

Volkert Caysa (Hrsg.)

Auf der Suche nach  
dem Citoyen  
Konzepte der Citoyenität

Sonderdruck  
1997



PETER LANG  
Europäischer Verlag der Wissenschaften

## Die Kontroverse zwischen Ernst Bloch und Walter Markov über die »Utopia des Citoyen«

### I. Von der Utopie als »Geschichtsmacht«

Ungeachtet vieler Übereinstimmungen im Werk von Ernst Bloch und Walter Markov in bezug auf die Art und Weise der Geschichtsbetrachtung<sup>1</sup> lassen sich auch Differenzen markieren. In einem bisher kaum beachteten Beitrag von Walter Markov in der 1955 erschienenen Festschrift zum 70. Geburtstag Ernst Blochs<sup>2</sup> unter der Überschrift *Die Utopia des Citoyen* widmet sich Markov einem Thema, das in das Zentrum der theoretischen Anschaubungen beider führt und auch für aktuelle Fragestellungen von Interesse ist. Wie unter einem Vergrößerungsglas werden hier die Schnittpunkte der theoretischen Ansätze beider Denker sichtbar.

Der Historiker Markov attestiert Bloch ein ausgeprägtes philosophisches Interesse an der Geschichte der Utopie, jenseits jeglicher konjunkturer Schwankungen. Markov konstatiert: »[...] wir hatten Geschichten der Utopie genug, aber keine Geschichte der Utopie.«<sup>3</sup>

Der Singular von Geschichte verweist auf das zentrale Anliegen Blochs; an den genuinen Intentionen utopischen Denkens festzuhalten und ihre doppelte Geschichte – eine der Sache und eine des Begriffs – zu verfolgen; sie aber zugleich vorrangig unter einer philosophischen Perspektive zu betrachten. Die Fragestellungen von *Geist der Utopie*, *Thomas Müntzer*, *Freiheit und Ordnung* sowie *Das Prinzip Hoffnung*<sup>4</sup> sind, so Markov, keine historischen, sondern philosophische. Damit ist jedoch der Auseinandersetzung dem Historiker Markov und dem Philosophen Bloch nicht der Boden entzogen, denn in Blochs Werken wird, wie Markov betont, die »Geschichtsmacht Utopie« freigelegt und thematisiert. Hier treffen sich die Interessen des Historikers der Franzö-

1 Vgl. dazu K.-D. Eichler: *Utopie und Geschichte*. In: »Wenn jemand seinen Kopf bewußt hinhielt...«. Beiträge zu Werk und Wirken von Walter Markov. Hrsg. von M. Neuhaus und H. Seidel. Leipzig 1995.

2 Vgl. *Ernst Bloch zum 70. Geburtstag*. Hrsg. von R.O. Groppe. Berlin 1955.

3 W. Markov: *Die Utopia des Citoyen*. In: *Ernst Bloch zum 70. Geburtstag*. Hrsg. von R.O. Groppe. Berlin 1955, S. 229. (Im vorliegenden Band S. 71ff.)

4 Bis zum Jahr 1955 waren die ersten zwei Bände des Bloch'schen Hauptwerkes *Prinzip Hoffnung* im Aufbau-Verlag Berlin erschienen. Der dritte Band erschien erst 1959.

5 W. Markov: *Die Utopia des Citoyen*, a.a.O., S. 229.

sischen Revolution, der in einem ebenfalls 1955 erschienenen Aufsatz *Grenzen des Jakobinerstaates*<sup>6</sup> auf den Anteil des Utopischen in der Gesellschaftsanalyse und Programmatik der Jakobiner verwiesen hatte, mit den Interessen des Philosophen, für den das Jahr 1789 »nicht nur politische Grundlage für einen gelungenen Sozialismus, sondern auch Chiffre seines ethischen Fundaments« darstellt.<sup>7</sup> Markov begrüßt Blochs intensive Bemühungen, subjektive wie objektive Bedingungen der Utopie gleichermaßen zu behandeln und vor dem Hintergrund einer Ontologie des Noch-Nicht-Seins zu vermitteln. Der von Markov skizzierte Rahmen der Blochschen Utopieauffassung ist weit gespannt; er reicht von der Betrachtung rudimentärer Formen utopischen Alltagsbewußtseins bis zu einer umfassenden Sichtung utopischer Lehren der Vergangenheit, die im Marxismus als konkreter Utopie ihre dialektische Aufhebung erfahren.

Markov weist darauf hin, daß Blochs Bestimmung der »Geschichtsmacht Utopie« nicht nur neue Dimensionen des Utopischen als geschichtliches Phänomen erschließt sondern nachdrücklich auf die »historische Verankerung« als einer wichtigen Kategorie für die Analyse der Geschichte der Utopie hinweist. In der von Bloch entworfenen Enzyklopädie der »Träume von einem besseren Leben« wird der gesamte Fundus menschlichen Wissens aus Vergangenheit und Gegenwart auf die von der Geschichte nicht eingelösten, unabgegoltenen Motive und Hoffnungen hin befragt. Deshalb ist - hier sind sich Bloch und Markov einig - »in Wahrheit die Utopie unendlich weiter als ihr allmählich zur Scheidemünze zerflossenes literarisches Zeichen.<sup>8</sup>

Auf den Menschen bezogen widerspricht somit Utopie dem Schein seiner Vollendung und intendiert in ihrer kritischen Funktion die Verwirklichung seines Wesens. Neben der von Bloch vor allem im *Prinzip Hoffnung* vorgenommenen inhaltlichen Erweiterung des traditionellen Utopiebegriffs (Ablösung von seiner traditionellen Beschränkung auf Entwürfe einer möglichen besseren Gesellschaft) wird von Markov besonders auf die Blochsche Unterscheidung von abstrakter und konkreter Utopie hingewiesen. Hier sieht er einen Schlüssel für ein besseres Verständnis des Zusammenhangs von Naturrecht und Revolution, Geschichte und Utopie.

Der inhaltlichen wie formalen Ausdehnung des Begriffs der Utopie begegnet Markov allerdings mit Vorsicht. Ihr entspringt die Markovsche Unterscheidung

von »Utopischem« und »Utopie«.<sup>9</sup> Sie dient der Abgrenzung der Utopie von Phantastereien, Wahns und Halluzinationen und vor allem der Grenzziehung zwischen Glauben und Wissen. Die auf diese Weise erfolgte Reinigung des Utopiebegriffs, wobei besonders die Ausblendung des religiösen Motivs einer Amputation der Blochschen Intention gleichkommt, reicht jedoch noch nicht aus. Die Frage, ob man sie als »Sturmvogel ihrer Zeit oder als Inlicht« bezeichnen kann, ist auf dieser Ebene der Untersuchung noch offen. Den Beweis, so sagt der Historiker Markov, liefert die Geschichte.<sup>10</sup>

Betrachtet man die Utopien, das Problem des Utopischen überhaupt, als ein geschichtliches Phänomen, so ist man auf den Ort und die Zeit, auf den Anfang und das Ende verwiesen. Die Utopie findet sich demnach im »emporsteigenden, kulminierenden [...] Bürgerlichen; im emanzipierten Individuellen, das seine Lust zu leben in einem neuen Himmel jauchtz, in der kühnen Gleichsetzung zwische Citoyen und souveräner Nation, im todwunden Spiel des sterbenden Fechters zuletzt.<sup>11</sup>

Markovs Einschätzung der Blochschen Utopiebestimmung vom Standpunkt des Historikers gewinnt an Bedeutung durch seine Analyse der revolutionär-demokratischen Diktatur der Jakobiner. Die Bestimmung des Anteils der Jakobinerdiktatur am Verlauf der Französischen Revolution führt zur Untersuchung des Problems der *Grenzen des Jakobinerstaates*, und zur Beantwortung der Frage nach dem »Wo zu?« und dem »Wohin?« der Utopie. »Nicht in anarchischer Freiheit zu dekretieren, was Utopie zu sein habe, sondern zu zeigen, was sie wem wozu gewesen ist, ist die Aufgabe.<sup>12</sup> Markov unterscheidet zwischen der Utopie des Citoyen als »einer geschichtlich lokalisierbare(n) Eigenart revolutionärer Romantik, als Stiftungsbeitrag zu einer revolutionären Ideologie«<sup>13</sup> wie sie die Jakobiner zur Blüte trieben, ohne daß sich daran anschließende Abdriften der Bourgeoisie verhindern zu können, und dem Utopismus bürgerlicher und städtischer Kleinproduzenten egalitaristischen Zuschnitts.

