

# Beiträge und Diskussionen

---

Richard Saage

## Im Schatten Utopias

### Utopische und kontraktualistische Elemente im Austromarxismus bei Max Adler und Otto Bauer

#### Utopische Potenziale bei Adler und Bauer<sup>1</sup>

Niemand unter den Vertretern des Austromarxismus hat dezidiert an das Erbe der klassischen Utopietradition (vgl. Saage 2000) angeknüpft und in das

- 1 Der österreichische Sozialphilosoph und sozialistische Theoretiker *Max Adler* wurde in Wien am 15.1.1875 geboren, er starb in Wien am 28.6.1937. Als Professor in Wien bemühte er sich um eine Synthese der Lehre von Immanuel Kant und Karl Marx sowie um den Entwurf einer sozialistischen Kultur- und Erziehungslehre. Mit Otto Bauer, Karl Renner und Rudolf Hilferding war er einer der führenden Vertreter des Austromarxismus. Der österreichische Politiker *Otto Bauer* wurde am 15.9.1881 in Wien geboren, er starb am 4.7.1938 in Paris. Seit 1907 Redakteur der Wiener „Arbeiterzeitung“, verband er als Hauptvertreter des Austromarxismus das Nationalitätenprogramm der SDAP mit dem Marxismus. Als Staatssekretär des Auswärtigen von November 1918 bis Juli 1919 trat er für die Eingliederung Österreichs in das Deutsche Reich ein. Bauer versuchte durch das von ihm entscheidend geprägte Linzer Programm von 1926 einen Ausgleich zwischen den reformistischen und revolutionären Kräften seiner Partei zu erreichen, um dadurch deren Einheit zu sichern.

Paradigma des Historischen Materialismus zu integrieren gesucht als Max Adler. Zwar sei die Maxime zutreffend, dass sich die Menschen erst ändern, wenn die Umstände, unter denen sie existieren, grundlegend umgewälzt wurden. Doch der ältere Marxismus habe diese Einsicht „allzu mechanisiert, besonders in der agitatorischen Popularisierung. Da wurde dann oft von einem ‚Prozess der ökonomischen Entwicklung‘ geredet, als ob dieser für sich allein das Umgestaltungswerk der Gesellschaft besorgen würde. (...) Aus Furcht vor dem utopischen Aktivismus gelangte man so nicht selten zu einer Art ökonomischen Fatalismus, der als solcher nur deshalb nicht empfunden wurde, weil er dorthin führte, wohin man wollte, zum Sozialismus, also weil hier ökonomisches Verhältnis und Sozialismus zusammenfielen“ (Adler 1924, S. 23). Umgekehrt, so Adler, werde das bürgerliche Lager nicht müde, den Sozialismus als „Utopismus“ abzutun. Aber diese Polemik sei Ausfluss einer Borniertheit, die nicht über den status quo der klassengespaltenen bürgerlichen Gesellschaft hinaus zu denken

vermag. Demgegenüber eröffneten sich den Sozialisten utopische Horizonte in dem Maße, wie sie die alte Welt geistig bereits hinter sich gelassen hätten, „die uns einstweilen noch körperlich schindet“ (ebenda, S. 94).

Für Adler hatte das utopische Potenzial seinen Ort im „Übergangscharakter unserer Zeit“, dessen volle Bedeutung „die Worte von Marx erschließen, dass erst die Beseitigung der kapitalistischen Wirtschaftsordnung ‚die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft‘ abschließen“ (ebenda, S. 95) Wir können Adler daher so interpretieren, dass die Gegenwart bereits das aufleuchten lässt, was zwar noch nicht ist, aber doch sein könnte. „Mag es denn auch vielleicht für uns Ältere ein bitteres Gefühl sein, das Land der Verheißung wie einst Mose nur sehen zu können, ohne es noch selbst zu betreten“ (ebenda, S. 95). Auf den ersten Blick scheint das utopische Ziel bei Otto Bauer nicht so stark ausgeprägt zu sein wie bei Max Adler. Explizite Hinweise auf die Tradition der klassischen utopischen Denker sind bei Bauer eher selten. Und doch zeigt eine genaue Lektüre seines berühmten Buches über *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*, dass zumindest der junge Otto Bauer sich nicht scheute, die Zukunft des Sozialismus im Licht eines utopischen Horizontes zu antizipieren. So spielt nicht anders als bei Adler der utopische Topos des Neuen Menschen in seiner Studie eine bedeutende Rolle. Bauer definierte ihn vor allem als einen neuartigen Kulturträger.

Die klassische Utopietradition seit Morus sah in der Ermöglichung einer Kultur nicht nur für die Eliten, sondern

vor allem für die große Masse der Bevölkerung ihre bedeutendste Errungenschaft, wenn nicht sogar das eigentliche Ziel des utopischen Projekts. Genau diese Zielsetzung machte sich der junge Otto Bauer zu eigen. „Gewiß, die Kultur der Mitglieder der künftigen Gesellschaft wird eine neuartige Kultur sein. Ist es doch zum erstenmal, dass die Arbeitenden und Genießenden identisch sind! dass die Schöpfer der Kultur gleichzeitig ihre Nutznießer sind! So werden ganz neue Persönlichkeiten entstehen. Menschen, gleich verschieden von den müßig Genießenden wie von den kulturlosen Arbeitenden des letzten Jahrtausends. Sie tragen in sich die Wurzeln ihres Ursprungs, das Volkstümliche, das Naive, sie bringen mit sich die Erinnerung an die großen Kämpfe, in denen sie ihre Gesellschaft erkämpft“ (I, 164).<sup>2</sup> Neue Symbole treten, so Bauer, an die Stelle der alten Kulturformen. Das Vorbild sind nicht mehr die isoliert die Kunst Genießenden wie die Feudalherrn des Mittelalters, die Fürsten der Renaissance und die Bourgeois der kapitalistischen Gesellschaft, sondern die antiken Bürger Athens, welche die Kunst zu einem öffentlichen Gut erhoben: „Kein Künstler schmückt mehr das Heim eines reichen Bankiers, sondern er schafft sein Werk für ihre Sitzungs- und Versammlungssäle, ihre Theater und Konzertsäle, ihre Schulen und ihre Arbeitsstätten“ (I, 164).

---

2 Im Folgenden beziehe ich mich auf Otto Bauer: Werkausgabe in neun Bänden, Wien 1975ff. Die römische Ziffern bezeichnen den Band, die arabischen die Seitenzahl.

