



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	BÜRGERLICHE GESELLSCHAFT UND STAAT:UNTERSUCHUNGEN ZUR KLASSISCHEN POLITISCHEN THEORIE DER MODERNE
Author(s)	TAIRAKO, Tomonaga
Citation	ECONOMIC JOURNAL OF HOKKAIDO UNIVERSITY, 19, 53-84
Issue Date	1990
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/30454
Type	departmental bulletin paper
File Information	19_P53-84.pdf



BÜRGERLICHE GESELLSCHAFT UND STAAT —UNTERSUCHUNGEN ZUR KLASSISCHEN POLITISCHEN THEORIE DER MODERNE—

Tomonaga TAIRAKO
Faculty of Social Studies
Hitotsubashi University

1. Vorwort

Der Individualismus macht das Wesen der modernen bürgerlichen Gesellschaft aus. Als diese Gesellschaft Anfang des 16. Jahrhunderts in den Vordergrund der Weltgeschichte trat, erhob sie Anspruch auf die unantastbaren Rechte des Individuums, d.h. dessen Freiheit und Würde. Seither sind ungefähr 500 Jahre vergangen. Wenn wir nun die Geschichte der europäischen Moderne überblicken, dann wäre es naiv zu glauben, dass die moderne Gesellschaft tatsächlich die Freiheit und Würde des Individuums realisiert hat. Der Staat ist nämlich mittlerweile den Individuen gegenüber zu mächtig geworden, um dem Anspruch auf Freiheit und Würde gerecht zu werden. Er hat bereits die vollständige Herrschaft über die Individuen erlangt. Wenn mit der individuellen Freiheit das Recht eines Individuums gemeint ist, den Staatswillen zurückzuweisen, so ist es gerade der moderne Nationalstaat, der diese Freiheit des Individuums endgültig beseitigte. Er liess verschiedene traditionelle Gemeinschaften verschwinden, die sich zwischen Individuum und Staat befanden und gleichzeitig einen Freiraum ausmachten, wohin der Staatswille nicht gelangen konnte. Dadurch erreichte er eine monopolisierte Herrschaft über die Individuen.

Nun kann man sich fragen, ob die moderne Gesellschaft jene Freiheit und Würde des Individuums nicht ernsthaft beanspruchte, sondern vielmehr mit deren Fiktion das Volk in den Staat integrieren wollte. Das Problem ist aber nicht so einfach, wie es auf den ersten Blick aussieht. Denn der Versuch, für diese individuelle Freiheit eine soziale Ordnung in Auseinandersetzung mit den historisch beschränkten Realisierungsmöglichkeiten herzustellen, war nur zu verwirklichen durch eine politische Integration der Individuen in den Nationalstaat und durch die Transformation der Nationalökonomie, d.h. einer vom Nationalstaat territorial begrenzten Wirtschaft, in eine reine Marktwirtschaft. So ergeben sich zwei Problem:

Das erste Problem liegt in der Frage, warum es nicht möglich war, eine soziale Ordnung für eine friedliche Koexistenz der freien Individuen anders als durch die machtvollen, zwingende Integration von oben, zu verwirklichen; oder mit anderen

Worten, warum Theoretiker, wie Hobbes oder Rousseau, die die politische Theorie der modernen bürgerlichen Gesellschaft vertreten, Gesellschaft und Staat gleichsetzten.

Um eine Gesellschaft als Koexistenz freier Individuen zu konstituieren, müssen diese einen übermächtigen, alles überragenden Staat fordern und voraussetzen. Deswegen konnte sich der politische Staat auch verselbständigen und eine solche Autorität aneignen.

Das zweite Problem besteht in der Frage, warum der Staat (als politische Gemeinschaft, *πολιτική κοινωνία* im Aristotelischen Sinn) in keiner anderen Form organisiert wurde als in der des territorialen Nationalstaates, der innerhalb seines Gebietes die alleinige politische Macht, d.h. die Souveränität beanspruchte.

Die moderne Gesellschaft lehnte jede Form überstaatlicher Macht ab, die in der Lage gewesen wäre, Konflikte zwischen einzelnen Staaten zu lösen, ähnlich jener Funktion, wie sie die katholische Kirche im Mittelalter eingenommen hatte oder zumindest einnehmen wollte. Demgemäss sollte jeder Nationalstaat ausschliesslich nach eigenen Interessen handeln. Darin besteht der Hauptgedanke einer Theorie über die Souveränität des Staates.

Daraus folgt, dass Staaten in Konfliktsituationen letzte Entscheidungen durch Kriege (im Hobbes' schen Sinne)¹ herbeiführen.

Der internationale Frieden sollte in erster Linie durch ein Gleichgewicht zwischen den Staaten aufrechterhalten werden. In der Nachkriegszeit ist das Wettrennen um die nukleare Aufrüstung zwischen den beiden Grossmächten eskaliert und wird sogar durch die sogenannte "balance-of-power" – Theorie gerechtfertigt. Dieses politische Verhalten ist letztlich auf die Bildung des territorialen und souveränen Nationalstaates zurückzuführen. Man weiss, dass die nukleare Aufrüstung und die daraus folgende ständige Gefahr eines nuklearen Kriegs die Existenz der Menschheit bedrohen, unabhängig vom jeweiligen politischen System. Wenn man jedoch nur die Gefahr des nuklearen Krieges sieht und damit nicht gleichzeitig eine Kritik an der Struktur des heutigen Staatensystems und dessen politischem Verhalten vornimmt, können keine Perspektiven für den internationalen Frieden geschaffen werden.

Diese Struktur des Nationalstaates hat einen starken Einfluss auf die innerstaatlichen Verhältnisse ausgeübt. Der moderne Staat basiert nämlich auf einem wirtschaftlichen System, das Klassengesellschaft und Massenarmut (global zu sehen an der Armut der unterentwickelten Länder) damals wie heute nicht wesentlich überwinden kann. Die Absicht, innerstaatliche wirtschaftliche Probleme durch politische oder wirtschaftliche Expansion in andere Länder zu lösen, war eine bewusste Strategie des Nationalstaates. Durch diese Expansion war es dem Nationalstaat möglich, die unteren Schichten der Bevölkerung, die wegen der inländischen Wirtschaftskrise ihr Land oder ihre Arbeit verloren hatten, wieder mit Land, Arbeit und Lebensmitteln zu versorgen. Deswegen unterstützte die Mehrheit

des Volkes die expansionistische Aussenpolitik des Nationalstaates auch im eigenen Interesse, obwohl sie als wirtschaftlich unterdrückter Teil des Volkes die Voraussetzung gehabt hätte, Sympathie mit anderen unterdrückten Völkern zu empfinden.² Diese Tragödie wird solange wiederholt werden (obwohl sie je nach Zeitpunkt eine unterschiedliche Form annimmt), bis das Volk ein solches moralisches Niveau erreicht hat, dass es eine Befreiung von der Armut auf Kosten anderer Völker ablehnen kann. Es ist an der Zeit, die Verhaltensweise, die die moderne bürgerliche Gesellschaft traditionell einnimmt, kritisch zu überdenken angesichts dringender Probleme der Gegenwart wie der Gefahr eines nuklearen Weltkrieges, der Umweltzerstörung, des Versiegens von Naturressourcen oder politischer und wirtschaftlicher Krisen sowohl in unterentwickelten als auch entwickelten Ländern. Es wäre an der Zeit, ein Paradigma zu schaffen, anhand dessen wir uns mit der Totalität einer modernen bürgerlichen Gesellschaft, d.h. angefangen von der Lebensweise des Einzelnen bis hin zum politischen Verhalten des Staates, kritisch auseinandersetzen können. Dieser Artikel sollte uns Ansätze dazu bieten.

Der Verfasser beschränkt sich darauf, die Struktur der modernen bürgerlichen Gesellschaft mit Beispielen von Machiavelli, Hobbes, Rousseau, Smith, Hegel und Weber zu illustrieren.

2. BEGINN DER MODERNE. DAS PARADOXON DER INDIVIDUELLEN FREIHEIT IN DER MODERNE

Die Besonderheit der modernen politischen Theorie besteht darin, dass diese Theorie die Gesellschaft als eine Gesellschaft sieht, die in selbständige Individuen aufgelöst ist. Ausgehend von dieser Verselbständigung der Individuen wird eine Gesellschaft konstruiert, die ausschliesslich für den modernen Menschen gilt oder sogar dessen Schicksal sein soll. Die moderne Theorie lehnt in ihrer Behandlung der Gesellschaft andere Methoden ab.

Das moderne Individuum ist von jedem Zusammenhang herkömmlicher Gemeinschaften befreit, die es früher einschlossen und fesselten. So steht es der Natur und anderen Individuen allein gegenüber. Es ist ein atomistisches Wesen. Sein wichtigstes Anliegen muss also in der Selbsterhaltung bestehen, und ein anderes Interesse für den positiven Kontakt mit anderen ist kaum vorhanden. Es zielt auf nichts anderes als sein Glück ab, und sogar dieses Glück besteht im wesentlichen in der Befriedigung eigener sinnlicher Bedürfnisse. Seine Freiheit besteht nun darin, die entsprechenden Mittel zum entsprechenden Zweck auszuwählen und anzuwenden. Auch die anderen Individuen dienen als Mittel zum vorrangigen Ziel des modernen Individuums, nämlich zu dessen Selbsterhaltung. Daher handelt es sich um ein egoistisches Wesen, das die anderen zu blossen Mitteln degradiert. Es ist im wesentlichen ein nicht-gesellschaftliches Wesen, auch wenn es nicht ein gegen-gesellschaftliches sein muss. Mit diesem theoretischen Ansatz stellt sich die Frage,

warum Individuen, um zu leben, überhaupt eine Gesellschaft herstellen müssen, obwohl sie von Natur aus nicht-gesellschaftlich sind; oder um welche Gesellschaft es sich bei einer Gesellschaft handelt, die aus nicht-gesellschaftlichen Individuen besteht. Auf diese Fragen mussten in der Entstehungszeit der modernen bürgerlichen Gesellschaft auch Theoretiker wie Machiavelli und Hobbes stossen. Sie versuchten, solche Fragen trotz schwieriger Bedingungen zu lösen.

Aristoteles meint in seiner »Politik«, dass "der Mensch von Natur aus ein nach Polis-Gemeinschaft strebendes Wesen ist (*ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον*)" (Aristoteles [1], 1253a, S.49). "Alle Menschen haben also von Natur aus den Drang zu einer solchen Gemeinschaft (*φύσει μὲν οὖν ἡ ὁρμὴ ἐν πᾶσιν ἐπὶ τὴν τοιαύτην κοινωνίαν*)" (ibid. S.50).

Wenn wir den Menschen als ein soziales Wesen begreifen, wird es uns nicht schwerfallen, zu erklären, wie verschiedene soziale Gebilde entstehen, weil in dieser Konzeption der Schluss Gesellschaft schon in der Natur des Menschen selbst vorausgesetzt wird. Diese Ansicht macht ein Prinzip europäischer politischer Theorien aus, dessen Tradition sich von der griechisch-römischen Klassik über die Scholastik bis zum Beginn der Moderne erstreckt. Anfang des 16. Jahrhunderts trat Machiavelli als ein Vorläufer der modernen politischen Theorie in Erscheinung und gab dabei dieses traditionelle Prinzip auf. Dann folgte Hobbes nach und begründete eine politische Philosophie der modernen bürgerlichen Gesellschaft. Die Geschichte der politischen Philosophie seit dem 17. Jahrhundert besteht vor allem in einer Auseinandersetzung mit Hobbes.

Aristoteles sagt weiter: "derjenige, der auf Grund seiner Natur und nicht bloss aus Zufall ausserhalb der Polis lebt, ist entweder schlechter oder höher als der Mensch (*ὁ ἄπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἥτοι φαῦλός ἐστιν ἢ κρείττων ὁ ἄνθρωπος*); so etwa der von Homer beschimpfte: »ohne Geschlecht, ohne Gesetz und ohne Herd«. Denn dieser ist von Natur aus ein solcher und gleichzeitig gierig nach Krieg (*πολέμου ἐπιθυμητής*), da er isoliert dasteht, wie man im Brettspiel sagt" (ibid., S.49). "Wer aber nicht in Gemeinschaft leben kann oder in seiner Autarkie ihrer nicht bedarf, der ist kein Teil der Polis, sondern ein wildes Tier oder Gott (*ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν ἢ μηθὲν δεόμενος δι' αὐτάρκειαν οὐθὲν μέσος πολέω ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός*)" (ibid.,).

Wenn wir nun dieses Zitat aus der »Politik« mit jener Bestimmung des Menschen vergleichen, wie sie Machiavelli und Hobbes angeben, können wir verstehen, warum sie Aristoteles' Auffassung von jenen, die nicht in Gemeinschaft leben können oder gierig nach Krieg sind, als Natur (*φύσις*) des modernen Individuums annehmen. Die traditionelle politische Philosophie seit Aristoteles wollte absichtlich ein bestimmtes Moment der menschlichen Natur ausschliessen: nämlich deren Bestialität. Theoretiker wie Machiavelli und Hobbes sehen jedoch diese als einen Kern der menschlichen Natur an. Davon ausgehend, versuchen sie die Bildung einer Gesellschaft als Staat theoretisch zu rekonstruieren. Das bedeutet, dass sie einen

Widerspruch zwischen Individuum und Gesellschaft als theoretisches Grundproblem annehmen. So rücken alle Widersprüche des menschlichen Lebens, die sich um das Verhältnis zwischen Individuum und Ganzem drehen, in den Mittelpunkt der politischen Philosophie. Diese Widersprüche beanspruchen eine theoretische Vermittlung, aber dahingehende Versuche führen nicht zu einer endgültigen Versöhnung, sondern zu einem weiteren Widerspruch. Das Gute schlägt um ins Schlechte und das Schlechte ins Gute, wie Hegel [18] und Weber [22] sagten. Inmitten dieser unendlich oft wiederholten Umkehrung von Gut und Schlecht sucht man nun nach einer geprüften, vertrauenswürdigen Utopie. Die moderne Theorie der bürgerlichen Gesellschaft unterscheidet sich von traditionellen Ansätzen durch eine geistige Spannung, die sich in einer immerwährenden Auseinandersetzung mit den tatsächlichen Widersprüchen befasst. Hegel bezeichnete ein solches Verhalten als Dialektik. Die dialektische Methode ist also nicht bloss auf Hegel (und Marx) zurückzuführen, sondern es handelt sich um eine Methode, die die ganze Geschichte der Theorien über die moderne bürgerliche Gesellschaft durchzieht.

