

WAS MACHT DIE GESELLSCHAFT AUS?

JEAN-FRANÇOIS KERVEGAN, UNIV. PARIS I PANTHÉON-SORBONNE

Die einfache Tatsache, dass man darüber fragt, woraus die Gesellschaft gemacht wird, bezeugt die einzigartige Lage der modernen Gesellschaften, welche durch das Wort ‚Komplexität‘ oft geschildert wird. In den ‚traditionellen‘ Gesellschaften konnte nämlich solche Frage nicht einmal gestellt werden, weil die Antwort darauf naheliegend war. Der soziale Band bestand aus einer einzigen Substanz, sei es ein politisches Modell (wie die griechische Polis oder der moderne Leviathan-Staat) oder ein System religiöser Überzeugungen (wie das Christentum im europäischen Mittelalter). Dagegen haben die aktuellen Gesellschaften kein eindeutiges Zentrum mehr: nach dem Soziologen Niklas Luhmann sind sie insofern komplex, als sie unter verschiedene ‚Untersysteme‘ (Ökonomie, Politik, Recht, Erziehung, Bildung usw.) ausdifferenziert sind, deren jedes auf einen autonomen Funktionsmodus verfügt, ohne dass keines von ihnen über die anderen klar überordnet ist. Deshalb ist man nicht mehr imstande, von vornherein zu bestimmen, was die Einheit der Gesellschaft ausmacht, obgleich die Tatsache des ‚Zusammenseins‘ trotz mannigfaltiger Spannungen unleugbar ist. Diese Spannungen machen jedoch eine stete Reaktivierung des nunmehr evidenzlosen sozialen Bands nötig.

Wenn man die Entwicklung der Moderne betrachtet, darf man anmerken, dass die Gesellschaft von einem Typus, wo der soziale Band politischer Natur war (indem der Staat die Einheit der Gesellschaft stiftete), zu einem anderen übergegangen ist, wo sich unpolitische oder indirekt politische Sozialisierungsformen entwickeln. Beispiele davon sind die im breiten Maß vom Staat unabhängigen rechtlichen und wirtschaftlichen Regulierungen. So ist eine Lage erreicht worden, in welcher die Einheit der Gesellschaft keinen bestimmten Ort und keine bestimmte Ursache behält, so dass sie unbestimmbarer und prekärer wird. Dieser Entwicklung entspricht eine bemerkenswerte Umwandlung des Gesellschaftsbegriffs selbst. Der uralte aristotelische Begriff der *koinonia politikè* oder der *societas civilis* nämlich, der in der neueuropäischen Sprachen als ‚bürgerliche Gesellschaft‘, ‚civil society‘ oder ‚société civile‘ übersetzt worden war, hat nämlich gegen Ende des 18. Jahrhunderts eine tiefe Umwandlung erfahren, die den neuen Begriff einer dem Staat tendenziell entgegengesetzten ‚Gesellschaft‘ erzeugt hat. Diese sprachliche Entwicklung korrespondiert selbst dem Übergang von einem ‚politischen‘ zu einem ‚sozialen‘ Verständnis der Gesellschaft. Diesem Übergang entspricht auf der Ebene der politischen Theorie die Ersetzung des ‚absoluten‘ Modells des souveränen Staates (Hobbes, Rousseau) durch das ‚liberale‘ Modell eines minimalen Staates, dessen einzige Aufgabe ist, die eventuellen Fehlentwicklungen einer durch die freie Interaktion der Handelnden spontan erzeugten sozialen Ordnung zu korrigieren.

Wie Reinhart Koselleck es betont hat, ist der moderne ‚absolute‘ Staat aus dem europäischen konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts entstanden. Diese Tatsache ist von grundlegender Bedeutung, um die Natur dieses Staates und das zugehörige Gesellschaftsbild zu verstehen: in einer von unlöslichen Konflikten erschütterten Gesellschaft kommt es darauf an, „eine gemeinsame Macht“ zu errichten (Hobbes: *Leviathan*, Kap. 17), die jene konfliktverursachende Faktoren bändigen vermag, welche zum Bürgerkrieg, d. h. zum ‚Naturzustand‘ führen könnten. Schon im 16. Jahrhundert hat der große Jurist Jean Bodin die Souveränität als die „absolute und ewige Macht“ bezeichnet, dank welcher eine „Republik“ in etymologischer Bedeutung einer ‚gemeinen Sache‘ der übrigens durch Glaube und Interessen entgegengesetzten Bürger bestehen kann. Was sie trotzdem vereinigt, ist der Umstand, dass sie alle Untertanen eines und desselben Souveränen sind, zu dem jeder von ihnen durch „gegenseitige Verpflichtung“ gebunden ist. Diese politische Verpflichtung besteht, so Hobbes, aus der „mutual relation between protection and obedience“ (*Leviathan*, Schluss).