Entscheidend ist nun aber, dass die Geburt des Neuen Menschen aus dem Geist einer demokratisierten Kultur nicht anders als in der *Utopia* des Thomas Morus keinen Bruch mit den bisherigen Kulturleistungen bedeutet, sondern deren produktive Fortsetzung. So kennen die Utopier die Klassiker der Antike; sie beherrschen die Kunst des Buchdrucks, und der technische Entwicklungsstand in ihrer Gesellschaft entspricht dem Europas. Der Unterschied zu Europa besteht darin, dass die Gesamtheit der Utopier, und nicht nur eine Elite an diesen kulturellen Errungenschaften teilhat. Dieser Differenz stimmte Otto Bauer zu: „Was je Menschen erdacht und eronnen, gedichtet und gesungen haben, wird nun zum Erbe der Massen. Ihr Besitztum wird, was vor Jahrhunderten die Minnesänger einer stolzen Fürstin gesungen, was der Künstler der Renaissance dem reichen Kaufherrn gemalt, was die Denker der frühkapitalistischen Zeit für eine enge Schicht Gebildeter erdacht. So schaffen die Menschen der Zukunft aus dem Erbe der Alten und dem neuen Werk der Zeitgenossen ihre eigene Kultur“ (I, S. 164).

Genau an dieser Stelle wird eine weitere gemeinsame Schnittmenge mit der klassischen Utopietradition deutlich. Fixiert auf das nach außen abgeschottete Inselmotiv, ist Utopia zu Recht als Vorläufer der modernen Nationalstaaten interpretiert worden (vgl. Seeber 2009, S. 554-579), und Rousseau ließ nie einen Zweifel daran, dass er eine kosmopolitische Kultur ablehnt; er integrierte sie über den Patriotismus der Citoyen in ihren jeweiligen nationalen Kontext. Zweifellos knüpfte Otto Bauer an diese

Tradition an, wenn er das Ziel des Sozialismus darin sah, die nationalen Kulturen zum Besitztum der ganzen Nation zu erheben. „Die Kulturgeschichte der Nation war bis heute immer die Geschichte der besitzenden Klassen; nun erst, da ihr Erzeugnis von den Massen erobert wird, wird die Geschichte der Nation zum Besitztum der Massen, nun erst baut sie mit an ihrer geistigen Eigenart“ (I, 164). Nicht ein abstrakter Kosmopolitismus ist das Leitbild der Kultur der Zukunft, sondern die Intensivierung ihrer Mannigfaltigkeit. „Die Tatsache, dass der Sozialismus die Nation autonom, ihr Geschick zum Erzeugnis ihres bewussten Willens macht, bewirkt nun aber steigende Differenzierung der Nationen in der sozialistischen Gesellschaft, schärfere Ausprägung ihrer Eigenart, schärfere Scheidung ihrer Charaktere voneinander. Dieses Urteil wird vielleicht manchen überraschen, gilt es doch bei Freunden und Gegnern des Sozialismus als gewiß, dass der Sozialismus die Verschiedenheit der Nationen ausgleichen, die Unterschiede zwischen den Nationen verringern oder gar aufheben wird“ (I, 166).

So wichtig die Frage der Kultur der Zukunft für das utopische Denken auch immer gewesen ist: Sie zu stellen, setzt die Benennung der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen voraus, innerhalb deren sie sich entfalten soll. In seiner Schrift *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie* stellt Bauer die entscheidende Frage, die seinen utopischen Horizont absteckt: „Wie wird diese neue Gesellschaft aussehen“ (I, 156), die an die Stelle der alten tritt? Die Antwort, so lässt sich bereits jetzt sagen, ist in al-

len entscheidenden Aspekten kompatibel mit der klassischen Utopietradition des 19. Jahrhunderts. So stellten sich die führenden utopischen Denker bei der Lösung der sozialen Frage entschieden auf den Boden der industriellen Gesellschaft; noch mehr: Sie definierten sich selbst als deren Avantgarde. Niemand hat die feudalen Relikte zu Beginn des 19. Jahrhunderts in der französischen Gesellschaft schärfer kritisiert als Saint-Simon und mehr Hoffnung auf die Industrialisierung gesetzt als er: Wie bei den anderen utopischen Denkern der Industriellen Revolution war sie der Garant für die materielle Grundlage der Emanzipation der lohnabhängigen Bevölkerung. Eine Rückkehr zur vorindustriellen Gesellschaft oder eine Beibehaltung des ausschließlich der individuellen Profitmaximierung dienenden Privateigentums unter industriellen Bedingungen war für sie eben so wenig ein Thema wie für Otto Bauer: „...dass wieder, so wie in klein-bürgerlich-zünftlerischen Tagen, jeder Arbeiter Eigentümer seiner Arbeitsmittel werde, das macht die technische Entwicklung unmöglich; im Zeitalter der Maschinen, der riesenhaften Verkehrsmittel, der sich immer gewaltiger ausdehnenden Großbetriebe können die Produktionsmittel nicht dem einzelnen Arbeiter gehören; wohl aber kann die ganze Gesellschaft, die Gesamtheit der Arbeitenden, Eigentümerin der Produktionsmittel sein“ (I, 156).

Seit Morus ist es ein alter Topos, dass es in der utopischen Gesellschaft zu einer vollständigen Mobilisierung der Arbeitsressourcen kommt, der eine deutliche Steigerung der Produktivität der Arbeit einhergeht. Otto Bauer ist von

ähnlichen Annahmen ausgegangen. Im Kapitalismus bleiben aufgrund eines „Heeres von Nichtarbeitenden und von nicht produktive Arbeit Leistenden“ (I, 257) riesige Arbeitskapazitäten ungenutzt. Hinzu kommen die Schichten, die außerhalb des Arbeitsprozesses stehen: Rentiers, die großen und kleinen Kapitalisten, deren Frauen, ihre Dienstboten, „das stehende Heer, dessen der kapitalistische Staat bedarf“ (I, 157). Und schließlich ist die „industrielle Reservearmee, eine Armee von Arbeitslosen“ (I, 157) zu nennen. Diesen Zustand zu beenden, war für die Utopisten wie für Bauer die prioritäre Aufgabe. Er schloss sich dem ehernen Imperativ der klassischen Utopietradition an, dass in der Gesellschaft der Zukunft „kein erwachsener, gesunder Mensch (...) in ihr leben kann, ohne zu arbeiten, denn das Eigentum gibt kein Recht auf den Ertrag fremder Arbeit mehr; und für jeden, der arbeiten will, hat sie eine Arbeitsstelle, denn jeder Arbeiter ist ihr willkommen als Mehrer des gesellschaftlichen Reichtums“ (I, 158).

