utopias ist gesellschaft-[17]liches Eigentum. Der Staat verschickt die Arbeitskraft von einer Gegend in die andere. Er verwaltet den Außenhandel. Aber die unmittelbare Organisation der Produktion ist nicht Aufgabe des Staates, sondern der Stadt; der Staat, das ist bei Morus wie eine Föderation der Städte.

Die grundlegende wirtschaftliche Zelle in Utopie ist die Familie. Jede Familie beschäftigt sich mit einem bestimmten Handwerk. Die Arbeit der Familien befindet sich unter Kontrolle amtlicher Personen des Staates, alle Produkte werden dem Staat übergeben. So stellt die Familie eine Art gesellschaftliche Werkstatt dar. Dazu muß man noch hinzufügen, daß die Familie bei Morus nicht immer eine natürliche Familie, die auf Verbindung der Verwandtschaft beruht, ist. Man kann sogar der Meinung sein, daß die konstituierenden Merkmale nicht die verwandtschaftlichen Verbindungen, sondern die wirtschaftliche Einheit waren. Die Kinder, die sich mit einem Handwerk beschäftigten, das nicht in der Familie ausgeführt wurde, gingen in eine andere, die mit dem ausgewählten Beruf übereinstimmte. Verwandte kann es folglich in den verschiedensten Familien geben; in jeder Familie beschäftigt man sich mit einem Handwerk. Wenn die Größe der Familie den Bedarf überschreitet, befördert der Staat den Bürger von einer Familie in eine andere.

Es ist unschwer zu erkennen, wie in Utopia diese Familien-Berufsorganisation der Produktion entstand. Das mittelalterliche Handwerk ist zweifellos ihr reales Vorbild, es war zur Zeit Morus' unter dem Einfluß des Handelskapitale schon in einem hohen Maße der Umwandlung ausgesetzt. Man kann sagen, daß Morus in bestimmter Weise diese handwerkliche Ordnung restaurierte, indem er sie von späteren Einflüssen reinigte. Jedoch kann von Morus der schädliche Einfluß des Kapitals nicht völlig ferngehalten werden; er ersetzt ihn durch den heilenden führenden Einfluß des Staates. Selbstverständlich ergibt sich daraus keine genaue historische Restaurierung, sondern eine ideale Restaurierung in Übereinstimmung mit den Richtlinien des Autors. Aber durch all diese Grenzen der Idealisierung kann man die Originalität erkennen.

[18] Das familiär-handwerkliche System deckt sich mit wenigen Ausnahmen mit allen utopischen Gesellschaften. Wie der Bürger mit der Familie verbunden, so ist er mit dem Handwerk verbunden. Jeder Bürger erlernt irgendein Handwerk; das Handwerk bildet die grundlegende Beschäftigung im Laufe von fast allen Arbeiten seines Lebens. Charakteristisch für Morus ist es, daß in Utopia die

Landwirtschaft nicht zum Handwerk gehört. Dies ist eine seiner interessantesten Eigentümlichkeiten der utopischen Ordnung. Der Ackerbau besitzt in „Utopia“ große Bedeutung. Aber die landwirtschaftliche Arbeit wird nach dem Prinzip der Arbeitspflicht organisiert. Jeder führt obligatorisch zwei Jahre landwirtschaftliche Arbeiten durch. Nur der, der besondere Neigung zum ländlichen Leben besitzt, erbittet sich eine Fristverlängerung von zwei Jahren. In Verbindung damit kennt man in Utopia das Dorf im wahrsten Sinne des Wortes nicht. In ihr gibt es nur landwirtschaftliche Betriebe, in die sie aus der Stadt zu einer bestimmten Zeit hingehen und aus denen sie in die Stadt zu ihrem grundlegenden Handwerk zurückkehren. Grundlegender Wohnsitz aller Bürger und organisatorisches Zentrum aller Arbeiten, das ist die Stadt, an der ein bestimmtes Territorium, das für landwirtschaftliche Arbeiten genutzt wird, angeschlossen ist. Auf diese Weise skizziert er die Beseitigung der Unterschiede zwischen Stadt und Land.

Alle Produkte des Handwerks sowie der Landwirtschaft sind Eigentum der ganzen Gesellschaft. Jeder Bürger erhält das, was für ihn unumgänglich ist, aus gesellschaftlichen Lagern oder von gesellschaftlichen Märkten. In den späteren Utopien finden wir verschiedene Formen der Verteilung der Produkte zwischen den Bürgern; die einen setzen die Normen nach der arithmetischen Gleichheit fest, andere nach dem Prinzip der Bezahlung nach der Leistung, dritte nach der Verteilung nach den Bedürfnissen. Morus führte die letztere Form, die am konsequentesten ist, ein. Jeder Vater erhält von der Gesellschaft soviel Produkte, wie er benötigt, er wird niemals abgewiesen. Morus begriff schon, daß die Voraussetzung einer solchen Verteilung „nach den Bedürfnissen“ der Überfluß an [19] Produkten ist, bei dem es „nicht nötig ist zu befürchten, daß irgendeiner Überflüssiges nimmt.“ Und er ist überzeugt, daß ein solcher Überfluß in Utopia garantiert ist.

