

Richard Saage

Vertragsdenken und Utopie

nach dem Zusammenbruch des Realsozialismus

Heute wird, besonders in den neuen Bundesländern, viel vom Erneuerungsprozeß gesprochen, der sich in Staat und Gesellschaft Bahn brechen müsse. Eine Erneuerung aber, so scheint mir, ist nicht möglich, wenn unklar bleibt, warum die marxistisch-leninistischen Herrschaftssysteme scheiterten und warum zur gleichen Zeit der Verfassungstypus »westliche Demokratie«, zumindest in Europa, einen scheinbar unaufhaltsamen Siegeszug angetreten hat. Gewiß, diese Entwicklung wurde durch ein komplexes Geflecht innen- und außenpolitischer Faktoren mitbewirkt, die hier nicht weiter diskutiert werden können. Doch darüber hinaus gibt es auch Erklärungsmuster, die in einem bestimmten politischen Denken verankert sind. Die große Herausforderung der politischen Ideengeschichte sehe ich darin, die Begründungszusammenhänge seiner jeweiligen zentralen Kategorien in ihrem historischen Kontext bis zur Gegenwart freizulegen.

Ausgehend von meinen ideengeschichtlichen Forschungen möchte ich die These aufstellen, daß es seit der frühen Neuzeit einen vertragstheoretischen und einen utopischen Weg in die Moderne gab, die jeweils spezifische Denkformen und Gesellschaftstheorien hervorgebracht haben. Die eine Linie legitimierte die Errichtung liberal-demokratischer Gemeinwesen, die andere den Aufbau der Gesellschaftsordnungen des sowjetischen Typs. Hervorgegangen sind beide Denkschulen aus der Krise jener mittelalterlichen Welt, die eine in sich abgestufte Herrschaftsordnung mit Gott als höchster Spitze ihres pyramidenförmigen Aufbaus darstellte. Die Hierarchie dieses Seinsgefüges wurde normiert durch die *lex aeterna*: Sie durchdrang den gesamten Kosmos, von der Sphäre der himmlischen Geister über die politisch-gesellschaftliche Realität bis hin zur organischen und anorganischen Natur und der Gegenwelt des Satans. An dieser Schöpfungsordnung teilhabend, konnte der einzelne nicht nur den ihm zugewandten Teil der *lex aeterna*, nämlich die *lex naturalis*, erkennen; sie verpflichtete ihn zugleich auch in seinem Gewissen. Ferner unterstellte man, daß den Menschen ein geselliges Verhalten eingeboren ist: Der Staat wurde als das Ergebnis eines mit der Schöpfungsordnung übereinstimmenden Sozialtriebes interpretiert. Der Mensch ist wie schon Aristoteles lehrte, von seiner Natur her auf das Gemeinwesen hin angelegt.

Diese Weltsicht verlor in der frühen Neuzeit immer mehr an Plausibilität, weil, zumal in Westeuropa, massive Individualisierungsschübe alle Bereiche der Gesellschaft zu durchdrin-

gen begannen. So löste sich die religiöse Bibelauslegung und die um autonomen Ausdruck ringende Kunst ebenso vom Wahrheits- und Interpretationsmonopol der katholischen Kirche wie die modernen Naturwissenschaften: Sie setzten an die Stelle spekulativer Distinktionen die induktiv-experimentelle Naturbeobachtung, deren Resultate sie in der Sprache der Mathematik formulierten. In der Wirtschaft gewann der seinen individuellen Nutzen im Auge behaltende Unternehmer an Bedeutung: Seine effizienten Wirtschaftsmethoden, die er zweckrational an den Erfordernissen regionaler und überregionaler Märkte ausrichtete, begannen den Rahmen der »geschlossenen Hauswirtschaft«, die die Autarkie und Selbstversorgung überschaubarer Wirtschaftseinheiten anstrebte, zu sprengen. Dieser Individualisierungsprozeß, der von den nord-italienischen Städten ausging, stürzte die frühe Neuzeit in eine tiefe Orientierungskrise. Sie berührte die Fundamente des gesellschaftlichen Konsenses, weil dessen normative Dimension, nämlich die durch die *lex aeterna* legitimierte Seins- und Herrschaftshierarchie, im wachsenden Maße an Glaubwürdigkeit verlor.