Die gesellschaftliche Notwendigkeit der Funktion von Utopie wird dabei aus einer doppelten Unterscheidung geschlußfolgert. Einerseits wird bekräftigt - hier folgt Markov der Blochschen Einsicht vom »Utopischen als Überschuß über das bloß Vorhandene« -, daß im utopischen Vorgriff »Freischwebendes nistet«. Andererseits aber - wo dieses keine Entsprechung zu »objektiven Tendenzen«

<sup>6</sup> Erstmals veröffentlicht in: *Grundpositionen der französischen Aufklärung. Neue Beiträge zur Literaturwissenschaft*. Band 1. Hrsg. von W. Krauss und H. Mayer. Berlin 1955.

<sup>7</sup> E. Bloch: *Geist der Utopie* (1918). Frankfurt am Main 1985, S. 301.

<sup>8</sup> W. Markov: *Die Utopia des Citoyen*, a.a.O., S. 229.

<sup>9</sup> Vgl. Ebenda S. 229-230.

<sup>10</sup> Ebenda S. 230.

<sup>11</sup> Ebenda S. 229.

<sup>12</sup> Ebenda S. 229.

<sup>13</sup> Ebenda S. 231.

besitzt - verkommt Utopie zur »Phantasterei« und wird zur Sentimentalität des Gefühls. Dort aber, wo Utopie »gesellschaftlich zielbestimmt« als Opposition gegen das Noch-Seiende auftritt, schafft sie jenen »begeisterten Elan, der sich über die immanenten Grenzen jedes in der Klassengesellschaft tatsächlich statuierbaren Fortschritts hinwegzuleben vermug.«<sup>14</sup> Dies entspricht der Blochschen Differenzierung von abstrakter und konkreter Utopie. Die derart thematisierte universelle Funktion und Dimension der Utopie konstituiert das Utopische als einen »Stiftungsbeitrag zu einer revolutionären Ideologie«.<sup>15</sup>

Die Markovsche Forderung nach Einlassung des Utopischen in geschichtliche Prozesse führt zur Untersuchung des Verhältnisses von Utopie und Geschichtsverlauf und somit ins Zentrum der kritischen Anerkennungen Markovs an Blochs Konzept der Utopie. Markov installiert Geschichte als Gerichtshof, vor dem die Utopien in ihrer jeweiligen konkreten Ausprägung ihre Zeugungswilligkeit und Zeugnisbereitschaft beweisen müssen.

Für beide steht dabei der Zusammenhang von Naturrecht und Sozialutopie, die Vermittlung von Bürger- und Menschenrechten, von Moral und Politik und die Frage nach dem Stellenwert der revolutionären Gewalt bei der Errichtung einer gerechten Gesellschaft im Mittelpunkt.

Bloch notierte in *Freiheit und Ordnung*, daß der Höhepunkt der Sozialutopien - das Stammhaus aller Utopien - vor allem im 17. Jahrhundert anzutreffen sei. Im 18. Jahrhundert verdorrt Utopie im Naturrecht und wird auf ein Minimum reduziert.<sup>16</sup> Die nüchtern kalkulierende Bourgeoisie bedarf zur Durchsetzung ihres Machtanspruchs des Naturrechts als einer Theorie der bürgerlichen Revolution. Dem haben die »Sozialutopien deshalb nichts an die Seite zu stellen, weil sie kaum von Revolutionen selber handeln, weil sie deren erträumtes Ergebnis als geschehen voraussetzen.«<sup>17</sup> Sozialutopien haben mit ihrem Glücksanspruch dem an wirtschaftlichem Erfolg Interessierten wenig zu bieten. Erst nach der Etablierung der prosaischen Welt der Bourgeoisie wird erneut Utopisches inszeniert. Die Erosion des krisenfesten Gewißheitspathos im 19. Jahrhundert setzt wiederum - nun aber im Horizont des Proletariats - Utopisches frei.<sup>18</sup>

Gegenüber - verkommt Utopie zur »Phantasterei« und wird zur Sentimentalität des Gefühls. Dort aber, wo Utopie »gesellschaftlich zielbestimmt« als Opposition gegen das Noch-Seiende auftritt, schafft sie jenen »begeisterten Elan, der sich über die immanenten Grenzen jedes in der Klassengesellschaft tatsächlich statuierbaren Fortschritts hinwegzuleben vermug.«<sup>14</sup> Dies entspricht der Blochschen Differenzierung von abstrakter und konkreter Utopie. Die derart thematisierte universelle Funktion und Dimension der Utopie konstituiert das Utopische als einen »Stiftungsbeitrag zu einer revolutionären Ideologie«.<sup>15</sup>

Dagegen wendet sich Markov: »Dies scheint in vieler halbwahr und darum im Widerspruch zu Blochs eigener Grundposition, der Einlassung des Utopischen in seine universalgeschichtlichen Zusammenhänge«<sup>19</sup> zu stehen.

Im Unterschied zu Bloch betont Markov, daß das Naturrecht nicht diese zentrale Bedeutung für die Ausformung revolutionärer Ideen im 18. Jahrhundert besitzt. Es ist zwar eine typische, weil mit einem unmittelbaren politischen Effekt verbundene Waffe der Aufklärung, aber keine alle anderen ideellen Antriebskräfte der Revolution dominierende. Es ist praktikabler als seine »theologische Variante im Deismus«, seine »naturwissenschaftliche im mechanischen Materialismus«, seine »derksystematische im Rationalismus«, seine »wirtschaftstheoretische im Physiokratismus«.<sup>20</sup> Das Naturrecht verkörpert folgerichtig nur eine sektorale Dimension und artikuliert einen eingeschränkten Horizont. Der Blochsche Standpunkt, so moniert Markov, läßt die Schluffolgerung zu: »Ist der Weg zum Erfolg gewiß, erlischt das Bedürfnis nach Formulierung der Fernsichten.«<sup>21</sup> Das Verführerische dieser Position liegt in der Annahme der Finalität des Geschichtsprozesses und der damit verbundenen Hoffnung auf »Erlösung von allem Übel«.

Allein mit der naturrechtlichen Begründung des praktischen Anspruchs auf Liquidierung der Feudalität kann keine »siegreiche Schlacht« geführt werden. »Industrielle stehen seitens auf Barrikaden, Bankiers nie.«<sup>22</sup> Aus diesem Umstand schlüßfolgert Markov, daß auch die Aufklärung, in ihrem kritischen revolutionären Stadium eines energetischen Überschusses über die Grenzen naturrechtlichen Denkens hinaus bedarf. Obwohl in der französischen Aufklärung ein innerweltlicher Utilitarianus englischer Prägung zunehmend Einfluß gewann<sup>23</sup> und den utopischen Staatsroman von seinen Aufgaben entlastete, bedeutet das nicht ein Absinken der Sozialutopie in die Bedeutungslosigkeit. Der Anteil des Utopischen an der Formulierung des revolutionären Anspruchs auf Durchsetzung der Ideale des Citoyen ist nicht zu vernachlässigen. Er wird besonders deutlich in der Bewegung der Jakobiner. Nicht unabhängig vom Anwachsen der deduktiv verfahrenden Aufklärungsrationaliät verbreitert sich die Massenbasis und die Massenresonanz der Glückseligkeit verheißen den Sozialutopien. Das bedeutet, so Markov, das Utopische sucht sich andere Kleider, um

<sup>19</sup> Ebenda S. 234.

<sup>20</sup> Ebenda S. 234.

<sup>21</sup> Ebenda.

<sup>22</sup> Ebenda S. 235.

<sup>23</sup> Vgl. dazu auch den Einfluß des Empirismus auf das Perfektibilitätsaxiom des Aufklärungsdenkens etwa bei Helvétius.

auf der Bühne der Geschichte zu agieren, ohne dabei seine chiliastischen Ursprünge zu verraten. »Die Grundriß-Utopie der revolutionären Spätaufklärung ist von anderer Artung, nennt sich Vertu, Volonté de tous, Dritter Stand als ganze Nation in Ketten.«<sup>24</sup> Dieser Traum vom besseren Leben wurde nicht nur geträumt, sondern gelitten, sein Manifest ist nicht nur »mit Tinte geschrieben«<sup>25</sup> worden. Markovs ernsthaftes Diktum, daß in der Aufklärungsästhetik Momente und Motive eines elementar Bewußten anwesend sind, die als utopisch beigesteueter Überschuß im bürgerlichen Streben nach Revolution wirksam werden, korrigiert das Bild von einer eindimensionalen, monokausalen Beziehung zwischen Naturecht und Revolution.