Die Verteilung ist beim Übergang der Gesellschaft in das höhere Stadium des Kommunismus untrennbar mit dem Wachstum der Produktivkräfte verbunden. Nur dann, „nachdem mit der allseitigen Entwicklung der Individuen auch ihre Produktivkräfte gewachsen und alle Springquellen des gesellschaftlichen Reichtums voller fließen – erst dann kann der enge bürgerliche Rechtshorizont ganz überschritten werden und die Gesellschaft auf ihre Fahnen schreiben: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!“³

Der Gedanke einer Möglichkeit schnellen Wachstums der Produktivkräfte war für Morus fremd. An der Wende des 15. zum 16. Jh., als Morus lebte, war die Bedeutung des technischen Fortschritts für das wirtschaftliche Leben noch sehr schwach entwickelt. In der „Utopia“ finden wir keinen Hinweis auf irgendeinen Unterschied der technischen Basis der utopischen Gesellschaft. Und trotzdem glaubte Morus fest an die Möglichkeit der Sicherung des Überflusses durch die Organisation des Sechs-Stunden-Arbeitstages für alle Bürger.

Diesen Überfluß begründet Morus nicht durch technische Mittel, sondern vollständig durch die Abwesenheit des Parasitentums in Utopie. In seiner Charakteristik des sozialen Parasitismus und seiner Bedeutung ist Morus der direkte Vorgänger Fouriers, in dessen Theorie die Probleme des Parasitismus bekanntlich einen großen Platz einnehmen. Niemals gab es Zweifel, daß Fourier diese Fragen auf den grundlegenden Leitsätzen der „Utopia“ entsprechend den Bedingungen des 19. Jh. entwickelte. Morus rechnete zu den Parasiten die Lords und den höheren Adel, die Priester, die Dienstboten, die Bettler. Zu dieser Kategorie rechnet er alle die in der Produktion von Luxusgütern beschäftigt sind, aber auch Frauen, deren Arbeitskraft völlig unrationell oder gar nicht genutzt wird.

In „Utopia“ ist der Bürger von der physischen Arbeit befreit, der sich mit anderer für die Gesellschaft notwendiger [20] Tätigkeit beschäftigt, aber nur solange, wie sie allgemein nützlich ist. So sind von der physischen Arbeit die Amtspersonen der Republik befreit; befreit sind auch diejenigen jungen Leute, die durch ihre Fähigkeiten als brauchbar für die wissenschaftliche Arbeit anerkannt sind. Wenn diese jungen Leute im Laufe einer bestimmten Frist die in sie gesetzten Hoffnungen nicht rechtfertigen, wird ihnen wieder eine physische Arbeit übertragen. Gibt es andererseits Bürger, die irgendwelche physische Arbeiten ausführen, die aber Fähigkeit zur geistigen Arbeit zeigen, so befreit man diese

³ Marx, K.: Kritik des Gothaer Programms. Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei. In: Werke, Bd. 19, Berlin 1962, S. 21.

von der physischen Arbeit und überführt sie in die Kategorie der geistig Arbeitenden,

Das Fehlen der Idee des technischen Fortschritts erschwert außerordentlich die Lösung der Probleme, die man „unangenehme“ Arbeit nennt. Beinahe für alle Utopisten – bis zum 19. Jh. – bildet dies ein unlösliches Problem. Zu ihrer Lösung sind zwei Wege möglich. Erstens – die Einsicht beliebiger Gruppen von Bürgern, bei denen eine bestimmte Stimulanz dafür vorausgesetzt wird, daß sie gerade diese Arten von Arbeiten ergreifen. Bei Fourier z. B. besitzen die Kinder die Neigungen für das, was den Erwachsenen widerwärtig ist, er organisiert sie für diese Arbeiten. Der zweite Weg ist die Organisation von dieser oder jener Form der Zwangsarbeit. Morus nutzt für die Lösung dieses Problems beide Methoden. In Utopie gibt es Leute, die die unangenehmen Arbeiten aus religiösen Motiven sowie aus einer besonderen Einsicht am Dienst der Gesellschaft ausüben. Aber dies ist ungenügend. Und hier in „Utopia“ erscheint eine besondere soziale Kategorie, obwohl deren Existenz der allgemeinen sozialistischen Theorie von Morus widerspricht. Aber dieser Pakt ist aus der Sicht Morus' in seiner idealen Gesellschaft nicht nur unumgänglich, sondern im Vergleich zu dem ihn umgebenden sozialen Milieu auch ein bedeutender Schritt vorwärts. Diese Kategorie nennt er Sklaven. Das Wesen der Sklaven in „Utopia“ ist es, daß sie Menschen sind, die lebenslänglich zur Zwangsarbeit verurteilt sind. Ihre Herkunft ist zweifach – Gefangenschaft oder Gerichtsurteil. Man muß hervorheben, daß in Utopie dieser [21] Strafe unterzogen werden, die nach den Worten von Morus in anderen Ländern zum Tode verurteilt worden wären. Außerdem wenden die Utopier bei ihren freien Bürgern die Todesstrafe selbst nicht an; sie lösen die Leute ein, die in Nachbarstaaten zur Todesstrafe verurteilt wurden. Auf diese Weise wird verständlich, warum Morus die Knechtschaft in Utopie als nützliche Tatsache einschätzt. Sie steht den Grausamkeiten der Gerichtsurteile in seinem gegenwärtigen England gegenüber.

Bei der Mehrheit der Vorgänger von Morus versteht sich die Gemeinschaft in erster Linie als Gemeinschaft der Dinge des Konsums. Wie wir sahen, steht im Konzept von Morus im Zentrum der Aufmerksamkeit die Gemeinsamkeit der Produktion. Morus ist natürlich kein Gegner der gesellschaftlichen Organisation des Konsums, im Gegenteil, er gibt ihr offenbar den Vorrang. Jedoch zeigt er in dieser Frage eine große Toleranz und einen großen Realismus. Offensichtlich versteht er, daß sich die grundlegenden gesellschaftlichen Beziehungen in der Organisation der Produktion und nicht in der Organisation des Konsums bilden. Deshalb sehen wir in Utopia gesellschaftliche Speisesäle, von denen die überwiegende Mehrheit der Bürger Gebrauch macht. Aber die Familien, deren Vorstände die Ernährung selbständig organisieren, erhalten die Produkte auf den gesellschaftlichen Märkten. Die individuellen Küchen und Speiseräume stellt sich Morus nicht gefährlich vor, deshalb läßt er sie zu. In einem hohen Grade ist das Verhalten zur Wohnung und zum Bodengrundstück fähig, die gesellschaftlichen Grundlagen zu untergraben. Hier können sich wirklich die Gewohnheiten zu einer Gefahr für die Gesellschaft entwickeln. Deshalb stellt sich Morus vor, daß in Utopia durch das Los alle zehn Jahre eine Neuverteilung der Häuser und Gärten erfolgt.