Das Vertragsdenken und die Krise der frühen Neuzeit

Vom 16. bis zum 18. Jahrhundert gab es vor allem zwei geschichtsmächtige Versuche, auf diese Krise zu antworten. Den einen Versuch, neue normative Fundamente für den gesellschaftlichen Konsens zu legen, unternahmen die Vertreter des modernen oder subjektiven Naturrechts. Sie erteilten der Konzeption einer göttlichen Ordnung des Universums mit wachsender Entschiedenheit eine Absage und stellten das natürliche Recht des Individuums auf Selbsterhaltung in den Vordergrund ihrer Überlegungen. Die Bedingung der Möglichkeit, die naturrechtlichen Prinzipien zu erkennen, sahen sie nicht in der Partizipation des Menschen an der göttlichen Schöpfungsordnung, sondern im Abstraktionsvermögen seines eigenen Intellekts. Auch der Verpflichtungscharakter der »Gesetze der Natur« wurde konsequent säkularisiert: Am Ende verzichtete Kant in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ganz auf Gott als Urheber der *lex naturalis*. Deren Verbindlichkeit hat bei ihm nur eine einzige Quelle: Es ist die autonome Vernunft des Menschen, die ihn kraft des kategorischen Imperativs in seinem Gewissen verpflichtet. Doch so sehr die Vertragstheoretiker der frühen Neuzeit die Individualisierungstendenzen aufgriffen und vorantrieben, wollten sie doch nicht auf für alle verbindliche Regeln verzichten, unter denen die einzelnen in einem Gemeinwesen koexistieren können. Diese Normen sollten aus einem Sozial- und Gesellschaftsvertrag hervorgehen, den die ursprünglich Gleichen und Freien untereinander abschlossen, um den

Schrecken eines vorstaatlichen Naturzustandes zu entgehen, den sie durch einen »Krieg aller gegen alle« (Hobbes) aufgrund der ursprünglich asozialen Natur des Menschen gekennzeichnet sahen. Der so konstituierte Staat diente nicht mehr – wie im traditionellen Naturrecht – der Entfaltung eines tugendhaften Lebens, sondern als Mittel zum bloßen Überleben. Nicht zufällig nannte A. L. Schlözer ihn eine Assekuranzanstalt ursprünglich autonomer Individuen. Zugleich verlor die politische Herrschaft ihre »natürliche« Qualität. Als Ausfluß der individuellen Vernunft, war sie nichts weiter als das Kunstprodukt verständiger Egoisten, die ihren Nutzen rational zu kalkulieren vermochten.

Die moderne Naturrechtslehre umfaßt sehr verschiedene Vertragskonzeptionen, aus denen sowohl absolutistische Herrschaftsformen wie bei Hobbes, radikal-demokratische Verfassungsgrundsätze wie bei Rousseau oder liberale Ordnungsprinzipien wie bei John Locke abgeleitet wurden. Geschichtswirksam ist vor allem jene Linie des kontraktualistischen Denkens geworden, die mit den Namen Locke, Pufendorf, Thomasius, Schlözer, Spinoza, Sieyès, Kant u.a. gekennzeichnet werden kann. In diesen Konzeptionen verblieben auch im Staat den einzelnen gewisse natürliche unveräußerliche Rechte, die dem willkürlichen Zugriff der Regierung auf ihre persönliche Sphäre den Boden entzog. Ihrem Schutz diente die Anwendung der Gesetze durch eine unabhängige Justiz im Rahmen minutiös kodifizierter Verfahren. Diesem Personenschutz die entscheidende Priorität einräumend, sahen die Vertragstheoretiker in den politischen Institutionen eine notwendige funktionale Voraussetzung des gesellschaftlichen Lebens. Einerseits war ihnen klar, daß die Macht der das Volk bzw. die Nation konstituierenden ursprünglich Gleichen und Freien diffus bleiben mußte, wenn sie nicht in Institutionen kanalisiert und durch sie handlungsfähig gemacht wird. Niemand hat diese Notwendigkeit in der frühen Neuzeit prägnanter auf den Begriff gebracht als Sieyès. In seiner bekannten Abhandlung »Was ist der Dritte Stand?« schreibt er: »Man kann unmöglich eine Körperschaft zu einem bestimmten Zweck schaffen, ohne ihr eine Organisation, Verfahrensregeln und Gesetze zu geben, die es ihr ermöglichen, die ihr gesetzten Aufgaben zu erfüllen. Das nennt man die Verfassung der Körperschaft. Es liegt auf der Hand, daß sie ohne Verfassung nicht bestehen kann. Daraus folgt ebenso offensichtlich, daß jede übertragene Regierung ihre Verfassung haben muß; und was für die Regierung im allgemeinen gilt, das gilt auch für ihre Teile. So existiert die Körperschaft der Stellvertreter, der die gesetzgebende Gewalt oder die Ausübung des gemeinschaftlichen Willens anvertraut ist, nur in der Art und Weise, wie die Nation es bestimmt hat. Ohne solche Verfassungsbestimmungen ist sie nichts; nur durch sie kann sie handeln, lenken und befehlen.«