Eine zentrale Prämisse der klassischen utopischen Gemeinwesen war, dass menschliche und maschinelle Arbeit nur eingesetzt werden durften für die Befriedigung lebensnotwendiger Bedürfnisse. Dass die Produktion für die Luxuskonsumtion einem strengen Verdikt unterlag, war eine Selbstverständlichkeit. Auch Bauer kritisiert am Kapitalismus, dass er „fortwährend menschliche Arbeit an die Erzeugung von Sachen wendet, von denen sie zu spät erfährt, dass sie kein wirksames gesellschaftliches Bedürfnis befriedigen“ (I, 161). Der Grund liege auf der Hand:

In der kapitalistischen Gesellschaft bleibe die Wahl der Arbeit den einzelnen überlassen, und erst durch den Mechanismus der Krise und Katastrophe gleiche sich wieder die Produktion den realen Bedürfnissen an. In einer sozialistischen Gesellschaft dagegen würde wie in Utopia eine die Produktion leitende Zentrale nicht nur die Bedürfnisse ermitteln, sondern auch „die Arbeit auf die verschiedenen Produktionszweige verteilen“ (I, 163). Damit wäre die ungeheure Verschwendung produktiver Kapazitäten beendet, die darin besteht, dass qualifizierte Arbeitskräfte ausgebildet werden, für die es keine Verwendung gibt, weil der Markt ihre Fähigkeiten nicht nachfragt.

Wer die *Utopia* des Thomas Morus aufmerksam liest, kommt um den Eindruck nicht herum, dass das ganze utopische Wirtschaftsleben im Dienst der Erreichung *eines* Zieles steht: die materiellen Grundlagen für Muße zu schaffen und damit die zentrale Voraussetzung für die Entfaltung eines kulturellen Lebens, an dem jeder nach seinen emotionalen und intellektuellen Fähigkeiten teilhaben kann. Analog argumentierte Otto Bauer. „Die Steigerung der Ergiebigkeit der Arbeit durch die Vergesellschaftung der Produktionsmittel und die planmäßige Beherrschung der Arbeitsmittel seitens der Gesellschaft selbst bedeutet nun für die Gesamtheit einmal Herabsetzung der notwendigen Arbeitszeit, als mehr Muße, und andererseits Vermehrung des Güterreichtums, vollere Befriedigung menschlicher Bedürfnisse“ (I, 162). Muße und die Befriedigung „der unmittelbaren Lebensbedürfnisse“ sind aber, so Bauer, die wichtigsten Vor-

aussetzungen „aller geistigen Kultur. Erst durch den demokratischen Sozialismus kann darum die ganze Bevölkerung in die nationale Kulturgemeinschaft einbezogen werden“ (I, 163).

### **Neue Menschen als Resultat utopiebezogener Erziehung**

Es ist ferner bekannt, dass für die klassische Utopietradition das Erziehungswesen eine überragende Rolle gespielt hat. Die einschlägigen utopischen Maßstäbe wurden von Platon bereits in der *Politeia* gesetzt: Minutiös beschreibt er den Ausbildungsweg, den diejenigen durchlaufen müssen, die als Wächter und Philosophen in ihrem späteren Leben Herrschaftspositionen übernehmen. Eine Utopie, das hatte bereits Platon begriffen, kann ohne den Neuen Menschen nicht existieren: Fehlt er, so ist die utopische Imagination nicht mehr als ein Stück Papier; erst Menschen, die den Egoismus der alten Welt überwunden haben, können deren Alternative, die aufs Allgemeinwohl gerichtet ist, mit Leben erfüllen. Dieser Gedanke hat sich im utopischen Denken seit seinen Anfängen als ein roter Faden durchgehalten, der die ganze Tradition dieses Genres von Platon über Fénelon und Andreae bis hin zu Owen u.a. durchgehalten hat: In diese Tradition ordnete sich auch Max Adler ein.

Tatsächlich wird Adler nicht müde in seiner Schrift *Neue Menschen. Gedanken über sozialistische Erziehung*, sich nicht nur auf den engeren Kreis der utopischen Klassiker wie Platon, Fénelon und Owen, sondern auch auf die Vordenker der Pädagogik wie Pestalozzi und die Wiedertäufer der Frühen Neuzeit

ebenso zu berufen wie auf prominente Vertreter der klassischen deutschen Philosophie wie Kant und Fichte: Autoren, die zumindest deutliche utopische Elemente in ihrem erzieherischen Ansatz erkennen lassen. So zitiert er das Diktum Kants, wonach ein Entwurf für eine Theorie der Erziehung ein „herrliches Ideal“ sei, „und es schadet nichts“, wie der Königsberger Philosoph hinzufügt, „wenn wir auch nicht gleich imstande sind, es zu verwirklichen, es zu realisieren. Man muß nur nicht gleich die Idee für chimärisch halten und sie als einen schönen Traum verwerfen, wenn auch Hindernisse bei ihrer Ausführung eintreten“ (Adler 1924, S. 9). An anderer Stelle beruft sich Adler auf Kants These, dass „Kinder nicht dem gegenwärtigen, sondern dem zukünftig möglichen besseren Zustande des Menschengeschlechts angemessen erzogen werden“ sollen (ebenda, S. 44f, FN). Und Kant füge in utopischer Absicht hinzu: Eltern sollten ihre Kinder besser erziehen, „damit ein zukünftiger, besserer Zustand hiedurch hervorgebracht würde“ (ebenda, S. 68). Schließlich berief sich Adler immer wieder auf Fichte, wenn dieser den durch Erziehung hervorgebrachten Neuen Menschen in doppelter Hinsicht charakterisiert sah: Einerseits trete er als Exemplar der Menschengattung in Erscheinung, welche gar nicht mehr anders denken und fühlen könne „als in der Gesellschaft und für die Gesellschaft“ (ebenda, S. 197). Andererseits kann der Neue Mensch nach Fichte nicht isoliert unter den Bedingungen der alten Welt existieren. In dem Maße, wie er Gestalt annimmt, ist er zugleich auch als Mittel der „Umwälzung der be-

stehenden Ordnung im Ganzen“ präsent. Daher beginne mit ihm nach Fichte die „Erschaffung einer ganz neuen Ordnung der Dinge“ (ebenda, S. 197).