So ist die Lösung der konkreten Fragen bei Morus dem höheren gesellschaftlichen Interesse untergeordnet – der Erhaltung der Grundprinzipien der utopischen gesellschaftlichen Staatsform.

[22] Das große historische Interesse richtet sich auf die Darstellung der politischen Staatsform von Utopie. Alle Amtspersonen werden in Utopie von den Bürgern gewählt. Eine niedrigere Kategorie (Syphogranten) wählen die Väter der Familien und die Obersten (Taniporen und die Staatsspitze) – die Syphogranten. Dieses demokratische System der Leitungen stellt einen schroffen Kontrast mit der politischen Wirklichkeit zur Zeit von Morus, einer Zeit der Größe und der Festigung des Absolutismus mit seinen charakteristischen Prinzipien der Verordnungen der Bürokratie von oben, dar. Die Organisation der Bildung in Utopie trägt auch demokratischen Charakter. Alle Kinder (männliche und weibliche) erhalten dort eine gesellschaftliche Erziehung, einschließlich theoretischen wie praktischen Unterricht in einem Gewerbe und in der Landwirtschaft. Die höhere Bildung organisiert man in der Art gesellschaftlicher Kurse, sie sind obligatorisch für die jungen Leute, die vorher für die wissenschaftliche Tätigkeit ausgesucht wurden und in dieser Zeit ist auch die körperliche Arbeit für diese Jugendlichen zugänglich. Für die Vorstellungen des 16. Jh. ist diese demokratische Linie der „Utopia“ höchst bemerkenswert.

Morus besitzt einen außergewöhnlichen Platz in der Geschichte der sozialen Ideen als der Denker, der den nachfolgenden Generationen zum ersten Mal ein allseitig durchdachtes System der sozialistischen Gesellschaft überließ; wenn wir vieles in diesem Schema finden, das utopisch ist, so ist dies auf das noch ungenügend hohe Niveau der wirtschaftlichen Entwicklung Englands im 15. und 16. Jh. zurückzuführen. Nicht weniger Bedeutung hat indessen die andere Seite der „Utopia“, und zwar die Methode der Begründung der sozialistischen Prinzipien. In der Mitte der 2. Hälfte des Jahrhunderts kennen wir eine Reihe sozialer Bewegungen, die auf der bedeutenden Forderung nach einer „Gemeinschaft“ der Eigentümer basieren. Alle diese Bewegungen hatten einen ziemlich markant ausgeprägten religiösen Charakter. Sie propagierten ihre Thesen als ein „unumstößliches Gottesgesetz“ und des Privateigentum verurteilen sie als eine Verletzung [23] dieses Gesetzes; sie bezeichnen es als eine Sünde. Morus ist der erste, der die „Gemeinschaft“ von der religiösen Hülle befreite und der erste, der sie rational begründete. Die Ordnung der „Utopia“ zählt deshalb zu den allerbesten, weil sie am meisten die Vernunft und Zweckmäßigkeit mit den irdischen, menschlichen Interessen verbindet. Die Menschen setzen Gott für ihr Leben, entsprechend den natürlichen Gesetzmäßigkeiten (Gott und Gesetz sind gleich). Der Hang zur Natur muß darum durch die Vernunft kontrolliert werden, deshalb darf man nicht nach dem kleinsten Vergnügen streben, sonst wird die Unvernunft größer. Die menschliche Seele ist für das Glück geschaffen. Unbesonnene trachten nach harter Tugend und beseitigen somit die Wonnen des Lebens. Die Natur schreibt uns das angenehme Leben sowie den Genuß als das Endziel aller unserer Tätigkeiten vor; Tugend und Leben, das stimmt mit der Natur überein. Aber für die beste Einrichtung des glücklichen Lebens muß die Vernunft und die Natur der Sterblichen zur gegenseitigen Unterstützung einbezogen werden. Darum brauchen die Leute ein Streben zu ihrem Nutzen in dem Maße, soweit das anderen nicht irgendwelche Nachteile zufügt. Auf diesem gesunden grundlegenden System der gesellschaftlichen Moral und den gesellschaftlichen Gesetzen von der Verteilung des Glücks beruhen die Systeme der Utopisten. Naturgemäß gibt es jedoch, nach der Meinung von Morus, nirgends ein solch ausgezeichnetes Volk und einen solchen glücklichen Staat.

Morus gewährt der Religion der Utopier nicht wenig Beachtung. Vorherrschend in Utopia ist eine rationalistische Religion, die von allem gereinigt ist, das sich nach dem Verständnis der Humanisten des 16. Jh. als überflüssig erwies. Sehr interessant ist, daß Morus sogar in Utopia so etwas wie ein System von gewählten Priestern, besonders in der Zeit der Reformation, einsetzt. Im allgemeinen kann man sagen, daß die Religion, die in Utopia herrscht, somit die würdige Anerkennung der rationalistischen und humanistischen Moral und Politik ist. Alles, was hinter diesen Grenzen erscheint, stellt er sich als die Privatsache der Bürger vor [24] und dazu benutzt er die gesunde Toleranz, wenn sie nicht der Gesellschaft schadet oder, im entgegengesetzten Fall, verfolgt er es nicht als Ketzerei, sondern als eine Abweichung von den gesunden Prinzipien der gesellschaftlichen Moral. Gerade deshalb begegnet man in „Utopia“ der allgemeinen Verurteilung derjenigen, die nicht völlig an die Vorsehung und Unsterblichkeit der Seele glauben: Man erweist diesen Menschen nicht das gesellschaftliche Vertrauen, da sie sich nach der Überzeugung der Utopier dieser mächtigen Stimulanz zur Treue für die gesellschaftliche Ordnung entziehen.