Aber zugleich wußten sie auch, daß diejenigen, die in den politischen Institutionen Herrschaft ausüben, diese mißbrauchen konnten. »Bei der Schwäche der menschlichen Natur«, so lautet die klassische Formulierung bei Locke, »die stets bereit ist, nach der Macht zu greifen, würde es (...) eine zu große Versuchung sein, wenn dieselben Personen, die die Macht haben, Gesetze zu geben, auch noch die Macht in die Hände bekämen, diese Gesetze zu vollstrecken. Dadurch könnten sie sich selbst von dem Gehorsam gegen die Gesetze, die sie geben, ausschließen und das Gesetz in seiner Gestaltung wie auch in seiner Vollstreckung ihrem eigenen persönlichen Vorteil anpassen. Schließlich würde es dazu kommen, daß sie von den übrigen Gliedern der Gemeinschaft gesonderte Interessen verfolgen würden, die dem Zweck der Gesellschaft und Regierung zuwiderlaufen«. Daher geschehe es, »daß die legislative und die exekutive Gewalt oftmals getrennt sind«. Dies vorausgesetzt, entwickelten die Vertragsdenker neben der Gewaltenteilung noch andere Kontrollmechanismen, die über eine unabhängige Justiz und die Kodifizierung individueller Grund- und Menschenrechte über das an den »trust« (Vertrauen) der Wähler gebundene Repräsentationsprinzip bis hin zu einem Widerstandsrecht reichten. Nicht zuletzt wurden die politischen Institutionen deswegen so zentral für das Vertragsdenken, weil es von einem pluralistischen Vernunft- und Wahrheitsbegriff ausgeht: Der Erkenntnisprozeß schließt nämlich ihnen zufolge das Wahrheitsmonopol einer privilegierten Gruppe aus. Wer vorgibt, so befanden schon die Verfechter religiöser Toleranz in der Großen Englischen Revolution, im Besitz der absoluten Wahrheit zu sein, läuft Gefahr, den Irrtum zu verewigen. Diesem Dilemma zu entgehen gebe es nur ein Mittel: Man müsse anerkennen, daß im Prinzip jeder zur Wahrheitsfindung befähigt ist, sofern er den Regeln des diskursiven Denkens folgt. Zugleich gelte es, den Irrtum als ein notwendiges Durchgangsstadium der Erkenntnis zu akzeptieren: Aus ihm folgt die Notwendigkeit des Austausches der Argumente, weil es ein anderes Korrektiv als die kritische Diskussion nicht gibt. Diese Öffentlichkeit wiederum ist auf anerkannte Regeln und Institutionen angewiesen: Sie haben erst jenen gewaltfreien Raum zu garantieren, ohne den sie sich nicht entfalten kann.

Dennoch waren die liberalen Vertragstheoretiker keine Institutionalistin in dem Sinne, daß sie die einzelnen lediglich als eine bloße Verlängerung des institutionellen Arrangements definierten, das seine Beziehungen zu den anderen regelt und auf Dauer stellt. Es liegt vielmehr in der Logik des Vertragsmodells, daß zwischen den ureigenen Interessen des Individuums und den Funktionen unterschieden wird, die ihm die politischen Institutionen zuweisen. Als Ausfluß des ursprünglichen Vertrages, den jeder mit jedem eingeht, stehen die politischen Institutionen in einem dienenden Verhältnis zu den einzelnen: Ihre Aufgabe ist es, deren optimale Entfaltung im verfaßten Gemeinwesen zu sichern. Entsprechen sie diesem

Kriterium nicht, so tritt das Recht des Einzelnen in Kraft, sie an dem Staatszweck, nämlich dem Schutz von Leben, Freiheit und Eigentum, zu überprüfen und sie auf dem Forum einer Öffentlichkeit zu kritisieren, in der nur eine Autorität gilt, nämlich die des besseren Arguments. Was dieses Recht im Extremfall bedeuten kann, hat die Französische Revolution der Welt eindringlich vor Augen geführt, als letzte Konsequenzen aus der naturrechtlichen Kritik an den feudalen und absolutistischen Institutionen des Ancien régime gezogen wurden.