Hobbes schilderte das Paradoxon des modernen Individuums als Prinzip der modernen Gesellschaft. Bevor die Gesellschaft als Staat gebildet wird, nämlich unter "der natürlichen Bedingung der Menschheit (the Natural Condition of Mankind)", verfügen alle Menschen über "das natürliche Recht (the Right of Nature)".

"The Right of Nature, which Writers commonly call *Jus Naturale*, is the Liberty each man hath, to use his own power, as he will himself, for the preservation of his own Nature; that is to say, of his own life; and consequently, of doing any thing, which in his own Judgement, and Reason, he shall conceive to be the aptest means thereto" (Hobbes [4], p.189). "It followeth, that in such a condition (=the Natural Condition of Mankind; vom Verfasser) every man has a Right to every thing; even to one anothers body" (ibid., p.190). "And therefore if any two men desire the same thing, which nevertheless they cannot both enjoy, they become enemies; and in the way to their End, (which is principally their own conservation, and sometimes their delectation only,) endeavour to destroy, or subdue one another" (ibid., p.184).

Daraus folgt die berühmte These: "during the time we live without a common Power to keep them all in awe, they are in that condition which is called Warre, and such a warre, as is of every man, against every man" (ibid., p.185).

Wichtig in dieser Schlussfolgerung ist, dass das Herbeiführen eines Kriegszustandes weder aus irgendeinem schlechten, niederträchtigen menschlichen Charakterzug noch aus irgendeinem Sündenfall der Menschheit gefolgert werden kann. Von der Bestimmung: "Jeder Mensch sei frei und gleich", die den Menschen erst zum Menschen macht, wird eine logisch notwendige Folgerung zur Entstehung eines Krieges gezogen, der die Vernichtung der Freiheit des Einzelnen zur Folge hat. Die Freiheit eines modernen Individuums besteht darin, sich durchzusetzen und seine Interessen geltend zu machen, zunächst ohne Rücksicht auf die anderen. Indem jedes

Individuum das gleiche Recht auf diese Freiheit hat, führt eine solche Gleichberechtigung zwangsläufig zu einem Interessenkonflikt zwischen den einzelnen Individuen. Der Interessenkonflikt unter den gleichberechtigten Individuen kann nur durch Gewalt beendet werden. Dieses Paradoxon bezeichnet Hobbes als "that misery, which accompanies the Liberty of particular men" (ibid., p.188). Das Freiheitsprinzip schliesst in sich selbst ein negierendes Moment ein. So schlägt die Freiheit in ihr Gegenteil um, wie z.B. Krieg, Unterdrückung, Tyrannei, Gewalttätigkeit. Der Feind der Freiheit kommt also nicht von irgendwo ausserhalb der Freiheit. Er untergräbt sie, oft in ihrem eigenen Namen, manchmal sogar im Schoss der Freiheit selbst. Um wirklich frei zu werden, muss man Mut und Kraft besitzen, diese umgekehrte Freiheit wiederum umzukehren. Zu erinnern sind Theoretiker wie Machiavelli und Hobbes, die das Paradoxon der Freiheit des modernen Individuums in seiner reinsten Form zum Ausdruck brachten.

Der zweite wichtige Punkt bezieht sich auf den Begriff des »Kriegszustandes« (the condition of Warre of every one against every one, ibid., p.189). Bei diesem Begriff handelt es sich nicht um Krieg im gewöhnlichen Sinn des Wortes. Unter Krieg versteht man eine Situation, in der zwei oder mehrere Parteien im Widerstreit miteinander stehen und mit Waffen gegeneinander kämpfen und – vor allem – jeder weiss, wer Feind und wer Freund ist. Die Möglichkeit, Freund und Feind voneinander zu unterscheiden, setzt voraus, dass es noch viele andere gibt, die weder zu den Freunden noch zu den Feinden zu zählen sind und sich nicht in den Streit einmischen wollen. Der Krieg im üblichen Sinn des Wortes setzt daher eine implizite soziale Ordnung voraus. Bei Hobbes verhält es sich mit dem Kriegszustand anders. Hier weiss niemand, wer Feind oder wer Freund ist, und wer, wann, wo und von wem angegriffen wird. Daraus folgt, dass im Naturzustand nicht mehr die persönliche Herrschaft des Stärksten vorliegt, sondern ein sachliches, anonymes Machtverhältnis; ein verwickelter Komplex von Zwängen, die jeder Mensch jedem anderen auferlegt, verselbständigt sich, nimmt die Form einer scheinbaren Naturkraft, eines Dinges an und herrscht so über die Individuen. Im Naturzustand sind also verdinglichte menschliche Verhältnisse vorherrschend. Man kann deshalb nicht an eine historische Existenz dieses Naturzustandes zu Beginn der Menschheit glauben. An der gegenteiligen Auffassung, nämlich dass dieser Naturzustand in der Geschichte zu finden wäre, übte Rousseau folgende berechnete Kritik³:

"Les philosophes, qui ont examiné les fondements de la société, ont senti la nécessité de remonter jusqu'à l'état de nature, mais aucun d'eux n'y est arrivé Enfin tous ... ont transporté à l'état de nature des idées qu'ils avoient prises dans la société: ils parloient de l'homme sauvage, et ils peignoient l'homme civil" (Rousseau [7] pp.299–300, [8] pp.68,70).

Der Naturzustand ist ein abstrakter Aspekt von Verhältnissen, in die moderne

Individuen bei der freien Befriedigung ihrer Bedürfnisse verwickelt werden. Er ist, mit anderen Worten, das negative Moment der modernen bürgerlichen Gesellschaft selbst, bestehend im Gegensatz zwischen ökonomischen Interessen und dem dadurch herbeigeführten Streit; oder kurz gesagt, er ist das Moment, das die Ordnung auflöst. Wenn dieser Naturzustand mit dem politischen Rahmen des Nationalstaates versehen und ordnungsgemäss modifiziert wird, entsteht die moderne bürgerliche Gesellschaft. Diese entspricht der »commercial society« von Adam Smith, in der der »homo oeconomicus« eine Hauptrolle spielen soll. In der bürgerlichen Gesellschaft werden das Aufeinandertreffen verschiedener Interessen und die Entscheidung, einen so entstehenden Konflikt zugunsten des Stärksten auszutragen, als Naturzustand anerkannt. Der Drang, Entscheidungen durch Gewalt herbeizuführen ist dieser Gesellschaft innewohnend. Einerseits monopolisiert der Nationalstaat innerhalb seines Territoriums alle Gewalt und erzwingt damit die »Herrschaft des Rechts und der Gerechtigkeit«, dank derer eine Lösung der Probleme durch ausserstaatliche Gewalt obsolet wird, andererseits obliegt es den Waffen die letzten Entscheidungen über einen Konflikt auf dem Weltmarkt zu treffen. Der militärische Sieg ist eine notwendige Bedingung, um eine marktwirtschaftliche Ordnung, wie z.B. eine globale Durchsetzung des Wertgesetzes, zu sichern, damit die wirtschaftlich stärkeren Länder mit eben dieser Durchsetzung wirtschaftlicher Gesetze in der internationalen Konkurrenz siegen. In diesem Sinn ist der moderne Nationalstaat ein politisches System, das die Erhaltung des innerstaatlichen Friedens durch Verzicht auf einen internationalen Frieden sichert.

Es ist nicht notwendig, das Paradoxon einer Freiheit des modernen Individuums auf das »bellum omnium contra omnes« zurückzuführen. Wichtig ist festzuhalten, dass das moderne Individuum in seinem unmittelbaren Dasein nicht Subjekt der Freiheit sein kann, dass dieser Verlust der Freiheit als deren Umkehrung zu begreifen ist und der Grund dieser Umkehrung in der unmittelbaren Bestimmung der Freiheit selbst, d.h. in der der privaten Freiheit eines privaten Individuums, zu suchen ist. In bezug auf dieses Problem interessiert uns Hegels »Phänomenologie des Geistes«, deren Abschnitt V-B-a »Die Lust und die Notwendigkeit« sowohl das in bezug auf den Naturzustand bestimmbare Paradoxon der Freiheit des modernen Individuums als Selbstentfremdung der Individuen in ihren Handlungen als auch die daraus folgende, Herrschaft verdinglichter Verhältnisse rekonstruiert.

Das Selbstbewusstsein auf dieser Entwicklungsstufe zielt auf nichts anderes als auf die eigene Lust ab. Dazu braucht man noch andere Mittel, nämlich andere »Selbstbewusstseine«. Ein anderes Selbstbewusstsein kann zum Gegenstand der Lust werden, wie z.B. in der Liebe. So muss das Selbstbewusstsein, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, die Beziehung mit anderen eingehen. Indem aber diese Beziehung nicht mehr auf ein einzelnes Selbstbewusstsein beschränkt bleibt, ist es nicht möglich, nur den Willen eines einzigen Selbstbewusstseins in seiner reinen Form geltend zu

machen. In derselben Beziehung, die das Selbstbewusstsein A eingeht, um seinen eigenen Zweck A' zu erfüllen, wollen auch das Selbstbewusstsein B, das Selbstbewusstsein C, ...ebenfalls ihre eigenen Zwecke B', C', ... verwirklichen. Wenn all diese Zwecke auch irgendwie erfüllt werden und deren Erfüllung nicht irgendwann scheitert, wird trotzdem die Verwirklichung jedes einzelnen Zwecks eine andere Form annehmen, als wenn sich nur ein einziger Zweck durchsetzt. Denn hier entsteht ein komplexes Verhältnis, das eine gleichzeitige Verwirklichung verschiedener Zwecke ermöglicht. Nun kann kein Individuum ein einzelnes Dasein führen; es muss sich, ob bewusst oder unbewusst, zu einem allgemeinen (gesellschaftlichen) Wesen entwickeln, indem es, wenn auch nur zu seinem egoistischen Zweck, in Beziehung zu anderen tritt. Andererseits verlangt das Individuum als einzelnes Subjekt nichts anderes, als dass sein einzelner Zweck in seiner unmittelbaren einzelnen Form, d.h. in derselben Form, die es sich zu Beginn seiner Handlung, ohne Rücksicht auf die anderen, als die Realisation seines Zwecks vorgestellt hatte, verwirklicht wird; obwohl es – wie bereits gesagt – komplizierte gesellschaftliche Beziehungen mit anderen eingehen muss und durch diese so entstehenden Verhältnisse sein Zweck nur in einer vermittelten Form verwirklicht wird. Aus diesen beiden Momenten ergibt sich das Paradoxon, dass ein Individuum deswegen seinen eigenen Untergang herbeiführt, weil es seinen einzelnen Zweck realisiert, d.h. diesen in die Realität umsetzt.

“Es (das Selbstbewusstsein; vom Verfasser) gelangt also zum Genusse der *Lust*, zum Bewusstsein seiner Verwirklichung in einem als selbständig erscheinenden Bewusstsein oder zur Anschauung der Einheit beider selbständigen Selbstbewusstseine. Es erreicht seinen Zweck, erfährt aber eben darin, was die Wahrheit desselben ist. Es begreift sich als *dieses einzelne Fürsichseiende* Wesen, aber die Verwirklichung dieses Zwecks ist selbst das Aufheben desselben, denn es wird sich nicht Gegenstand als *dieses Einzelne*, sondern vielmehr als *Einheit* seiner selbst und des anderen Selbstbewusstseins, hiermit als aufgehobenes Einzelnes oder als *Allgemeines*.

Die genossene Lust hat wohl die positive Bedeutung, *sich selbst* als gegenständiges Selbstbewusstsein geworden zu sein, aber ebenso sehr die negative, *sich selbst* aufgehoben zu haben; und indem es seine Verwirklichung nur in jener Bedeutung begriff, tritt seine Erfahrung als Widerspruch in sein Bewusstsein ein, worin die erreichte Wirklichkeit seiner Einzelheit sich von dem negativen Wesen (d.h. vom Schicksal oder von der Notwendigkeit; vom Verfasser) vernichtet worden sieht, das wirklichkeitslos jener leer gegenübersteht und doch die verzehrende Macht desselben ist “(Hegel [18], S.272).

Hier steht die Allgemeinheit der Verhältnisse, in die jedes Individuum durch seine Handlung zur Verwirklichung seines einzelnen Zwecks verwickelt wird, im Gegensatz

zur Beschränktheit des Bewusstseins, nach der das Individuum sich selbst nur als Einzelnes verwirklichen will. Das Handeln hebt – begriffsgemäss – diese Einzelheit jedes Einzelnen auf und setzt sie um in eine Gemeinschaft mit den anderen, in der der Einzelne als Einzelner keine Selbstbestätigung mehr erfahren kann. Dieser entfremdet sich so durch seine Handlung dem eigenen Selbst.

“... ist ihm (dem Selbstbewusstsein; vom Verfasser) die Natur der Verwirklichung und der Wirklichkeit unbekannt, dass sie als *Seiende* in ihrer Wahrheit vielmehr das *an sich Allgemeine* ist, worin die Einzelheit des Bewusstseins, die sich ihr anvertraut, um als *diese* unmittelbare *Einzelheit* zu *sein*, vielmehr *untergeht*; statt dieses seines *Seins* *erlangt* es also in dem Sein die Entfremdung *seiner selbst*” (ibid., S.278f). “es (das Individuum; vom Verfasser) erfährt den Doppelsinn, der in dem liegt, was es tat, nämlich sein *Leben* sich *genommen* zu haben; es nahm das Leben; aber vielmehr ergriff es damit den Tod” (ibid., S.274).

