

RICHARD SAAGE

## Zum Verhältnis von Individuum und Staat in Thomas Morus' »Utopia«

I.

Wer die »Utopia« des Thomas Morus<sup>1</sup> verstehen will, ist gut beraten, sie in der Perspektive ihrer strukturellen Verklammerung mit der Sozialkritik an den Verelendungstendenzen im England des 16. Jahrhunderts zu lesen, auf die sie eine Antwort zu geben versucht. Weder Gott noch andere überirdische Mächte, weder Dämonen noch ein blindes Schicksal sind die Urheber jener Verhältnisse, an denen eine ganze gesellschaftliche Schicht, nämlich die der Pachtbauern<sup>2</sup>, zugrundegeht, sondern die Menschen selbst. Aus der analytischen Erforschung der gesellschaftlichen Bedingungen ihrer eigenen Depravation, so müssen wir dieses 1516 erschienene klassische Werk interpretieren, gewinnt das utopische Konstrukt des gelungenen Lebens jenseits theologischer Spekulation und mythischer Suggestion nicht nur seine Plausibilität. Ebenso wichtig ist, daß erst die Negation dessen, was als weltimmanente Ursache des materiellen und psychischen Elends ausgemacht wurde, die Konturen des alternativen Gesellschaftsmodells erkennen läßt.

Richard Saage – Jg. 1941, Politikwissenschaftler, Professor an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.

1 Im folgenden zitiere ich nach folgender Edition: Thomas Morus, *Utopia*, in: *Der utopische Staat*. Übersetzt und hrsg. v. Klaus J. Heinisch, Reinbek bei Hamburg 1970, S.7-110. Die Belegstellen der Morus-Zitate, durch runde Klammer gekennzeichnet, befinden sich im Text. Die Zitate wurden verglichen mit dem lateinisch-englischen Original: *The best State of a Commonwealth and the New Island of Utopia. A Truly Golden Handbook, No Less Beneficial than Entertaining by the Distinguished and Eloquent Author Thomas More Citizen and Sheriff of the Famous City of London*, in: *The Complete Works of St. Thomas More*, Vol. 4. Edited by Edward Surtz, S.J. and J.H. Hexter, New Haven and London 1965.

Doch worum geht es Morus<sup>3</sup> bei seiner vernichtenden Kritik an den sozialen und politischen Mißständen unter der Herrschaft Heinrichs VIII., deren Schärfe im zeitgenössischen Kontext ihresgleichen sucht? Ihr Ausgangspunkt ist die Desintegration des Gemeinwesens: Deren sozio-ökonomische Begründungszusammenhänge, die in diesem Werk schonungslos aufgedeckt werden, stehen nicht beziehungslos nebeneinander. Vielmehr werden sie als Ausfluß einer einzigen Institution verstanden, die gleichsam die Struktur der Gesamtgesellschaft prägt: Es ist die Verfügung über Privateigentum. Die aus ihr folgenden »unzähligen, ebenso häufig entstandenen wie niemals endenden Streitigkeiten« verhinderten nicht nur die Verwirklichung einer stabilen Ordnung, weil die Gesetze – so viele von ihnen auch Tag für Tag erlassen werden – nicht ausreichten, «einen jeden das, was er sein Privateigentum nennt, erwerben oder schützen oder genügend von fremdem Besitz abgrenzen zu lassen» (44). Noch entscheidender sei, daß sie strukturell auf staatlicher Ebene eine humanere Politik verhindere. Hythlodemus, der Parteigänger der Utopier und Morus' alter ego, wird nicht müde, darauf hinzuweisen, daß das Gemeinwohl, das »bonum commune«, an der Logik der Besitz- und Machtkumulation, die aus der Verwertung des Privateigentums folgt, scheitern müsse. Die gesetzliche Festlegung eines Höchstvermögens, die Einschränkung

der Macht des Fürsten und des Volkes sowie die Sicherung einer integren Amtsausübung durch eine entsprechende Gesetzgebung legten zwar nahe, daß »diese Übelstände gemildert und abgeschwächt werden«. In letzter Instanz ein bloßes Kurieren an Symptomen, bekämpften sie das Übel nicht an der Wurzel, »so lange jeder sein persönliches Eigentum besitzt. Während man nämlich auf der einen Seite zu heilen sucht, verschlimmert man die Wunden auf der anderen. So entsteht abwechselnd aus der Heilung der einen die Krankheit der anderen, weil man keiner etwas zusetzen kann, ohne es der anderen wegzunehmen« (45).

Wenn aber auf der Grundlage des Privateigentums eine »gerechte und erfolgreiche Politik« nicht möglich ist, weil »das Beste den Schlechtesten zufällt« (44), ist die Frage nach der Alternative aufgeworfen. Der bloße Hinweis, daß sie in der Errichtung des Gemeineigentums als der materiellen Grundlage des »besten« Staates bestehe, ist zu abstrakt, um überzeugen zu können. Wir sind, so müssen wir Hythlodeus interpretieren, in unserem Bewußtsein dermaßen von der Institution des Privateigentums geprägt, daß wir uns »kein Bild von einem solchen Zustand (...) zu machen vermögen, oder nur ein falsches«. Und er fährt fort: »Wenn du aber mit mir in Utopia gewesen wärest und hättest mit eigenen Augen die dortigen Sitten und Einrichtungen gesehen, wie ich, der ich mehr als fünf Jahre dort gelebt habe und niemals mehr hätte fortgehen wollen, wenn nicht um von dieser Welt zu künden, dann würdest Du ohne weiteres gestehen, nirgendwo sonst ein so wohlgeordnetes Staatswesen gesehen zu haben wie dort« (46).