Der utopische Weg in die Moderne

Es ist oft übersehen worden, daß das kontraktualistische Denken von Anfang an in einem Spannungsbezug zu einem anderen Denkansatz stand, dessen Umriss sich seit dem Erscheinen der »Utopia« des Thomas Morus im Jahr 1516 klar abzeichneten: Es sind die politischen Utopien der Neuzeit. Zwar stimmten deren Autoren wie Morus, Campanella, Andreae, Winstanley, Morelly u.a. mit den Vertragstheoretikern darin überein, daß alle Wege zur Restauration der Feudalgesellschaft abgeschnitten sind und das Anknüpfen an die säkularisierte Vernunft eine unverzichtbare Voraussetzung für die Neuordnung des Gemeinwesens ist. Doch sahen sie die Ursache der chaotischen Verhältnisse ihrer Zeit gerade in jenem Individualismus, in dem die Kontraktualisten die Perspektive eines neuen gesellschaftlichen Konsenses vermuteten. Konsequenterweise gingen denn auch die Utopisten von der Prämisse aus, daß die Rettung nur in einer säkularisierten, aber monistischen Vernunft liegen konnte, die der der Individuen übergeordnet ist. Ihr entsprach ein »idealer Staat« mit Institutionen, deren antiindividualistische Stoßrichtung nachdrücklich akzentuiert wurde. So funktioniert Campanellas »Sonnenstaat« nach der Maxime, »daß zuerst für das Leben der Gesamtheit, dann für das der Teile gesorgt werden muß«, und zwar in einer Weise, daß »man (...) den Behörden unbedingt zu gehorchen« hat. Dieser Imperativ ist verbindlich von der Wiege bis zur Bahre. Für die Utopisten der Neuzeit war der säkularisierte Ursprung ihrer idealen Gemeinwesen sowie deren Antiindividualismus in Gestalt Unterwerfung fordernder Institutionen kein Widerspruch. Zwar sind sie von Menschen errichtet worden. Doch einmal verwirklicht, treten sie den einzelnen als verselbständigte Herrschaftsinstanzen gegenüber. Sie sind der konkrete Ausdruck jener innerweltlichen Ganzheit, mit der die Utopisten den Individualisierungsprozeß der frühen Neuzeit ein für allemal beenden wollten, ohne die Flucht in die Vergangenheit antreten zu müssen.

Dies vorausgesetzt, unterstellten sie, daß ihre idealen Gemeinwesen Ausfluß eines »absoluten Wissens« sind, das für sie universal, wahr und ohne Alternative ist. Die Notwendigkeit, für Institutionen zu sorgen, die dem freien Diskurs die Chance gibt, sich der Wahrheit zu nähern, entfällt ebenso wie der Pluralismus unterschiedlicher Standpunkte individueller Vernunftträger, der den politischen Prozeß vorantreibt: Er wird entweder ersetzt durch eine herrschende politische Kaste, die für sich das Wahrheits- und Politikmonopol beansprucht, oder durch eine totale Öffentlichkeit, die ihre kritischen Funktionen verliert. So werden in Cabets Ikarier-Utopie die meisten Fragen im Parlament »ohne weitere Diskussion« entschieden, »einfach durch Aufstehen und Sitzenbleiben und mit großer Mehrheit: nur wenige Fragen werden von Rednern erörtert«. Dieses Fehlen der kontroversen Diskussion bei der politischen Entscheidungsfindung kann nicht überraschen: Die durch Gemeineigentum und Erziehung bewirkte Homogenität des ikarischen Volkes, die für gesellschaftliche Sonderinteressen, politische Parteien und konfligierende Standpunkte keinen Raum läßt, macht Öffentlichkeit im liberalen Sinne obsolet: Die wenigen staatlich gleichgeschalteten Zeitungen sind nichts als Protokolle, als Berichterstattungen über Tatsachen »ohne weitere Diskussion von seiten der Journalisten«. Zugleich signalisieren in den autoritären Sozialutopien Konfliktlosigkeit und Transparenz die angebliche Aufhebung aller »Entfremdungen«, angefangen bei der Beseitigung pluralistischer Handlungssphären über das Absterben des Staates als einer von der Gesellschaft unterschiedenen Organisation bis hin zum Fehlen institutioneller Garantien freier Konsensbildung und geregelter Konfliktaustragung in Form individueller Grund- und Menschenrechte. Die persönliche Freiheit und Selbständigkeit des einzelnen sind gegenstandslos, weil er a priori das »Ganze« vertritt und in den gegebenen Institutionen zu funktionieren hat. Diese Form der »identitären Repräsentation« verändert den Sinn politischer Institutionen grundlegend: Sie dienen nicht dem Schutz der einzelnen, sondern der Überprüfung und Sicherung seiner gesellschaftlichen Konformität.