Der so thematisierte Überschuß über die Aufklärungsrationnalität eröffnet einen neuen Problemkreis. Markov bemerkt, daß die Revolution ihrem objektiven Inhalt nach eine bürgerliche bleibt, aber gleichzeitig ist sie nicht »uniform« und schon gar nicht »eingleisig«. Sie ist antifendale Bauernerhebung an der Basis und Angriff auf Geburts- und Besitzprivileg in der sansculottischen Vorhut. Die Bourgeoisie, so Markov, das sind »die Menschenrechte, die Liberté des Zensuswahlrechts und der Verfassungsdoliarie, die Freiheit [...], die Fraternité des Marsfeldes von 1791.«<sup>26</sup> Auch der Citoyen bedarf des heroisch-utopischen Überschusses, um sich über den bürgerlich beschränkten Inhalt seiner Kämpfe hinwegzutäuschen, denn die rasch satirisierte Bourgeoisie gleitet zu schnell in den Bonapartismus ab. Sie kommt aber mit einem Mindestmaß an republikanisch-demokratischer Selbsttäuschung aus.

Gegen Blochs Auffassung, daß das bisher deutlichste Exemplar einer Wende in der Geschichte das Zeitalter der Renaissance darstellt, vertritt Markov die Meinung, daß - wenn die »Entscheidung für ein Jahrhundert«<sup>27</sup> verlangt wird - der Jakobinerstaat die »exemplarische unter den geschichtlichen Utopien«<sup>28</sup> darstellt. »Robespierre [...] ist mehr als nur Schnittpunkt bürgerlicher, bäuerlicher und plebeischer Zielintention.«<sup>29</sup> Die Dikatur der Jakobiner verkörpert die Lösung des Citoyen vom Bourgeois und das Bedürfnis nach neuer Heimatsche. Markov und Bloch sind sich hier durchaus einig und beziehen sich dabei auf die Untersuchungen von Marx *Zur Judenfrage*.

auf der Bühne der Geschichte zu agieren, ohne dabei seine chiliastischen Ursprünge zu verraten. »Die Grundriß-Utopie der revolutionären Spätaufklärung ist von anderer Artung, nennt sich Vertu, Volonté de tous, Dritter Stand als ganze Nation in Ketten.«<sup>24</sup> Dieser Traum vom besseren Leben wurde nicht nur geträumt, sondern gelitten, sein Manifest ist nicht nur »mit Tinte geschrieben«<sup>25</sup> worden. Markovs ernsthaftes Diktum, daß in der Aufklärungsästhetik Momente und Motive eines elementar Bewußten anwesend sind, die als utopisch beigesteueter Überschuß im bürgerlichen Streben nach Revolution wirksam werden, korrigiert das Bild von einer eindimensionalen, monokausalen Beziehung zwischen Naturecht und Revolution.

Der so thematisierte Überschuß über die Aufklärungsrationnalität eröffnet einen neuen Problemkreis. Markov bemerkt, daß die Revolution ihrem objektiven Inhalt nach eine bürgerliche bleibt, aber gleichzeitig ist sie nicht »uniform« und schon gar nicht »eingleisig«. Sie ist antifendale Bauernerhebung an der Basis und Angriff auf Geburts- und Besitzprivileg in der sansculottischen Vorhut. Die Bourgeoisie, so Markov, das sind »die Menschenrechte, die Liberté des Zensuswahlrechts und der Verfassungsdoliarie, die Freiheit [...], die Fraternité des Marsfeldes von 1791.«<sup>26</sup> Auch der Citoyen bedarf des heroisch-utopischen Überschusses, um sich über den bürgerlich beschränkten Inhalt seiner Kämpfe hinwegzutäuschen, denn die rasch satirisierte Bourgeoisie gleitet zu schnell in den Bonapartismus ab. Sie kommt aber mit einem Mindestmaß an republikanisch-demokratischer Selbsttäuschung aus.

Gegen Blochs Auffassung, daß das bisher deutlichste Exemplar einer Wende in der Geschichte das Zeitalter der Renaissance darstellt, vertritt Markov die Meinung, daß - wenn die »Entscheidung für ein Jahrhundert«<sup>27</sup> verlangt wird - der Jakobinerstaat die »exemplarische unter den geschichtlichen Utopien«<sup>28</sup> darstellt. »Robespierre [...] ist mehr als nur Schnittpunkt bürgerlicher, bäuerlicher und plebeischer Zielintention.«<sup>29</sup> Die Dikatur der Jakobiner verkörpert die Lösung des Citoyen vom Bourgeois und das Bedürfnis nach neuer Heimatsche. Markov und Bloch sind sich hier durchaus einig und beziehen sich dabei auf die Untersuchungen von Marx *Zur Judenfrage*.

Der hatte sehr deutlich die Grenzen der Citoyen-Ideale diskutiert. Die deklarierte Freiheit der Jakobiner basiert auf der Absonderung des Menschen vom Menschen. Die individuelle Freiheit läßt jeden Menschen im anderen Menschen nicht die Verwirklichung, sondern vielmehr die Schranke seiner Freiheit finden. Keines der Menschenrechte geht über den egoistischen Menschen hinaus, das einzige Band, das sie zusammenhält ist das wirtschaftliche Bedürfnis und das damit verbundene Privatinteresse.<sup>30</sup>

Daß der egoistische Bourgeois den idealen Citoyen in sich zurücknimmt und somit die Ideale der Revolution in Mittel ihrer Deparavierung verkehrt, ist auch bei Markov zu lesen. In der unterschiedlichen Suche nach einem gemeinsamen Nenner für Bourgeois, Bauer und Arbeiter, in der Konstruktion eines höchsten Wesens für Katholiken wie für Atheisten und in der zu realisierenden Synthese der Sicherheit von oben und unten wird das Problem der Legitimation revolutionärer Gewalt virulent. Die angestrebte Übereinstimmung von Einzelinteresse und gesellschaftlicher Allgemeinheit der Nation erfolgt durch die gewaltsame Versöhnung der Gegensätze, d.h. sie vollzieht sich im Modus revolutionärer Gewalt. »Gesichtlich relevant ist der harte Griff nach dem 'bonheur terreste' in der revolutionären Diktatur.«<sup>31</sup> Der von den Jakobinern unter Robespierre praktisch realisierte Versuch der Emanzipation des »Menschlichen im Menschen«<sup>32</sup> durch Vernichtung des »Antihumanen« provozierte die Frage nach dem Verhältnis von Politik und Moral. Die Berufung auf die Ideale des Citoyen verleiht dem praktizierten Terror der Jakobiner den Status tugendhaften Handelns. Nicht das utilitaristische Credo »vom meisten Glück der größten Zahl«<sup>33</sup>, das als eine grundlegende theoretische Einsicht des Liberalismus<sup>34</sup> verstanden werden kann,

<sup>30</sup> Vgl. K. Marx: *Zur Judenfrage*. In: K. Marx/F. Engels: *Werke*. Band 1. Berlin 1974, S. 347-377. Marx schreibt: »Keines der sogenannten Menschenrechte geht also über den egoistischen Menschen hinaus, über den Menschen, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich auf sich, auf sein Privatinteresse und seine Privatwillkür zurückgezogen und vom Gemeinwesen abgesondertes Individuum ist. Weit entfernt, daß der Mensch in ihnen als Gattungswesen aufgefaßt wurde, erscheint vielmehr das Gattungswesen selbst, als ein den Individuen äußerlicher Rahmen, als Beschränkung ihrer ursprünglichen Selbstständigkeit.« Ebenda S. 366.

<sup>31</sup> W. Markov: *Die Utopia des Citoyen*, a.a.O., S. 238.

<sup>32</sup> Ebenda S. 238.

<sup>33</sup> Ebenda.

<sup>34</sup> Mit der Formulierung »vom meisten Glück der größten Zahl« benennt Markov in kritischer Absicht die Bestimmung des Telos der Handlungen im Utilitarismus. Daß das utilitaristische Handlungsmodell nicht als ein Programm der Durchführung und Rechtfertigung von Revolution beansprucht werden kann, ist ein Markov und Bloch verbindender Gedanke. Beide stehen hier in der Tradition von Marx' Kritik am liberalen Naturrecht. Dieser versandt in Übereinstimmung mit den Analysen der Hegelschen Rechtsphilosophie die bürgerliche Revolution als die emanzipatorische

<sup>24</sup> W. Markov: *Die Utopia des Citoyen*, a.a.O., S. 235.

<sup>25</sup> Ebenda.

<sup>26</sup> Ebenda S. 236.

<sup>27</sup> Ebenda S. 238.

<sup>28</sup> Ebenda.