Wie Adler diese utopischen Impulse in seine praktische Erziehungskonzeption integrierte, wird deutlich, wenn man sich der Bestimmung seiner pädagogischen Ziele zuwendet. So lehnte er wie die meisten Utopisten eine rein intellektualistische Pädagogik ab, weil dies „zur größten seelischen Verarmung ihrer Zöglinge und vorher schon ihrer Lehrer führen müsste“ (ebenda, S. 31). Die Hervorbringung des Neuen Menschen setze „vor allem geistige, intellektuelle und willensmäßige Loslösung aus der alten bürgerlichen Welt, Überwindung der Ideologie des Privateigentums und des Klassenstaates und Einbürgerung in eine neue Rechts- und Gesellschaftsauffassung, die nicht mehr auf das Privatinteresse, sondern auf das Solidarinteresse gegründet ist“ (ebenda, S. 49f), voraus: Postulate, die zum festen Inventar des klassischen utopischen Diskurses gehören. Auch war es das Ziel vieler Utopisten, das ideale Gemeinwesen nicht nur in den Köpfen, sondern auch in den Herzen der heranwachsenden Bürger zu verankern, wie insbesondere in Cabets *Reise nach Ikarien* zu beobachten ist. Sicherlich hätte der französische Utopist den Satz Max Adlers unterschrieben: „Neue Menschen! – Das ist das eigentliche Ziel der revolutionären Erziehung, einer Erziehung, die jene neue Gesellschaft auch in den Seelen der Menschen verankert, die sonst in ihrer Vorbereitung durch den ökonomischen Prozeß bloß eine objektive Möglichkeit bleibt“ (ebenda, S. 66f). Wie für die

klassischen Utopisten, so hatte auch für Bauer die Erziehung im sozialistischen Gemeinwesen der Zukunft einen überragenden Stellenwert; denn erst durch sie war es möglich, dass die Masse der Bevölkerung aktiver Teil der nationalen Kultur sein konnte. Aber welches Profil sollte die Schule der Zukunft haben? Bei der Beantwortung dieser Frage knüpfte Bauer ebenfalls an die klassische Utopietradition an, die ein Bildungsprivileg strikt ablehnte, auch wenn sie Begabungsdifferenzen durchaus akzeptierte. „Die Schule der Zukunft wird zunächst eine Schule arbeitender Menschen sein; darum wird die Erziehung zur Arbeit im Mittelpunkt des Unterrichts stehen. Aber sie wird nicht nur eine Schule der Arbeitenden sein, sondern auch eine Schule der Genießenden, denn Arbeit und Genuß trennt künftig keine Schranke mehr. Darum wird sie den ganzen Reichtum unserer geistigen Kultur zum Besitztum ihrer Schüler machen“ (I, 163).

Noch wichtiger aber ist, dass Bauer in der Erziehung die entscheidende Integrationsinstanz der zukünftigen sozialistischen Gesellschaft sah. Zwar hielt er die biologische Abstammungsgemeinschaft für ein wichtiges Element der Nationenbildung. Aber die Geschichte zeige, dass ihre integrative Kraft über längere Zeiträume begrenzt sei, wie die älteren Stammesgesellschaften der Germanen verdeutlichten. Sie enthielten in sich den Keim des Zerfalls. „Je mehr die Nachkommen gemeinsamer Ahnen voneinander örtlich geschieden und verschiedenen Bedingungen des Daseinskampfes unterworfen wurden, desto mehr wurden sie verschieden vonei-

ander, wurden sie zu verschiedenen Völkern mit verschiedenen Mundarten, so dass sie einander nicht mehr verstanden; mit verschiedenem körperlichen Typus, da sie keine Wechselheirat mehr verband; mit verschiedenen Sitten, verschiedenen Rechten, verschiedenen Lebensgewohnheiten, verschiedenem Temperament, verschiedener Art, auf gleichen Reiz zu reagieren“ (I, 169). Anders im Sozialismus der Zukunft. Wie in der utopischen Tradition wird zwar die Abstammungsgemeinschaft nicht ausgelöscht, wohl aber durch die Erziehungsgemeinschaft hegemonial überlagert. „Alle ihre Kinder unterwirft sie gemeinsamer Erziehung, alle ihre Genossen arbeiten zusammen in den Werkstätten der Nation, wirken miteinander zusammen an der Bildung des Gesamtwillens der Nation, genießen miteinander die Kulturgüter der Nation. So trägt der Sozialismus in sich auch die Gewähr der Einheit der Nation“ (I, 169).

Aber in dem Maße, wie sich das Zentrum des Vergesellschaftungsschwerpunktes von der biologischen Abstammungs- zur sozio-kulturellen Erziehungsgemeinschaft verlagert, ist der Gesellschaft der Zukunft nach Otto Bauer durchaus ein weiterer utopischer Treibsatz immanent. Der Zuwachs an kultureller Kompetenz bei gleichzeitiger Loslösung von der Naturbasis erhöht nämlich die Möglichkeit der Planbarkeit der Gesellschaft der Zukunft: eine Prämisse, von der die utopischen Gemeinwesen seit Morus leben. Vollzogen sich in der kapitalistischen Gesellschaft die ökonomischen und politischen Weichenstellungen „ohne das Bewusstsein der Beteiligten“ (Engels), so folgt nach

Bauer die sozialistische Gesellschaft den Spuren Utopias. „Die Schaffung neuer Betriebsstätten, die örtliche Verteilung der Bevölkerung wird in ihr zur bewussten Tat der organisierten Gesellschaft: Sie muß von den Gesellschaftsorganen beschlossen, von den einzelnen, die diese Organe bilden, beraten, nach ihren Wirkungen untersucht werden. So wird die örtliche Schichtung der Bevölkerung zur bewussten Tat“. Im Unterschied zu den archaischen, d.h. herrschaftsbezogenen Raumutopien der Renaissance, aber in Übereinstimmung mit der genossenschaftlichen Utopie Robert Owens im 19. Jahrhundert, berät und beschließt die Gesellschaft der Zukunft an der Basis, „wo die in der Schuhproduktion beschäftigten Arbeiter ein möglichst gesundes und angenehmes Leben führen können“ (I, 166).