Tatsächlich geht es Morus in seinem »wohlgeordneten Staatswesen« um die gesellschaftlich konkrete Darstellung der sozialen Gerechtigkeit, die gleichsam im dialektischen Gegenzug zu dem kritisierten Zustand extremer Ungerechtigkeit ihr spezifisches Profil gewinnt. Wie die Menschen durch eine falsche Organisation ihrer gesellschaftlichen Verhältnisse deren Zerrüttung bewirken, so kann es keine andere Instanz geben, dem Elend zu entkommen, als die konstruktive Kraft ihrer eigenen Vernunft. Der Kern der Verfassung der Utopia, das Gemeineigentum, ist nicht deswegen gerecht, weil es – wie bei Platon – einem intelligiblen, d.h. transzendenten Urbild nahekommt. Seine Legitimität gewinnt es vielmehr aus der optimalen Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse in ihrem innerweltlichen Kontext: »Wo allen alles gehört, ist jeder sicher, daß keinem etwas für seine persönlichen Bedürfnisse fehlt (...). Es gibt weder Arme noch Bettler dort, und obwohl keiner etwas besitzt, sind doch alle reich« (106). Das Ziel der Verfassung Utopias besteht darin, »soweit es die öffentlichen Belange zulassen, allen Bürgern möglichst viel Zeit von der menschlichen Fron für die Freiheit und Pflege des Geistes sicherzustellen« (58). Wie das Staatsziel, so wird auch der Ursprung des Gemeinwesens säkular gedacht: Die Utopier sind nämlich der Meinung, daß die »staatlichen Gesetze über die Verteilung der Lebensgüter, d.h. also der Grundlagen des Wohlergehens« entweder von einem guten Fürst erlassen worden sind wie in ihrem Falle von dem Gründungsvater Utopos. Oder ein Volk, »das weder von Tyrannenmacht gezwungen noch von List getäuscht ist«, setze sie »in gemeinsamer Vereinbarung« (71f) fest.

2 Vgl. Morus' berühmten Kommentar zur Einhegung der Allmende: »Das sind eure Schafe«, sagte ich, »die so sanft und genügsam zu sein pflegten, jetzt aber, wie man hört, so gefräßig und bössartig werden, daß sie sogar Menschen fressen, Felder, Gehöfte und Dörfer verwüsten und entvölkern« (26). Und nun folgen klassische Sätze einer frühneuzeitlichen Kapitalismuskritik: »Damit also ein einziger Prasser, in seiner Unersättlichkeit eine unheilvolle Pest für sein Vaterland, einige tausend Morgen zusammenhängenden Ackerlandes mit einem einzigen Zaun einfriedigen kann, werden die Pächter vertrieben; durch Lug und Trug umgarnt oder mit Gewalt unterdrückt, werden sie enteignet oder, durch Schikanen zum Verkauf gezwungen« (ebd.).

3 Zur Biographie Morus', der am 26. Oktober 1529 zum Lordkanzler Heinrichs VIII. ernannt und am 6. Juni 1535 enthauptet wurde, weil er die Suprematie des Königs über die englische Kirche ablehnte, vgl. die grundlegende Untersuchung von Richard Marius: Thomas Morus. Eine Biographie. Aus dem Amerikanischen von Ute Mäurer, Zürich 1987.

4 Vgl. hierzu Thomas Nipperdey: Die Funktion der Utopie im politischen Denken der Neuzeit, in: Archiv für Kulturgeschichte, Bd.44 (1962), S. 371; Norbert Elias: Thomas Morus' Staatskritik, in: Wilhelm Voßkamp (Hrsg.), Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie, Bd. II, Frankfurt am Main 1985, S. 144; Krishan Kumar: Utopia and Anti-Utopia in Modern Times, Oxford, New York 1987, S. 20 ff; Richard Saage, Utopieforschung. Eine Bilanz, Darmstadt 1997, S. 56ff.

5 Vgl. hierzu neuerdings Richard Saage, Eva-Maria Seng: Geometrische Muster zwischen frühneuzeitlicher Utopie und russischer Avantgarde, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, 44. Jg. (1996), S. 679 ff; Gerd de Bruyn: Die Diktatur der Philanthropen. Entwicklung der Stadtplanung aus dem utopischen Denken, Braunschweig, Wiesbaden 1996, S.61ff.

Dieser hohe Säkularisierungsgrad der utopischen Fiktion bedeutet einen Bruch mit dem Mittelalter, der oft unterschätzt wurde<sup>4</sup>. So ist die Architektur Utopias vollkommen rationalistisch; sie läßt weder den natürlichen Formen noch der individuellen Gestaltung und dem historisch Gewachsenen Raum<sup>5</sup>. Die geometrischen Muster überwiegen eindeutig. So bilden die Küsten der Insel Utopia »einen wie mit dem Zirkel gezogenen Kreisbogen von 500 Meilen Umfang und geben der ganzen Insel die Gestalt des zunehmenden Mondes« (48). Auch die 54 Städte Utopias sind auf eine strenge geometrische Struktur festgelegt: Im Grundriß quadratisch, setzen sie sich aus vier gleich großen Bezirken mit einem Versorgungszentrum zusammen. »Alle haben dieselben Anlagen und, soweit es die geographische Lage gestattet, dasselbe Aussehen« (49), so daß jeder, wie Morus hervorhebt, der eine von ihren Städten kennt, weiß, wie alle anderen aussehen (50). Auch die funktionale Struktur der Städte läßt eine strikte rationalistische Planung erkennen: »Die Straßen sind zweckmäßig angelegt: Sowohl günstig für den Verkehr, als auch gegen die Winde geschützt« (52). Die Architektur der aus drei Stockwerken bestehenden Häuser ist standardisiert. Auch die Anordnung der Gebäude erfolgt nach dem Prinzip der Blockbebauung: Die Zuordnung von Gärten zu der Hinterseite der Häuser ist ebenso einheitlich (ebd.) wie die des Ackerlandes zu den Städten (49). Jede Stadt besitzt auf keiner Seite weniger als zwölf Meilen Bodenfläche. Liegen jedoch die Städte weiter voneinander entfernt, so ist der Umfang des Bodens beträchtlich größer. Wie keine Stadt das Bestreben hat, ihr Gebiet zu vergößern, so bleibt auch die Einwohnerzahl ebenso konstant wie die Gesamtpopulation Utopias. Selbst die Verhältnisse auf dem Land sind nach einem einheitlichen Muster gestaltet (49).