<sup>29</sup> Ebenda.

liegt den Handlungen der Jakobiner zugrunde, sondern favorisiert wird die Unterordnung der Einzelinteressen unter das gemeinschaftlich Allgemeine, notfalls durch Einsatz von »Massengewalt gegen den Egoismus der wenigen«.<sup>35</sup> Die Vermittlung der Gegensätze in der Form des Terreurs bedarf keiner Verleugnung oder Vertuschung, denn die »Guillotine arbeitet im vollen Tageslicht«.<sup>36</sup> Im Terror als Bürgerpflicht werden Tugend und Gewalt unmittelbar aufeinander bezogen. Besonders eindrucksvoll wird dieser Zusammenhang bei Robespierre zum Ausdruck gebracht: »Ohne die Tugend ist der Terror verhängnisvoll, ohne den Terror ist die Tugend machtlos. Der Terror ist nichts anderes als die unmittelbare, strenge und unbeugsame Gerechtigkeit; er ist also eine Emanation der Tugend.«<sup>37</sup>

Markov attestiert dem Programm der Jakobiner - im Unterschied zu Bloch - den Status einer konkreten Utopie. Ihr Tun wird verstanden als ein »Mitschaffen am Fernhorizont der Weltrevolution.«<sup>38</sup> Damit sprengt der Jakobiner die idealistische Abstraktion des Citoyen. Dadurch, daß die Ideale des Citoyen im weiteren Verlauf der Geschichte dem ökonomischen Streben nach Mehrwertrate unterliegen, provoziert der Staat der Jakobiner, so Markov, die Entscheidung: »entweder ihre bürgerliche Verhaftung oder aber den Traum nach vorn, auf die Emancipation des Menschen hin, preiszugeben.«<sup>39</sup>

Mit dem 9. Thermidor trennt sich das Unabgegolte und utopisch Überschüssige von der Durchsetzung der bürgerlichen Gesellschaft. »Ihnen Gegensatz in Bewußtheit entbunden und mit der Spannung des Unvermeidlichen geladen zu

haben im tödlichen Selbstopfer des tertium non datur, gereicht der Utopia des Citoyen zu unvergänglichem Ruhm.«<sup>40</sup>

Der Versuch der Bestimmung des Verhältnisses von Revolution, Aufklärung und Naturrecht, der auch in der aktuellen Diskussion um den Stellenwert der Französischen Revolution von erheblicher Bedeutung ist, führt Markov zu der interessanten Frage: Erkennt sich gleich dem Revolutionär in der Aufklärung auch der Aufklärer in der Revolution?<sup>41</sup>

Markov betont, daß die Französische Revolution die Realisierung der genuinen Intentionen der Aufklärungsbewegung darstellt und nicht deren Depravierung vorbereitet. Von Anbeginn an bestand somit ein intimes Verhältnis zwischen Aufklärungsphilosophie und bürgerlicher Revolution. »Evolution des Naturrechts« war der philosophische Begriff, den die Revolution von sich selbst gebildet hatte, sobald sie sich im Sturz des Ancien Régime überhaupt als Revolution begriffen hatte. Revolution geht aber zugleich über die philosophische Aufklärung hinaus, denn es war der Revolutionär, der die Texte der Lumiers aus erfahrener Notwendigkeit zu berichtigen begann. Die dem Aufklärungsarsenal entliehene Substitution des Bourgeois durch die Idealgestalt des Citoyen machte sich aber rasch entbehrliech, sobald die Herrschaft der Borgeosie etabliert war.

Das von Markov thematisierte Verhältnis von utopischem Gesellschaftsentwurf und Versuchen seiner praktischen Realisierung macht deutlich, daß das Projekt der Jakobiner - Idealformen des gesellschaftlichen Zusammenlebens in einer direkten Volksherrschaft zu errichten - vom Primat der Demokratie gegenüber ihrer bourgeoisen Basis ausgeht. Die unter Berufung auf Rousseaus *Contrat social*<sup>42</sup> geforderte Unterwerfung unter einen außerökonomischen Zwang führt

Bürger, aber nicht den Menschen: vor dem Gesetz als freie und gleiche Rechtspersonen anerkannl, sind sie doch zugleich den naturwichtigen Verhältnissen einer Tauschgesellschaft ausgesetzt. »Der Mensch, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft ist, der unpolitische Mensch, erscheint aber notwendig als der natürliche Mensch. Die droits de l'homme erscheinen als droits naturels, denn die selbstbewußte Tätigkeit konzentriert sich auf den politischen Akt. Der egoistische Mensch ist das passive, nur vorgefundene Resultat der aufgelösten Gesellschaft. [...] Die politische Revolution löst das bürgerliche Leben in seine Bestandteile auf, ohne diese Bestandteile selbst zu revolutionieren und der Kritik zu unterwerfen. Sie verhält sich zur bürgerlichen Gesellschaft, zur Welt der Bedürfnisse, der Arbeit, der Privatinteressen, des Privatechts, als zur Grundlage ihres Bestehens, als zu einer nicht weiter begründeten Voraussetzung, daher als zu ihrer Naturbasis.« K. Marx: *Zur Judenfrage*, a.a.O., S. 369. Der von Marx polemisch verwendete Begriff einer bloßen politischen Emanzipation wendet sich somit kritisch gegen die zentrale Voraussetzung der liberalen Naturrechtstradition.

35 W. Markov: *Die Utopia des Citoyen*, a.a.O., S. 239.

36 Ebenda.

37 M. Robespierre: *Ausgewählte Texte*. Hamburg o.J., S. 565.

38 W. Markov: *Die Utopia des Citoyen*, a.a.O., S. 239.

39 Ebenda.

40 Ebenda.

41 Markov greift hier ein Problem auf, das in der Literatur recht unterschiedlich und kontrovers behandelt wird. Hannah Arendt betont in ihrer umfangreichen Studie *On Revolution (Über die Freiheitsbegriff)*. München 1965), daß dort, wo die Revolution über die Aufklärung hinausgeht, sie zum Übel wird und deshalb die amerikanische »Revolution« mit den »Bill of Rights« der »Declaration de droits de l'homme« vorziehen sei. Die »gute« Revolution fand somit in Amerika statt. Sie ging hervor aus einem Kampf um politische Freiheit und nicht aus einem Affekt gegen Ausbeutung und soziale Unterdrückung. Vgl. dazu auch J. Habermas: *Naturrecht und Revolution*; In: Ders.: *Theorie und Praxis*. Frankfurt am Main 1963.

42 Zu der sehr kontrovers geführten Diskussion um den Einfluß Rousseaus auf die Programmatik der Jakobiner vgl. I. Feischer: *Rousseau's politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs*. Neuwied/Berlin 1968 und R. Bubner: *Rousseau, Hegel und die Dialektik der Aufklärung. In: Aufklärung und Gegenäufklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*. Hrsg. von J. Schmidt. Darmstadt 1989.

allerdings in der Praxis zur Etablierung einer revolutionären Diktatur und dem damit verbundenen Terror.

Für die Utopiekritiker - nicht nur neuester Provenienz - ist deshalb die Terrohrherrschaft des Wohlfahrtausschusses unter Robespierre seit jeher das Paradebeispiel für die katastrophalen Folgen utopischen Denkens. So steht die Revolutionsgeschichtsschreibung im 19. und 20. Jahrhundert selbst im Spannungsfeld zwischen Utopie und Antiuopie.<sup>43</sup> An der Person des Robespierre wird - wie das kaum einer anderen in der europäischen Geschichte - verdeutlicht, wie das utopische Kalkül, eingeführt in die politische Realität, notwendig in Gewalttheorie interpretiert, gegen die sich Markovs Analysen deutlich absetzen - den Traum der Utopisten, der, weil er versucht ihn zu leben, zum Alpträum wird.

Trotz aller Betonung der Notwendigkeit des revolutionären Terrors durch Markov lassen sich, unter Hinzuziehung späterer Schriften auch erneuternde Passagen finden, die auf die Kritik der sozialistischen Gegenwart zielen. »Jedoch knüpften die Robespierristen die Intonierung ihrer Finale an die Bedingungen, zuvor der heimischen Hydra sämtliche Köpfe abzuschlagen. Und da der Uhrzeiger zu renen anhub [...] und bürokratisch regiert werden mußte [...], rafften sie das Tempo. Das Patrialgesetz zog in schwermütigem Kontrast zu den Blumsträßen für das Etat Supreme die Terrorschrauben an, indem es Voruntersuchung, Gerichtsverhandlung und Verteidiger einsparte. Formelle Feststellung zur Kategorie der Verdächtigen genügte fortan, Bürger ohne Ansehen ihrer Verdienste um die Revolution und ohne Überprüfung der Sachverhalte außerhalb des Gesetzes; das hieß aber automatisch unter das Fallbeil zu stellen.«<sup>44</sup> Markov spricht von »Dirigenten, die sich ihrerseits der Überwachung entzogen«<sup>45</sup> und von einer Diktatur, deren »demokratisches Fundament sich höhlte«<sup>46</sup> und deren »revolutionäres Mandat anfechtbar«<sup>47</sup> wurde. Wer ist geschützt davor, daß »nicht ihm das nächste Messer bestimmt ist.«<sup>48</sup>

In dem 1985 geschriebenen Essay *Der beschwerliche Weg zur Gleichheit oder die Erkenntnisse des Jacques Roux* heißt es: »Gelten die Gesetze der