Die Einbindung der einzelnen in das institutionelle Gefüge des »idealen Gemeinwesens« wird durch eine Reihe von Sozialtechniken garantiert. In Campanellas ›Sonnenstaat‹ ist das System der Gewissenskontrolle und der Nachrichtendienste schulemachend geworden: Es legt sich wie ein engmaschiges Netz über das Leben der Bürger und verhindert die Ausbildung einer Sphäre individueller Privatheit im Ansatz. Selbst der Zeugungsakt findet unter der strikten Kontrolle des Staates statt, der die Partner unter eugenischen Gesichtspunkten aussucht und zusammenführt. Wenn auch nicht alle Utopisten der Neuzeit die Individualität in einem solchen Maße abschafften wie Campanella, so läßt sich doch von den Vertretern dieser Tradition des utopischen Denkens sagen, daß sie eine entscheidende Prämisse teilten: Der

einzelne vermag keine Interessen wahrzunehmen, die nicht von den Institutionen des Staates bestimmt sind. Bildet er Neigungen oder Bedürfnisse und Bewußtseinshaltungen aus, die ihren Rahmen sprengen, so muß er mit harten Sanktionen rechnen. Im ›Sonnenstaat‹ sind Frauen, die den Luxus lieben, mit der Todesstrafe bedroht. Morelly sieht für diejenigen, die das Privateigentum wieder einführen wollen, die Gefangenschaft in einer vergitterten Höhle vor, die ihnen zugleich als Grab dient. Für Mercier im 18. und Cabet im 19. Jahrhundert sind die Zensur und Bücherverbrennung ein legitimes Mittel zur Ausschaltung abweichender Meinungen, die geeignet erscheinen, die gesellschaftliche Homogenität zu gefährden.

Umgekehrt ist das Glück der einzelnen – diesem Denkansatz zufolge – dann vollendet, wenn sie sich mit dem gesellschaftlichen Ganzen in Übereinstimmung befinden: Je konformer ihr Verhalten gegenüber den Zumutungen der Institutionen, desto intensiver werden sie die Zufriedenheit empfinden, an der kollektiven Vernunft des gesellschaftlichen Ganzen und an dem a priori vorgegebenen Gemeinwohl teilhaben zu können. Deutlicher kann die Differenz zwischen dem utopischen und dem vertragstheoretischen Ansatz nicht zum Ausdruck kommen: Während die Utopisten nie einen Zweifel daran ließen, daß der einzelne legitime Interessen nur in Übereinstimmung mit den idealen gesellschaftlichen Verhältnissen des utopischen Staates zu entwickeln vermag, argumentieren die Kontraktualisten gerade entgegengesetzt: Der einzelne hat seine Individualität bereits voll ausgebildet, bevor er in den Staat eintritt. Seine Interessen sind nicht ausschließlich das Produkt der Verhältnisse, in die er hineingeboren wurde, sondern diesen logisch vorgeordnet. Erst diese naturrechtliche Prämisse definiert seine Stellung zu den politischen Institutionen, nämlich als deren Kritiker und Nutznießer zugleich.

Das liberale Muster und der Ansatz der etatistischen Sozialutopie

Wie diese ideengeschichtliche Skizze des vertragstheoretischen und des utopischen Denkansatzes zeigt, geht das liberale Vertragsmodell von folgenden Annahmen aus:

a) Das politische Gemeinwesen ist nichts weiter als der Ausfluß des vernünftigen Willens ursprünglich Gleicher und Freier. Das Medium ihres Konsenses, aus dem vor-staatlichen Naturzustand hervorzutreten, ist der Gesellschaftsvertrag, der durch einen Herrschaftsvertrag ergänzt wird: Durch ihn konstituiert sich die Gesellschaft zum Staat, weil er die Inhaber der staatlichen Gewalt einsetzt in Form einer Monarchie, Aristokratie oder Demokratie. Der Herrschafts- und Gesellschaftsvertrag sehen zwar vor, daß die Individuen dem Staat gewisse

ursprüngliche Rechte übertragen. Sie behalten sich aber individuelle Grund- und Menschenrechte vor, die, zusammen mit der institutionalisierten Gewaltenteilung, die Sphäre ihrer Privatheit als der Basis der »Gesellschaft« gegenüber möglichen staatlichen Übergriffen schützen.