So erscheint die Kette zahlloser Handlungen von ebenso zahllosen Individuen als eine dingliche Macht, die sich ihnen entfremdet, sich von ihnen verselbständigt und sie dem Untergang weiht. Hegel bezeichnet diese Verdinglichung der Verhältnisse handelnder Individuen als »Notwendigkeit«, »Schicksal« oder »abstrakte« bzw. »unmittelbare Allgemeinheit«.⁴

Wie wir bereits oben gesehen haben, folgerte Hobbes das Paradoxon des modernen Individuums im Naturzustand aus dem Aufeinandertreffen der Interessen verschiedener Individuen, die das gleiche Recht auf ein und denselben Gegenstand haben. Es liess jedoch die Frage offen, wie es wäre, wenn die Individuen bezüglich ihrer Interessen zu einem gemeinsamen Standpunkt gelangen könnten. Vielmehr lässt sich behaupten, dass Hobbes' Interpretation des individuellen Rechts im Naturzustand, nämlich dass “in such a condition, every man has a Right to every thing; even to one anothers body” (Hobbes [4], p.190) eine solche Fragestellung ausschliesst. Es ist bekannt, dass John Locke und J.-J. Rousseau scharfe Kritik an einer solchen übertriebenen Interpretation des Naturzustandes übten, wie sie Hobbes als Beweis für den Kriegszustand anführte. Was Hegels Darlegung auszeichnet, ist, dass er sein philosophisches Denken eher auf einen Bereich konzentrierte, wo sich Individuen in ihren Interessen einigen könnten, und dass er selbst unter einer solchen Voraussetzung, inmitten der Zusammenhänge individueller Handlungen, durch die diese Interessen realisiert werden, ein negativ-dialektisches Moment entdecken konnte, das die Verneinung individueller Freiheit und Unabhängigkeit zur Folge hat. Insofern hat Hegels Argumentation einen bei weitem tieferen und ernsteren Inhalt als die von Hobbes. Es kommt nicht mehr auf die Frage an, ob der Naturzustand »bellum omnium contra omnes« herbeiführe, sondern ob eine freie Befriedigung der individuellen Bedürfnisse die Herrschaft eines verdinglichten Verhältnisses zur Folge hat und ob diese verdinglichte Macht die Freiheit der Individuen negiert.

Diese von Hegel eingeführte Bestimmung des Schicksals als einer verdinglichten Macht der menschlichen Verhältnisse gibt Machiavellis bekanntem Begriff »fortuna« einen neuen Sinn. Machiavellis »fortuna« hat zwei miteinander zusammenhängende Aspekte: auf der einen Seite bedeutet »fortuna« ein völlig zufälliges Zusammentreffen und eine ebenso zufällige Aufhebung sich ständig ändernder Handlungsbedingungen, auf der anderen Seite ist damit ein ganzer Komplex von Handlungen gemeint, der für den einzelnen Handelnden nicht überschaubar ist. Dieser Begriff weist also sowohl den Aspekt der absoluten Zufälligkeit als auch den der absoluten Notwendigkeit auf. Hier wird also ein Optimismus aufgegeben, nach dem der handelnde seinem freien Willen gemäss sein Schicksal schmieden kann. Denn der Handlungskomplex, in den jeder Handelnde verwickelt ist, ist zu umfangreich, als dass ein Handelnder mit nichts anderem als seinem eigenen Willen und seiner eigenen Entscheidung Erfolg haben kann. Ausserdem scheint er für den Handelnden nur ein momentanes Gleichgewicht verschiedener Bedingungen darzustellen, das auf nichts anderem als auf einem Zusammentreffen verschiedener Kräfte beruht, die nicht auf die Gründung einer gemeinsamen Ordnung ausgerichtet sind. Dieses Gleichgewicht ist bei weitem labiler, als es für den Handelnden den Anschein hat. Wenn eine Veränderung der Gegebenheiten im voraus nicht mehr rational zu berechnen ist, so wird damit auch jede zweckrationale Handlung unmöglich gemacht. Jeder Handelnde hat Furcht vor einer dunklen, unsichtbaren Ordnung und muss sich gleichzeitig für das zum Überleben Notwendige entscheiden. Machiavelli war der erste, der das Schicksal, das den modernen Menschen erwarten sollte, in all seinen Dimensionen erkannte. Wer gemeinsam mit ihm diese entsetzliche, düstere Seite der modernen bürgerlichen Gesellschaft, d.h. dieses von der Freiheit des modernen Individuums selbst geschaffene Paradoxon sah, der musste eine Kritik an dieser Gesellschaft in Angriff nehmen. Die Kritik an der Moderne begann mit dem Auftreten der Moderne.

3. STAATSBILDUNG ALS ZWIESPALT ZWISCHEN INDIVIDUUM UND GAMZEM

Die traditionelle politische Theorie, die seit Aristoteles in Europa vorherrschte, betrachtete die Existenz der dem Staat zugrundeliegenden Gemeinschaften (*κοινωνία*) wie Familie (*οἰκία*), Dorf (*κώμη*), Stadtgemeinschaft (*πόλις*) als selbstverständliche Voraussetzung. Es gab eine Hierarchie verschiedener Gemeinschaften, auf die sich Politiker bei der Staatsbildung oder -verwaltung gegebenenfalls stützen konnten. Die politische Gemeinschaft (*πολιτικὴ κοινωνία*) war die erste Bestimmung des Staates, da sie an der Spitze der verschiedenen säkulären Gemeinschaften stehen sollte.

Diese wesentliche Bestimmung war zugleich ein Masstab, nach dem man die Vor- und Nachteile jeder Staatsform bewerten sollte. Kurz gesagt war die Gemeinschaft eine naturgemässe Grundlage des Staates. Die moralische Qualität der Individuen sollte sich auf ihre Tugenden als Mitglieder irgendeiner Gemeinschaft zurückführen

lassen. Man setzte den Primat der Gemeinschaft über das Individuum sowohl theoretisch wie praktisch voraus. So wurde die politische Theorie in diesem klassisch traditionellen Diskurs niemals auf das Prinzip eines atomistischen Individuums, das ausserhalb einer Gesellschaft oder Gemeinschaft steht, zurückgeführt.

Das moderne Individuum musste, um seine Freiheit und Selbständigkeit zu erlangen, jene traditionellen Gemeinschaften auflösen. Diese wurden im Lauf der Zeit durch die Ausbreitung der Marktwirtschaft und durch häufige Kriege oder Bürgerkriege grundlegend zerstört. Was das moderne Individuum nun erlebte, war, wie wir im vorigen Kapitel gesehen haben, die Verdinglichung der individuellen Verhältnisse und deren Subsumtion unter diese verdinglichte Macht. Die Individuen mussten so erfahren, dass sie solange keine freien Subjekte sein konnten, bis sie in der Lage waren, ein blindes Wirken verdinglichter Verhältnisse namens »Naturzustand« oder »fortuna« zu kontrollieren. Angesichts dieser verdinglichten Macht, die nichts anderes als einen unsichtbaren Komplex von Handlungen zahlloser Individuen darstellt, konnte ein einzelnes Individuum nicht über eine solche Kontrolle verfügen.⁵ Diese Rolle musste eine bewusst organisierte gesellschaftliche Macht übernehmen, die sich wiederum auf eine bewusste Verbindung der Individuen stützen musste. Diese Macht ist der Staat. Er nahm in der europäischen Geschichte die Form des Nationalstaates an, der seit dem 15. Jahrhundert unter der Herrschaft absolutistischer Monarchen ausgebildet wurde.

Machiavelli nahm zu diesem Thema folgende Position ein: ohne Gründung einer Staatsmacht, die stark genug ist, um einerseits eine Zerstückelung des Landes durch feindliche regionale Mächte zu bewältigen, den chronischen Bürgerkrieg zu beenden und eine einheitliche Regierung herzustellen und um andererseits eine Einmischung ausländischer Mächte zurückzuweisen, können die Bürger kein freies und sicheres Leben führen. Aber es gibt keine wirkliche Gemeinschaft mehr, auf die sich der Staat wie auf eine Kollektivkraft stützen könnte. Angesichts der Atomisierung der Individuen kann man von diesen, da sie nurmehr Rücksicht auf ihre eigenen Interessen nehmen, keine Gesinnungen wie z.B. Patriotismus, Barmherzigkeit oder Selbstlosigkeit mehr erwarten. Machiavelli fragte sich, wie es möglich sei, Individuen, die von Natur aus nicht-gesellschaftlich sind und keine andere Motivation als die Eigenliebe, »self-love« (Adam Smith) haben, zu einem gesellschaftlichen Körper zusammenzufügen, um einen Staat zu gründen. Diese Fragestellung selbst enthält einen unlösbaren Widerspruch. Es brauchte in der Geschichte geradezu einen »salto mortale«, um den modernen Nationalstaat zu bilden, und das fand seinen theoretischen Niederschlag in dieser widerspüchlichen Problemstellung. Nur ein begabter politischer Führer (»il principe«), der in grossem Ausmass leistungsfähig und machtgierig ist, kann durch politisches Geschick und Tugend (»virtù«) das Volk zu einer Staatsbildung führen. Der Fürst wird so zum Subjekt der Staatsbildung. Als Mittel zum Zweck bedient er sich eines wirksamen Zwangsapparates, dessen Kern

eine gut gerüstete Militärmacht darstellt. Er appellierte vor allem an die Furcht des Volkes, um es sich damit untertan zu machen. Machiavellis »stato« ist nichts anderes als ein von einem Herrscher künstlich konstituiertes politisches Gebilde, das in seinem Wesen auf der Furcht des Volkes vor der Macht des Herrschers und auf dem daraus folgenden Gehorsam beruht. Wie schon gesagt, war seit Aristoteles der Staat der bürgerlichen Gesellschaft (*πολιτικὴ κοινωνία*, *societas civilis*, *res publica*) gleichgesetzt. Für diese Gleichsetzung hatte man eine »natürliche« (*φύσει*) Gemeinschaft vorausgesetzt, die sowohl Herrscher wie Untertanen miteinschliesst und die ihrerseits von einem emotionalen und traditionellen Zugehörigkeitsgefühl der einzelnen Gemeinschaftsmitglieder aufgrund der gemeinsamen Sprache, Religion und Ahnen getragen wurde. Der Staat verlor also niemals seine ursprüngliche Bestimmung als politische Gemeinschaft (*commonwealth*), obwohl stets auch ein Machtverhältnis zwischen Herrschern und Untertanen bestand und damit die primäre Bestimmung wesentlich modifiziert war. Im Gegensatz zu dieser klassisch traditionellen Ansicht hat Machiavellis »stato« nichts anderes als die Furcht der Untertanen zu seiner natürlichen Grundlage. Er sieht als Integrationsmoment nicht irgendeine Gemeinsamkeit der Einwohner seines Territoriums an, sondern vielmehr die Machtausübung durch den Herrscher und schafft so eine territoriale politische Integration aller Einwohner durch denselben Herrscher. Diese von oben künstlich zusammengeführte territoriale politische Gruppierung stellt den modernen Nationalstaat dar. Macht als Klebstoff zwischen Individuen, die einander gleichgültig sind – dies gehört zu einer der wichtigsten Entdeckung Machiavellis. Der moderne Staat ist die »politische Gemeinschaft als Fiktion«, die eine territoriale Vereinigung der Menschen durch die Einführung eines Herrschaftsverhältnisses erzwingt. Übereinstimmend mit Machiavelli, definiert Weber in »Politik als Beruf« den Staat folgend:

„Staat ist diejenige menschliche Gemeinschaft, welche innerhalb eines bestimmten Gebietes – dies: das »Gebiet« gehört zum Merkmal – das Monopol legitimer physischer Gewaltsamkeit für sich (mit Erfolg) beansprucht. Denn das der Gegenwart Spezifische ist: dass man allen anderen Verbänden oder Einzelpersonen das Recht zur physischen Gewaltsamkeit nur so weit zuschreibt, als der Staat sie von ihrer Seite zulässt: er gilt als alleinige Quelle des »Rechts« auf Gewaltsamkeit. »Politik« würde für uns also heissen: Streben nach Machtanteil oder nach Beeinflussung der Machtverteilung, sei es zwischen Staaten, sei es innerhalb eines Staates zwischen den Menschengruppen, die er umschliesst Der Staat ist ... ein auf das Mittel der legitimen (das heisst: als legitim angesehenen) Gewaltsamkeit gestütztes Herrschaftsverhältnis von Menschen über Menschen. Dami er bestehe, müssen sich also die beherrschten Menschen der beanspruchten Autorität der jeweils herrschenden fügen“ (Weber [22], SS.506f.). „der moderne Staat ist ein anstaltsmässiger Herrschaftsverband, der innerhalb eines Gebietes die legitime physische Gewaltsamkeit als Mittel der Herrschaft zu monopolisieren mit Erfolg getrachtet hat ...“ (ibid., S.511).

Machiavellis »stato« fehlte jedoch als ein wesentliches Moment die Legitimität der Herrschaft. Dadurch, dass er dieses Problem erkannte, zeichnet sich Weber im wesentlichen vor Machiavelli aus. Eine Herrschaft, die nur durch die Furcht des Volkes und dessen berechnenden Gehorsam erhalten wird, kann niemals eine stabile Ordnung darstellen. Dazu müsste der Glaube des Volkes an die Legitimität der Herrschaft treten, und ausserdem müsste es die Autorität der Herrschenden billigen und zum Gehorsam, wenn auch nur schweigend, bereit sein. Rousseau sagte:

„Le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit, et l'obéissance en devoir. De là le droit du plus fort“ (Rousseau [6], p.64).