Revolution nur solange, bis man selbst weit genug oben war, um der Nation den Brotkorb hoch- und den Maulkorb vorzuhangen?«<sup>49</sup>

In dem Versuch der Setzung der Dominanz der Citoyen-Ideale gegenüber der besonderen Sphäre der selbststüchtigen Bourgeoisie liegt für Bloch wie für Markov etwas für den Aufbau des Sozialismus unabgegoltenes. Auf die damit verbundenen Probleme der Begründung eines sich ethisch legitimierenden »Gewaltrechts des Guten«<sup>50</sup>, wie es in der Diktatur der Jakobiner als ideologische Grundlage der Ausübung des Terrors formuliert wurde, und die grundsätzlichere Frage aufwirft, ob bereits der Kampf für eine neue Gesellschaft die Moral selber sei, geht Markov jedoch nicht ein. Den Argumenten moderner Utopiekritik begegnet er vor allem in der konkreten Analyse derjenigen Strömungen in der Französischen Revolution, die über die Etablierung der Herrschaft des Bourgeois hinausgingen. Wenn mit dem 9. Thermidor der »Zeiger der Geschichte auf seinen historischen Sollstand«<sup>51</sup> zurückgesprungen ist, so beginnt hier, nach Markov, die Trennung des »Überschüßhaften«, des »permanent Revolutionären« von der Faktizität des pragmatisch Machbaren. Die Betonung der Existenznotwendigkeit der Jakobinerdiktatur, die aus dem Verlauf der Auseinandersetzungen zwischen Revolution und intransigenter Konterrevolution resultierte, führt zur theoretischen Einsicht, daß es sich nicht um eine historische Fehlperspektive, sondern vielmehr um eine Teilperspektive des revolutionären Gesamtprozesses handelt.

In den kritischen Anmerkungen Markovs zur Blochschen Favorisierung des Naturrechts als Theorie der bürgerlichen Revolution gegenüber der Sozialutopie wird aber ein grundsätzliches Problem sichtbar, das über den bisher diskutierten Rahmen hinausgeht. Markovs Formulierung von der »Geschichtsmacht Utopie« und der in diesem Zusammenhang erhobenen Forderung nach »Einlassen des Utopischen« in konkrete historische Prozesse verweist auf den generellen Zu-

<sup>43</sup> Vgl. dazu K. Holzapfel/M. Middell: *Einleitung. 1789: Ereignis-Wirkung-Rezeption. Ein Forschungshistori. In: Die französische Revolution 1789 - Geschichte und Wirkung.* Hrsg. von K. Holzapfel und M. Middell. Berlin 1989.

<sup>44</sup> W. Markov: *Die Freiheiten des Priesters Jacques Roux.* Berlin 1967, S. 356.

<sup>45</sup> Ebenda S. 357.

<sup>46</sup> Ebenda.

<sup>47</sup> Ebenda S. 358.

<sup>48</sup> Ebenda S. 357.

<sup>49</sup> J. Roux: *Freiheit wird die Welt erobern. Reden und Schriften.* Leipzig 1985, S. 24.

<sup>50</sup> Vgl. dazu E. Bloch: *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution* (1923). Hier fällt die strategische Grundsentscheidung für eine kämpferische oppositionelle Zukunftsphilosophie, die das Gewaltrecht des Guten in die Perspektive einer unterirdischen Geschichte der Revolution stellt.

<sup>51</sup> So Werner Kraus zitiert bei W. Markov: *Die Utopia des Citoyen*, a.a.O., S. 239. In dem 1962 unter dem Titel *Geist und Widergeist der Utopien* in der Zeitschrift *Sinn und Form* 14 (1962) 5/6 veröffentlichten Aufsatz von W. Krauss, der in veränderten Fassungen vielfach nachgedruckt wurde (vgl. editorische Anmerkungen zu W. Krauss: *Überblick über die französischen Utopien von Cyrano de Bergerac bis zu Etienne Cabot*. In: Ders.: *Literatur, Philosophie und Politik. Das wissenschaftliche Werk*. Band I. Hrsg. von M. Naumann. Berlin 1987) wird ebenfalls auf die utopischen Momente des aufklärerischen Rationalismus hingewiesen. Man kann diesen Artikel auch als eine implizite Kritik an Blochs Favorisierung des Naturrechts als dem entscheidenden Modell der Rechtfertigung bürgerlicher Revolution lesen.

sammenhang von Utopie und Geschichte, utopischen und historischen Denkformen.

Utopisches Denken ist per se antizipierendes Denken. Es kann dadurch definiert werden, daß es durch kritische Negation bestehender Verhältnisse Fernziele gesellschaftlichen Handelns artikuliert, die über das real Mögliche hinausgehen. Es bedarf, um nicht ins traumhaft-illusionäre abzugleiten, der ständigen Berichtigung durch Erfahrung, es ist als utopisches *Denken* ständig darauf angewiesen als *utopisches Denken* kritisiert zu werden. Dieser utopie-immanente Bedarf an Utopiekritik wird im historischen Denken artikuliert. Das historische Denken ist insofern utopiekritisch, als es den Realitätsüberschuß der Utopie an die akkumulierten Erfahrungen menschlichen Handelns zurückbindet, an das, was menschliches Handeln im Laufe der Zeit hervorgebracht oder nicht realisiert hat. Das historische Denken bewirkt durch die domesticierende Kraft der Erinnerung daran, was der Fall war, die Deprivation des utopischen Denkens, um dessen Vorstellungen davon, was der Fall sein soll, den Boden unter den Füßen zu verschaffen, den es unbedingt braucht, um nicht ins Bodenlose zu fallen. Utopisches und historisches Denken verdächtigten sich gegenseitig des Verrats; einerseits an der Möglichkeit der Etablierung der Zukunft im Hier und Jetzt.

Bloch wie auch Markov versuchten diesem Dilemma, das sich auch als Gegen- satz von Fiktionalität und Realität definieren läßt, zu entgehen. Für Bloch ist das utopische Denken weder unmittelbar auf die Tatsachen zu applizieren, noch ist es durch Tatsachen ohne weiteres ad absurdum zu führen. Konkrete Utopie - so wird allen Kritikern in den Stammbaum geschrieben - wird durch Schaden, den sie an Tatsachen leidet, zwar klüger, d.h. sie wird berichtigt, doch nie durch die bloße Macht des Faktischen widerlegt.

Aber auch das historische Denken ist auf die Möglichkeit des Andersseins angewiesen, es gewinnt aber im Unterschied zur Utopie diese Möglichkeit nicht gegen die Erfahrung dessen, was der Fall ist, sondern aus der Erfahrung dessen heraus, was alles der Fall gewesen ist. Blochs groß angelegter Versuch der Erkundung dessen, was im Vergangenen als Unabgegoltenes für die Zukunft zu retten ist, ist gegen die »Empiristen mit den Brettern vor dem Kopf, die nicht die Welt bedeuten«<sup>52</sup> gerichtet, die jede Absage an das Utopische mit der Vorliebe für fertige Rezepte, die man getrost nach Hause tragen kann, begründen.

Der positivistisch verfahrende Historismus, der jeglicher Utopie terroristische Praxis zur Verwirklichung ihrer Ziele unterstellt, verzichtet aber auf den Anspruch einer vernunftgeleiteten Geschichtsbetrachtung. Der Historiker hätte da,

wo er Geschichtsschreiber ist, seinen Verstand verloren, wenn die Geschichte als Wissenschaft abgeschnitten wird von den Erkenntnisprozessen, in denen es sich entscheidet, was überhaupt von der Vergangenheit als Geschichte ins Spiel der Zeitorientierung der Gegenwart gebracht wird. Mit anderen Worten: Die Historie bedarf ihrerseits der utopischen Denkform als Kritik ihrer selbst, um ihre Funktion der Daseinsorientierung in der Zeit erfüllen zu können. Die Historie kann als Historie diese Kritik an sich selbst nicht vollziehen. Sie bedarf der frischen Farben des utopischen Überschwangs über die Zeiterfahrungen der Vergangenheit, um den »Bann der Anamnesis« zu brechen.

Blochs wie auch Markovs Suche nach Spuren des Zukünftigen im Vergangen- nen, im vorliegenden Fall nach dem utopischen Überschuß im *Citoyen*-Ideal, erinnern an Utopien, so daß deren Horizonterweiterung post festum nicht geschnäärert und diskreditiert, sondern als Herausforderung an die Zeitorientierung der Gegenwart lebendig erhalten bleibt. Sie formulieren einen Maßstab dafür, wie Utopien der Vergangenheit historisch beurteilt werden müssen.