Die Homogenität der Architektur hat ihre Entsprechung, wie es scheint, nicht nur in den gesellschaftlichen Beziehungen der Utopier, sondern auch in ihrem Selbstverständnis. Regionale Unterschiede zwischen den Bewohnern der Städte und des flachen Landes gibt es nicht: Uniformiert gekleidet, stimmen sie in Sprache, Sitten, Einrichtungen und Gesetzen vollständig überein (49). Diese Gleichförmigkeit macht nicht einmal halt vor dem Tagesablauf der Utopier: Er ist nach einem bestimmten Muster bis in die Details festgelegt (55). Selbstverständlich gehört die Differenzierung zwischen arm und reich oder zwischen unterschiedlichen Ständen der Vergangenheit an. Vor allem aber ist das Denken der Utopier vollkommen zweckrational und ihr Verhältnis zur Natur instrumentell. Wenn es ihrem Nutzen dient, holen sie ihre Wälder ab und forsten sie an einer anderen Stelle wieder auf. Sie haben dabei »nicht nur den besseren Ertrag im Auge, sondern auch die Transportverhältnisse: das Holz soll mehr in der Nähe des Meeres, der Flüsse oder der Städte selbst wachsen, weil man ja Feldfrüchte auf dem Landwege mit viel geringerer Mühe als Holz über weite Strecken verfrachten kann« (78). Aber auch das Verhältnis zum eigenen Körper unterscheidet sich klar von der Selbstwahrnehmung der mittelalterlichen Menschen. So betrachten sie es als eine Undankbarkeit gegenüber der Natur, wenn man seinen eigenen Körper durch Fasten schwächt oder sich selbst peinigt, »nur um des nichtigen

Scheins der Tugend willen und um künftige Beschwerden leichter ertragen zu können, die vielleicht niemals auftreten werden« (77).

Auch wenn nicht behauptet werden kann, die Utopier hätten sich mit einem einzigen Schnitt von der traditionellen Herkunftswelt getrennt, so ist doch erstaunlich, in welchem Maße sie sich aus den Bindungen des mittelalterlichen »Ordo« lösen. Daß sie auf ihre Gewissensfreiheit in religiösen Angelegenheiten pochen, ist genauso eine notwendige Konsequenz dieser Tatsache wie die Wahrnehmung des Wahlrechts im Rahmen ihrer Repräsentationsorgane. Sie betrachten ihr Leben nicht als eine bloße Vorstufe zum Jenseits, sondern wollen ihr Glück in dieser Welt verwirklichen, und zwar in einer Weise, daß sie ihr »Leben möglichst sorglos und fröhlich...führen« (71). Andererseits ist Utopia, wie es scheint, ein konfliktfreies, egalitäres und zugleich rational durchkonstruiertes Gesellschaftsmodell, das, auf strikte Funktionalität festgelegt, durch einen »subjektfeindlichen Institutionencharakter«<sup>6</sup> gekennzeichnet erscheint. Wie sind diese beiden Tendenzen zu vereinbaren? Gibt es vielleicht einen Zwiespalt zwischen Freiheitlichkeit und rigidem Institutionalismus in der der »Utopia« zugrundeliegenden Konzeption, die ihrem Verfasser möglicherweise gar nicht bewußt war? Oder ist das, was die Vermutung eines freiheitlichen Individualismus für sich zu reklamieren vermag, in Wirklichkeit kein originärer, sondern lediglich ein von übermächtigen Institutionen gewährter Freiraum, der jederzeit von ihnen wieder zurückgenommen werden kann? Ist die Einbindung der einzelnen in säkularisierte gesellschaftliche Funktionszusammenhänge nach ihrer Emanzipation aus der mittelalterlichen Seinshierarchie mit der Auslöschung des Individuums verbunden?

Diese Fragen, die die Morus-Forschung in zwei Lager spaltet<sup>7</sup>, sind mit den wenigen anthropologischen Aussagen in Morus' »Utopia« nicht zu beantworten. Einerseits wird dem Menschen die Fähigkeit, ein tugendhaftes Leben zu führen und, weitgehend auf sich selbst gestellt, einen vorbildlichen Staat aufzubauen, ausdrücklich zugebilligt: Ohne diese Prämisse bräche die Konstruktion Utopias in sich zusammen. Andererseits haben sie sich noch nicht von der mittelalterlichen Vorstellung der Erbsünde befreien können. Obwohl die Utopier Heiden sind, lauert in ihrem Gemeinwesen »die Sünde, immer bereit zum Sprung«.<sup>8</sup> So ist von der Sucht nach Luxus und »sinnlosen Ehrbezeugungen« (72f) und den »üblen Verlockungen verwerflicher Begierden«, die »nicht nur für die höchste Lust gehalten, sondern sogar unter die wichtigsten Lebenszwecke gezählt werden« (72) ebenso die Rede wie von der Wandelbarkeit der menschlichen Natur, die das Absinken selbst von Tugendhaften »in Verderbnis und Laster« zumindest nicht ausschließt (102). Morus hat offenbar ein dualistisches Menschenbild, das keineswegs monokausal auf einen rigiden Institutionalismus festgelegt ist. Das Problem des möglichen Zwiespalts in der Konstruktion der Utopia ist also nur dann zu beantworten, wenn wir nachvollziehen, welche Spielräume Morus dem einzelnen gegenüber seinem idealen Staat tatsächlich zubilligt. Das aber setzt voraus, daß wir uns den wirtschaftlichen, familialen und politischen Institutionen »Utopias« in ihrem Verhältnis zu den einzelnen zuwenden.

6 Wilhelm Voßkamp: Thomas Morus' Utopia: ZurKonstituierung eines gattungsgeschichtlichen Prototyps, in: ders. (Hrsg.): Utopieforschung, Bd. II. (Anm.4), S. 191.

7 Für eine Utopia-Interpretation, die die humanistisch-liberalen Elemente betont, vgl. Gustav Landauer, Die Revolution, Frankfurt am Main 1923, S.67 f; demgegenüber findet sich bei Elias, Thomas Morus' Staatskritik (Anm. 4), S. 87 eine die funktionalistisch-archaischen Aspekte der Herrschaftsmechanismen Utopias betonende Auslegung.