Die rationalistische Argumentation von Morus widerspiegelt eine sehr frühe Etappe in der Entwicklung der sozialistischen Ideen. Doch die Bedeutung des utopischen Sozialismus steht im entgegengesetzten Verhältnis zur historischen Entwicklung. Die Elemente des Rationalismus im utopischen System des 19. Th. (bei den Anarchisten hielten sich diese Elemente bis zum 20. Jh.) sind in ihrer Erscheinung reaktionär. Während des 15. und 16. Jh. bedeutete der Rationalismus eine Befreiung der gesellschaftlichen Ideen vom religiösen Nebel und spielte somit eine progressive Rolle.

Die lebensbejahende Moral von Morus, sein Aufruf zur natürlichen Lust der Menschen, selbst sein Utilitarismus hatte in seiner Epoche riesige revolutionäre Bedeutung. Trotz aller Zugeständnisse an die Vergangenheit, ist für ihn, wie auch für die Mehrheit der Humanisten, das Streben nach einem Kompromiß zwischen der Religion und der Vernunft charakteristisch. Morus muß einen Ehrenplatz in der Reihe der Kämpfer für das Neue, der weltlichen Weltanschauung einnehmen.

Aber wie konnte zu Beginn des 16. Jh. dieses erstaunliche Produkt wirken? Unter welchen sozialen Bedingungen gestaltete es sich? Morus war sogar als Humanist ein Mensch mit einem

außergewöhnlich hohen Gesichtskreis. Die vortreffliche klassische Bildung vereinigte er mit den großen praktischen Erfahrungen und mit der außergewöhnlichen Empfänglichkeit für die Erscheinungen des ihn umgebenden sozialen Lebens. Er fixierte selbst stark diesen sozialen Einfluß mit großer [25] literarischer Kraft im ersten Teil der „Utopia“. Dies war der Einfluß der landwirtschaftlichen Umwälzung und die der Vertreibung der Bauern. Selbst in der bäuerlichen Masse dieser Epoche haben wir die Möglichkeit, eine leise soziale Gärung zu konstatieren, nicht aber das Licht irgendwelcher gesellschaftlicher Ideale. Natürlich kann man dies auch durch das ungenügende Material, das uns zur Verfügung steht, übersehen. Die sozialen Erwartungen der unteren Schichten finden nicht immer ihren Ausdruck in den Formen, die der Geschichte zugänglich sind. Nur in der Epoche der englischen Revolution, 150 Jahre nach ihrem Verlauf, können wir im englischen Dorf die Bewegung unter der Losung „Gemeinschaften“ durch ihren nicht sehr großen Aktionsradius erkennen, – eine so genannte Bewegung waren die „Digger“. Das großartige Verdienst von Morus besteht darin, daß durch seine Einwirkung eine stille Anregung gegeben wurde, weil er vom unterjochten Dorf ausgehend es verstand, seine humanistische Bildung auszunutzen, um ein soziales Schema zu errichten, das auf einem Niveau stand, das unvergleichlich das höchste war, welches auf dem damaligen Niveau des sozialen Bewußtseins der proletarisierten Bauernschaft basierte.

Die grundlegenden Stimuli zur Schaffung von „Utopia“ waren die Qualen der Masse, hervorgerufen durch den Prozeß der ursprünglichen Akkumulation in der Landwirtschaft; so sind in der Errichtung der utopischen Ordnung zweifellos früher immer die Eindrücke des städtischen, handwerklichen Lebens widergespiegelt. Hieraus ist der familiär-handwerkliche Charakter der wirtschaftlichen Zelle in „Utopia“, hieraus ist ihre Spezifikation der städtischen Struktur, die eigenartige Organisation des Ackerbaus wie die zeitliche Verpflichtung der städtischen Stammbevölkerung und dergleichen abzuleiten. Diese Grenzen der „Utopia“ sind vollkommen naturgemäß. Die Geschichte kennt nicht wenige Pakten, die von der Verbindung der humanistischen Kreise mit den kulturellen Vertretern der handwerklichen Schicht zeugen. Morus, selbst zur ursprünglichen städtischen Familie gehörend, mußte natürlich die Verhältnisse des städtischen Lebens unvergleichbar höher taxieren als die dörfliche Rückständigkeit.

Die humanistische Intelligenz, Morus war ein Vertreter, hatte die historische Verbindung mit den entstehenden bürgerlichen Verhältnissen verstanden. Morus stand an der Wiege der bürgerlichen Gesellschaft, aufmerksam beobachtete er ihre ersten Schritte zur Herrschaft, seine Kritik bezieht sich nicht nur auf ihre Prinzipien, sondern auch auf den Vergleich ihrer Prinzipien mit denen der sozialen Gleichheit und Gerechtigkeit. Natürlich, das Schema der „allerbesten“ Gesellschaft, eine Schöpfung des genialen Einzeldenkers, wird niemals ins Leben verwandelt. Morus stellt sich auch nicht diese Aufgabe. Die „Utopia“ war für ihn keine literarische Spielerei, wie es einige bürgerliche Forscher behaupten, aber sie war auch kein Handlungsprogramm.