## II. *Corruptio optimi pessima* oder: Gibt es ein Gewaltrecht des Guten?

Es gehört zu den grundlegenden Einsichten Blochs, daß Demokratie und Sozialismus zusammengehören. Die Idee der sozialistischen Revolution steht in der Tradition von Demokratie und Menschenrechten, die für Bloch ihre historische Verkörperung in den Idealen der Französischen Revolution finden. Die theoretische Begründung dieser Ideale erfolgte in den klassischen Naturrechtslehren. An die Ideale der Französischen Revolution anknüpfend, betont Bloch immer wieder, das Unabgegolte sei aus den »drei Worten der Trikolore noch nicht heraus.«<sup>53</sup> Mit dem Unabgegoltenen ist die Selbstbestimmung des mündigen, aufrecht gehenden Menschen gemeint.

Der Versuch der Bestimmung des Verhältnisses von Demokratie und Sozialismus impliziert schon sehr früh die Frage nach den Ursachen der Verselbstständigung revolutionärer Gewalt. Von der Kritik der totalitären Tendenzen in der russischen Revolution (Lenin als »roter Zar«)<sup>54</sup> bis hin zum Versuch Natur-

<sup>52</sup> Vgl. W. Markov: *Die Utopia des Citoyen*, a.a.O., S. 240.

<sup>53</sup> E. Bloch: *Naturrecht und menschliche Würde*. Frankfurt am Main 1985, S. 301.

<sup>54</sup> Vgl. E. Bloch: *Vademecum für heutige Demokraten*. In: Ders.: *Kampf, nicht Krieg. Politische Schriften 1917-1919*, Hrsg. von M. Korol. Frankfurt am Main 1985. Bloch sah ursprünglich in der »bolschewistischen Sozialdiktatur« einen höchsten Affront gegen die Prinzipien der westlichen Demokratie. An den Bolschewismus als Überleitung zur Aufhebung des Staates konnte er nicht glauben. »[...] umsonst bemühen sich die Bolschewiki, wo immer ihnen erstaunliche Spuren eines russisch-anarchistisch-religiösen Gewissens schlagen, ihre ganze Sozialdiktatur, Beibehaltung der zaristischen Staatsmacht als bloßen 'notwendigen' Übergang auszugeben.« Ebenda S. 516. Im Auf-

recht und Marxismus zu verbinden, um dem kommunistischen Visionär die »Würde des Menschen« zurückzugeben, reicht hier das breitefächerte Spektrum theoretischer Bemühungen. Blochs Rezeption des Naturrechts lebt von der Überzeugung, daß »das Selbstleben des staatlichen Apparats [...] als der Erzfeind des Menschen und aller Humanismen«<sup>55</sup> wirkt und »daß die Prämissen zum aufrechten Gang im Marxismus«<sup>56</sup> nicht genügend berücksichtigt werden. Für Bloch haben die Ideale von 1789 soziale Demokratie zur Konsequenz. Ihre Realisierung ist Voraussetzung für die Vereinbarkeit von Sozialismus und Freiheit: »Erst muß diese Phase: die bürgerliche, die politische Freiheit, das demokratische Minimum überall, vor allen in den Zentralstaaten, zu Ende gebracht werden, dann erst kann die soziale Freiheit, die ökonomisch-soziale Demokratie, das demokratische Maximum wahrhaft Freiheit sein und bleiben.«<sup>57</sup> Den zentralen Gedanken für das grundlegende Verständnis der politischen Theorie formuliert Bloch in der Aufsatzsammlung *Politische Messungen*. Eine nachträgliche Einfügung lautet: »Jedes Volk hat nur denjenigen Sozialismus zu erwarten, den es aufgrund seiner errungenen bürgerlichen Freiheiten verdiene. Sozialismus ohne weitgehende Kontrolle von unten, ohne durchgängige, zwar regulierte, doch dominante Demokratie ist lediglich ein Preußentum ohne Privateigentum, also Staatssozialismus (mit Akzent mehr auf dem Staat). Der Geist von 1789 kann nicht erspart werden. [...] Bürgerliche Freiheiten sind gewiß erst die halbe Sache und nicht einmal so viel, doch sie sind deswegen nicht etwa gar nichts, sondern erst freier Grund.«<sup>58</sup>

Für den frühen Bloch ist die Realisierung der Ideale von 1789 nicht nur eine wesentliche Grundlage für einen erfolgreichen Sozialismus, sondern auch Ausgangspunkt seines ethischen Imperativs. Das wird in den Frühschriften deutlich ausgesprochen in der Feststellung, daß es nicht nur um soziale, sondern vor nicht etwa gar nichts, sondern erst freier Grund.<sup>59</sup>

Für den frühen Bloch ist die Realisierung der Ideale von 1789 nicht nur eine wesentliche Grundlage für einen erfolgreichen Sozialismus, sondern auch Ausgangspunkt seines ethischen Imperativs. Das wird in den Frühschriften deutlich ausgesprochen in der Feststellung, daß es nicht nur um soziale, sondern vor nicht etwa gar nichts, sondern erst freier Grund.<sup>59</sup>

*Sitz Die letzten Tage der Bolschewiki* heißt es: »Lenin läßt einsperren und schickt drohende Noten an Englands und Amerikas Interesse [...]. Er gefüllt sich in der souveränen Skepsis des Marxisten, der überall nur Kapitalinteressen, sonst nichts sieht [...]. In: E. Bloch: *Kampf, nicht Krieg. Politische Schriften 1917/191*, a.a.O., S. 319.

55 E. Bloch: *Vademecum für heutige Demokraten*, a.a.O., S. 483.

56 E. Bloch: *Über das ungelöste Problem der sozialistischen Theorie. Ein Gespräch mit Fritz Vilmar (1965)*. In: Ders.: *Tendenz - Laienz - Utopie*. Ergänzungsband zur Gesamtausgabe. Frankfurt am Main 1978, S. 201.

57 E. Bloch: *Vademecum für heutige Demokraten*, a.a.O., S. 502.

58 E. Bloch: *Das falsche Geleise Zimmerwalds*. In: Ders.: *Politische Messungen*. Frankfurt am Main 1985, S. 28.

allem um »ethische Demokratie«<sup>59</sup> geht. Rußland und Amerika versteht er dabei als Vertreter und Kinder des »radikal Guten«, d.h. hier findet er eine Haltung erneuerter »Mystik der Brüderlichkeit«. Im russischen Denken sieht er deshalb einen »Umbriuch zur Macht der Liebe«, die ihn auf eine Verbindung von »russischer Wärme« und deutscher Philosophie als dem eigentlichen Heilmittel der Moderne hoffen läßt. Hier vollzieht sich die Konstitution einer universalistischen Brüderlichkeitsethik, die in den Ketzerien des Christentum bedeutende Vorformen besitzt.<sup>60</sup>

Die emphatische Hinwendung zur Brüderlichkeit als einem Citoyen-Ideal steht in unmittelbarer Verbindung zur These von einer gemeinsamen Gotteskindschaft aller Menschen. Für Bloch ist die Französische Revolution deshalb auch ein »allerchristliches Ereignis«. Der Citoyen - nur am Gemeinwohl orientiert - ist als Mensch die Verkörperung der volonté générale. Lange bevor in der internationalen Forschung zur Französischen Revolution auf die chiliasmischen Motive in der Erhebung der Bauern von 1789 hingewiesen wurde, fand dieses Problem beim jungen Bloch eine gewisse Beachtung.<sup>61</sup>

Trotz dieser Betonung der Affinität von Citoyen-Idealen und christlich-sozialistischer Brüderlichkeitsethik kommt es in *Naturecht und menschliche Würde* zu einer Relativierung der Citoyen-Ideale, denn das Citoyenbild, so Bloch, ist aufgrund seiner starken Absonderung von der Sphäre der bürgerlichen Vernunft gäbe, konnte der junge Bloch den Marxismus akzeptieren.

59 Blochs schon sehr frühe Forderung nach einer ethischen Fundierung des Marxismus ergibt sich aus seiner Kritik an der Favorisierung des Ökonomischen im Marxismus, der das wirtschaftliche aus dem Seelischen heraussetzt und das Seelische aus dem Wirtschaftlichen ableitet. «Vgl. E. Bloch: *Geist der Utopie (1918)*, a.a.O., S. 302. Als eine Kritik der reinen Vernunft, zu der es allerdings bisher keine Kritik der praktischen Vernunft gäbe, könnte der junge Bloch den Marxismus akzeptieren.

60 Die Kritik an Lenin und an der autokratischen Machtausübung der Bolschewiki verbindet Bloch mit dem Problem der »eliminierten Christlichkeit und Geistlichkeit« im Marxismus überhaupt. Seine Kritik richtet sich gegen die systematisch betriebne Reduktion der geistigen Welt auf materielle Elemente, womit die utopischen, überkapitalistischen Regungen alter Ideale unterschiedlos verdächtigt und Ideen wie Freiheit, Liebe, Person, Menschenrechte missachtet werden. Dies hat seine Auswirkungen in der Praxis der bolschewistischen Sozialdiktatur, die »einkerkern läßt, die Liebknecht zum Chef eines Regiments ernannt, die Karl Marx ein Denkmal setzt [...]« E. Bloch: *Vademecum für heutige Demokraten*, a.a.O., S. 515. Bloch wendet sich dabei gleichermaßen gegen die historisierende Sinnentzerrung der stützlichen Sphäre wie gegen die positivistische und marxistische übliche Reduktion der Wert- auf die Machtosphäre.