8 Marius: Thomas Morus (Anm.3), S. 222.

## II.

Platon, auf dessen »Politeia« sich Morus immer wieder beruft (vgl. 8, 21, 36, 43f, 79), glaubte noch, die Harmonie und Statik der gesellschaftlichen Verhältnisse dadurch sichern zu können, daß er der politisch herrschenden Kaste Eigentumslosigkeit verordnete, während die physisch arbeitenden Schichten, also Handwerker, Bauern etc., weiterhin auf der Grundlage des Privateigentums wirtschafteten. Morus geht insofern über den kommunistischen Ansatz Platons hinaus, als er das Gemeineigentum zur Basis des gesamten Wirtschaftslebens erhob: Produktion, Distribution und die Organisation der Arbeit sind nicht auf individuelle Profitrealisierung, sondern auf kollektive Bedürfnisbefriedigung des Gemeinwesens bezogen. Ihre Garantie obliegt der Lenkung durch die zentralen und lokalen Behörden. So ist nicht der Markt, sondern der Senat, der in der Hauptstadt Utopias, Amaurotum, seinen Sitz hat, dafür verantwortlich, daß der in einzelnen Bezirken erwirtschaftete Überfluß an jene Orte gebracht wird, in denen Mangel herrscht, und zwar unentgeltlich, »ohne daß die Empfänger diejenigen, die etwas abgeben, entschädigen« (64). Vor Ort verteilen die städtischen Behörden in Magazinen die Güter an die Familienältesten. Sie erhalten alle gewünschten Produkte ohne Bezahlung und Gegenleistung. Da die Lebensmittel im Überfluß vorhanden sind, gilt es als sicher, daß niemand mehr fordert, als er benötigt (59f). Mit der optimalen und langfristig gesicherten Bedürfnisbefriedigung entfällt die Konkurrenz um knappe Güter ebenso wie Gold und Silber als Zahlungsmittel.

Die Hauptquelle des gesellschaftlichen Reichtums in Morus' Utopia ist die Landwirtschaft. Nicht zufällig üben alle Männer und Frauen gemeinsam ein einziges Gewerbe aus: den Ackerbau. »Von ihm ist keiner befreit; in ihm werden alle von Kindheit an unterwiesen, teils durch theoretischen Unterricht in der Schule, teils praktisch, indem die Kinder auf die der Stadt benachbarten Äcker, gleich wie zum Spiel, geführt werden, wo sie nicht nur zuschauen, sondern zur Übung der Körperkräfte auch zupacken« (54). Einen Bauernstand jedoch gibt es nicht. Zwar sind die Gehöfte unter der Leitung eines Hausvaters oder einer Hausmutter zweckmäßig über die ganze Anbaufläche verteilt, die, mit landwirtschaftlichem Gerät versehen, mindestens 40 Männer und Frauen und zwei bodengebundene Dienstleute umfassen. Doch »aus jedem Haushalt ziehen jährlich 20 Personen in die Stadt zurück«, nachdem sie zwei Jahre auf dem Land zugebracht haben. »An ihre Stelle treten ebenso viele Neue aus der Stadt. Sie werden von denen, die bereits ein Jahr dort gewesen sind und sich daher auf die Landwirtschaft verstehen, eingewiesen, (...) damit nicht alle zugleich dort Neulinge sind und von der Landwirtschaft nichts wissen (...)« (49). Das Einbringen der Ernte ist Angelegenheit der staatlichen Behörden. Sie schicken die angeforderte Zahl von Erntehelfern aufs Land, so daß »bei schönem Wetter die ganze Ernte fast an einem einzigen Tag eingebracht werden kann«. Außer der Landwirtschaft erlernt jeder Utopier, also auch jede Frau, ein besonderes Handwerk. Die Zahl ist freilich begrenzt. Morus nennt: Tuchmacherei, Leinenweberei sowie das Maurer-, Schlosser- oder Zimmermannsgewerbe. Die

handwerkliche Produktion erfolgt im patriarchalischen Familienverband ähnlich wie in der Landwirtschaft.

Auf den ersten Blick paradox genug, sieht Morus in dieser in ihrer Dynamik gebremsten Planökonomie auf der Grundlage des Gemeineigentums nicht nur die Voraussetzung dafür, daß die Versorgung für zwei Jahre im voraus gesichert ist und daß Überschüsse für den Außenhandel produziert werden (50). Darüber hinaus sollen die Utopier nicht länger als sechs Stunden am Tag arbeiten müssen (55). Die Plausibilität dieser Aussage versucht Morus durch zwei weitere Argumente zu stützen. Zunächst geht er von der Annahme aus, daß die üblichen landwirtschaftlichen Tätigkeiten sorgfältig verrichtet werden müssen, »um den von Natur zu kargen Boden durch künstliche Mittel und mühsame Arbeit zu verbessern«. Der Natur mit ihrem nicht überall fruchtbaren Land und einem nicht allzu gesunden Klima (78) muß also erst mühsam abgerungen werden, was die ideale Gesellschaft zu ihrer Reproduktion benötigt. Dieser Kampf ums Überleben macht die vollständige Mobilisierung der Arbeitsressourcen notwendig, die ihrerseits, von wenigen Ausnahmen abgesehen, die Arbeitspflicht für alle Bewohner erzwingt, verbunden mit einer strikten Überwachung der Arbeitsabläufe durch staatliche Aufseher, die sogenannten Syphogranten (S.54). Zugleich tragen verschiedene Varianten von Sklavenarbeit nicht unerheblich zur Schaffung des gesellschaftlichen Reichtums bei (vgl.74, 80f). Die Prosperität der Wirtschaft wird aber auch dadurch gesteigert, daß sie von dem in anderen Ländern wirksamen Zwang entlastet ist, mehr als die Hälfte der Bevölkerung (Frauen, Priester, Großgrundbesitzer und Dienerschaft, arbeitsfähige Bettler) ernähren zu müssen, die untätig ist.