b) Die einzelnen sind auch im politischen Gemeinwesen auf die Verwirklichung ihres individuellen Nutzens aus, der sich insbesondere in der Verfügung über ihr Privateigentum konkretisiert. Dessen Verwertung erfolgt in der Gesellschaft über den Markt, ohne auf ein a priori festgelegtes Gemeinwohl fixiert zu sein. Diese Konstellation setzt zweierlei voraus: Einerseits muß es Gesetze geben, die die Konflikte der ihren privaten Nutzen verfolgenden einzelnen kanalisieren. Andererseits sind politische Institutionen wie das Parlament und eine kritische Öffentlichkeit unverzichtbar, weil in ihnen erst durch Diskurs und Kompromißfindung gleichsam a posteriori ermittelt werden kann, was das Gemeinwohl ist.

c) Das Vertragsmodell begrenzt die Planbarkeit des gesellschaftlichen Lebens auf dessen verfassungsrechtliche Rahmenbedingungen, die aus dem Sozialvertrag folgen. Es läßt also der individuellen Spontaneität und Interessendurchsetzung breiten Raum. Sie werden zudem von dem Druck unmittelbarer politischer Verantwortung entlastet: Die Bürger lassen sich als souveränes Volk durch ihre gewählten Abgeordneten vertreten, die sie sich über einen »trust« (Vertrauen) auf der Basis des freien Mandates verpflichten. Ihre Aufgabe ist es, die konfliktierenden Interessen der »Gesellschaft« zu artikulieren, sie zum Ausgleich zu bringen und schließlich in Gesetze zu fassen, die der Staat zu exekutieren hat. Durch diese Struktur der politischen Willensbildung wird zugleich verhindert, daß sich der Staat zu einer der Gesellschaft übergeordneten Instanz verselbständigt.

Das Modell der etatistischen Sozialutopie widerspricht den Vorstellungen der Vertragstheoretiker in wesentlichen Aspekten:

a) Die Utopisten denken ihre Gemeinwesen nicht vom einzelnen her: Deren Interessen sind nicht den Institutionen vorgeordnet, sondern von ihnen gleichsam in Form sich überlappender Ringe umschlossen, so daß das Individuum als deren Produkt angesehen werden kann. Da das »Ganze« als Konkretion der kollektiven Vernunft stets Priorität gegenüber den einzelnen hat, die sich absolut in den Institutionen des idealen Staates repräsentiert wissen, entfällt eine unantastbare Sphäre der Privatheit, die durch Grund- und Menschenrechte zu schützen wäre.

b) Die Utopisten gehen nicht von dem egoistischen, seinen privaten Nutzen suchenden Individuum aus, sondern von einem »neuen Menschen«. Er ist vor allem dadurch charakterisiert, daß seine Bedürfnisse a priori mit denen der Gesamtheit übereinstimmen. Mit dem

Wegfall des Egoismus funktioniert die vom Staat regulierte Herstellung und Verteilung der Güter auf der Grundlage des kommunistischen Gemeineigentums krisenfrei. Eine von der Gesellschaft funktional getrennte Sphäre des Staates entfällt: Beide Bereiche sind vollkommen kongruent, weil es keinen Gegenstand mehr gibt, der nicht der staatlichen Planung bzw. Überwachung unterliegt.

c) Dem Modell der etatistischen Sozialutopie liegt schließlich die Prämisse der totalen Planbarkeit der sozio-ökonomischen Prozesse zugrunde. In dem Maße, wie die gesellschaftlichen Problemlagen durch effiziente Sozialtechniken und Planungsinstrumentarien lösbar geworden sind, wird sich die angestrebte soziale Harmonie durchsetzen. Institutionen des Konfliktaustrages bzw. der Konsensfindung sind obsolet, weil partikulare Interessen per se als illegitim erscheinen. Sie auszuschalten, nicht die Bedingung ihrer legalisierten Befriedigung zu schaffen, ist die entscheidende Aufgabe der politischen Institutionen. Soweit Repräsentationsorgane des Volkes vorgesehen sind, besteht ihre Aufgabe darin, die planerischen Richtlinien der politischen Elite, die aufgrund ihrer hervorragenden Qualifikationen – analog den Philosophen Platons – Einsicht in die »absolute« Wahrheit und die gesellschaftliche Notwendigkeit hat, akklamativ zu bestätigen.