61 Vgl. dazu H.E. Schiller: *Das Kontinuum der Revolutionen. Demokratie und Menschenrechte bei Ernst Bloch*. In: Ders.: *Bloch-Konstellationen. Utopien der Philosophie*. Lüneburg 1991. Zum Verhältnis Blochs zur Französischen Revolution siehe auch G. Rauliet: *Wiederkehr der Ideale. Die »Ideen von 1789« in Ernst Blochs antifaschistischem Kampf*. In: *Bloch-Almanach 12/1992*. Hrsg. von K. Weigand. Ludwigshafen 1992.

Gesellschaft schon vom Ursprung her beschädigt.<sup>62</sup> Während in den frühen Schriften unter Berufung auf die Menschenrechte der Französischen Revolution eine scharfe Polemik gegen die Bolschewiki und gegen die Eliminierung der Christlichkeit und Geistlichkeit im Marxismus<sup>63</sup> geführt wird, verstärkt sich im Spätwerk die Forderung nach Kritik der Citoyen-Ideale: »indem die bürgerlichen Freiheiten immer noch mehr bürgerliche als Freiheiten sind, ist die Prüfung der Menschenrechte auf ihren ideologischen Inhalt ganz selbstverständlich.«<sup>64</sup>

Blochs permanenter Verweis auf Marx' Kritik an den Citoyen-Idealen führt zur Aufdeckung ihres Scheincharakters. Ihre Konstitution erfolgt in der Sphäre der Zirkulation. Ihre Destruktion in der Sphäre der Produktion.<sup>65</sup>

Die Marxsche Kritik, so betont Bloch aber gleichzeitig, legt die Citoyen-Ideale keineswegs ausschließlich auf ihren bürgerlichen Horizont fest. Sie »verdienen und brauchen« vielmehr ihre »sozialistisch geprüfte Rechnung.«<sup>66</sup> Ungeachtet seines bürgerlichen Untergrunds wird auch für die Erabilierung der sozialistischen Gesellschaft ein intensives Erbe am Naturrecht gefordert. Sozialutopie und Naturrecht sind auf neue Art funktional zu verbinden. Schnittpunkt beider ist die sokratische Frage nach dem Verhältnis von Ordnung und Freiheit.

62 E. Bloch: *Naturrecht und menschliche Würde*, a.a.O., S. 202.

63 In diesen Kontext gehört auch die immer wieder von Bloch erhobene Forderung »Marx in den oberen Raum, in das Wozu einer Soziät einzustellen.« Vgl. E. Bloch: *Vademecum für heutige Demokraten*, a.a.O., S. 508ff.

64 E. Bloch: *Naturrecht und menschliche Würde*, a.a.O., S. 201.

65 Vor allem in den *Grundrisse zur Kritik der Politischen Ökonomie* (K. Marx/F. Engels: *Werke*, Band 42, Berlin 1987, S. 151-162 und S. 901-918) wird dieser Zusammenhang expliziert. Marx betont hier, daß das Austauschverhältnis Freiheit und Gleichheit der Personen unterstellt und zugleich hervorbringt und daß der Austausch, d.h. die Sphäre der Zirkulation, geradezu die »reale Basis aller Freiheit und Gleichheit« ist. Ebenda S. 156. Mit dem »entwickelten Tauschwert zur [...] Grundlage« wird historisch die Gleichheit der Subjekte und ihre Freiheit gesetzt, d.h., sie wird historische Wirklichkeit und ist nicht mehr bloß eine Idee. Vgl. ebenda S. 915. Daß Marx mit seiner Kritik an den nur formalen Strukturen von Freiheit und Gleichheit einer denunziatorischen Behandlung von Freiheits- und Gleichheitsvorstellungen zugearbeitet hat, ist nicht von der Hand zu weisen. Vgl. dazu G. Lohmann: *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*. Frankfurt am Main 1991, Kapitel VI. Lohmann macht auf fatale Wirkungen der von Marx in Anspruch genommenen Form/Inhalt-Unterscheidung in bezug auf Freiheit und Gleichheit insgesamt aufmerksam. Die Bestimmung der Rechtsverhältnisse als »bloße Form, die dem Inhalt selbst fremd ist und ihn nur mystifiziert« läßt den Begriffen nur eine formale, keine inhaltliche Bedeutung zu kommen. Der »Inhalt« hätte demnach keinen Grund, im Geltendmachen seiner unterdrückten

Aussprüche sich an ihnen zu orientieren. Nicht aufgrund eines moralisch höherwertigen Anspruchs, sondern nur im Vertrauen auf siegreiche Gewalt kann dann der Sozialismus beanspruchen, gesellschaftlich bestimmende Form zu werden.

66 E. Bloch: *Naturrecht und menschliche Würde*, a.a.O., S. 263.

So thematisiert Bloch das Naturrecht nicht nur, soweit es in die Konstitution der Citoyen-Ideale eingeht, sondern es interessiert ihn vor allem auch wegen der darin formulierten Anmeldung subjektiver Rechte, welche als Aktionsgarantien für die Handlungsfreiheit die Möglichkeit bieten, als Ausgangspunkt für eine gerechte Gestaltung des Sozialwesens zu fungieren.

Die Verleugnung des Rechts, so heißt es vor allem in Verarbeitung seiner Erfahrungen mit dem realen Sozialismus zugunsten der Durchsetzung der Ansprache der Sozialutopie, führt in die Diktatur. Das Naturrecht besitzt somit einen emanzipatorischen, zukünftigen und utopischen Charakter. Die Hoffnung, die die Utopie des Naturrechts leitet, gilt der Erlangung der Würde des Menschen. Diese setzt die vollkommene und endgültige Aktualisierung der drei revolutionären Prinzipien von 1789 - Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit - voraus. Freiheit ohne Gleichheit bleibt ein schöner Traum, wie Gleichheit ohne Freiheit schnell zum Alpträum verkommt. Zielt das Naturrecht auf menschliche Würde, so die Sozialutopien auf menschliches Glück. Würde und Glück schließen sich aber nicht prinzipiell aus, sondern können sich ergänzen. Beide stehen im »gleichen humanen Raum; getrennt marschierend, leider nicht vereint schlagend.«<sup>67</sup>

Bloch behauptet, daß beim Aufbau einer sozialistischen Gesellschaft die personale Funktionsbestimmung des subjektiven Rechts im Sinne einer juristischen Garantie der individuell gesteuerten Teilhabe an der Gestaltung der Zukunft weiterentwickelt werden muß, wenn das Problem des Erbes am Naturrecht auch im Rahmen einer sozialen Emanzipation diskutiert werden soll. Dabei nimmt Bloch die Marxsche Kritik am ausgrenzenden Charakter bürgerlicher Freiheitsrechte wieder auf. Die Eigentumswurzel kann auf Dauer die Rechtssubjektivität nicht garantieren. Aber er folgert daraus nicht, daß die persönlichen Rechte als Garantie eines gesellschaftlichen Freiraums aufgehoben werden müssen zugunsten der Realisierung einer automatisch sich durchsetzenden gesellschaftlichen, objektiven Gesetzmäßigkeit. Die ethische Autonomie des handelnden Individuums darf nicht dem Vollzug objektiver Tendenzen geopfert werden. Sie ist vielmehr unabdingbare Voraussetzung seiner Handlungsfreiheit, so daß die persönlichen Rechte auch im Sozialismus nicht einfach beseitigt werden können. Deshalb besteht Bloch schon sehr früh - im deutlichen Unterschied etwa zum Jugendfreund Lukács - auf der Unauflöslichkeit von Moral in Politik.<sup>68</sup>

67 Ebenda S. 205.

68 Vgl. G. Lukács: *Taktik und Ethik. Politische Aufsätze I*. Neuved/Berlin 1975, S. 86ff. Lukács vollzieht hier eine - schon früh von Bloch kritisierte - Verkehrung der Moral in einen politischen Rechtfertigungsgrund des Klassenkampfes. Wenn sich das Interesse der »politischen Avantgarde« nicht mehr auf die Seele sondern auf »soziale Gebilde« richtet, müssen ihre Vertreter zu »grausamen

Zum Verhältnis von Diktatur des Proletariats und Demokratie heißt es deshalb auch, daß die Demokratie das Ziel ist, das noch »auf jedem Umweg sichtbar und leitend«<sup>69</sup> bleibt. Andererseits sind aber einem unmittelbaren Anschluß an die politischen Freiheitsrechte Grenzen gesetzt, weil diese weitgehend abstrakt und unhistorisch verfaßt sind. Wie aus einer Analyse der Illusionen unzurechtlich begründeter Rechtspostulate hervorgeht, werden dort die zu schützenden Rechtsgüter Freiheit und Gleichheit als angeboren einfach vorausgesetzt, obwohl sie tatsächlich erst noch zu erkämpfen sind.