Zusammenfassend kann man sagen, dass der moderne Nationalstaat vom »stato« ausging und den Weg der »legalen Herrschaft« einschlug, um seine Herrschaft zu legitimieren. Eine Legitimierung der Herrschaft mittels Legalität wurde durch folgende zwei Verfahren erreicht. Das erste Verfahren bestand in der Schaffung einer juristischen Fiktion, durch die die Herrschaft im modernen Staat so erscheint, als ob sie sich auf ein Übereinkommen (»Gesellschaftsvertrag«) zwischen Herrschenden und Beherrschten stützt. Diese Richtung ging von verschiedenen Gesellschaftslehren der modernen Zeit aus, die auf naturrechtlichen Anschauungen beruhten. In der Folge sollte diese Richtung auch die parlamentarische Demokratie mit allgemeinem Wahlrecht einschliessen, die sich weitgehend erst im 20. Jahrhundert ausbreitete, und zwar in Hinblick auf die Beteiligung des Volkes an Parlamentswahlen und in Hinblick auf den Anspruch der Legislatur auf den Primat gegenüber der Verwaltungsgewalt. Man kann behaupten, dass, von der Perspektive des Staates aus gesehen die Geschichte der politischen Theorien Europas nach Machiavelli aus ideologischen Versuchen bestand, die Herrschaft des vom »stato« ausgehenden Nationalstaates zu legitimieren. Doch man kann darin auch eine ständige Erweiterung der demokratischen Rechte des Volkes erkennen; denn die jeweiligen Herrscher konnten den Glauben ihres Volkes an eine Legitimität der eigenen Herrschaft nicht ohne Gegenleistung beanspruchen. Insoweit Herrschaft mit »Hegemonie« (egemonia) im Sinn Gramscis gleichzusetzen ist, d.h. die Erlangung und Organisation des freiwilligen Gehorsams eines Volkes, impliziert Herrschaft Kompromiss und Konzession als wesentliche Momente. Der moderne Nationalstaat führte die ideologische Herrschaft des Staates über das Volk zur Vervollkommenung, indem er das Recht des Volkes auf eine Beteiligung an der staatlichen Politik formal und juristisch billigte und sich bei jeder Gesetzgebung auf eine Fiktion berief, der zufolge das Volk jederzeit den Staat und dessen Herrschaft ändern und absetzen könnte. Hätte es keinen »Glauben an die Legitimität« gegeben, so wären dem 20. Jahrhundert nicht zweimal Weltkriege in der Form des »totalen Kriegs« widerfahren; denn ein solcher Krieg setzte die totale Integration eines Volkes in das politische System voraus.

Das zweite Verfahren bestand im Fortschreiten der »bürokratischen Rationalisierung«. Dabei geht es darum, die Verwaltung der Staatspolitik der Willkür der Herrscher zu entziehen, um die Objektivität und Regelmässigkeit der Verwaltung zu garantieren. "Die bürokratische Staatsordnung, also die, in ihrer rationalsten Ausbildung, auch und gerade dem modernen Staat charakteristische" (Weber [23], S.510). Mit der Vervollkommnung der Bürokratie mussten die Herrscher einer staatlichen Verwaltung, die in den Händen von »Spezialisten« sprich: Beamten lag, immer mehr Macht überlassen. Dazu kommt, dass diese Staatsverwaltung nun nicht einzelnen führenden »Spezialisten« überlassen war, sondern einem bürokratischen Apparat, einer Bürokratie, die als Maschine verstanden werden kann. Niemand wusste mehr, wie dieser ganze Apparat wirklich funktionierte. Es ist in einer bürokratischen Organisation im allgemeinen der Fall, dass man vor eine Selbstentscheidung zurückscheut und lieber Befehle und Verordnungen von oben übernimmt. Die Bürokratie sollte im grunde nur dazu verpflichtet sein, Verordnungen, die das Parlament oder politische Führer beschlossen haben, »getreu« auszuführen. Trotz alledem macht sie sich jedoch dadurch selbst geltend, dass der Apparat einen anonymen Widerstand leistet und aus Verordnungen, die ohne weiteres durchzuführen wären, eine Auswahl trifft, indem er einige davon schnell verwirklicht, andere hingegen hinauszögert, vernachlässigt etc. In diesem Sinn ist die bürokratische Organisation keine willfähige Maschine, die man nach Belieben handhaben könnte, sondern ein Apparat, der mit eigenem Willen und eigenen Interessen versehen ist. Ihre Aktivität zeigt sich in der anonymen Reaktion auf Befehle; deren Zurückweisung durch einzelne Beamten ist satzungsgemäss ausgeschlossen. Wie Weber immer betonte, ist die Bürokratie eine »sachliche unpersönliche Ordnung« im Unterschied zur Versachlichung der Marktwirtschaft (»Naturzustand« in der »société bourgeoise«). Wie schon zu Beginn dieses Kapitels gezeigt worden ist, war der Staat eigentlich die subjektivste und persönlichste Gesellschaftsorganisation, die von Menschen künstlich hergestellt werden konnte, um die Unordnung der verdinglichten Verhältnisse einer bürgerlichen Gesellschaft zu bewältigen. Diese Aufgabe führte aber ihrerseits zu einer Versachlichung der staatlichen Organisation selbst. Um seine Funktionen immer effektiver zu machen, musste der Staat seine ursprünglich subjektiv-persönliche Organisation (die ja auf menschlichem Ermessen beruhte) versachlichen, d.h. dieser Organisation ihren persönlichen Charakter nehmen.⁶ So herrscht die Versachlichung als Prinzip der Gesellschaftsordnung über alle Bereiche der modernen bürgerlichen Gesellschaft. Die modernen Menschen verloren ihre persönliche Freiheit und Selbständigkeit unter dieser doppelten Versachlichung: einerseits im Marktmechanismus und andererseits durch die Bürokratisierung aller Organisationen (einschliesslich der Parteien, Gewerkschaften, Unternehmen usw.). Die historische Entwicklung des modernen Staates kennzeichnet sich durch besagte zwei Prozesse: das Fortschreiten der parlamentarischen Demokratie einerseits und die Entwicklung

der Bürokratie andererseits. Der erstere bringt das Volk immer näher an die Staatsmacht und bestärkt es in seinem Standpunkt der »Volkssouveränität«, während der letztere die tatsächliche Verwaltung des Staatsapparates zuerst vom Parlament und dann sogar von den Ministerien selbst entfernt. Der Zwiespalt zwischen Gesellschaft (»société bourgeoise«) und Staat (»société civile«) in der modernen bürgerlichen Gesellschaft reproduziert sich innerhalb der staatlichen Gebilde als Zwiespalt zwischen legislativen und verwaltenden Organen, wie das schon Hegel in seiner »Rechtsphilosophie« aufzeigte. Das Übergreifen des Staates auf die bürgerliche Gesellschaft reproduziert sich im Vorrang, der der verwaltenden vor der legislativen Macht in der realen Politik eingeräumt wird. Der Staat beherrscht so die bürgerliche Gesellschaft. Dieses Moment begründet den Idealismus in modernen politischen Theorien. Andererseits beeinflusst die der bürgerlichen Gesellschaft immanente ungeplante Versachlichung im Bereich planloser Arbeitsteilung die innere Konstruktion jenes Staates (Bereich planmässiger Arbeitsteilung), der die Gesellschaft in einen Zustand von Ordnung überführen soll.

Infolgedessen drängt diese Gesellschaft den Staat zu einer Rationalisierung der Betriebs- und Verwaltungsorganisationen, d.h. zu deren Entpersonifizierung = Versachlichung. Auf diese Weise wird der Staat seinerseits von der bürgerlichen Gesellschaft beherrscht. Darin liegt wiederum ein Grund für den Materialismus in modernen politischen Theorien. Das moderne Individuum ist objektiver Voraussetzungen für eine Unabhängigkeit vom Staat beraubt, und so ermattet die kritische Einstellung gegenüber dem Druck des modernen Staates, da die »Legalität der Herrschaft« nicht genügend hinterfragt wird. Sein Interesse in bezug auf den Staat bleibt oft nur darauf beschränkt. Ansprüche zu stellen, die die Erfüllung von Interessen betreffen, die je nach Schicht, Beruf, Wohnort etc. unterschiedlich sind.

Machiavelli bejahte ohne Vorbehalt den Egoismus und die privaten Bedürfnisse des modernen Individuums. Gerade deswegen war es für ihn sehr schwierig, eine Antwort auf die Frage zu finden, wie die so entstehende »Verwirrung und Unordnung« zu bändigen sei. Je mehr die Individuen danach trachten auseinanderzugehen, desto stärker muss eine von aussen kommende Kraft sie wieder zusammenbringen.⁷ Machiavelli konzipierte die subjektive Integration eines Volkes in einen politischen Verband durch den »stato«, um in der bürgerlichen Gesellschaft die blinde Macht des Schicksals (»fortuna«) zu bewältigen und zu kontrollieren. Wenn aber die Vergesellschaftung nur aus Furcht vor der Macht des Herrschers erfolgt, läuft es darauf hinaus, dass ein blindes »Schicksal« durch das »Schicksal« der Tyrannei ersetzt wird. So werden wir wieder zu dem Ausgangspunkt zurückgeworfen, wie ihn schon Rousseau vorführte.⁸

In der Debatte um die Vergangenheitsbewältigung innerhalb der modernen japanischen Geschichte zeichnet sich eine Argumentation ab, die die Antwort auf die Frage nach der Entstehung autoritärer politischer Systeme ausschliesslich in einer

unvollendeten Modernisierung oder in den Überbleibseln rückständiger, traditioneller Verhältnisse findet. Eine parallele Argumentation findet sich auch in der Debatte um das japanische Kaisertum während der Vorkriegszeit. Wenn man nun in Japan nach der Erdölkrise bei den Konservativen immer wieder autoritäre Tendenzen ganz offensichtlich beobachten konnte, so wurden solche Tendenzen von den kritischen Intellektuellen oft einfach nur als Rückkehr zum kaiserlichen Regime der Vorkriegszeit interpretiert. Hinter einer solchen Argumentation steckt aber eine unkritische Bejahung der Moderne oder der Modernisierung. Ähnliches ist auch der Fall in der Debatte um den realen Sozialismus. Die einen führen den Grund für die Entstehung eines totalitären Regimes in den sozialistischen Ländern hauptsächlich auf deren unreife Entwicklung des Kapitalismus oder der modernen Kultur zurück. Die anderen sehen den Grund dafür nur in den wesentlichen Fehlern des Sozialismus als System, während sie schlichtweg glauben, es gebe in einem auf dem Liberalismus beruhenden kapitalistischen System keinerlei Motiv für ein autoritäres politisches Regime. Diese beiden Argumentationen sind zwar teilweise richtig, es fehlt ihnen aber die Einsicht, dass das politische System der modernen bürgerlichen Gesellschaft selbst einen starken Antrieb zu einer gewaltsamen Politik in sich birgt. Zu Friedenszeiten oder zu Zeiten der wirtschaftlichen Blüte kann man diese Tatsache leicht vergessen oder verdrängen. Aber eine solche Vergesslichkeit fordert in einer wirtschaftlichen und anschliessend politischen Krise ihren Preis. Stösst das moderne Individuum auf irgendeine grosse Krise, weiss es nichts anderes, als sich auf den Staat zu verlassen. Der Staat wiederum weiss nichts anderes, als an die Furcht des Volkes einerseits und an dessen Eigennutz andererseits zu appellieren, um so eine Integration des Volkes gewaltsam von oben durchzuführen. Freilich stellen der Glaube des Volkes an die Legitimität der Herrschaft und die darauf beruhende Bereitschaft zum Gehorsam in Friedenszeiten die Basis für eine stabile Staatsordnung dar. Wenn das Volk nun einer ausserordentlichen innen- oder aussenpolitischen Krise begegnet, ist eine besonders wirksame Konzentration aller Energien auf einen einheitlichen Machtwillen notwendig, da alltägliche Integrationsmechanismen in Krisensituationen nicht ausreichen. Gleichzeitig entsteht damit die Gefahr, ein autoritäres oder totalitäres Regime ins Leben zu rufen. Vor allem der Ausbruch der imperialistischen Kriege des 20. Jahrhunderts brachte dieses Problem sehr deutlich zum Bewusstsein. Krieg bedeutet nach Hobbes eine Fortsetzung des »Naturzustandes« auf zwischenstaatlicher Ebene. Im eigenen Territorium hebt der Nationalstaat diesen »Naturzustand« auf und stellt dadurch innerstaatlichen Frieden und Ordnung her, indem er eine Befriedigung individueller Bedürfnisse durch die »Herrschaft des Rechtes« einschränkt. Derselbe Nationalstaat schliesst den Eigennutz des Volkes, der mit den im eigenen Territorium verfügbaren Mitteln nicht befriedigt werden kann, zu einem nationalen Eigennutz (»national interests«) zusammen und trachtet danach, diesen Eigennutz zu befriedigen, indem er die Herrschaft über andere

Völker ergreift und diese ausnutzt. So werden drei Schritte massgeblich: (1) die Befriedigung des Eigennutzes eines Volkes (Suche nach Reichtum), (2) die Stärkung der ideologischen Herrschaft von seiten des Staates (Verbreitung konservativer Einstellung im Volk), und (3) der Anspruch auf die Expansion des Staates (Ausweitung der »national interests«). Diese Momente verursachen eine politische oder militärische Spannung zwischen den Staaten und führen schliesslich zu einem Krieg. »Krieg« bedeutet den Zusammenstoss zwischen dem Eigennutz eines Staates und dem eines anderen. Hinter den »national interests« steckt der Eigennutz des Volkes selbst. Erst wenn das Volk Selbstkritik an solchen Mechanismen der Bereicherung üben könnte, die auf der Unterdrückung und der Ausnutzung anderer Völker basieren, dann wäre es endgültig von den Gefahren eines Krieges und eines autoritären politischen Regimes befreit. D.h. wenn ein Volk nun eine solche Selbstkritik verdrängt und eine Kriegsverantwortlichkeit nur den führenden Politikern der besiegten Länder zuschreibt, kommt es in die Gefahr, erneut Kriege zu verursachen. So steht die Frage nach der individuellen Freiheit innerhalb des Systems eines Nationalstaates im untrennbaren Zusammenhang mit der Frage nach einer möglichen Verwirklichung des internationalen Friedens. Eine Friedenskonzepktion, die nicht beide Fragestellungen in gleichem Ausmass umfasst, kann sich nicht erfolgreich mit der gegenwärtigen Konfrontationspolitik auseinandersetzen. Diese Problematik wird noch durch eine weitere grundlegende ethische Frage ergänzt, die sich darauf bezieht, wie mit dem Individualismus als einem Prinzip der europäischen Moderne umgegangen werden soll. Die Kritik an der modernen bürgerlichen Gesellschaft und ihre Verteidigung brachten ein umfangreiches theoretisches Systems hervor, das sich, ausgehend von der Lehre vom »menschlichen Wesen«, wobei es sich hier um die natürliche oder gesellschaftliche Bestimmung des Individuums handelt, über die Lehre vom Staat, d.h. das Verhältnis zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Staat, bis hin zur Lehre über zwischenstaatliche Verhältnisse erstreckt, die ihrerseits in eine Interpretation der Weltgeschichte übergeht. Das wäre eine Antwort darauf: warum Theoretiker während der Aufklärung nicht bloss Fachwissenschaftler, sondern zugleich Philosophen, Ökonomen, Politologen, Juristen und sogar Naturwissenschaftler sein mussten: mit einem Wort »Enzyklopädisten«.