Der Sozialismus verwandelte sich von einem Traum in eine reale Kraft des Lebens, als sich die Ideen des Sozialismus mit der genialen Lehre von Marx und dem heroischen Kampf des Proletariats verbanden, als sie sich mit der breiten Masse der Arbeitenden vereinigten. Bis zur französischen bürgerlichen Revolution des 18. Jh. kann man die sozialistischen Ideen nicht in einem einzigen Werk gleich der Bedeutung der „Utopia“ finden. Morus muß man deshalb mit vollem Recht den Namen eines Stammvaters geben, ihn als einen ganz großen Vertreter des utopischen Sozialismus würdigen.

[27]

[Es folgen Auszüge aus Thomas Morus. Utopia. Ein wahrhaft goldenes und ebenso heilsames wie erheiterndes Büchlein über den besten Staatszustand und über die neue Insel Utopia. Hrsg. v. Jürgen Teller, aus dem Lateinischen von Curt Woyte, Verlag Philipp Reclam jun., Leipzig 1976, 5. Auflage, Seite 16-17; 19; 45-48; 50-53; 56-69; 92-93; 102-104; 126-128.] [55]

W. P. Wolgin: Campanellas kommunistische Utopie*

Campanellas „Sonnenstaat“ nimmt in der Geschichte der sozialen Ideen einen wichtigen Platz ein. Unbestritten ist der Einfluß dieses Werkes im 17. und 18. Jahrhundert, zahlreich sind seine Nachahmungen und Wiederholungen. Als Quelle der Verbreitung kommunistischer Vorstellungen muß man den „Sonnenstaat“ neben die „Utopia“ von Thomas Morus stellen, obwohl freilich beim Vergleich dieser beiden Werke zugegeben werden muß, daß der Dialog Campanellas an literarischem Wert wie an inhaltlichem Reichtum unvergleichlich tiefer steht als der Dialog des Thomas Morus. Trotzdem ist das Werk ein literarisches Denkmal von großer historischer Bedeutung, ein Werk, das nicht nur gelesen, sondern auch studiert zu werden verdient.

Die literarische Formgebung des „Sonnenstaates“ ist überaus primitiv. Die Form des Dialoges übernahm Campanella von den Schriftstellern der Antike und der Renaissance, jedoch besaß er nicht die Fähigkeit, diese Form sinnvoll anzuwenden. Im Grunde haben wir keinen Dialog vor uns, sondern eine zusammenhängende Erzählung in der ersten Person, in die – der literarischen Tradition zuliebe – nichts-sagende Bemerkungen des Gesprächspartners eingeschoben sind, die bestenfalls den Übergang zu einem neuen Thema der Erzählung rechtfertigen. Sie tragen nichts Wesentliches zu der Erzählung bei und könnten ausgelassen werden, ohne sie dadurch im geringsten zu beeinträchtigen. Die Erzählung selbst ist nicht originell aufgebaut und wenig fesselnd. Sie folgt dem üblichen Schema der Utopien: ein Reisender gerät in ein unerschlossenes, bis dahin unbekanntes Land, in welchem er die seiner Ansicht nach vollkommene Gesellschaftsordnung verwirklicht findet. Dieses Schema, das bereits im alten Griechenland entstanden [56] war (Euemeros, Jambulos u. a.), erfreute sich im 16. und 17. Jahrhundert im Zusammenhang mit den geographischen Entdeckungen großer Verbreitung und Beliebtheit. Im Gegensatz zu Morus gelang es jedoch Campanella nicht, diesem Schema einen neuen, lebendigen Zug einzufügen. Außerdem ist sein Stil trocken und abstrakt, ohne anschauliche Beispiele und glänzende Formulierungen, so daß der „Sonnenstaat“ als literarisches Werk den Leser nicht mitzureißen vermag.

Erfolg und Einfluß dieses Werkes waren offenbar durch andere Faktoren bedingt. Nicht das literarische Talent des Autors, sondern die von ihm mit großer Klarheit formulierten kommunistischen Prinzipien lenkten die Aufmerksamkeit auf den „Sonnenstaat“ und bewirkten – sozusagen **trotz** der Form – dessen weite Verbreitung in allen Ländern Westeuropas. Die völlige Ausschaltung des Privateigentums, die allgemeine Arbeitspflicht, die als eine Sache der Ehre bezeichnet wird, die gesellschaftliche Organisation von Produktion und Verteilung, die Erziehung der Bürger zur Arbeit – das ist der Kern der sozialen Ideen Campanellas. Vor allem diese Ideen ließen den „Sonnenstaat“ drei Jahrhunderte überdauern, ließen ihn Leser und Bewunderer finden. Es muß nochmals betont werden, daß die Art und Weise, in der Campanella diese Thesen – ausgenommen diejenige über die Erziehung zur Arbeit – darlegt, wenig korrekt und originell ist. Seine Berühmtheit verdankt der „Sonnenstaat“ folglich allein den kommunistischen Prinzipien: sie ist insofern bemerkenswerter als die Berühmtheit der „Utopia“ oder anderer sozialer Romane des 17. und 18. Jahrhunderts.