Ausgangspunkt für die Überwindung des abstrakten, ausgrenzenden Charakters bürgerlicher Freiheitsrechte ist dabei - hier folgt Bloch Marx - die Ablösung des Freiheitsbegriffs vom Recht auf Eigentum. Das Privateigentum ist die »bürgерliche Schranke der Menschentrechte«.<sup>70</sup> Diese Schranke hatte in der Französischen Revolution sogar rechtliche Gestalt angenommen; denn nach der monarchistischen Verfassung von 1791 gehörte das Wahlrecht nur Besitzbürgern. In der sich daran anschließenden Diktatur der Jakobiner von 1793 wurde diese Beschränkung mit nur geringen Limitierungen aufgehoben. Die Thermidor-Versammlung von 1795 führte dann die Bindung an den Besitz wieder ein. Das Privateigentum verhindert auf diese Weise »Gleichheit ohne Einschränkung [...] und Brüderlichkeit ohne Komik«.<sup>71</sup> Für Bloch besteht deshalb das Ziel der sozialistischen Revolution - das er in den Staaten des real existierenden Sozialismus für nicht verwirklicht hält - darin, daß der »Citoyen aus dem abstrakt moralischen Jenseits, welches er in der Ideologie der französischen Revolution bewohnt, in das Diesseits der vergessenschafteten Menschheit«<sup>72</sup> zurückgeholt wird. Das bedeutet nicht Aufgabe der individuellen Freiheitsrechte in Form einer Einschränkung des Erwerbsbürgers durch den abstrakten Staatsbürgers, sondern

die Zielvorstellung der liberalen Naturrechtsutopie soll beibehalten werden bei gleichzeitiger Überwindung des abstrakten Charakters des naturrechtlichen Lösungsansatzes. Diesen Zusammenhang formuliert Bloch in der Formel: »Keine Demokratie ohne Sozialismus« und »Kein Sozialismus ohne Demokratie.«<sup>73</sup> Er will damit deutlich machen, daß die genuine Aufgabestellung des Rechts verkürzt wird, wenn es ein fertig vorausgesetztes Allgemeinwohl lediglich durchsetzen soll, statt einen prozessuralen Rahmen zu garantieren, in welchem dann dieses Allgemeinwohl erst demokratisch zu konstituiert wäre. Freiheit ist für Bloch deswegen nicht fragloser Deduktionsgrund der Rechtsphilosophie - er geht gerade hier über das revolutionäre Naturrecht hinaus, wo dieses das Subjekt und seine Freiheit als voraussetzunglose Größen einführt - sondern er fragt nach den empirischen Bedingungen freien Handelns. In der Dialektik von Freiheit und Ordnung versucht er die Beziehung zwischen dem Freiheitspostulat und der erforderlichen Gewährleistung von Bedingungen der Freiheit herauszustellen. Dies soll so geschehen, daß eine vom subjektiven Faktor selbst erarbeitete Orthopädie des aufruchten Gangs möglich ist. Die Dialektik von Freiheit und Ordnung impliziert, daß die Freiheit auf jeder Stufe ihrer Verwirklichung eine Ordnung hervorbringt, die als Ermöglichungsgrund der Freiheit den jeweiligen institutionellen Rahmen darstellt.

Gefordert wird hier ebenfalls eine theoretische Betrachtung des Problems der Vermittlung von individueller Freiheit qua moralischer Selbstbestimmung und marxistischer Revolutionstheorie, die den Selbstwertcharakter des Individuums zugunsten eines teleologisch verfaßten Reichs der Freiheit zurückdrängt. Führt die sich daraus ergebende Spannung von individueller Autonomie und höchstem Gut zur Relativierung von Autonomie und Freiheit oder ist das von Bloch angestrebte Fernziel der Identität ethisches Regulativ für die größtmögliche Radikalität menschlicher Zwecksetzung, so daß historisches Ziel die Optimierung der Voraussetzungen für die Freiheit einer solchen Radikalität der Zwecksetzung ist?

Blochs grundlegende Erkenntnis, daß der »wahre Kommunismus« dasjenige sei, was bisher unter dem Namen Moral vergebens gesucht worden ist<sup>74</sup>, läßt den Schluß zu, daß es keinen die Autonomie der Individuen entwertenden

69 E. Bloch: *Naturrecht und menschliche Würde*, a.a.O., S. 202.  
 70 Vgl. K. Marx: *Zur Judenfrage*, a.a.O., S. 347-377.  
 71 E. Bloch: *Naturrecht und menschliche Würde*, a.a.O., S. 207.  
 72 Ebenda S. 203.  
 73 Vgl. dazu auch R. Christensen/B. Fraulhammer: *Der Stellenwert des Rechtaussatzgedankens bei Bloch*. In: *Bloch-Almanach*, 5. Folge, Ludwigshafen 1985 sowie R. Christensen: *Freiheitsrechte und soziale Emanzipation. Ernst Blochs Kritik der marxistisch-leninistischen Rechtstheorie*. Berlin 1987.

74 Vgl. dazu E. Bloch: *Rettung der Moral*. In: Ders.: *Politische Messungen*, a.a.O., S. 244.

absoluten Endzweck gibt.<sup>75</sup> Das subjektive Recht wird deshalb nicht als ein festgelegtes Sollen der individuellen Selbstbestimmung zugeordnet, sondern bleibt als rechtliches Können erhalten.

Gegen die Gefahr der Identifizierung von Moral und politischer Gewalt heißt es deshalb: »Es geht nicht an [...], für die Moral einen Ersatz zu suchen, dergestalt, daß bereits der Kampf für eine bessere Gesellschaft die Moral selber sei.<sup>76</sup> Politik und ihre Praktiken müssen sich aber der moralischen Bewertung unterwerfen lassen, also der Frage, ob die der Idee widerstreitenden Mittel notwendig sind oder nicht vielmehr geeignet, den Zweck selbst zu vereiteln? Auf diese Weise versucht die Blochsche Theorie die gängige Behauptung, daß die Utopie der gerechten Gesellschaft zwangsläufig - nach jakobinischem Vorbild - zu einem moralischen Terrorismus führen muß, zu entkräften. Erst die Preisgabe des Naturrechts an die Verwirklichung der Sozialutopien führt zur Auslöschung des Rechts in der Diktatur und zur Reduktion der Moral auf das Politische. Insofern stellt das Naturrecht - verstanden als Rechtsutopie - mit dem Ziel des aufrichtigen Gangs und der Etablierung der individuellen Freiheitsrechte ein sachliches Erbestrat dar.

Bloch fordert deshalb immer wieder eine hohe Wertschätzung des Individualen in der Diskussion des Zusammenhangs von ethischer Autonomie und politischer Handlungsfreiheit. »Jeder wechselseitige Ersatz von Politik und Moral ist unecht. Wohl aber gilt, Moral, damit sie ohne Heuchelei und Ideologie sein könne, verlangt den Bau des öffentlichen Rechten, und dieser Bau hat nicht nur sein Richtfest, sondern eine notwendig präparierende Heimbildung selber in der Moral.<sup>77</sup> Das Recht soll deshalb eine autonome Moral ermöglichen. Damit ist wieder auf den spannungsvollen Zusammenhang von geschichtsphilosophischer und moralphilosophischer Komponente in der Theorie der sozialen und politischen Emanzipation hingewiesen, der am Ausgangspunkt der Diskussion zwischen Bloch und Markov stand.

<sup>75</sup> Unter der Perspektive des großen Endziels - einer Polis ohne Politik - geht allerdings das Verhältnis von Ethik und Politik als ein Problem des Hier und Jetzt zeitweise unter, geraten sogar die Begriffe Freiheit und Gleichheit zu Instrumenten der Realisierung des *summum bonum*. [...] die oberste Abwandlung des höchsten Guts in der politisch-sozialen Sphäre ist die klassenlose Gesellschaft; folglich stehen Ideale wie Freiheit, auch Gleichheit zu diesem Zweck im Mittelverhältnis und erlangen ihren Wertinhalt [...] vom politisch-sozialen höchsten Gut her.\* Vgl. E. Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*. Band II. Frankfurt am Main 1985, S. 198.

<sup>76</sup> E. Bloch: *Naturrecht und menschliche Würde*, a.a.O., S. 204.

<sup>77</sup> Ebenda S. 279.