4. DIE POLITISCHE THEORIE DER MODERNE ALS KRITIK AN DER BÜRGERLICHEN GESELLSCHAFT UND ALS KRITIK AM STAAT

Die bürgerliche Gesellschaft (*societas civilis*, *civil society*, *société civile*, *società civile*) in der Moderne ist aufgespalten in den politischen Staat (»*stato*«) und in die bürgerliche Gesellschaft (»*société bourgeoise*«). Dementsprechend spaltet sich auch ein Mitglied dieser Gesellschaft auf in den Menschen (»*homme*«) und den Staatsbürger

»citoyen«). Dabei degradiert sich dieser »homme« zu einem »bourgeois« (Privatmensch) und der »citoyen« zu einem »sujet« (Untertanen). So fehlen dieser Gesellschaft ein einheitliches System und eine einheitliche Persönlichkeit. Sie ist vor allem gekennzeichnet durch den Zwiespalt zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten. Aber der Begriff »bürgerliche Gesellschaft (civil society)« sollte eine Aufhebung jener Spaltung beanspruchen. Seine Anerkennung richtete sich darauf, sich mit dem Zwiespalt von politischem Staat und bürgerlicher Gesellschaft (»société bourgeoise«) auseinanderzusetzen und ihn zu überwinden. »Bürgerliche Gesellschaft« als kritischer Begriff, als Kritik an der vorhandenen bürgerlichen Gesellschaft⁹ – damit erklärt sich, warum Theoretiker, die sich im 17. oder 18. Jahrhundert mit der sozialphilosophischen Begründung der neu entstehenden bürgerlichen Gesellschaft beschäftigten, wie z.B. Hobbes, Locke, Rousseau, Smith, Kant, nicht blosse Apologeten blieben und ihre Aktualität für uns behielten. Denn wir haben im 20. Jahrhundert dasselbe Problem vor uns, das jene Theoretiker schon lösen wollten. Man kann die bürgerliche Gesellschaft nur wahrhaft verteidigen, indem man sie kritisiert.

Kehren wir nun zu unserer theoretischen Konstruktion zurück, nach der sich das Verhältnis zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Staat folgendermassen darstellt: auf der einen Seite gibt es Bürger, die eine Ansammlung von privaten Interessen darstellen und kein Interesse für das Öffentliche oder Allgemeine haben. Sie können als »bourgeois« bezeichnet werden. Ihnen steht auf der anderen Seite der Staat gegenüber. Er hat sie wegen ihrer Böswilligkeit und Hinterhältigkeit immer im Verdacht und will im Namen des »Allgemeingutes« in ihr Alltagsleben eingreifen. Dieser Staat trachtet danach, die innenpolitisch unterdrückten, privaten Interessen der Bürger dadurch zu befriedigen, dass er sie in ein nationales Interesse (zum staatlichen Eigennutz) integriert und im Namen der »Staatsraison« Rechte auf ausländische Ressourcen und Reichtümer beansprucht. So führt der politische Mechanismus des modernen Staatensystems zu einer steigenden militärischen Spannung zwischen den Grossmächten und zu einem wachsenden Nationalismus. Rousseau und Smith als grosse Denker des 18. Jahrhunderts kritisierten die in bürgerliche Gesellschaft und Staat aufgespaltete »civilized society« und suchten nach einem Ausweg aus diesem Zwiespalt, um die Freiheit des modernen Individuums im eigentlichen Sinn des Wortes zu verteidigen. Smith wird theoriengeschichtlich oft nur als Verteidiger der aufwärtsstrebenden bürgerlichen Gesellschaft des damaligen Grossbritanniens angesehen. Unberücksichtigt bleibt, dass es seine kritische Einstellung zur damaligen »civilized society« war, die ihn zur Errichtung seiner Theorie veranlasste. Er begann seine wissenschaftliche Arbeit in der Periode nach der »Glorious Revolution 1688«, die wirtschaftsgeschichtlich auch als »früher kapitalistischer Merkantilismus« bezeichnet wird. Die Kapitalistenklasse, die Smith in seinem »Wealth of Nations« »merchants and master manufacturers« nannte, hatte durch die »Glorious Revolution« die Staatsmacht ergriffen. Aller Zwang von seiten des Staates war auf die sogenannte

»ursprüngliche Akkumulation des Kapitals« ausgerichtet. Seine Wirtschaftspolitik bestand darin, auf nationaler Ebene einen Schwerpunkt auf einige wichtige Industrien wie z.B. Baumwoll- und Textilindustrie zu legen und diese mit allen dem Staat zur Verfügung stehenden Mitteln zu schützen und zu fördern. Dieser merkantilistischen Auffassung nach sollte ein solches Prioritätsprinzip durch ein wirtschaftspolitisch beschleunigtes Hochwachstum der vom Staat unterstützten Industrien zu einer Steigerung der gesamten Nationalwirtschaft beitragen. Durch diese Politik wurde zwar eine künstliche Steigerung einzelner Industrien erreicht, indem vorhandene Kapitale und Produktionsmittel bevorzugt investiert worden waren; es wurde jedoch wenig Wert gelegt auf eine proportionale Entwicklung des Binnenmarktes. Der Widerspruch bestand nun darin, dass durch diese Disproportion der heimischen Wirtschaftsstruktur der Binnenmarkt nicht gross genug war, um entsprechende Mengen von Waren abzusetzen, die aus dieser künstlich intensivierten Massenproduktion stammten, und daher musste der Staat deren Absatz im Ausland organisieren. Die so entstehende Konkurrenz zwischen den mächtigen Nationalstaaten um ausländische Absatzmärkte verschärfte sich und führte zu militärischen Auseinandersetzungen. So brach 1756 der Siebenjährige Krieg zwischen England und Frankreich aus, der der erste im Wettkampf um Kolonien sein sollte. Dieser Krieg forderte von beiden Staaten grosse finanzielle Aufwendungen. Nach dem Sieg Englands geriet der besiegte französische Absolutismus in eine finanzielle Krise, die ihrerseits in letzter Instanz zur Grossen Französischen Revolution 1789 führte. Doch Ähnliches war auch beim Sieger der Fall. Die englische Regierung wollte die grossen finanziellen Defizite durch Steuererhöhungen in den nordamerikanischen Kolonien decken. Diese Politik verschärfte aber den Konflikt zum Mutterland und führte letztendlich zum Unabhängigkeitskrieg der USA (1775–83). Mit der Niederlage in diesem Krieg verlor England diese Kolonien in Nordamerika. Ihr Verlust löste bei den meisten Engländern grosse Sorge um die heimische Wirtschaft aus. Zu erinnern ist, dass Smith sein erstes Buch: »The Theory of Moral Sentiment« 1759, also während des Siebenjährigen Kriegs veröffentlicht und sein zweites und letztes Buch: »An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations« 1776, inmitten einer heftigen Debatte um die Kriegserklärung durch die nordamerikanischen Kolonien. Das Leitmotiv, welches sein Denken bestimmte, war die Kritik am merkantilistischen System der damaligen Zeit, das nach innen durch Einmischung, Unterdrückung und eine unerträgliche Steuerbelastung und nach aussen durch einen inhumanen Wettkampf um die Expansion und Eroberung fremder Erdteile gekennzeichnet war. Seine Kritik war gründlich und umfassend. Entgegen der durch nichts beweisbaren Annahme, dass es sich bei Smith um einen Optimisten handelte, dessen Perspektiven eine günstige Entwicklung des englischen Kapitalismus ausmachten, handelte es sich bei ihm vielmehr um einen radikalen Systemkritiker. Dieses falsche Bild von Smith wurde von Wirtschaftswissenschaftlern des 19.

Jahrhunderts erfunden. Die meisten Lehrbücher legen seine Theorien noch immer in dem Sinn aus, dass eine Optimierung des Allgemeinwohls der Gesellschaft kraft der sogenannten »invisible hand« des Marktes nur durch die Erfüllung der privaten Interessen jedes einzelnen »homo oeconomicus« erreicht werden kann.

Hier handelt es sich jedoch um ein grosses Missverständnis in dem Sinn, dass gegenwärtige Ökonomen ihren naiv-optimistischen Glauben an den Marktmechanismus auf Smith projizierten, um sich zur Legitimierung ihrer Ansichten auf diesen vereinseitigten Smith zu berufen. Smith bejahte ein Eigennutz des privaten Individuums, das mit Recht als »animal oeconomicum«, nicht als »homo oeconomicus«, bezeichnet werden kann, niemals ohne Vorbehalt. Vielmehr war die Anschauung, Menschen mit »einem Haufen eigennütziger Bedürfnisse« zu identifizieren, gerade das, was er sein ganzes Leben hindurch kritisieren und überwinden wollte. Denn, wie wir schon bei Hobbes gesehen haben, schlägt eine absolute Bejahung des menschlichen Eigennutzes sehr leicht in dessen absolute Verneinung um. Obwohl sie einander auszuschliessen scheinen, ergänzen sich absolute Bejahung und absolute Verneinung im wesentlichen und machen so das Menschenbild aus, das jener merkantilistischen Theorie zugrundeliegt. Auf diese Problematik antwortete Smith mit einer im Grunde neuen Perspektive: es kommt darauf an, in der Wirklichkeit selbst ein soziales System zu finden, in dem die Befriedigung privater Bedürfnisse nicht nur nicht dem Allgemeingut der Gesellschaft widerspricht, sondern dieses sogar fördern kann. Dieses System bezeichnete er als »the system of natural liberty« (Smith [16]). Schematisch formuliert, untersuchte er in »The Theory of Moral Sentiments« [13] unter dem Schlüsselbegriff »sympathy« die subjektiven Bedingungen privater Individuen in der Rolle von Systemträgern und in »The Wealth of Nations« [16] mit den Konzepten von »the division of labour« und »an invisible hand« die objektiven Bedingungen für dieses System. Die Theorie der Gerechtigkeit (»justice«), die er in den »Lectures on Jurisprudence« [15] entwickelte, sollte subjektive und objektive Bedingungen vermitteln. Im Mittelpunkt des ganzen theoretischen Systems von Smith steht also im weitesten Sinn des Wortes die Jurisprudenz, die die Moralphilosophie als Basis, die Wirtschaftswissenschaften als einen Bestandteil und die Analyse verschiedener historischer Regierungsformen usw. in sich einschliesst. »The system of natural liberty« bezeichnet nicht direkt ein ökonomisches, sondern in erster Linie ein juristisches Regierungssystem.

Wenden wir uns zunächst seiner Auffassung von »sympathy« zu, die einen Grundbegriff seiner Moralphilosophie darstellt, um zu einem Verständnis seiner Auffassungen über die subjektiven Bedingungen des »system of natural liberty« zu gelangen. Smith begann seine »Theory of Moral Sentiments« [13] mit folgenden Sätzen:

”How selfish soever man may be supposed, there are evidently some principles in his

nature, which interest him in the fortune of others, and render their happiness necessary to him, though he derives nothing from it except the pleasure of seeing it. Of this kind is pity or compassion, the emotion which we feel for the misery of others, when we either see it, or we are made to conceive it in a very lively manner. That we often derive sorrow from the sorrow of others, is a matter of fact too obvious to require any instances to prove it; for this sentiment, like all the other original passions of human nature, is by no means confined to the virtuous and humane, though they perhaps may feel it with the most exquisite sensibility. The greatest ruffian, the most hardened violator of the laws of society, is not altogether without it" (Smith [13], p.9).