Die literarischen Einflüsse, unter denen sich die sozialen Ideen Campanellas herausbildeten, sind leicht festzustellen. Campanella war zweifellos mit der klassischen Literatur hinreichend bekannt; sein Literaturstudium beschränkte sich natürlich nicht nur auf Sokrates (!) und Platon, auf die allein man direkte Hinweise im „Sonnenstaat“ findet, sondern war weit umfassender. Die Leitfäden für Ackerbau und Viehzucht tragen bei ihm nicht zufällig dieselben Titel wie die [57] bekannten Bücher Vergils: „Georgica“ und „Bucolica“. Ebenso ist es wahrscheinlich kein Zufall, wenn die geographische Lage und die Benennungen in der Utopie Campanellas und in der altgriechischen Utopie des Jambulos übereinstimmen; das Werk des letzteren lernte Campanella vermutlich durch Diodor von Sizilien kennen, dessen Werke im 15. und 16. Jahrhundert in mehreren lateinischen und italienischen Übersetzungen herausgegeben wurden. Der stärkste Einfluß aus der Antike ging zweifellos von Platon aus. Er tritt am klarsten in jenem Teil des Werkes hervor, in welchem Campanella die Eheverhältnisse behandelt. Man

* Quelle: Thomas Campanella. Der Sonnenstaat. Idee eines philosophischen Gemeinwesens. Akademie-Verlag, Berlin 1955, S. 5-13. ¹⁾ – ¹⁾ Bei der Übersetzung des Akademie-Verlages handelt es sich um die Fassung der Erstausgabe von 1947. Die etwas erweiterte Fassung von 1954 ist abgedruckt in: W. P. Wolgin, Očerki istorii socialističeskich idej, Mockva 1975, S. 136-147.

kann sagen, daß Campanella hier nicht nur von den Ideen Platons ausgeht, sondern daß er sie im wesentlichen sogar einfach nur wiederholt und den platonischen Argumenten fast nichts hinzufügt.

Viel wichtiger ist ein anderer Zug der Lehre Campanellas, der die Verwandtschaft des „Sonnenstaates“ mit Platons „Staat“ zeigt. Es handelt sich hier um die Herrschaft der geistigen Aristokratie in der idealen Gesellschaft. Natürlich gibt es in dieser Frage einen großen und prinzipiellen Unterschied zwischen Campanella und Platon. In Campanellas „Sonnenstaat“ existiert keine isolierte führende Kaste mit besonderer Lebensordnung, mit besonderem Erziehungssystem. Seine Gesellschaft ist eine Gesellschaft von Menschen, die politisch und ökonomisch prinzipiell gleichgestellt sind. Trotzdem ist in ihr die Intelligenz führend, die Priestertum und weltliche Gelehrtheit in sich vereint. Oberster Regent ist der weiseste Philosoph, der gleichzeitig Oberpriester ist. Die Richter und unteren Amtspersonen sind Lehrer und Priester. Zieht man in Betracht, daß die Demokratie der Volksversammlungen im „Sonnenstaat“ nicht als real führende Kraft auftritt, daß das höchste Regierungsorgan im Grunde genommen sich selbst ergänzt, dann kann man den politischen Aufbau des „Sonnenstaates“ als eine eigenartige Oligarchie der Intelligenz bei formaler Demokratie charakterisieren.¹

Selbstverständlich hat Campanella diese Idee einer „Regierung der Weisen“ deshalb entwickelt, weil sie seinen eigenen [58] sozialen Ansichten entsprach, die durch die gesellschaftlichen Verhältnisse seiner Zeit bedingt waren. Entlehnt hat er diese Idee jedoch von Platon, wie dies einwandfrei aus der literarischen Tradition hervorgeht.

Die zweite Gruppe der literarischen Einwirkungen, die im „Sonnenstaat“ festgestellt werden können, sind die Einflüsse der frühchristlichen Schriftsteller, der sogenannten Kirchenväter. Jedoch ist der Einfluß ihrer Argumentation entschieden schwächer zu spüren. Campanella ist zwar auch hier geneigt, sie im kommunistischen Sinne auszulegen, ist auch vom Kommunismus der Frühchristen überzeugt, jedoch ist er offenbar nicht überzeugt von der Stichhaltigkeit ihrer Argumente. Auf jeden Fall war Platon für ihn bei weitem die größere Autorität.

Diese Verschmelzung der beiden Traditionen – der antiken mit der frühchristlichen – ist für fast alle Utopisten des 16. bis 18. Jahrhunderts typisch. Eine beliebte literarische Argumentation bildet in dieser Zeit einerseits der „Kommunismus“ Platons und die Legende vom Goldenen Zeitalter, andererseits der „Kommunismus“ der christlichen Gemeinde; dies ist zugleich eine höchst interessante Form der bewußten oder unbewußten Übertragung von Ideen, die, auf völlig anderer sozialer Grundlage entstanden, nun auf Grund der neuen sozialen Bedürfnisse übernommen werden. Bei einer solchen Übertragung gerät eine Reihe von Merkmalen in Fortfall, andere erfahren eine neue, unvorhergesehene Umbildung. Auf ähnliche Weise verfährt Campanella mit seinen literarischen Quellen. Er übersieht, ja er ignoriert die Klassenstruktur der idealen Gesellschaft bei Platon, etwa daß sich dort die Gütergemeinschaft lediglich auf die Vertreter der obersten Gesellschaftsschicht erstreckt, die Werktätigen dagegen außerhalb des „kommunistischen“ Systems leben.

Dasselbe trifft zu, wenn sich Campanella nebenbei auf Stellen in den Werken der Kirchenväter bezieht, wo diese sich prinzipiell gegen das Privateigentum aussprechen, zugleich jedoch dessen praktische Unantastbarkeit eingestehen: [59] dann sucht er jedesmal schnell über diese ihm unbequeme These hinwegzukommen.

Von den Denkern, die Campanella zeitlich näher stehen, sollte man einen Einfluß Thomas Morus' erwarten können, dessen „Utopia“ im Laufe des 16. Jahrhunderts weit verbreitet war, sowie von seiten des Florentiners Doni, eines äußerst fruchtbaren, um die Mitte des 16. Jahrhunderts in Italien ziemlich bekannten Schriftstellers, der in einem seiner vielen Werke eine soziale Utopie skizzenhaft entworfen hat.