#### **Politik im austromarxistischen Utopia**

Welche Qualität soll nun aber das politische Gemeinwesen aufweisen, das die sozio-ökonomischen Strukturen steuernd und regelnd überwölbt? In Bauers *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie* gibt es nur wenige Hinweise zur Beantwortung dieser Frage. Demgegenüber hat sich Max Adler in seinem Buch über *Politische und Soziale Demokratie* diesem Thema gestellt. Obwohl er sich als Marxist verstand, ist kaum zu bezweifeln, dass das politische Gemeinwesen seiner sozialen Demokratie im Schatten der utopischen Dimension des Rousseauschen Ansatzes steht. Wie in dessen Republik, insbesondere in ihrer demokratischen Variante, beruht „der Zwang auf dem gemeinsamen Interesse und dem übereinstimmen-

den Willen aller. Es gibt also hier keinen Teil, der über den anderen herrscht, es gibt keinen Willen, der dem anderen Teil aufgezwungen würde“ (Adler 1926, S. 70). Die Gesetze einer solchen Ordnung gingen aus der „gleich interessierten Beschlussfassung aller hervor und stellen die Selbstbestimmung dieser Gemeinschaft dar. Hier ist also die Zwangsordnung der Gesellschaft nicht eine Herrschaftsordnung, sondern eine *Selbstbestimmungsordnung*, eine Autonomie“ (ebenda, S. 70). Wenn überhaupt ein Zwang existiere, dann gehe er aus den Arbeits- und Lebensbeziehungen aller hervor. Immer wieder variiert Adler das Rousseausche Motiv, die Idee der Volksgesamtheit dürfe nicht verwechselt werden mit einem Gemeinwohl *a posteriori*, das durch Kompromissbildung organisierter partikularer Interessen zustande gekommen sei. Wie Rousseaus *volonté générale*, ist die Volksgesamtheit „nicht das Resultat einer bloßen Summierung von Kräften, also eigentlich, da diese Kräfte sich gegenseitig schwächen, eine bloße Resultierende, sondern im Gegenteil, eine Integration, das heißt eine Ineinsetzung und Verschmelzung zahlloser gleichgerichteter Interessen und Kräfte in eine gewaltige Kollektivkraft, in der jeder einzelne sich vertreten, gefördert und gestärkt sieht“ (ebenda, S. 126f).

Ausdrücklich identifizierte Adler selbst dieses Medium der Konsensfindung als „die große Idee der *volonté générale*, auf welcher Rousseau (...) allein die Demokratie zu gründen vermochte. Sie allein schafft erst den Begriff eines einheitlichen Volkes, den Begriff einer Staats- und Volksgesamtheit, – sie ist

aber auch nichts anderes als ein ideeller Ausdruck für eine in ihren Lebensinteressen solidarische, das heißt klassenlose Gesellschaft“ (ebenda, S. 126f). Aber auch die Institutionalisierung der sozialen Demokratie bei Max Adler tritt nur graduell aus dem Umkreis Rousseaus heraus. So fällt auf, dass Adlers politisches Gemeinwesen in organisationstheoretischer Hinsicht eher unterkomplex ist, weil sich – wie bei Rousseau – die Qualität der Konflikte verändert habe. Die aufgrund der Neuen Menschen „höherentwickelte geistige und sittliche Mentalität einer solidarischen Gesellschaft“ (ebenda, S. 73) vorausgesetzt, könnten die „neuen Gegensätze einer zukünftigen Zeit in keiner Weise mit den aus den ökonomischen Interessengegensätzen hervorgehenden Kämpfen“ (ebd.) verglichen werden: Die Konflikte der Zukunft seien nicht mehr prinzipieller Art, weil sie aus unterschiedlichen Klasseninteressen resultierten, sondern beträfen nur die *Formen* der Ausführung gemeinsamer Beschlüsse. Differenzen über solche technischen Fragen ließen sich leicht überbrücken und könnten auch von der unterlegenen Minorität mitgetragen werden. Ein ähnlicher Ansatz ist unschwer bei Rousseau zu erkennen, wenn er für seine Demokratie soziale Homogenität, d.h. eine breite Streuung an Produktions- und Arbeitsmitteln sowie gemeinsame Sitten und Gebräuche in überschaubaren sozialen Räumen voraussetzt: Faktoren, welche die Konsensbildung strukturell erleichtern sollen.

Vor allem sind die Funktion der Mehrheitsentscheidung in der sozialen Demokratie, die Rolle der Regierung, die Struktur der Verwaltung und auch

der Umgang mit oppositionellen Minoritäten vom Rousseauschen Ansatz geprägt. In der politischen Demokratie, so Adler, stelle das Majoritätsprinzip ein Mittel der Herrschaft der Mehrheit über die Minderheit dar: Zwischen beiden klatte eine unüberbrückbare Kluft, weil die Dominanz der Durchsetzung partikularer Interessen jede Vermittlung versperre. Ganz anders stelle sich dieses Phänomen in der solidarischen Gesellschaft dar. „Dem reinen Begriff der Demokratie entspricht (...) durchaus nicht die Unterordnung der Minorität unter die Majorität, sondern im Gegenteil, dass die Minorität die völlige Freiheit habe, sich von der Majorität zu trennen. Und nur, weil in einer solidarischen Gemeinschaft Meinungsverschiedenheiten an sich noch kein Grund ist, auseinanderzugehen, also die Minorität hier meistens überwiegend sowohl aus moralischen wie aus technischen Gründen Anlaß haben wird, sich der Majorität zu fügen, gewinnt es den Anschein, als ob für den Begriff der Demokratie die Majoritätsentscheidung wesentlich wäre. In Wirklichkeit aber entscheidet hier niemals die Majorität über die Minorität, sondern diese entscheidet selbst für ihre Unterordnung unter die Majorität, weil ihr die Gemeinsamkeit mit dieser wertvoller ist als die abweichende Meinung“ (ebenda, S. 82f).

Im Sinne Rousseaus verändert sich auch die Funktion der Regierung in der sozialen Demokratie. Mit dem Wegfall der Klassenantagonismen verliert sie ihren repressiven Charakter und wandelt sich, um mit Saint-Simon und Engels zu sprechen, in eine Verwaltung von Sachen. „Es ist dies der große Unter-

schied, den bereits Saint-Simon erkannt hat, wenn er die Forderung aussprach, dass eine Regierung sich verwandeln müsse aus einer Herrschaft über Menschen in eine Verwaltung von Sachen, eine Forderung, die Marx nicht nur übernommen (...), sondern von der er die Möglichkeit ihrer Erfüllung aufgezeigt hat in der notwendigen Entwicklung vom ökonomischen Klassenstaat zur sozialistischen Gesellschaft“ (ebenda, S. 83). Welche Struktur aber soll die Verwaltung der Zukunft haben? Die klassische archaische Utopietradition neigte zu einer zentralisierten Lösung des Verwaltungssystems, an deren Spitze der starke utopische Staat stand. Max Adler folgte auch hier Rousseau, wenn er sich demgegenüber für eine dezentrale Lösung aussprach. Keineswegs, so Adler, werde die soziale Demokratie eine zentralistische Staatsverwaltung haben, „sondern sich auf ein ganzes System von autonomen, aber miteinander verbundenen Staatsverwaltungskörpern“ (84) stützen, welche sich „nach den verschiedenen Zwecken des Wirtschafts- und Kulturlebens“ (ebd.) organisieren. Es sei ein dringendes Gebot, die „volksfremde und auch volksgegensätzliche Bürokratie in Staat, Bezirk und Gemeinde durch Selbstverwaltungskörperschaften“ zu ersetzen, „die auf demokratischer Grundlage beruhen. Und in dieser Selbstverwaltung sollen dann die wirtschaftlichen Interessen zu einer besseren Berücksichtigung kommen, weil sowohl in der Vertretungskörperschaft selbst als auch insbesondere bei der Bestellung der Beamten die Sachkenntnis und fachliche Interessiertheit mehr zur Geltung kommen wird“ (134).