Es muß nicht eigens betont werden, daß beide Skizzen idealtypische Vereinfachungen des vertragstheoretischen und des utopischen Denkansatzes seit der frühen Neuzeit darstellen. Der Kontraktualismus läßt sich ebensowenig auf das liberale Modell festlegen wie das utopische Denken auf jene antiindividualistischen Staatsfiktionen, wie sie unter anderem von Platon und Morus formuliert worden waren. Schon seit dem 16. Jahrhundert war die Hegemonie dieser utopischen Leviathane umstritten: Sie wurde durch Autoren wie Rabelais, de Foigny, Diderot u.a. korrigiert, die gerade die ungehinderte Freiheit der einzelnen in den Vordergrund ihrer Entwürfe eines idealen Gemeinwesens stellten und folgerichtig den Antiindividualismus durch einen anarchistischen Antiinstitutionalismus ersetzten. Dennoch ist die paradigmatische Bedeutung der liberalen Variante des Vertragsdenkens und der autoritären Spielart des utopischen Ansatzes unübersehbar, weil sie – im Gegensatz zu den nichtberücksichtigten Richtungen – politische Legitimationsmuster und Erwartungshorizonte bezeichnen, die historisch wirksam geworden sind.

Die Defizite der Gesellschaftsordnungen des sowjetischen Typs

Tatsächlich hat der liberal interpretierte »Gesellschaftsvertrag« Verfassungstheorien hervorgebracht, die ihrerseits die normativen Grundlagen des Typus »westliche Demokratie« legten. Spätestens seit Beginn des 17. Jahrhunderts konnten sie zunächst in Holland und England, dann im 18. Jahrhundert in Nordamerika und Frankreich unter dem Druck revolutionärer Umwälzungen »positiviert« werden. Im 19. und 20. Jahrhundert wurde dieser Verfassungstyp durch umfassende Wahlrechtsreformen auf eine massendemokratische Grundlage gestellt. Aber auch die Denkansätze der autoritären Sozialutopie begannen sich seit ihrer geschichtsphilosophischen Wende in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Gestalt einer bestimmten Variante des modernen Sozialismus zu einer historischen Kraft zu entwickeln. So sind in den Herrschaftsordnungen des sowjetischen Typs, wie sie im Gefolge der bolschewistischen Oktoberrevolution von 1917 und nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges in Ost- und Mitteleuropa entstanden, viele Strukturmerkmale zu erkennen, die von der etatistischen Tradition der klassischen Sozialutopie antizipiert worden sind: das Wahrheits- und Politikmonopol der kommunistischen Partei als der »Avantgarde des Proletariats«, die Absage an einklagbare individuelle Grund- und Menschenrechte, die Einführung einer rigiden Partei und Arbeitsdisziplin, die Propagierung eines »neuen Menschen«, das Fehlen eines wirklichen Parteien- und Verbandspluralismus bei der Artikulation und Durchsetzung gesellschaftlicher Interessen, der Aufbau einer gigantischen Planungsbehörde und eines das gesamte Leben der Bürger erfassenden Überwachungsapparates sowie das Prinzip der Abschottung nach außen, symbolisiert durch den »Eisernen Vorhang« – um nur einige Kennzeichen zu nennen, die eine solche Analogie gerechtfertigt erscheinen lassen.

Vor allem aber wurden die Bolschewiki die Erben und Vollender jenes Antiindividualismus, der das Signum der autoritären Utopietradition seit Platon und Morus geworden ist. In seinen utopischen Romanen »Der rote Planet« (1907) und »Ingenieur Menni« (1912) hat A. Bogdanow, ein führender politischer Weggefährte Lenins, den utopischen Antiindividualismus gleichsam auf die Spitze getrieben. Der Sozialismus auf dem Mars, wie Bogdanow ihn in seiner Fiktion beschreibt, geht von der Prämisse aus, daß »das Ganze mehr ist als die Summe seiner Teile«. »In jedem von uns«, heißt es, »den kleinen Zellen eines großen Organismus, (lebt) das Ganze und jeder lebt in diesem Ganzen«. Dabei reicht es nicht aus, daß die einzelnen sich wie bewußtlose Zellen zum Organismus verhalten; der Idealzustand ist erst dann erreicht, wenn das Individuum sich bewußt ins Kollektiv eingliedert, wenn der Mensch »sich voll als Element des großen werktätigen Ganzen erkennt«. Dieser Primat des Allgemeinen