So seltsam es jedoch erscheinen mag: wir finden im „Sonnenstaat“ keine irgendwie bemerkenswerten Spuren, die auf die Lektüre der Werke von Thomas Morus hinweisen. Die Organisation von Produktion und Verteilung, die Verwaltung, die Ehe – all diese wichtigen Elemente einer sozialen Utopie stellt Campanella völlig anders dar. Eine gewisse Übereinstimmung findet sich lediglich in der

¹ In der Ausgabe von 1954 ist die „eigenartige Oligarchie der Intelligenz bei formaler Demokratie“ nicht mehr anzufinden. An deren Stelle steht jetzt: „Im politischen Aufbau des Sonnenstaates verbinden sich so das Prinzip der Demokratie mit dem Prinzip einer ‚Regierung der Weisen‘“. a. a. O., S. 142.

Darstellung gemeinsamer Gastmähler sowie bei einigen belanglosen Einzelheiten. Selbst wenn man eine Beeinflussung Campanellas durch die „Utopia“ annehmen wollte, dann nur im Sinne einer ganz allgemeinen – und dazu nicht einmal ausschließlichen – Hinlenkung seines Denkens auf die kommunistische Lösung des sozialen Problems.

Mehr hat Campanella mit Doni gemein. Übereinstimmung besteht hier vor allem in zwei wesentlichen Momenten: in der Verwaltung des Staates, die auch Doni der geistlichen Intelligenz überträgt (bei Doni jedoch wird dieses Problem mit größerer Geradlinigkeit in Annäherung an die Kirche gelöst) und in der Ordnung der Eheverhältnisse. Diese Übereinstimmung ist aber in erster Linie auf die gemeinsamen sozialen Voraussetzungen der beiden Utopien und auf Platon als gemeinsame literarische Quelle zurückzuführen. Schwerlich konnte der etwas oberflächliche florentinische Schriftsteller das Denken des revolutionären Philosophen Campanella tiefer beeinflussen, selbst wenn Campanella dessen Werke gelesen hat.

Das Studium der literarischen Zusammenhänge, der literarischen Tradition ist gerade deshalb von großem historischen [60] Interesse, weil der literarische Zusammenhang keinen unabhängigen und direkten Zusammenhang der historischen Erscheinungen darstellt. Jede gesellschaftliche Gruppe oder jeder Schriftsteller, der die Ansichten dieser Gruppe vertritt, entnimmt der literarischen Tradition, was seinen Ansichten entspricht und interpretiert die Quellen, wie es die gesellschaftlichen Interessen in der gegebenen historischen Situation bedingen. Unter diesem Gesichtspunkt ist es ziemlich unwesentlich, ob Campanella Platon und Clemens richtig oder falsch verstanden hat. Viel wichtiger ist es, warum er sie gerade so und nicht anders verstanden hat. Das führt uns aber unmittelbar zur Frage nach dem sozialen Ursprung des „Sonnenstaates“.

Für Italien war die Zeit um 1600 eine Epoche starken wirtschaftlichen Niederganges, die auf die lange Periode folgte, in der Italien das wirtschaftlich fortgeschrittenste Land Europas gewesen war. Jene Periode des wirtschaftlichen Aufschwungs und der Ausdehnung der kapitalistischen Handelsbeziehungen brachte in Italien einen Stamm von Manufakturarbeitern sowie das städtische und ländliche Halbproletariat hervor. Dieser Umschwung traf gerade jene Gesellschaftsschichten am schmerzhaftesten, die durch den direkten oder indirekten Verkauf ihrer Arbeitskraft existierten und denen alles oder fast alles fehlte, was für eine selbständige Produktion notwendig war. Die plebejischen Massen, die früher ihren Verdienst in der Manufaktur oder beim Handelsherrn gesucht hatten, lebten an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert in äußerst drückenden Verhältnissen. In keinem anderen Land waren damals Bettlertum und Räuberei so entwickelt wie in Italien. Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß gerade in Italien ein Werk erschien, das einen Protest gegen die bestehende Gesellschaftsordnung bedeutete, das dieser Ordnung ein auf anderen sozialen Prinzipien aufgebautes System gegenüberstellte und die Interessen der Unterdrückten verteidigte.

Die unglücklichen Massen selbst waren jedoch in ihrem damaligen Entwicklungsstadium – besonders infolge ihrer [61] durch die wirtschaftliche Notlage bedingten Rückständigkeit – nicht fähig, zu einer klaren Erkenntnis der Ursachen des sozialen Übels und der Wege zu seiner Beseitigung zu gelangen. Die ersten Versuche der Kritik an der bestehenden Gesellschaftsordnung und die ersten sozialistischen und kommunistischen Ideen kamen aus den Reihen der geistig arbeitenden Menschen. Daß ein gewisser Teil der Intelligenz auf die Seite der unterdrückten Massen zu treten vermag, ist natürlich keine historische Zufälligkeit; ebensowenig kann es als Folge eines besonderen, außerhalb der Klassen stehenden Charakters der Intelligenz noch als Folge besonderer, über den Klassen stehender Tugenden einzelner Individuen ausgelegt werden. Diese Fähigkeit hängt von den materiellen Existenzbedingungen ab, die die unteren Schichten der Intelligenz auf die Seite der Armen drängten. Wenn man unter den Entwicklungsbedingungen des Kapitalismus häufig beobachten kann, daß die Nachfrage nach geistiger Arbeit hinter dem Anwachsen der Kader entsprechender Kategorien von Arbeitern zurückbleibt, so trifft dies um so mehr auf das Italien in der Zeit Campanellas zu. Der Aufstieg verursachte ein schnelles Anwachsen der Kader, der Niedergang führte zu einem katastrophalen Sinken der Nachfrage. Es mußte eine größere Zwischenschicht der Intelligenz entstehen, die in der bestehenden Gesellschaftshierarchie keinen Platz fand, die folglich ihr gegenüber in scharfer Opposition stand und sehr aufgeschlossen war für die Leiden der Massen, denen sie sich unwillkürlich auch auf Grund ihrer