Aus Rousseaus *volonté générale* folgte, dass deren Homogenität mit dem Gewaltenteilungsprinzip unvereinbar war. Was er bestenfalls unter praktikablen Gesichtspunkten akzeptieren musste, war eine Art funktionaler Gewaltenteilung, deren Träger freilich der Kontrolle eines imperativen Mandats unterlagen. Auch für Max Adler reichte es nicht aus, wenn sich die Demokratie ausschließlich auf ihre Gesetzgebungskompetenz einschränkt und auf die Kontrolle der Exekution der Gesetze verzichtet. „Das ehrwürdige Dogma der liberalen Naturrechtslehre von der Teilung der Gewalten, welches die Hauptstütze der konstitutionellen Demokratie gewesen war und ermöglichte, dass zwar das Bürgertum im Parlamente herrschte, aber der König mit der Aristokratie im Heere und in der Verwaltung, ist längst mit Recht verdächtig geworden“ (ebenda, S. 132f). In der sozialen Demokratie dagegen ermögliche es das durchgesetzte Solidarprinzip, die ausübende und richterliche Gewalt dem Willen der Volksgesamtheit zu unterwerfen. „Und das ist nur möglich, wenn die Demokratie auch die Organe der Verwaltung und der Rechtsprechung bestimmt, wenn sich also das ganze staatliche Leben auf demokratischer Organisation aufbaut“ (ebenda, S. 134).

In eine deutlich utopische Richtung, die mit Rousseauschen Ansätzen durchaus kompatibel erscheint, weist auch Adlers Umgang mit oppositionellen Minoritäten in seiner vollendeten sozialen Demokratie. Es ist ein Signum des utopischen Denkens, dass es eine vom staatlichen Zugriff ausgegrenzte Sphäre individueller Grund- und Menschenrechte

nicht gibt: Alles, was den einzelnen als Mensch bestimmt, verdankt er der Allgemeinheit. Wenn aber diese zum hegemonialen Prinzip geworden ist, ist den individuellen Bedürfnissen und Interessen a priori Rechnung getragen. Diese utopische Prämisse findet sich kaum modifiziert in Adlers sozialer Demokratie wieder. „Das Widerstreben Einzelner gegen die solidarische Ordnung vermag den Charakter derselben nicht zu ändern. Im Gegenteil: er bestätigt geradezu die Wesensverschiedenheiten dieses Charakters gegenüber jenem der unsolidarischen Gesellschaft. Denn bei der letzteren gehört es zu ihrem Wesen, nicht nur dass überhaupt ihrer Ordnung Widerstrebende da sind, – darin liegt ja gerade das Unsolidarische dieser Ordnung –, sondern dass diese Widerstrebenden ganze zur Gesellschaft gehörige und in deren wirtschaftlicher Organisation begründete Klassen bilden“ (ebenda, S. 71). Demgegenüber könne es sich bei einer Fundamentalopposition gegen die solidarische Gesellschaft stets nur um Einzelfälle handeln. Deren Grund sei nicht die gesellschaftliche Struktur, sondern eine „individuelle Veranlassung“ (ebenda, S. 72). Darunter verstand Adler Verstöße aufgrund eines Affekts oder „infolge krankhafter Veranlagung“ (ebenda).

Doch die Frage ist, wie das Utopia eines in der Kulturgemeinschaft sich vollendenden Sozialismus jenseits staatlicher Zwangsapparate realisiert werden soll. Zwar standen sowohl Bauer als auch Adler auf dem Boden des Historischen Materialismus. Dies vorausgesetzt, steht außer Zweifel, dass sie das Struktur-

merkmal der älteren Raumutopie, der Kritik an den sozialen Verhältnissen ihrer Herkunftsgesellschaft ohne historische und gesellschaftliche Vermittlung mit dem ausdifferenzierten Ideal eines perfekten Gemeinwesens zu konfrontieren, ablehnen mussten. Aber im 19. Jahrhundert wurde mit der bereits um 1750 entstehenden Zeitutopie eine Brücke zum Historischen Materialismus geschlagen: Sie bestand darin, dass im utopischen Diskurs die abstrakte Gegenüberstellung zwischen dem zeitgleichen Ideal der anzustrebenden Gesellschaft und der kritikwürdigen Gegenwart aufgegeben wurde: An ihre Stelle trat die historische Fortschrittsteologie, die auf eine praxisnahe Transformationsstrategie in Richtung auf das in die Zukunft projizierte utopische Gemeinwesen verwies. Sie sollte die Gewähr dafür bieten, dass das utopische Ziel über angebbare Zwischenschritte auch tatsächlich erreichbar war.

Vor allem Otto Bauer folgte diesem Muster. Ernst Hanisch hat Bauers Transformationsansatz auf ein dreistufiges Modell idealtypisch komprimiert: Zunächst hatte die Sozialdemokratie die Arbeiter auf die Notwendigkeit des Klassenkampfes einzustellen: Das angestrebte Ziel war, die diffusen Massen zu einem „Gesamtkörper mit einheitlichem Gesamtwillen“ zu integrieren. Dieser Trend verstärkte sich durch das quantitative Anwachsen des Proletariats aufgrund der fortschreitenden Industrialisierung, bis es schließlich die Mehrheit der Bevölkerung stellt: Dann ist mit dritten Stufe die entscheidende Voraussetzung für die demokratische Eroberung der Macht gegeben und die

Tür zum Utopia des demokratischen Sozialismus weit aufgestoßen (vgl. Hainisch 2009).