Smith zufolge verfügt jeder Mensch über ein angeborenes Gefühlspotential, so dass beim Anblick der Gefühle anderer Menschen wie deren Freude, Ärger, Trauer ähnliche Gefühle auch beim Beobachter (»spectator«, »by-stander«) hervorgerufen werden. Beim Sehen eines Filmes, eines Theaterstückes oder beim Lesen eines Romans empfindet er in seiner Rolle als Zuschauer bzw. Leser den Schmerz oder das Glück der Protagonisten mit, indem er selbst sich grämt oder freut. »Sympathy« bedeutet ein dem Gefühl der betroffenen Person analoges reflektiertes, d.h. imaginäres Gefühl, das beim Beobachter nur dadurch hervorgerufen wird, dass er sich den Zustand dieser Person vorstellt.¹⁰ »Sympathy« stützt sich also auf einen »imaginary change of situations« (ibid., p.19) durch den Beobachter.¹¹

Zweitens verfügt jeder Mensch über ein weiteres Gefühl, das ihm die Erfahrung einer Übereinstimmung des imaginären Mitgefühls des Beobachters mit dem Gefühl der betroffenen Person (»the person principally concerned«) immer angenehm erscheinen lässt. Dieses zweite Gefühl genauso ursprüngliches wie das erste bezeichnete Smith als »the sentiment of approbation« im Unterschied zum ersten, das er »the sympathetic passion of the spectator« (ibid., p.46) nannte. »The sentiment of approbation« wird definiert als das Gefühl, das durch eine Übereinstimmung des sympathischen Gefühls des Beobachters mit dem der betroffenen Person sowohl bei dieser als auch beim Beobachter hervorgerufen wird und nicht nur für den ersteren sondern für den letzteren immer angenehm ist. Dies ist »the pleasure of mutual sympathy« (ibid., p.13). Ein Beispiel: es wird dem Beobachter zunächst unangenehm sein, mit dem Gefühl einer Person, die tief in Trauer versunken ist, zu sympathisieren. Aber die Erfahrung, dasselbe oder selbst ein ähnliches Gefühl mit dem Leidenden zu teilen, wird ihm grössere Freude bereiten als die zunächst verspürte Unannehmlichkeit. Niemand wird leugnen wollen, dass die betroffene Person grossen Trost darin finden würde, auf die Sympathie des Beobachters rechnen zu können. Was Menschen zur untröstlichen Verzweiflung bringt, ist nicht allein Leid, sondern Einsamkeit, die durch den Zweifel, dass niemand mit seinem Unglück sympathisiere, im Herzen des Betroffenen geweckt wird. So ist Smiths »sympathy« doppelt bestimmt: erstens vom reflektiv-imaginären, analogen Gefühl des Beobachters und zweitens von der Freude über eine Übereinstimmung der Gefühle zwischen

Beobachter und Betroffenenem.¹² Diese »sympathy« wie auch die »self-love« als Instinkt der Selbsterhaltung, gehören zu den ursprünglichen und natürlichen menschlichen Gefühlen.¹³

Der dritte Punkt bezieht sich auf die Bemühungen des Beobachters, sein eigenes sympathisches Gefühl an das der betroffenen Person anzunähern.¹⁴ Er bemüht sich seinerseits, die zunächst vorhandene Unbetheiligkeit zu bewältigen, indem er sich über die Umstände, unter denen der Betroffene leidet, gut zu informieren sucht, um sich so seinem Gefühl näherzubringen. Er wird »the attentive, well-informed spectator« genannt. Damit verwandelt sich seine ursprüngliche Sympathie zu einer reflektierten Sympathie. Auf der anderen Seite bemüht sich der Betroffene, die Intensivität des ursprünglichen Gefühls zu unterdrücken und sein Gefühl dem nüchternen Beobachter zu nähern. Damit verwandelt sich auch sein ursprüngliches Gefühl in ein reflektierte Gefühl. Erst aufgrund dieser gegenseitigen Bemühungen (»upon these two different efforts, upon that of the spectator to enter into the sentiments of the person principally concerned, and upon that of the person principally concerned, to bring down his emotions to what the spectator can go along with« (ibid., p.23)) kann eine Sympathie im zweiten Sinn, d.h. »the sentiment of approbation« begründet werden.

Hinzu kommt noch ein weiteres Moment: nämlich die Existenz vieler Beobachter. Das bedeutet, dass die Reflexion einer betroffenen Person nicht ohne Rücksicht auf viele Beobachter erfolgt, während das sympathische Gefühl eines jeden Beobachters zum Gegenstand der Billigung (»approval«) bzw. Missbilligung (»disapproval«) anderer Beobachter wird. Auf diese Weise verwandelt sich jeder Beobachter zu einer betroffenen Person, deren Reaktion auf die unmittelbar betroffene von anderen Beobachtern, sogar von der letzteren selbst, bewertet werden muss. Durch diese Kette des gegenseitigen Wechsels der Standpunkte und durch zahllose gegenseitige Reaktionen, um die eigenen Gefühle auf dieselben Gefühle der anderen einzustellen, bildet sich ein intersubjektives Subjekt, das Smith als »an indifferent, impartial spectator« bezeichnet. Handlungen, die dieser »impartial spectator« bewilligt, werden als Normen objektiviert, die »the general rules of morality« oder »the general rules of conduct« genannt werden. Wenn die Urteilskraft, die dem »impartial spectator« zukommt, bei jedem Handelnden verinnerlicht wird, bezeichnet man sie als Gewissen. So erlangt der Handelnde eine Urteilskraft, dank derer er den moralischen Wert seiner Handlungen selbst beurteilen kann, ohne auf Meinungen anderer angewiesen zu sein.

Nach diesem Aufriss von Smiths »Sympathie-Theorie« können wir nun einige wichtige Schlüsse daraus ziehen.

Erstens: Was den »homo oeconomicus« betrifft, bejaht Smith die Selbstliebe (self-love) der Einzelnen nicht ohne Vorbehalt, verneint sie aber auch nicht, wie vorher schon einmal erwähnt. Smith wollte sowohl die Ansicht, private Interessen unmittelbar mit gesellschaftlichen Interessen zu identifizieren, überwinden wie auch die Ansicht, diese verschiedenen Interessen einander entgegensetzen. Wie schon

gesagt, ist sein »homo oeconomicus« als Träger seines »system of natural liberty« ein Subjekt, das in der Lage sein soll, sich zu beherrschen, um die Befriedigung seiner privaten Interessen in Einklang mit der »Sympathie« der anderen zu bringen.

Zweitens: Smiths »invisible hand« besagt nicht, dass der Wunsch nach einer optimalen Befriedigung der Bedürfnisse jedes Einzelnen ohne weiteres die optimale Verwirklichung des Allgemeinwohls der ganzen Gesellschaft zu Folge haben muss, während diese Annahme, durch mathematische Formeln bewiesen, einen der wichtigsten Grundsätze der modernen mathematischen Wirtschaftswissenschaft darstellt. Seine »invisible hand« spielt vielmehr eine entscheidende Rolle in dem Zusammenhang, dass das Interesse jedes Einzelnen, sei es nun betroffene Person oder Beobachter, auf eine Übereinstimmung der Gefühle beider Seiten abzielen, nur ein einzelnes Interesse in bezug auf diese eine Handlung eines einzelnen darstellt. Dabei lenkt er seine Aufmerksamkeit nicht direkt auf die Erhaltung der ganzen Gesellschaft oder deren Harmonie, sondern nur auf eine Bewertung der betreffenden einzelnen Handlung. Aber diese Bemühung jedes einzelnen, eine angenehme Übereinstimmung zwischen dem Gefühl des Beobachters und dem der betroffenen Person herzustellen, wird, durch Gottes »invisible hand« gelenkt, die Harmonie und die optimale Verwirklichung des Gemeinwohls einer Gesellschaft zu verursachen. Darin liegt auch der Sinn dieses Smithschen Konzepts.¹⁵ Drittens: Smiths »Sympathie-Theorie« fordert jedes einzelne Subjekt auf, ein »sympathisches« oder kommunikatives Potential aufzubauen, um so private Interessen mit gesellschaftlichen in Einklang zu bringen. Sein Interesse für die Bildung des Einzelnen zu einem gesellschaftlichen Subjekt unterscheidet Smith von der utilitaristischen Ansicht Benthams, nach der »the greatest happiness of the greatest number« unmittelbar mit dem Allgemeinwohl der Gesellschaft identifiziert wird und ein mehrheitlicher Eigennutz ohne Vorbehalt für gültig befunden wird. In dieser Hinsicht unterscheidet sich Smith stärker von seinen englischen Nachfolgern, als man es sich bisher vorstellte. Er schliesst sich vielmehr Rousseaus Ansicht an, nach der »la volonté générale« von »la volonté de tous« strikt unterschieden werden soll. Smiths »impartial spectator« beinhaltet in mancher Hinsicht das, was Rousseau unter dem Begriff »la volonté générale« versteht, obwohl beide in bezug auf die Behandlung des Eigennutzes der Individuen in der damaligen bürgerlichen Gesellschaft gegensätzliche Positionen vertraten.¹⁶ Wo Smith und Rousseau voneinander abweichen, ist die Frage, wie sehr man auf die historisch begrenzte oder modifizierte (nach Rousseau verfallene und verzerrte) Sinnlichkeit des Volkes vertrauen kann, das sein Alltagsleben in der bürgerlichen Gesellschaft führt. Für Rousseau war der im Naturzustand verweilende Mensch sowohl versehen mit der Selbstliebe (»amour de soi«), um damit für die Selbsterhaltung seines Lebens zu sorgen, wie auch mit dem Mitleid (»pitié«), das in ihm ein leidender Mitmensch hervorrief. Aber nachdem durch die Einführung des Privateigentums eine materielle Ungleichheit, d.h. die des Eigentums hergestellt worden war, entartete jene

Selbstliebe zur Eigenliebe (*amour propre*), die nur nach Lob und Überlegenheit verlangte, und jenes Mitleid zum Wetteifer mit den anderen, sogar zur Feindschaft. Die Zivilisierten wurden so eines sinnlichen Vermögens an Sympathie beraubt. Denn

“Le sauvage vit en lui-même; l’homme sociable toujours hors de lui ne fait vivre que dans l’opinion des autres, et c’est, pour ainsi dire, de leur seul jugement qu’il tire le sentiment de sa propre existence” (Rousseau [8], p.268).

Smith schlug in seinem Denken den entgegengesetzten Weg ein. Nach Smith setzen die gegenseitigen Bemühungen, das Urteil des Betroffenen mit dem des Beobachters in Einklang zu bringen, schon sehr raffinierte Gefühlsstrukturen voraus, die einen auch subtile Nuancen der Gefühle anderer empfinden lassen, so dass man diese miteinander vergleichen und nach einer geeigneten Balance suchen kann. Das Feilschen auf dem Markt, bei dem mehrere Verkäufer und Käufer über den Preis ein und derselben Ware verhandeln und dadurch einen dem Warenwert entsprechenden Preis bestimmen, diene Smith als Muster für seine Sympathie-Konzeptionen. Der »unzivilisierte« Mensch ist hingegen wegen seines Mangels an Empfindlichkeit nicht in der Lage, das gewünschte Gleichgewicht zwischen den Empfindungen herzustellen, wie es in einer zivilisierten Gesellschaft, vor allem auf dem Warenmarkt, der Fall sein soll.¹⁷

Gehen wir nun zu unserem zweiten Thema über, das die objektiven Bedingungen des »system of natural liberty« behandeln soll. Smith zufolge hat der Staat zwei eigentliche Aufgaben, die nicht den Händen privater Individuen innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft überlassen werden dürfen: Frieden (Landesverteidigung) und Gerechtigkeit (öffentliche Sicherheit).

Was den Staatsbegriff betrifft, wies er die Ansicht zurück, nach der der Staat aufgrund eines Vertrags zwischen Regierenden und Regierten entstanden sein soll und nur für »die Harmonie und das Gemeinwohl der ganzen Gesellschaft« zu sorgen hätte. Er bestimmte den Staat folgendermassen:

“Till there be property there can be no government, the very end of which is to secure wealth, and to defend the rich from the poor” (Smith [15], p.404).

“Wherever there is great property there is great inequality. For one very rich man there must be at least five hundred poor, and the affluence of the few supposes the indigence of the many.

The affluence of the rich excites the indignation of the poor, who are often both driven by want, and prompted by envy, to invade his possessions He is at all times surrounded by unknown enemies, whom, though he never provoked, he can

never appease, and from whose injustice he can be protected only by the powerful arm of the civil magistrate continually held up to chastice it. The acquisition of valuable and extensive property, therefore, necessarily requires the establishment of civil government" (Smith [16] II, p.309). "Civil government, as far as it is instituted for the security of property, is in reality instituted for the defence of the rich against the poor, or of those who have some property against those who have none at all" (ibid., p.311)

Nach Smith ist der Staat nichts anderes als eine Institution, die »the defence of the rich against the poor« gewährleisten soll und deren Motivation die »self-love« der klassenbewussten Reichen darstellt. Smith war frei von jeder Illusion über den Staat als überparteiliche Einrichtung. Weil er den Klassencharakter des Staates als einer auf den gemeinsamen Schutz des Eigentums gerichteten Institution erkannte, wollte er die staatlichen Zuständigkeiten auf Bereiche beschränken, in denen er mit der »Sympathie« der Armen oder der Arbeiterklasse rechnen konnte: nämlich auf die Aufrechterhaltung der Gerechtigkeit (»justice«) – d.h. die Landesverteidigung als Gerechtigkeit nach aussen und die öffentliche Sicherheit als Gerechtigkeit nach innen.¹⁸ Smith hielt die erste der beiden Aufgaben für wichtiger, weil seiner Meinung nach eine Sicherung der Landesverteidigung durch das stehende Heer eine grundlegende Bedingung für die Freiheit des Volkes darstellte.¹⁹ Diese Staatsbestimmung schliesst sich eher der Staatsauffassung von Machiavelli an als der der sogenannten »Gesellschaftsvertragstheorie«. Denn Machiavelli meinte in seinem »II principe«:

"Ein Fürst darf also weder ein anderes Ziel noch einen anderen Gedanken haben oder sich mit irgendeiner anderer Kunst befassen als mit der Kriegskunst, ihren Regeln und der ihr eigenen Disziplin; denn dies ist die einzige Kunst, die man von dem erwartet, der befiehlt" (Machiavelli [3], p.113).²⁰ "Die hauptsächlichsten Grundlagen, die alle Staaten brauchen ..., sind gute Gesetze und ein gutes Heer. Und es kann keine guten Gesetze geben, wo es kein gutes Heer gibt, aber dort, wo ein gutes Heer ist, müssen auch gute Gesetze sein ..." (ibid., p.95).²¹

Smith teilte diese Gedanken Machiavellis. Weil Smith das Wesen des Staates als »stato« in Machiavellis Sinn klar vor Augen hatte, sollte der Spielraum der Staatsmacht seiner Auffassung nach streng bestimmt werden. In einem Vortrag, den er in den Jahren 1748–51 in Edinburgh hielt, soll er sich auf folgende Grundsätze berufen haben:

"Man is generally considered by statesmen and projectors as the materials of a sort of political mechanics. Projectors disturb nature in the course of her operations in human affairs; and it requires no more than to let her alone, and give her fair play in the pursuit of her ends, that she may establish her own designs. ... Little else is requisite to carry a state to the highest degree of opulence from the lowest barbarism, but peace, easy taxes, and a tolerable administration of justice; all the rest being brought about by the natural course of the things. All governments which thwart this

natural course, which force things into another channel, or which endeavour to arrest the progress of society at a particular point, are unnatural, and to support themselves are obliged to be oppressive and tyrannical" (Stewart [17], p.322).