Ein anderes Argument, das die Erreichung des Ziels der Überflußproduktion realistisch erscheinen lassen soll, kommt hinzu. Es werden in Utopia nur lebensnotwendige Gewerbe betrieben. Tätigkeiten, die dem Luxus und dem lasterhaften Vergnügen dienen, sind untersagt, weil Bedürfnisse, die nicht auf die Natur, sondern auf Konventionen zurückgehen, als irgeleitete Gewohnheiten der Menschen stigmatisiert werden. So gilt es als anstößig, wenn Frauen sich schminken (84). Auch ist das Tragen prachtvoller Kleidung ein Verstoß gegen die bestehende Ordnung. Die Utopier tragen bei »der Arbeit einen einfachen Anzug aus Leder oder Fellen, der bis zu sieben Jahren hält. Wenn sie ausgehen, ziehen sie ein Obergewand darüber, das jene gröbere Kleidung verdeckt: seine Farbe ist auf der ganzen Insel dieselbe, und zwar die Naturfarbe«. Einen plausiblen Grund, sich mehr Kleider zu wünschen, gibt es nicht; denn erhielte der einzelne sie, »so wäre er weder gegen die Kälte besser geschützt noch sähe er in seiner Kleidung auch nur um ein Haar vornehmer aus« (58). Vor allem aber wird die wirtschaftliche Entwertung der Symbole des Luxus, nämlich Gold und Silber, durch die Sitten und Gebräuche der Utopier bestärkt. »Während sie nämlich aus sehr geschmackvollen, aber billigen Ton- und Glaseschirren essen und trinken, stellen sie aus Gold und Silber nicht nur für die Gemeinschaftsräume, sondern auch für die Privathäuser allerorts Nachtgeschirre und lauter Gefäße für schmutzige Zwecke her. Zudem werden die Ketten und schweren Fußfesseln, in die sie

die Sklaven schließen, aus denselben Metallen geschmiedet« (66). Innerhalb der Grenzen Utopias wertlos, spielen Edelmetalle nur im Außenhandelsverkehr eine Rolle: Man verleiht es an andere Länder oder verwendet es zur Kriegführung (64f).

Zusammenfassend ist festzustellen, daß die Wirtschaft Utopias für die Befriedigung sogenannter »natürlicher Bedürfnisse« produziert, deren Sättigungsgrad auf dem niedrigen Niveau einer gesunden, aber im ganzen frugalen Lebensweise angesiedelt erscheint. Die Wirtschaft hat es also mit einer begrenzten und konstanten Nachfrage zu tun. Doch auf der anderen Seite ist der Preis für diese Entlastung evident. Er besteht darin, daß im Wirtschaftsleben Utopias kaum Spuren individueller Entfaltung der einzelnen weder als Konsument noch als Produzent erkennbar sind, weil sowohl der persönlichen Verfügung über Eigentum als auch der selbstbestimmten Befriedigung der Bedürfnisse der Boden entzogen ist. Die Ökonomie ist eine zentral gesteuerte Maschinerie, in der die einzelnen sowohl im produktiven als auch im konsumtiven Sektor als genormte Teile mit außerordentlich begrenzten Optionsmöglichkeiten zu funktionieren haben.

### III.

Doch die Frage ist, ob das politische System den einzelnen gibt, was ihnen die Wirtschaft vorenthält: individuelle Selbstbestimmung. Läßt der politisch-gesellschaftliche Überbau, der sich über diese vom Gemeinbesitz dominierte und gebändigte Wirtschaftsweise der Utopier erhebt, zumindest Ansätze eines autonomen Bürgerlebens erkennen? Im utopischen Denken seit der Antike spielte in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle, ob und wie der Staat die Beziehungen zwischen den Geschlechtern regelte. Auf den ersten Blick scheint Morus eine erstaunlich liberale Sexualmoral zu vertreten. So erhob er bei der Partnerwahl die sinnlichen Reize zu einem zentralen Aspekt der Eheschließung: Es ist nämlich bei den Utopiern üblich, daß »eine würdige und ehrbare Hausfrau (...) den Bewerber die Frau, ob es nun eine Jungfrau oder eine Witwe ist, nackt ansehen (läßt), und ebenso stellt auf der anderen Seite ein rechtschaffener Mann dem Mädchen den Freier nackt vor« (82). Auch steht bei den Utopiern das »Wohlgefühl der Sinne« (57) und die »Freuden der Liebe« (191), die sich einstellen, wenn man »ein Kind zeugt« (75), als unverzichtbarer Bestandteil des menschlichen Glücks hoch im Kurs. Doch diese Aufwertung der Sinne betrachtet Morus zugleich dann als eine Gefahr für die Grundlagen des Gemeinwesens, wenn man versäumt, ihre Dynamik durch starke Institutionen zu kanalisieren. Die Utopier sehen nämlich voraus, »daß sich selten zwei Menschen in ehelicher Liebe verbinden würden, in der man sein ganzes Leben mit einem Partner verbringen und obendrein die mit dem Ehestand verbundenen Beschwerlichkeiten ertragen muß« (82). Aus diesem Grunde habe der Staat mit der Androhung von Zwangs- und Sklavenarbeit dem Ehebruch und »dem freien Zusammenleben« (ebd.) sorgsam entgegenzuwirken. Dem entspricht, daß Scheidungen nur unter erschwerten Bedingungen und mit Zustimmung des Senats möglich sind. Ferner ist die Größe der Familie strikt reglementiert. Sie darf nicht weniger

als 10 und nicht mehr als 16 Erwachsene zählen. Mitglieder übergroßer Familien werden in kinderarme eingegliedert. Auch das heiratsfähige Alter wird vom Staat festgelegt: Die Frauen verehelichen sich nicht vor dem 18., die Männer nicht vor dem 22. Lebensjahr.