### **Die austromarxistische Synthese von Utopie und Kontraktualismus**

Das hier aufgemachte Szenario der austromarxistischen Zukunftsgesellschaft könnte zu dem Schluss verführen, es sei fast ohne Abstriche im Geist des klassischen utopischen Denkens konzipiert worden. Dass dies nicht der Fall sein konnte, geht allein schon aus dem politischen Spannungsverhältnis hervor, dem sich die austromarxistischen Autoren vor allem unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg und in der Zwischenkriegszeit bis 1934 zu stellen hatten. Diese sozio-politische Polarisierung lässt sich idealtypisch vereinfacht auf einer Skala vermessen. Der eine Pol wurde vom Bolschewismus besetzt, der 1917 bekanntlich durch eine Revolution in Russland die Macht übernahm. Er kam dem Modell des archaischen, d.h. herrschaftsbezogenen Utopietyps im Sinne Platons zumindest sehr nahe: Mit seinen Prämissen einer Elite, die das Wahrheits- und Politikmonopol beansprucht, einer zentral gelenkten Wirtschaft, des Verzichts auf individuelle Grund- und Menschenrechte sowie der Überzeugung der totalen Planbarkeit einer Gesellschaft, die berechtigt sei, Hindernisse auch mit offener Gewalt zu beseitigen, stellte er eine Option dar, die für den Austromarxismus zumindest unter den Bedingungen des eigenen Landes und seiner kulturellen Herkunft nicht akzeptabel war. Das andere Extrem der Skala war besetzt von der liberalen Demokratie, die ihre ide-

engeschichtliche Wurzel im subjektiven Naturrecht hat (vgl. Euchner 1979). Ihre Kennzeichen sind der auf dem allgemeinen Wahlrecht und auf Repräsentation beruhende Parlamentarismus mit pluralistischer Struktur, Parteienkonkurrenz, Gewaltenteilung und einer vom Staat ausgegrenzten Sphäre individueller Grund- und Menschenrechte. Dieser Option neigten die Austromarxisten zu, aber doch mit dem bedeutsamen Vorbehalt, dass deren kapitalistische Grundlage aus ihrer Sicht in Richtung auf einen demokratischen Sozialismus zu verändern sei.

Wie kann man zwischen diesen Extrema Otto Bauer und Max Adler verorten? Dass sie eine Öffnung zum utopischen Bereich unserer Skala erkennen ließen, ist gezeigt worden. Aber wie verhielten sie sich zu ihrer kontraktualistischen Zone, dessen Kennzeichen das subjektive Naturrecht ist? Max Adlers Auseinandersetzung mit ihm erfolgte im Zeichen jener Variante, für die Jean-Jacques Rousseau steht (vgl. Adler 1914, S. 1-28). Dass Rousseaus Ausgangspunkt das individualistische Naturrecht war, geht aus dem Titel seiner wohl bekanntesten Schrift hervor: *Du Contrat social* (vgl. Rousseau 1964). Die ursprünglich Gleichen und Freien führen in der frühen Phase des Naturzustandes eine isolierte Existenz: Sie gleichen auf sich selbst bezogenen Monaden und verkehren mit ihresgleichen vor allem zum Zweck der Befriedigung des Geschlechtstriebes und der Reproduktion. Erst in der zweiten Phase des Naturzustandes kommt es durch Naturkatastrophen, die Bildung des Privateigentums etc. zur Vergesell-

schaftung, freilich in antagonistischer Weise (vgl. Rousseau 1971, S. 61-268). Diesem *bellum omnium in omnes* setzen die konfligierenden Eigentümer ein Ende, indem sie den *Contrat Social* eingehen. Doch im Augenblick des Vertragsschlusses verlässt Rousseau die Linie des individualistischen Naturrechts. Er führt nämlich ein neues Element mit einem eindeutig utopischem Profil ein. Im älteren individualistischen Naturrecht blieben die ursprünglich Gleichen und Freien vor dem Vertragsschluss im Naturzustand und nach dem Eintritt in den Staat anthropologisch gesehen dieselben Egoisten. Der Unterschied bestand lediglich darin, dass sie ihre Konflikte nun unter rechtlichen Bedingungen austrugen. Das ist auch bei Rousseau der Fall. Aber er führte eine entscheidende Neuerung ein: Der *Contrat social* veredelt die Menschen. Er verwandelt den seinen individuellen Nutzen maximierenden *Bourgeois* in den gemeinwohlorientierten *Citoyen*. Oder anders ausgedrückt: durch Versittlichung entsteht ein Neuer Mensch, ohne den alle utopischen Konstrukte in sich zusammenbrächen.

Max Adler ist in seiner Auseinandersetzung mit dem individualistischen Naturrecht dieser Rousseauschen Argumentation gefolgt. Er stellt fest, dass die „individualistische Staats- und Gesellschaftsauffassung des Bürgertums, welche in Gesellschaft und Staat nur eine Vereinigung einzelner für sich bestehender Menschen erblickte, (...) es (...) nur zur individualistischen Form der Rechtsfreiheit und Rechtsgleichheit, zur politischen Demokratie“ (Adler 1926, S. 58) brachte, die auf die Bedürfnisse des

bourgeois, d.h. seine egoistischen Interessen verfolgenden Menschen zugeschnitten seien. Dieser Ansatz beruhe auf dem Irrtum, „dass sich die Freiheit der einzelnen ohne Rücksicht auf ein übergeordnetes Ganzes begründen lasse“ (ebenda). Damit genüge er nicht den Standards und Bedürfnissen des voll vergesellschafteten, d.h. gemeinwohlorientierten *Citoyen*. Was an dieser individualistischen Version des subjektiven Naturrechts fehle, sei die Einsicht, „dass kein Individuum für sich allein bestehen kann, sondern, vom ersten Augenblick seiner Existenz angefangen, bereits in ein ganzes System von gesellschaftlichen Arbeitsbeziehungen und nebenmenschlichen Einflüssen hineingestellt ist, die sein ganzes Sein und Werden gestalten, die Idee auch der politischen Eingliederung des einzelnen in ein größeres Ganze, wodurch aus dem für sich bestehenden *Individuum* das *Glied* einer Gemeinschaft wird“ (ebenda, S. 59).

Doch andererseits hat Adler die aus dem subjektiven Naturrecht generierte individualistische Demokratiekonzeption, die er die formale oder auch politische Demokratie nennt, nicht einfach abgelehnt: Er bezeichnet sie als eine „mächtige Waffe“ im Emanzipationskampf des Proletariats: ja, als eine unverzichtbare Vorbedingung für deren weitergehende Emanzipation. Gleichzeitig sollte der einzelne vom Kollektiv der Volksgesamtheit nicht restlos absorbiert werden. Unter Berufung auf das berühmte Diktum des Kommunistischen Manifests, dass an die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassengegensätzen eine Assoziation trete, worin „die freie Entfaltung

eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“ (ebenda, S. 142), kommt deutlich ein individualistisches Element zum Tragen: Es deutet eher in die Richtung des Kontraktualismus als in die der Utopie. Nicht anders als Otto Bauer wollte er in der österreichischen Revolution nach dem Ersten Weltkrieg die parlamentarische Demokratie nicht einfach durch die Rätedemokratie ersetzen, sondern die letztere als Korrektiv der ersteren funktionalisieren (vgl. Adler 1919). Tatsächlich vertrat Bauer in der Auseinandersetzung mit dem subjektiven Naturrecht eine ähnliche Position wie Max Adler. Aber wir müssen davon ausgehen, dass er die kontraktualistisch-individualistische Komponente stärker betonte als sein Mitstreiter: Wie insbesondere seine Auseinandersetzung mit den in der Sowjetunion unter der Diktatur Stalins inszenierten Schauspielprozessen zeigten, hätte er sich zu dem Diktum Max Adlers, dass diejenigen, die sich nicht dem Allgemeinen Willen beugen, als „pathologische Einzelfälle“ reif fürs Krankenhaus seien (Adler 1926, S. 79, nicht hinreißen lassen.