Wie wir schon gesehen haben, wollte Smith den legitimen Spielraum der Staatsmacht auf eine Aufrechterhaltung der Gerechtigkeit (Sicherstellung des Rechts auf Privateigentum und Bestrafung bei dessen Verletzung) beschränken. Er lehnte eine utilitaristische Staatsauffassung ab, nach der eine durch den Staat aufgezwungene Gerechtigkeit als Beitrag zum Wohle der ganzen Gesellschaft legitimiert wird, weil ein solches Verständnis von Gerechtigkeit in Gefahr war, missbraucht zu werden für den Eigennutz der reichen Klassen, die so ihre Klasseninteressen im Namen des »Allgemeinwohls« vertreten. Smith meinte hingegen, dass sich Gerechtigkeit auf die »Sympathie«, d. h. auf den Konsens der von den Reichen beherrschten Armen (Arbeiterklasse) stützen sollte. Smiths Theorie der Gerechtigkeit kann so mit Recht durch die Gleichsetzung: »Gerechtigkeit = Sympathie« zusammengefasst werden, während die utilitaristische Theorie der Gerechtigkeit im Grunde genommen durch die Gleichsetzung: »Gerechtigkeit = Nutzen (für die ganze Gesellschaft)« zusammengefasst werden kann. Jeder Mensch hegt Sympathie für einen zornigen Betroffenen, dessen Körper oder Eigentum verletzt worden ist, und er ist insofern auch damit einverstanden, dass sich dieser Betroffene am Täter rächt, wenn diese Rache zu seiner erlittenen Verletzung im richtigen Verhältnis steht. Diese Sympathie der Mitbürger stellt ein »natürliches Gerechtigkeitsgefühl« dar, dessen Ausrichtung sich vor allem auf die entsprechende Bestrafung eines einzelnen Täters wegen eines bestimmten Verbrechens konzentriert und nicht die Aufrechterhaltung der ganzen Gesellschaft zum Inhalt hat. Wenn sich nun ein Einzelner von diesem »natürlichen Gerechtigkeitsgefühl« leiten lässt und so seine Entscheidungen trifft, werden die Erhaltung und Harmonie der Gesellschaft »kraft der unsichtbaren Gotteshand« und »als unbeabsichtigte Folge« viel eher realisiert als durch weitreichende Einschränkungen, die der Herrscher den Einzelnen im Namen des Allgemeinwohls auferlegt mit der Absicht, dadurch eine Gesellschaft zu kontrollieren. Darin besteht Smiths liberalistische Ansicht. Sein Liberalismus hat mit vorbehaltslosem »laissez-faire« nichts zu tun. Er konzipierte die Möglichkeit einer individuellen Freiheit innerhalb des Zwiespaltes von bürgerlicher Gesellschaft und politischem Staat durch die Kritik am Zwiespalt selbst. Es handelt sich einerseits um eine scharfe Kritik am Egoismus des privaten Individuums, der nicht auf die Sympathie anderer rechnen kann, andererseits jedoch auch um eine positive Bewertung individueller natürlicher Gefühle (»self-love« und »sympathy«). In den Bestrebungen des Einzelnen, seine »self-love« mit der »sympathy« der anderen in Einklang zu bringen, erkannte Smith Tendenzen zu einer neuen Gesellschaft, in der die individuelle Freiheit sich auf Kosten des Staates vergrößert. Smiths Perspektive mag freilich bescheiden erscheinen, verglichen mit den verschiedenen radikal utopischen Konzeptionen, die

erst im 19. Jahrhundert entstehen sollten und auf eine totale Aufhebung der modernen bürgerlichen Gesellschaft sowie deren Ablösung durch eine neue – sozialistische oder kommunistische – Gemeinschaft (»commune«) abzielten.

Die politischen Erfahrungen seit der Französischen Revolution scheinen uns aber zu bestätigen, dass Veränderungen des politischen und ökonomischen Systems, die nach einer politischen Revolution von den neuen Machthabern durchgeführt worden waren, nicht ausreichten, um die Probleme der modernen Gesellschaft endgültig zu lösen. Auch in den sozialistischen Ländern zeigten uns die letzten 70 Jahre, dass eine Ablösung des politisch-ökonomischen Systems durch das nunmehr bestehende die Widersprüche der modernen bürgerlichen Gesellschaft nicht zu bewältigen vermag. Es kommt nun auf das intellektuelle Niveau und die moralische Qualität jedes Menschen an, in einer Auseinandersetzung mit den aktuellen Problemen die Verantwortung dafür auf sich zu nehmen und sie nicht auf andere oder gar auf Defekte des Systems abzuwälzen. Alle Probleme scheinen auf das Problem der » Bildung jedes Individuums innerhalb seiner Entfremdung« – um Hegel zu zitieren – hinauszulaufen.

Der Verfasser musste sich in seiner Beschreibung auf die Geschichte der modernen politischen Philosophie bis zum 18. Jahrhundert beschränken. Es wäre aber eine dringlichere Aufgabe, eine Antwort auf die Frage zu finden, wie diese klassische politische Philosophie der Moderne, die in der Aufklärung des 18. Jahrhundert vervollkommen worden war, in der Auseinandersetzung mit den geänderten Realitäten des 19. Jahrhunderts kritisiert und modifiziert wurde und in welchem Kontext die klassische Theorie für die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts eine Bedeutung haben kann. Die nächste Arbeit des Verfassers wird sich der Darlegung dieses Problems widmen. Vorläufig konzentrierte sich der Verfasser auf die Beschreibung der allgemeinen Problematik des Verhältnisses zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Staat. Dabei sah der Verfasser von Differenzierungen je nach Nation und Periode ab. Aber wenn wir mit Hegel zugeben müssen, dass jeder Theoretiker ein Sohn seiner Zeit und seines Volkes sei, ist zu fragen, wie weit eine solche Abstraktion von den durch Periode und Nation bestimmten Unterschieden und eine daraus folgende Verallgemeinerung, d.h. die typisch klassische Problemkonstruktion, wissenschaftlich gerechtfertigt werden können. Es scheint zumindest klar zu sein, dass eine solche Verallgemeinerung eine wichtige Rolle für die Vorarbeit zu Ausführlicherem spielen kann.

ANMERKUNGEN

[1] "Warre, consisteth not in Battell onely, or the act of fighting; but in a tract of time, wherein the Will to contend by Battell is sufficiently known ..., ... so the nature of War, consisteth not in actual fighting; but in the known disposition thereto, during all the time there is no assurance to the contrary." (Hobbes [4], pp.185–186).

[2] Diesen vom modernen Nationalstaat ausgelösten Expansionismus, von der Volksmasse selbst unterstützt, skizzierte ich anhand eines Beispiels des japanischen Faschismus vor dem zweiten Weltkrieg (Vgl. Tairako [28]).

[3] Rousseau verstand den idealtypischen Charakter des Naturzustandes in der naturrechtlichen Theorie: "Car ce n'est pas une légère entreprise de démêler ce qu'il y a d'originaire et d'artificiel dans la Nature actuelle de l'homme, et de bien connoître un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des Notions justes pour bien juger de nôtre état présent." (Rousseau [8] pp.46,48).

[4] "denn die Notwendigkeit, das Schicksal u. dgl., ist eben dieses, von dem man nicht zu sagen weiss, was es tue, welches seine bestimmte Gesetze und positiver Inhalt sei, weil es der absolute, als Sein angeschaute reine Begriff selbst ist, die einfache und leere, aber unaufhaltsame und unstörbare Beziehung, deren Werk nur das Nichts der Einzelheit (deren Vernichten; vom Verfasser) ist" (Hegel [18], S.273); "die abstrakte Notwendigkeit gilt also für die nur negative unbegriffene Macht der Allgemeinheit, an welcher die Individualität zerschmettert wird" (ibid., S.274).

[5] Diese Konzeption stammt im wesentlichen aus Rousseau: "Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature l'emportent, par leur résistance, sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet état primitif ne peut plus subsister; et le genre humain périroit s'il ne changeoit de manière d'être. Or, comme les hommes ne peuvent engendrer de nouvelles forces, mais seulement unir et diriger celles qui existent, ils n'ont plus d'autre moyen, pour se conserver, que de former par agrégation une somme de forces qui puisse l'emporter sur la résistance, de les mettre en jeu par un seul mobile et de les faire agir de concert." (Rousseau [6] p.72).

Rousseau zufolge ist diese Summe der Kräfte, die durch Zusammenschluss der Individuen gebildet wird, um den Widerstand zu überwinden, der Staat im eigentlichen Sinn des Wortes.

[6] Rousseau erkannte diesen Anspruch der Moderne, die persönliche Herrschaft durch die sachliche zu ersetzen, und fand die moderne Freiheit auf dem Weg der Versachlichung aller sozialen Systeme. Er war unter den Philosophen des 18. Jahrhunderts der einzige, der schon verspürte, dass die Entwicklung des Herrschaftsverhältnisses zur legalen Herrschaft seine Versachlichung herbeiführen muss. Wir finden seine Genialität schon darin, dass er die Herrschaft durch Gesetze der durch Dinge verglich. Er sah aber in dieser modernen Entpersonifizierung der Verhältnisse nicht eine neue Gefahr für die menschliche Freiheit und Selbstständigkeit.

"Il y a deux sortes de dépendances: celle des choses, qui est de la nature; celle des hommes, qui est de la société. La dépendance des choses, n'ayant aucune moralité, ne nuit point à la liberté, et n'engendre point de vices; la dépendance des hommes étant désordonnée les engendre tous, et c'est par elle que le maître et l'esclave se dépravent mutuellement. S'il y a quelque moyen de remédier à ce mal dans la société, c'est de substituer la loi à l'homme, et d'armer les volontés générales d'une force réelle, supérieure à l'homme, et d'armer les volontés générales d'une force réelle, supérieure à l'action de toute volonté particulière. Si les lois des nations pouvaient avoir, comme celles de la nature, une inflexibilité que jamais aucune force humaine ne pût vaincre, la dépendance des hommes redeviendrait alors celle des choses; on réunirait dans la république tous les avantages de l'état naturel à ceux de l'état civil; on joindrait à la liberté qui maintient l'homme exempt de vices, la moralité qui l'élève à la vertu" (Rousseau [11] pp.100-101).

[7] Hegel sah gerade in dieser Spannung die Stärke des modernen Staates und den Grund für

eine dialektische Harmonie der substantiellen Allgemeinheit mit der subjektiven Freiheit.

“Das Prinzip der modernen Staaten hat diese ungeheure Stärke und Tiefe, das Prinzip der Subjektivität sich zum *selbständigen* Extreme der persönlichen Besonderheit vollenden zu lassen und zugleich es in die *substantielle Einheit zurückzuführen* und so in ihm selbst diese zu erhalten.” (Hegel [19] § 260, S.407). “Das Wesen des neuen Staates ist, dass das Allgemeine verbunden sei mit der vollen Freiheit der Besonderheit und dem Wohlergehen der Individuen, dass also das Interesse der Familie und bürgerlichen Gesellschaft sich zum Staat zusammennehmen muss Das Allgemeine muss also betätigt sein, aber die Subjektivität auf der anderen Seite ganz und lebendig entwickelt werden. Nur dadurch, dass beide Momente in ihrer Stärke bestehen, ist der Staat als ein gegliederter und wahrhaft organisierter anzusehen.” (ibid., § 260 Zusatz, S. 407).

[8] “car partout où régné le Despotisme, ... la plus aveugle obéissance est la seule vertu qui reste aux Esclaves. C’est ici le dernier terme de l’inégalité, et le point extrême qui ferme le Cercle et touche au point d’où nous sommes partis: C’est ici que tous les particuliers redeviennent égaux parce qu’ils ne sont rien, et que les Sujets n’ayant plus d’autre Loi que la volonté du Maître, ni le Maître d’autre règle que ses passions, les notions du bien, et les principes de la justice s’évanouissent de rechef. C’est ici que tout se ramène à la seule Loi du plus fort, et par conséquent à un nouvel état de Nature différent de celui par lequel nous avons commencé, en ce que l’un étoit l’état de Nature dans sa pureté, et que ce dernier est le fruit d’un excès de corruption. Il y a peu de différence d’ailleurs entre ces deux états ...” (Rousseau [8], pp.260,262).

[9] Diese Entgegenstellung der bürgerlichen Gesellschaft als einer ökonomischen und des Staates als einer politischen Gesellschaft wurde von Rousseau in den Diskurs der modernen politischen Philosophie eingeführt:

“Cette personne publique, qui se forme ainsi par l’union de toutes les autres, prenoit autrefois le nom de cité (a), et prend maintenant celui de *république* ou de *corps politique* ...” (Rousseau [6] p.74).

“(a) Le vrai sens de ce mot s’est presque entièrement effacé chez les modernes: la plupart prennent une ville pour une cité, et un bourgeois pour un citoyen. Ils ne savent pas que les maisons font la ville, mais que les citoyens font la cité.” (ibid., p.222).

Die Unterscheidung von Mensch und Bürger ist einer der Grundsätze seiner politischen Philosophie: “En effet, chaque individu peut, comme homme, avoir une volonté particulière ou dissemblable à la volonté générale qu’il a comme citoyen.” (ibid., p.76). “Mais, outre la personne publique, nous avons à considérer les personnes privées qui la composent, et dont la vie et la liberté sont naturellement indépendants d’elle. Il s’agit donc de bien distinguer les droits respectifs des citoyens et du souverain, et les devoirs qu’ont à remplir les premiers en qualité de sujets, du droit naturel dont ils doivent jouir en qualité d’homme.” (ibid., p.89).