Daß in der Tat in Utopia die monogame Ehe keineswegs der institutionelle Rahmen einer von allen gesellschaftlichen Zwängen entlasteten Liebesgemeinschaft ist, sondern als entscheidendes Instrument der sozialen Kontrolle konzipiert worden ist, wird nicht zuletzt auch an der starken Stellung der väterlichen »potestas« deutlich, die in der Familie stellvertretend für den Staat regiert. Der »pater familias« nimmt nicht nur die Beichte der Familienmitglieder ab (104); bei kleineren Vergehen wird ihm sogar die Kompetenz zugesprochen, die Ehefrau zu strafen (83). Aber auch außerhalb des Innenraums der Familie trifft die Maxime zu, daß »jede Bewegung aller Familienmitglieder von denen beobachtet wird, unter deren Autorität und Zucht sie auch daheim stehen« (104). Vor allem aber ist dem monogamen Familienverband die Grundlage der traditionellen patriarchalischen Autonomie entzogen: das Privateigentum. Selbst das Haus der Familie ist »öffentlich«: dessen Türen, leicht zu öffnen, »lassen einen jeden ein: So gibt es keinerlei Privatbereich. Denn sogar die Häuser wechseln sie alle zehn Jahre durch Auslosung« (52). Auch das Motiv Platons, daß die Mahlzeiten öffentlich einzunehmen seien, findet sich bei Morus wieder: »Jeder Häuserblock besitzt (...) einige geräumige Hallen in gleichem Abstand voneinander, eine jede unter ihrem besonderen Namen bekannt (...) Jeder von ihnen sind 30 Familien zugeteilt, die dort ihre Mahlzeiten einnehmen« (60). Eine Ausnahme machen freilich die auf dem Lande wohnenden Utopier: Sie »essen alle bei sich zu Hause« (63).

Dies vorausgesetzt, verwundert es nicht, daß das politische System Utopias im engeren Sinne aus den Familien hervorgeht: Je 30 Familien wählen jährlich einen Vorstand, den sie Syphogrant oder Phylarch nennen. Diese Vorstände sind die eigentlichen politischen Aktivbürger. Aus ihnen rekrutieren sich die vier übergeordneten staatlichen Institutionen, nämlich die Instanz des Staatspräsidenten, der eine Art auf Lebenszeit gewählter Wahlmonarch ist, der Protophylarchen bzw. Traniboren, des Senats und der Volksversammlung. An das Prinzip der Wahl und des Repräsentationsprinzips gebunden, stellt sich die Frage, ob wir es mit einer frühen Variante der liberalen Demokratie zu tun haben. Bekanntlich nahm das westliche Verfassungsdenken vom subjektiven Naturrecht seinen Ausgang, das das autonome Individuum in den Mittelpunkt der Herrschaftslegitimation stellte. Ihm zufolge konstituieren ursprünglich Gleiche und Freie über einen Vertrag die Regeln, unter denen sie im Staat koexistieren wollen. In den liberalen Varianten des Vertragsdenkens geschieht dies im Medium eines herrschaftsfreien Diskurses, der seinerseits nur zustandekommen kann in einer freien Gesellschaft, deren Institutionen es ermöglichen, daß die einzelnen ungehindert ihre individuellen und gemeinsamen Interessen, durch Erfahrung und Reflexion vermittelt, zu erkennen und durchzusetzen vermögen. Doch das ganze Konstruktionsprinzip



9 Im lateinischen Original heißt es: »Extra senatum, aut comitia publica de rebus communibus inire consilia capitale hebetur« (Morus: *The best State* (Anm.1), S.124.)

10 Vgl. hierzu Richard Saage: *Utopie und Menschenrechte*, in: ders.: *Vermessungen des Nirgendwo. Begriffe, Wirkungsgeschichte und Lernprozesse der neuzeitlichen Utopien*, Darmstadt 1995, S.117-130.

der Utopia steht quer zu einer autonomen, d.h. staatlich nichtrelementierten gesellschaftlichen Öffentlichkeit, in der sich der mündige Bürger als politisches Subjekt überhaupt erst entfalten könnte. Über öffentliche Angelegenheiten außerhalb des Senats und der Volksversammlung zu beraten, wird für ein todwürdiges Verbrechen gehalten (53), heißt es programmatisch<sup>9</sup>: Wir haben es also in Morus' »Utopia« mit einer repräsentativen Demokratie ohne demokratische Bürger zu tun. Kodifizierte Grund- und Menschenrechte, die den autonomen Bürgerstatus gegenüber dem staatlichen Zugriff absichern, sind nicht vorgesehen, weil offenbar unterstellt wird, daß die staatlichen Funktionsträger a priori im Interesse der einzelnen handeln.<sup>10</sup>

Charakteristisch für das Amtsverständnis der Utopier ist in diesem Zusammenhang die Institution der Syphograntie. Deren Aufgabe ist nicht die Exekution des autonom artikulierten Bürgerwillens. Ihre wichtigste und fast einzige Funktion besteht vielmehr darin, »dafür zu sorgen und darüber zu wachen, daß keiner müßig herumsitzt, sondern jeder fleißig sein Gewerbe betreibt, ohne sich jedoch vom frühen Morgen bis in die Nacht hinein ununterbrochen als Lasttier abzumühen. Denn das wäre schlimmer als sklavische Plackerei!« (54). Die Syphogranten kontrollieren nicht nur aufgrund einer bestimmten Sitzordnung die Gespräche bei den öffentlichen Mahlzeiten, sondern überwachen die Einhaltung der Reisebeschränkung, der die Utopier unterworfen sind. Zwar kann jeder, sofern er die Zustimmung des Hausvaters oder des Ehegatten besitzt, sich im jeweiligen Territorium seiner Stadt frei bewegen, doch will er Verwandte oder Bekannte in einer anderen Stadt aufsuchen, so bedarf es der staatlichen Erlaubnis des zuständigen Syphogranten oder Traniboren. »Wenn jedoch einer auf eigene Faust außerhalb seines Bezirkes herumstreift und ohne obrigkeitlichen Erlaubnisschein angetroffen wird, so wird er als Ausreißer betrachtet, schmähsch zurückgebracht und hart gezüchtigt; wagt er dasselbe noch einmal, so wird er mit Zwangsarbeit bestraft« (63). Im übrigen unterliegt der legal Reisende auch am Besuchsort einer strikten Arbeitsdisziplin: Niemand erhält etwas zu essen, »bevor er nicht so viel Arbeit geleistet hat, wie man dort vor der Mittags- oder vor der Abendmahlzeit gewöhnlich schafft. Unter dieser Bedingung darf er innerhalb des städtischen Bereichs überall hingehen« (63).