Bauers Ausgangspunkt in seiner Auseinandersetzung mit dem Kontraktualismus war die Feststellung, dass das Nationale nicht nur Ausfluss des gemeinsamen historischen Schicksals eines Kollektivs, sondern auch eine „soziale Erfahrung, (...) eine Erscheinung des vergesellschafteten Menschen“ (I, 184) sei. Unter dieser Prämisse setzte seine Kritik am subjektiven Naturrecht an. „Dem Individualismus ist der Mensch ein Atom und die Atome sind ihm nur äußerlich zusammengehalten durch die Satzung. Uns aber ist der Mensch kein

Atom, sondern das Erzeugnis der Gesellschaft; der Robinson selbst, der einsam auf einer Insel den Daseinskampf führt, kann ihn nur führen, weil er schon als Erbe seiner Ahnen, als Produkt seiner Erziehung die durch die Gesellschaft entwickelten Fähigkeiten oder wie Marx sagt, die ‚Gesellschaftskräfte‘ (Marx) besitzt“ (ebenda). Daher, so Bauer, ist die Nation „nicht die Summe von Individuen, sondern jedes Individuum ist ein Produkt der Nation; dass sie alle das Produkt derselben Gesellschaft sind, macht sie zu einer Gemeinschaft“ (I, S. 185). Die Nähe zur Rousseauschen Konstruktion ist mit Händen zu greifen, wenn man Nation durch die *volonté générale* ersetzt. Der Ausgangspunkt der Individualität löst sich in ihr auf und verleiht dem einzelnen als Citoyen einen sozialen Charakter. Auch Bauers Schlussfolgerung hätte er zustimmen können: „So besteht die Nation nicht kraft äußerer Satzung, sondern ist logisch – nicht historisch – vor aller Satzung da“ (ebenda).

Doch ist in Bauers Werk auch die andere, die individualistische Dimension des Rousseauschen Ansatzes präsent. Die von Hans Kelsen wesentlich mitgeschaffene Verfassung der Ersten österreichischen Republik, die den Geist des individualistischen Naturrechts atmet, hat er stets als eine historische Errungenschaft betrachtet, die sowohl gegenüber Angriffen von Kommunisten einerseits und der Christlichsozialen bzw. später der Austrofaschisten andererseits zu verteidigen sei. Sein Bekenntnis zur individuellen Meinungsfreiheit, ein Kernelement des liberal interpretierten subjektiven Naturrechts, ist eindeutig.

## Beiträge und Diskussionen

„Es ist meine Überzeugung, dass der Sozialismus die Bürgschaften der individuellen geistigen Freiheit nicht zerstören soll, sondern sie, das kostbarste Erbe des Zeitalters der bürgerlichen Revolutionen, hinüberretten muß in die sozialistische Gesellschaft der Zukunft, in der sie erst, von aller kapitalistischen Verfälschung und von allen kapitalistischen Fesseln befreit, ihre volle Entfaltung finden, ihre volle Schöpferkraft bekunden werden“ (VII, 486).

Wir wissen heute, dass dieses historische Ziel einer Hegelschen „Aufhebung“ der emanzipatorischen Errungenschaften des frühen Bürgertums in einem demokratischen Sozialismus in der Zwischenkriegszeit gleich doppelt gescheitert ist: in Deutschland, Österreich und Italien unter der Herrschaft des Faschismus in seinen verschiedenen Spielarten, in der Sowjetunion unter der Diktatur Stalins. Aber die Frage bleibt nach den Erfahrungen des neoliberalen „Turbokapitalismus“ heute, ob damit das Ziel eines Ausgleiches zwischen den unverzichtbaren Rechten der Einzelnen und den Ansprüchen einer Solidargemeinschaft jede Relevanz verloren hat und die Zukunft zugunsten eines schrankenlosen Egoismus definitiv entschieden ist.

### Literatur

- Adler, Max: Jean Jacques Rousseau, in: Ders.: Wegweiser. Studien zur Geistesgeschichte des Sozialismus, Stuttgart 1914.
- Adler, Max: Demokratie und Räteystem, Wien 1919.
- Adler, Max: Politische und Soziale Demokratie. Ein Beitrag zur sozialistischen Erziehung, Wien 1926.
- Adler, Max: Neue Menschen. Gedanken über sozialistische Erziehung, Berlin 1924.
- Bauer, Otto: Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie, in: Ders.: Werke Bd. 1, Wien 1975, S. 49–622.
- Bauer, Otto: Wir Bolschewiken. Eine Antwort an Dollfuß, in: Ders.: Werke Bd. 7, Wien 1979, S. 485–489.
- Euchner, Walter: Naturrecht und Politik bei John Locke, Frankfurt am Main 1979.
- Hanisch, Ernst: Sozialismus als Ziel. Sozialismus als Weg. Otto Bauer als Politiker-Intellektueller (unveröffentlichtes Manuskript 2009).
- Rousseau, Jean-Jacques: Du Contrat social présenté de Discours sur l'économie politique et de Du Contrat social. Première Version et suivi de Fragments politiques. Texte établie présenté et annoté par Robert Derathé, Paris 1964, S. 33–151.
- Rousseau, Jean-Jacques: Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen, in: Ders.: Schriften zur Kulturkritik. Eingeleitet, übersetzt und herausgegeben von Kur Weigand. Zweite, erweiterte und durchgesehene Auflage, Hamburg 1971, S. 77–286.
- Saage, Richard: Politische Utopien der Neuzeit. Mit einem Vorwort zur zweiten Auflage; Utopisches Denken und kein Ende? Zur Rezeption eines Buches. Zweite Auflage, Bochum 2000
- Seeber, Hans Ulrich: Utopia, Nation-Building, and the Dissolution of the Nation-State Around 1900, in: Spatial Practices: Interdisciplinary Series in Cultural History, Geography und Literature, Bd. 9 (2009), S. 53–77.