[10] “Whatever is the passion which arises from any object in the person principally concerned, an analogous emotion springs up, at the thought of his situation, in the breast of every attentive spectator. ... In every passion of which the mind of man is susceptible, the emotions of the bystander always correspond to what, by bringing the case home to himself, he images should be the sentiments of the sufferer” (Smith [13], p.10).

[11] “As we have no immediate experience of what other men feel, we can form no idea of the manner in which they are affected, but by conceiving what we ourselves should feel in the like situation. Though our brother is upon the rock, as long as we ourselves are at our ease, our senses will never inform us of what he suffers. ... it is by the imagination only that we can form any conception of what are his sensations. Neither can that faculty help us to this any other

way, than by representing to us what would be our own, if we were in his case. ... By the imagination we place ourselves in his situation, we conceive ourselves enduring all the same torments, we enter as it were into his body, and become in some measure the same person with him, and thence form some idea of his sensations, and we feel something which, though weaker in degree, is not altogether unlike them" (ibid., p.9). "That this is the source of our fellow-feeling for the misery of others, that it is by changing places in fancy with the sufferer, that we come either to conceive or to be affected by what he feels, may be demonstrated by many obvious observations..." (ibid., p.10).

»Sympathy« als allgemeiner Begriff ist zu unterscheiden von Mitleid oder Erbarmen; "Pity and compassion are words appropriated to signify our fellow-feeling with the sorrow of others. Sympathy ... may now, however, without much impropriety, be made use of to denote our fellow-feeling with any passion whatever" (ibid., p.10).

[12] Vgl. [3].

[13] Diese Grundidee entnahm Smith Rousseaus »Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes« (1755); "méditant sur les premières et plus simples opérations de l'Ame humaine, j'y crois appercevoir deux principes antérieurs à la raison, dont l'un nous intéresse ardemment à nôtre bien-être et à la conservation de nous même, et l'autre nous inspire une répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout Etre sensible et principalement nos semblables.

C'est du concours et de la combinaison que nôtre esprit est en état de faire de ces deux Principes, sans qu'il soit nécessaire d'y faire entrer celui de la sociabilité, que me paroissent découler toutes les règles du droit naturel" (Rousseau [8], p.56). Die oben angegebenen zwei Prinzipien heißen bei Rousseau »amour de soi« (Selbstliebe) und »pitié« (Mitleid).

[14] "In all such cases, that there may be some correspondence of sentiments between the spectator and the person principally concerned, the spectator must, first of all, endeavour, as much as he can, to put himself in the situation of the other, and to bring home to himself every little circumstances of distress which can possibly occur to the sufferer. He must adopt the whole case of his companion with all its minutest incidents; and strive to render as perfect as possible, that imaginary change of situation upon which his sympathy is founded" (Smith [13], p.21).

[15] "An invisible hand", die Smith sehr berühmt macht, kommt nur in einer einzigen Stelle in »The Wealth of Nations« vor:

"As every individual, therefore, endeavours as much as he can both to employ his capital in the support of domestic industry, and so to direct that industry that its produce may be of the greatest value; every individual necessarily labours to render the annual revenue of the society as great as he can. He generally, indeed, neither intends to promote the public interest, nor knows how much he is promoting it. By preferring the support of domestic to that of foreign industry, he intends only his own security; and by directing that industry in such a manner as its produce may be of the greatest value, he intends only his own gain, and he is in this, as in many other cases, led by an invisible hand to promote an end which was no part of his intension. Nor is it always the worse for the society that it was no part of it. By pursuing his own interest he frequently promotes that of the society more effectually than when he really intends to promote it. I have never known much good done by those who affected to trade for the public good." (Smith [16] I. p.421).

Es ist zu erinnern, dass Smith in der oben angeführten Stelle ein egoistisches Verhalten der

Kapitalisten, die sich nur ums eigene Interesse kümmern, nicht ohne Vorbehalt rechtfertigt, weil er die Diskrepanz zwischen dem Interesse der Kapitalisten und dem der ganzen Gesellschaft erkennt: "The proposal of any new law or regulation of commerce which comes from this order (=that of those who live by profit, that is, merchants and master manufacturers), ought always to be listened to with great precaution, and ought never to be adopted till after having been long and carefully examined, not only with the most scrupulous, but with the most suspicious attention. It comes from an order of men, whose interest is never exactly the same with that of the public, who have generally an interest to deceive and even to oppress the public, and who accordingly have, upon many occasions, both deceived and oppressed it." (ibid., p.250).

Wir verstehen, dass sich sein Begriff »an invisible hand« sowohl an die Kritik am interventionistischen Staat als auch an die an einem egoistischen Verhalten der Kapitalisten anschliesst.

Philosophische gesehen, schliesst sich dieser Begriff an die Kritik an der Vernunft, besser gesagt, der Arroganz und Alleinherrschaft der Vernunft, die alle menschliche Würde monopolisieren will, an. Diese Vernunftkritik übte Smith durch Einführung der zwei Begriffe: *causa efficiens* und *causa finalis*: "In every part of universe we observe means adjusted with the nicest artifice to the ends which they are intended to produce; and in the mechanism of a plant, or animal body, admire how every thing is contrived for advancing the two great purposes of nature, the support of the individual, and the propagation of the species. But in these, and in all such objects, we still distinguish the efficient from the final cause of their several motions and organizations. ... But though, in accounting for the operation of bodies, we never fail to distinguish in this manner the efficient from the final cause, in accounting for those of the mind we are very apt to confound these two different things with one another. When by natural principles we are led to advance those ends, which a refined and enlightened reason would recommend to us, we are very apt to impute to that reason, as to their efficient cause, the sentiments and actions by which we advance those ends, and to imagine that to be the wisdom of man, which in reality is the wisdom of God." (Smith [13] p.87).

"Though man, therefore, be naturally endowed with a desire of the welfare and preservation of society, yet the Author of nature has not entrusted it to his reason to find out that a certain application of punishments is the proper means of attaining this end; but has endowed him with an immediate and instinctive approbation of that very application which is most proper to attain it. The oeconomy of nature is in this respect exactly of a piece with what it is upon many other occasions. ... she (=nature) has constantly in this manner not only endowed mankind with an appetite for the end which she proposes, but likewise with an appetite for the means by which alone this end can be brought about, for their own sakes, and independent of their tendency to produce it. ... But though we are in this manner endowed with a very strong desire of those ends, it has not been intrusted to the slow and uncertain determination of our reason, to find out the proper means of bringing them about. Nature has directed us to the greater part of these by original and immediate instincts. ... (They; vom Verfasser) prompt us to apply those means for their own sakes, and without any consideration of their tendency to those beneficent ends which the great Director of nature intended to produce by them." (ibid., p.77-78).

[16] Rousseau sagt: "Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale; celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun; l'autre regarde à l'intérêt privé et n'est qu'une somme de volontés particulières" (Rousseau [6], p.87). "... ce qui généralise la volonté est moins le nombre des voix que l'intérêt commun qui les unit; dans cette institution, chacun se soumet nécessairement aux conditions qu'il impose aux autres; accord admirable de l'intérêt et de

la justice, qui donne aux délibérations communes un caractère d'équité ..., un intérêt commun qui unisse et identifie la règle du juge avec celle de la partie" (ibid., p.91).

Der letzte Satz des angeführten Zitats aus Rousseaus »du contrat social«: "un intérêt commun qui unisse et identifie la règle du juge avec celle de la partie" erinnert an Smiths »sympathy«.

[17] "Society and conversation, therefore, are the most powerful remedies for restoring the mind to its tranquility, if, at any time, it has unfortunately lost it; as well as the best preservatives of that equal and happy temper, which is so necessary to self-satisfaction and enjoyment. Men of retirement and speculation, who are apt to sit brooding at home over either grief or resentment, though they may often have more humanity, more generosity, and a nicer sense of humor, yet seldom possess that equality of temper which is common among men of the world" (Smith [13], p.23).

Im Gegenteil dazu lässt Rousseau diese »equality of temper« nur dem »homme naturel« zuteil werden:

"... voyant qu'ils se conduisoient tous, comme il auroit fait en de pareilles circonstances, il conclut que leur manière de penser et de sentir étoit entièrement conforme à la sienne, et cette importante vérité bien établie dans son esprit, lui fit suivre ... les meilleures règles de conduite que pour son avantage et sa sûreté il lui convint de garder avec eux" (Rousseau [8], p.178).

[18] "The first duty of the sovereign, that of protecting the society from the violence and invasion of other independent societies, can be performed only by means of a military force" (Smith [16], p.301). "The second duty of the sovereign, that of protecting, as far as possible, every member of the society from the injustice or oppression of every other member of it, or the duty of establishing an exact administration of justice" (ibid., p.309).

[19] "The security which it (=a standing army) gives to the sovereign renders unnecessary that troublesome jealousy, which, in some modern republics, seems to watch over the minutest actions, and to be at all times ready to disturb the peace of every citizen. ... That degree of liberty which approaches to licentiousness can be tolerated only in countries where the sovereign is secured by a well-regulated standing army. It is in such countries only that the public safety does not require that the sovereign should be trusted with any discretionary power for suppressing even the impertinent wantonness of this licentious liberty" (ibid., p.308).

[20] "debbe, adunque, uno principe non avere altro obietto né altro pensiero, né prendere cosa alcuna per sua arte, fuori della guerra e ordini e disciplina di essa; perché quella è sola arte che si aspetta a chi comanda" (Machiavelli [3], p.112).

[21] "E'principali fondamenti che abbino tutti li stati ... sono le buone legge e le buone arme: e perché non può essere buone legge dove non sono buone arme, e dove sono buone arme conviene sieno buone legge ..." (ibid., pp.92,94).

LITERATURVERZEICHNIS

- [1] ARISTOTELES, *Politik*. Übersetzt und herausgegeben von Olf Gigon. Zürich und München 1971.
- [2] Ders., *Politik*. Herausgegeben von Nelly Tsouyopoulos und Ernesti Grassi. München 1965.
- [3] MACHIAVELLI, Niccolo, *Il Principe/Der Fürst (Italienisch/Deutsch)*. Übersetzt und herausgegeben von Philipp Rippel. Stuttgart 1986.
- [4] HOBBS, Thomas, *Leviathan or The Matter, Forme, & Power of A Common-wealth Ecclesiasticall and Civil* (1651). Edited by C.B. Macpherson. New York, 1980.
- [5] Ders., *Leviathan, oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*.

Herausgegeben von Iring Fetscher. Neuwied und Berlin 1966.

- [6] ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social ou principes du droit politique*. In: Ders., *Du contrat social*. Union Generale d'Editions, Paris 1973.
- [7] Ders., *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*. In: *ibid.*
- [8] Ders., *Diskurs über die Ungleichheit/Discours sur l'inégalité (Französisch/Deutsch)*. Übersetzt und kommentiert von Heinrich Meier. München 1984.
- [9] Ders., *Vom Gesellschaftsvertrag (Du contrat social)*. In: Ders., *Politische Schriften. Band 1*. Übersetzt von Ludwig Schmidts. München 1977.
- [10] Ders., *Politische Fragmente (Fragments politique)*. In: *ibid.*
- [11] Ders., *Émil ou de l'éducation*. Par Michel Launay. Paris 1966.
- [12] Ders., *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*. Edited from the original MSS. and authentic editions with introductions and notes by C.E. Vaughan. Cambridge 1915.
- [13] SMITH, Adam, *The Theory of Moral Sentiments* (1759). Edited by D.D. Raphael and A.L. Macfie. Oxford 1976.
- [14] Ders., *Theorie der ethischen Gefühle*. Erster Band. Herausgegeben von Walther Eckstein. Leipzig 1926.
- [15] Ders., *Lectures on Jurisprudence*. Reprinted dated 1766. Edited by R.L. Meek, D.D. Raphael and P.G. Stein. Oxford 1978.
- [16] Ders., *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776). Edited by Edwin Cannan. 2 Vols. 6th edition. London 1950.
- [17] STEWART, Dugald, *Account of Adam Smith* (1794). In: Adam Smith, *Essays on Philosophical Subjects*. Edited by D.D. Raphael and A.S. Skinner. Oxford 1980.
- [18] HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes* (1807). *Werke*, Bd.3 Frankfurt am Main 1970.
- [19] Ders., *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821). *Werke*, Bd.7.
- [20] Ders., *Phänomenologie des Geistes*. Texte-Auswahl und Kommentar zur Rezeptionsgeschichte von Gerhard Göhler. Frankfurt am Main 1970.
- [21] WEBER, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft*. 2 Bände. Herausgegeben von Johannes Winckelmann. Tübingen 1956.
- [22] Ders., *Politik als Beruf* (Oktober 1919). In: *Gesammelte Politische Schriften*. Herausgegeben von Johannes Winckelmann. Tübingen 1971.
- [23] HORKHEIMER, Max, *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* (1930). *Gesammelte Schriften*, Bd.2. Frankfurt am Main 1987.
- [24] HABERMAS, Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Neuwied 1962.
- [25] Ders., *Theorie und Praxis* (1963). Frankfurt am Main 1978.
- [26] TAIRAKO, Tomonaga, *Versachlichung und Verdinglichung in ihrer Beziehung zur Hegelschen Dialektik. Zur Erschliessung der Logik der Verkehrung*. Hokudai Economic Papers. 12 (1982-83).
- [27] Ders., *Versachlichung und Verdinglichung in der Phänomenologie des Geistes Hegels*. *Ibid.*, 14 (1985-86).
- [28] Ders., *Die Grundzüge des japanischen Faschismus und die Kriegsverantwortlichkeit japanischer Philosophen während der Kriegszeit*. Hitotsubashi Journal of Social Studies, 22-1 (Apr. 1990).