verändert den Begriff der Freiheit vollständig: Freiheit hört auf, die Fähigkeit zur Selbstbestimmung des einzelnen zu sein. Sie ist vielmehr die Summe der vereinten Bemühungen, im Überlebenskampf gegen Unterdrückung bessere Existenzbedingungen für alle durchzusetzen. »Je gewaltiger der Strom gemeinsamer Mühen, desto grandioser und erhabener die Idee, desto schwächer und nichtswürdiger aber auch der einzelne Mensch ihr gegenüber und sein natürlicher Drang, ihr zu dienen, sich ihr unterzuordnen.« Umgekehrt gilt, daß individuelle Freiheit nur einen Sinn hat, soweit sie den kollektiven Anstrengungen gegen Unterdrückung und Ausbeutung des kapitalistischen Systems dient. Ist es besiegt, so verliert sie jeden Sinn.

Am Beispiel Bogdanows und der Bolschewiki läßt sich zeigen, wohin utopisches Denken und sein Korrelat, die Sozialkritik, führen, wenn sie sich des Korrektivs einer selbstreflexiven Aufklärung entledigen: Sie enden in der Zerstörung eines freiheitlichen Gemeinwesens. Der Zusammenbruch der staatssozialistischen Regime, so meine These, hängt – neben vielen anderen Faktoren – auch mit der Differenz zusammen, durch die sich ihre normativen Prämissen von denen der westlichen Demokratie unterscheiden. So gesehen trug die autoritäre Sozialutopie von Anfang an die Elemente ihres schließlichen praktischen Scheiterns in sich: Ein geschlossenes sozio-politisches System, das den Antiindividualismus zur höchsten Herrschaftsmaxime erhebt, ist weder innovationsfähig, noch kann es auf Dauer Massenloyalität erzeugen. Dies vorausgesetzt, liefert ein ideengeschichtliches Szenario wie das vorliegende, wenn es weiter differenziert wird, nicht nur Kriterien zum besseren Verständnis der legitimatorischen Grundlagen des Herrschaftssystems der ehemaligen DDR. Es kann auch zur Klärung der Frage beitragen, warum es letztlich zusammenbrechen mußte und worin die Perspektive einer Neuorientierung für die Betroffenen bestehen könnte.

Allerdings möchte ich abschließend vor zwei Mißverständnissen warnen. Einerseits wäre eine politische Ideengeschichte, die versuchte, die marxistisch-leninistische Indoktrination durch eine solche des Verfassungstyps »westliche Demokratie« zu ersetzen, im Ansatz verfehlt. Zwar hat er unzweifelhaft Standards zivilisatorischer Errungenschaften hervorgebracht. Aber er steht unter dem permanenten Zwang, prüfen zu müssen, ob er seinen eigenen freiheitlichen Kriterien genügt. Verstummt eine solche Kritik, so muß auch der Verfassungstyp »westliche Demokratie« versteinern. Andererseits bedeutet das Ende der autoritären Sozialutopie keineswegs das Scheitern des utopischen Denkens schlechthin. Es geht heute nicht mehr nur – wie in der frühen Neuzeit – um die Wahrung der persönlichen Integrität gegenüber dem willkürlichen staatlichen Zugriff und – wie in der industriellen Revolution des 19. und den ersten Dekaden des 20. Jahrhunderts – um sozialstaatliche

Teilhaberrechte zur Sicherung der materiellen Existenz der lohnabhängigen Schichten. Heute stehen die Überlebensbedingungen der Menschheit selbst auf der politischen Tagesordnung, die durch die Vernichtung der Regenwälder, die Zerstörung der schützenden Ozonschicht, den Treibhauseffekt, die Bevölkerungsexplosion in den unentwickelten Regionen des Südens und durch einen noch immer möglichen atomaren Holocaust in Frage gestellt sind. Dieser Bedrohung kann nur dann begegnet werden, wenn es zu einem neuen Ausgleich zwischen den unverzichtbaren Rechten der einzelnen und den unabweisbaren Ansprüchen eines solidarischen Ganzen kommt. Das eigentliche Problem, das von Anfang an im Zentrum des utopischen Denkens stand, ist also nach dem Zusammenbruch des Realsozialismus nicht gegenstandslos geworden. Im Gegenteil: Es stellt sich erneut mit aller Schärfe.

(Erscheint in Die Unruhe der Kultur – Potentiale des Utopischen, herausgegeben von Jörn Rüsen und Michael Fehr unter Mitarbeit von Annelie Ramsbrock, im Frühjahr 2004 bei Velbrück Wissenschaft.)