Das Ziel dieser Regelung ist eindeutig: Die durchgängige Kontrolle des politisch »korrekten« Verhaltens der Bürger und die Aufrechterhaltung der Arbeitsmoral. In Utopia, so müssen wir Morus interpretieren, fehlen vorstaatliche, aber politisch relevante gesellschaftliche Ebenen zwischen den einzelnen und dem Staat, auf denen spontane Kommunikation und unzensurierte Verständigung über das »bonum commune« zwischen Bürgern stattfinden kann. Es gibt, wie es heißt, »keinerlei Möglichkeit zu Müßiggang und keinerlei Vorwand, sich vor der Arbeit zu drücken: Keine Weinstube, keine Bierschänke, nirgendwo ein Freudenhaus, keine Gelegenheit zur Verführung, keinen Schlupfwinkel, keine Lasterhöhle. Vor aller Augen vielmehr muß man seine gewohnte Arbeit verrichten oder seine Freizeit anständig verbringen« (63). Was aber eine

»anständig verbrachte Freizeit« ist, bestimmen nicht die Bürger selbst, sondern die zuständigen Behörden. Freilich darf nicht verschwiegen werden, daß Utopia weitgehende Wissenschaftsfreiheit und religiöse Toleranz gewährt. Was ganz offensichtlich dem normalen Bürger vorenthalten wird, konzidiert man in Utopia den Wissenschaftlern: Die Resultate ihrer Diskurse sind offen. So weichen ihre Lehrmeinungen in bestimmten Aspekten nicht nur von denen der alten Philosophen ab. Auch untereinander sind sie sich nicht in jeder Beziehung einig (89). Aber auch in religiösen Angelegenheiten bietet Utopia einen weiten Raum für Gewissensfreiheit. Utopos, der Gründungsvater, schloß nicht aus, daß Gott eine vielfältige und mannigfache Verehrung wünscht (98). Akzeptiere er aber eine bestimmte Art der Anbetung, so werde sich die wahre Ansicht kraft der ihr immanenten Vernunft von selbst behaupten; beide Möglichkeiten setzten ruhiges Argumentieren und das Verbot jedes Fanatismus voraus (98). Aus diesem Grund herrscht in Utopia generell die Maxime, »daß keinem seine Religion zum Nachteil gereichen darf« (97)

Allerdings stellen weder die Erhebung der geistigen Entfaltung der einzelnen zum Staatsziel noch die Konzessionierung der Wissenschaftsfreiheit und der religiösen Toleranz einklagbare individualistische Vorbehalte gegenüber dem Zugriff des utopischen Leviathans auf seine Bürger dar. Die Bildung ist unter der Kontrolle des Staates. Eine ihrer Hauptaufgaben besteht nicht zufällig darin, »den noch zarten und bildsamen Kinderseelen von vornherein gesunde und der Erhaltung des Staatswesens dienliche Anschauungen einzuflößen. Wenn die dem Knaben in Fleisch und Blut übergegangen sind, begleiten sie den Mann durchs ganze Leben und erweisen sich als höchst nützlich zur Sicherung des Gemeinwesens, dessen Verfassung ja nur durch Entgleisungen ins Wanken gerät, die aus verkehrten Anschauungen entspringen« (102). Im Interesse des Staates ist es auch, daß den Wissenschaften jenes Maß an Unabhängigkeit zu gewähren ist, ohne das sie ihre Innovationskraft verlieren. Und die religiöse Toleranz in Utopia hat dort ihre Grenze, wo das Interesse des Staates an starken Institutionen beginnt. Der Gründungsvater Utopos verbot nämlich »feierlich und streng: So tief unter die Würde des Menschen zu sinken, daß man meine, auch die Seele gehe mit dem Leib zugrunde oder die Welt nehme ohne jede Vorsehung aufs geratewohl ihren Lauf« (89). Die Begründung dieses Verdikts ist charakteristisch genug: Wer die Unsterblichkeit der Seele leugne, vom dem sei zu erwarten, »daß er die Staatsgesetze seines Vaterlandes entweder insgeheim mit List und Tücke umgehen oder gewaltsam außer Kraft zu setzen versuchte« (98), da er doch über sein körperliches Dasein hinaus keine weitere Hoffnung hege.

#### IV.

Abschließend kann festgestellt werden, daß die eingangs formulierte Hypothese von einem Zwiespalt im Gesellschaftsmodell Utopias nicht verifizierbar ist. Es ist gezeigt worden, daß Morus den Staat nicht vom einzelnen her denkt; vielmehr ist dessen Vernunft a priori in den Institutionen des starken Staates aufgehoben. Zwar

nehmen die einzelnen im Rahmen ihrer Familien an Wahlen teil. Doch haben sie nicht zwischen Alternativen zu optieren, sondern die bestehende sozio-politische Superstruktur zu akklamieren. Ihre Möglichkeiten, selbstverantwortliche Entscheidungen zu treffen, sind äußerst begrenzt. Bei ihrer Freizeitgestaltung können sie wählen, ob sie sich geistig weiterbilden oder sich ihren Handwerken widmen wollen (55). Auch steht es ihnen frei, den Wehrdienst außerhalb Utopias zu verweigern (92). Und schließlich dürfen sie entscheiden, ob sie »privat« zu speisen wünschen (61) und bei Erkrankung zu Hause liegen wollen (60f). Doch abgesehen davon, daß in den beiden zuletzt genannten Entscheidungssituationen die staatliche Alternative der öffentlichen Mahlzeit bzw. des Krankenhauses wegen ihrer hohen Qualität attraktiver für sie ist als die »private« Lösung, sind die Bürger ansonsten nicht Subjekte der Politik, sondern Gegenstand der Fürsorge und der Kontrolle der öffentlichen Instanzen, die ihre Funktionsfähigkeit überwachen.