Existenzbedingungen näherte; zugleich besaß diese Intelligenz ein wesentlich höheres kulturelles Niveau. All diese Gründe befähigten sie, aus ihren Reihen die Verfechter einer anderen, besseren Gesellschaftsordnung hervorzubringen. Es ist keineswegs ein Zufall, daß Campanella – einer der hervorragendsten Vertreter der italienischen Intelligenz am Ende des 16. und zu Beginn des 17. Jahrhunderts – in seinem „Sonnenstaat“ als Interpret der Interessen der städtischen und ländlichen Armut auftritt.

[62] Diese Besonderheiten des sozialen Ursprungs erklären eine Reihe von spezifischen Merkmalen der Theorie Campanellas von der kommenden Gesellschaft. Die Vertreter des frühen utopischen Sozialismus tragen, während sie sich für die Interessen der unglücklichen werktätigen Massen einsetzen, in die Darstellung der idealen Gesellschaft Ansichten und Hoffnungen anderer Klassen der Gesellschaft hinein, mit denen sie entweder durch ihre Herkunft oder durch andere Lebensumstände verbunden sind. Je geringer dagegen die gesellschaftliche Aktivität und das Bewußtsein der Massen sind, in deren Namen sie auftreten, desto klarer zeigen sich in ihren Utopien spezifische Gruppeninteressen, private Interessen der geistig schaffenden Menschen.

Dieser Einfluß der Gruppeninteressen ist bei vielen utopischen Sozialisten bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts klar zu erkennen. Völlig verschwindet er erst in der Epoche des entwickelten Industriekapitalismus, in der Epoche der äußersten Verschärfung der Klassenwidersprüche, mit dem Sieg des wissenschaftlichen Sozialismus, der in reiner Form die objektiven Interessen des Proletariats zum Ausdruck bringt.

Bei Campanella kann man diese spezifischen Züge sehr leicht entdecken, nur einen dieser Züge, den prägnantesten, den wir bereits erwähnt haben, wollen wir erörtern. Bei all seinem Demokratismus, der ihn so klar von seinem aristokratischen Lehrer Platon unterscheidet, legt Campanella im „Sonnenstaat“ faktisch die gesamte Macht in die Hände einer eigenartigen Hierarchie der Intelligenz von Lehrern und Priestern, einer Hierarchie, die entfernt an das reorganisierte kirchliche System erinnert. Dieses Ideal eines klerikal-politischen Regimes widerspiegelte natürlich nicht die objektiven Interessen der Massen, sondern die Hoffnungen bestimmter intellektueller Kreise, die in organisatorischer wie ideeller Beziehung der bestehenden Kirchenhierarchie oppositionell gegenüberstanden, die aber in ihren politischen Vorstellungen unwillkürlich von dem alten System ausgingen und es in entsprechend abgeänderter Form erneuerten. [63] Es ist sehr charakteristisch, wie zählebig dieses System war, das sich (in anderen Beziehungen) auf äußerst verschiedenartige soziale Richtungen leicht übertragen ließ. Einerseits finden wir es wieder – mutatis mutandis [mit den nötigen Abänderungen] – in der Utopie Bacons, die ihrem Wesen nach völlig unsozialistisch ist, andererseits in einem noch viel späteren sozialistischen System wie dem System der Saint-Simonisten. In dieser Beständigkeit offenbart sich die ganze Kraft des Einflusses von Gruppeninteressen auf die Anfänge der bürgerlichen wie auch der sozialistischen Ideologie.

Die Erkenntnis des sozialen Ursprungs des „Sonnenstaates“ gibt uns den Schlüssel zum Verständnis seiner späteren Geschichte, seines langanhaltenden Einflusses. Sie zeigt aber auch, inwieweit Campanella durch seine antiken und frühchristlichen literarischen Lehrmeister beeinflusst werden konnte. Campanella übernimmt nicht einfach das, was ihm die literarische Tradition bietet, sondern formt dieses Material gemäß den Bedürfnissen seiner Zeit und jener sozialen Gruppe um, deren Interessen er zum Ausdruck bringt. Gerade dies gibt ihm die Möglichkeit, nachdem er die aristokratischen Züge der Lehre Platons und die Prinzipienlosigkeit der Kirchenväter verworfen hat, aus ihrem Material ein kommunistisches System zu entwickeln. Natürlich ist Campanellas Kommunismus – mit Engels' Worten ausgedrückt – ein „nur im Rauhen gearbeiteter“, „etwas roher“ Kommunismus.

Die noch unvollkommene Theorie Campanellas diente jedoch den vielen sozialen Utopien der folgenden Jahrhunderte als Muster und Vorbild.

Campanella war von seinen Vorläufern offensichtlich stark beeinflusst: er war es in weit höherem Maße als Thomas Morus – weist doch der „Sonnenstaat“, wie gesagt, viel weniger originelle Züge auf. Trotzdem ist Campanella keineswegs ein bloßer Kompilator oder Popularisator. Die Geschichte des gesellschaftlichen Denkens zählt ihn mit vollem Recht zu den Initiatoren einer neuen Art der Geschichtsbetrachtung, zu den Begründern des utopischen Sozialismus der neueren Zeit. [65]

[Es folgen Auszüge aus Thomas Campanella. Der Sonnenstaat. Idee eines philosophischen Gemeinwesens. Akademie-Verlag, Berlin 1955, Seite 33-45; 60; 72-76.]