Wer dieses Szenario vom Standpunkt eines freiheitlichen Individualismus kritisiert, sollte freilich bedenken, daß Utopias Angebot für die verelendeten Unterschichten des 16. Jahrhunderts nicht von vornherein unattraktiv war. Unterhalb der Ebene des Existenzminimums vegetierend, konnte für sie das Opfer persönlicher Freiheit für eine Welt materieller Sicherheit in dem Maße zumutbar erscheinen, wie die Entfaltung ihrer Individualität in den elenden Verhältnissen, in die sie verstrickt waren, ohnehin kein Thema war. Ferner sollte nicht verschwiegen werden, daß Morus Antiindividualismus, wie gezeigt wurde, keineswegs einseitig seiner Anthropologie zuschreibbar ist. Er muß nämlich auch im Zusammenhang mit dem Stand der Naturbeherrschung zu Beginn des 16. Jahrhunderts gesehen werden, in der die Reproduktion der Gesellschaft noch fast ausschließlich auf den Einsatz menschlicher und tierischer Muskelkraft zurückzuführen ist. Zwar sind die Utopier durchaus aufgeschlossen gegenüber dem wissenschaftlich-technischen Fortschritt. So betonen sie den engen Zusammenhang zwischen der Wissenschaft und ihrer Anwendung als Technik, die »zur Erleichterung und Bequemlichkeit des Lebens beitragen« (79) soll. Als Beispiele nennt Morus die Astronomie, deren Erkenntnisse sie zur Wettervorhersage nutzen. Auch verfügen sie über eine Art Brutmaschine, die ihnen die Geflügelzucht sehr erleichtert (50) sowie über die Technik des Buchdrucks und der Papierherstellung. Doch andererseits wird deutlich, daß in Utopia – in Übereinstimmung mit dem Stand der Entwicklung des 16. Jahrhunderts – der Wissenschaft als Voraussetzung einer über Technik vermittelten Naturbeherrschung nur periphere Bedeutung zukommt. Die Freiräume für Muße konnten noch nicht über Maschinen, sondern nur durch menschliche Handarbeit der Natur abgerungen werden. Hier stieß die Verallgemeinerung individueller Selbstentfaltung auf eine eherne Grenze, auch wenn nicht verschwiegen werden darf, daß ein Teil der gesellschaftlich notwendigen Dienstleistungen in Utopia von Sklaven verrichtet wird.

Im übrigen darf nicht übersehen werden, daß Morus selbst bezweifelt hat, ob Utopia ein Modell für die europäische Zivilisation sein kann: eine Skepsis, die er auch auf den Geltungsanspruch sei-

nes Konstrukts bezog. Tatsächlich finden sich im Text der Utopia keine Hinweise dafür, daß Morus von der Annahme ausging, die soziopolitischen Verhältnisse seiner Zeit sollten und könnten nach dem Vorbild Utopias radikal umgestaltet werden. Es ist nicht einmal sicher, daß er sich eindeutig mit Utopia identifizierte. Er gibt nämlich zu bedenken, daß das Gemeingut ein erträgliches Leben unmöglich mache, »weil sich jeder vor der Arbeit drückt, da keinerlei Zwang zu eigenem Erwerb drängt und ihn das Vertrauen auf fremden Fleiß faul macht« (45). Außerdem befürchtet er, der Wegfall des gesetzlich geschützten Privateigentums führe zwangsläufig zu »Mord und Aufruhr« (ebd). Und selbst nachdem Hythlodeus dieser Kritik durch die Schilderung der Institutionen Utopias entgegengetreten ist, sind seine Zweifel an der eigentlichen Grundlage der utopischen Verfassung, »nämlich an ihrem gemeinschaftlichen (kommunistischen) Leben und der Lebensweise ohne jeden Geldumlauf« (109), nicht zerstreut; »denn allein schon dadurch wird aller Adel, alle Erhabenheit, aller Glanz, alle Würde, alles, was nach allgemeiner Ansicht den wahren Schmuck und die wahre Zierde eines Staatswesens ausmacht, vollständig ausgeschaltet« (109). Andererseits räumt Morus freilich ein, daß es im Staat der Utopier »viele gibt«, was für die europäischen Staaten anstrebenswert sei (110). Er enthalte nicht wenig, so an anderer Stelle, »was man zum Vorbild nehmen könnte, um die Mißstände der hiesigen Städte und Staaten, Völker und Reiche zu verbessern« (20). Doch darüber, wie diese Reformperspektive in Politik umzusetzen sei, schweigt er sich aus. Eher resignierend stellt er fest, dieses Ziel sei wünschbar; erhoffen könne man seine Verwirklichung nicht (110). Selbst Hythlodeus, der radikale Parteigänger der Utopier, räumte ein: »Und während jene (d.h. die Utopier) sich bei der einen Begegnung (mit Hythlodeus) alle unsere brauchbaren Erfindungen zu eigen gemacht haben, wird es, wie ich vermute, lange währen, bis wir irgendeine Einrichtung, die bei ihnen besser ist, als bei uns, übernehmen« (47).

Es ist zu Recht festgestellt worden, daß Morus zwar das Problem der Realisierbarkeit von Utopien bereits sah, jedoch angesichts des begrenzten Spielraums der Gestaltbarkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse aufgrund des unentwickelten Standes der Naturbeherrschung keine konkreten Transformationsperspektiven zu eröffnen vermochte. Dennoch muß ihr eine Kühnheit zugebilligt werden, deren innovatorische Qualität nicht hoch genug einzuschätzen ist. Verglichen mit den Phantasiebildern einer besseren Welt, die hinter ihm lag, werden die Menschen in Utopia nicht nur weitgehend als »Urheber ihrer eigenen gesellschaftlichen Einrichtungen dargestellt«. <sup>11</sup> Im Licht des Geltungsanspruchs der Utopia als eines regulativen Prinzips, in dessen Licht sich die Defizite der eigenen Gesellschaft brechen und die Perspektiven begrenzter Reformen sichtbar werden, verliert darüber hinaus die Wirklichkeit der real existierenden Gesellschaft die Qualität einer unveränderlichen Substanz. Zumindest im Denken der Menschen läßt sie Alternativen zu.

11 Elias: Thomas Morus' Staatskritik (Anm.4), S. 144.