Im Rahmen der ‚absolutistischen‘ Theorie ist die Beantwortung unserer Frage durchaus klar: was die Gesellschaft ausmacht, ist die hierarchische Beziehung von Souverän und Untertan. Unabhängig davon ist eine Menschengruppe eine bloße einheitsmangelnde ‚Menge‘, die zum „Krieg jedermanns mit jedermann“ notwendig führt, der nach Hobbes den „natürlichen Zustand der Menschen“ ausmacht (*Leviathan*, Kap. 13). Der Staat ist der große Kunstgriff, der die der menschlichen ‚Natur‘ innewohnenden Übel abhelfen kann. Hieraus besteht der Unterschied der modernen politischen Philosophie mit der der Antike, nach welcher die *polis* insofern eine ‚natürliche‘ Realität ist, als der Mensch nur innerhalb von ihr seine Natur eines „politischen Tiers“ verwirklichen kann (Aristoteles, *Politik I/9*). Dieser Bruch des modernen ‚Artifizialismus‘ mit dem antiken ‚Naturalismus‘ erfolgt jedoch aufgrund einer gemeinsamen Überzeugung, der des wesentlich *politischen* Charakters des sozialen Bands.

Bei Hobbes scheint der Souveränitätsbegriff mit der Option für die Monarchie verbunden. Diese Option kann jedoch von der theoretischen Struktur des Staatsvertrags unterschieden werden. Das sieht man bei Rousseau, der aus derselben Struktur entgegengesetzte, demokratische Folgerungen zieht. Genau wie Hobbes ist Rousseau der Meinung, dass der einheitsstiftende Faktor der Gesellschaft nur ein politischer sein kann; deshalb behält bei ihm der Souverän eine dominierende Stellung. Er identifiziert aber den Souverän mit dem allgemeinen Willen des Volkes, nicht mehr mit dem eines Menschen oder einer Versammlung. So ist die Struktur der Theorie Hobbes‘ beibehalten, nur verändert sich die Identität des Trägers der Souveränität. Warum aber ist Rousseau so pessimistisch, wenn er die Chancen der Errichtung einer echten Bürgergemeinschaft bewertet? (*CS I/6; Emile*, 249-250) ? Vermutlich deshalb, weil er als klarsichtiger Beobachter der kommenden Entwicklung der Gesellschaft erkennt, dass die von ihm noch verlangte Priorität des

Politischen in der Bestimmung davon, was die Gesellschaft ausmacht, durch jene Entwicklung selbst gefährdet ist. Die zunehmende Macht der „Finanz“, dieser „Parole der Sklaven“, gefährdet notwendigerweise die Gesinnung der Mitbürgerschaft und die Einheit der Gesellschaft, welche für ihn ausschließlich politischer Natur sein kann. Deswegen meint er, dass „diese beiden Wörter, *cité* und *citoyen*, in den modernen Sprachen gelöscht werden sollen“ (*Emile*). Auch in solcher Überzeugung bleibt Rousseau ein ‚Klassiker‘. Wie Hobbes, Aristoteles und Platon meint er: „umso besser der Staat verfasst ist, umso besser werden im Geist der Bürger die öffentlichen Angelegenheiten die privaten besiegen“ (*Contrat social* III/15).

Genau diese Überzeugung wird der Liberalismus als Gesamtkonzeption der Gesellschaft und als politische Philosophie versuchen zu entthronen. Die moderne politische Philosophie, von Hobbes bis auf Rousseau, beruhte auf die Entgegensetzung von Naturzustand und politische Gesellschaft. Gegen die Mitte des 18. Jahrhunderts verliert nun die Entgegensetzung an Evidenz und strukturierende Kraft. Dies wird zur Erfindung eines neuen Paradigmas führen, und zwar des Paradigmas der ganz neu verstandenen ‚bürgerlichen Gesellschaft‘. Ein gutes Beispiel der Auslöschung der Entgegensetzung von Naturzustand und Gesellschaftszustand bietet das *Essay on the history of civil society* von Adam Ferguson (1767), worin behauptet ist, der Naturzustand sei in dem ‚zivilisierten‘ sowie im ‚wilden‘ Zustand da; in der Tat, „wenn der Palast weit weg von der Natur ist, nicht näher von ihr steht die Hütte“. Der Naturzustand liegt hier, weil er nirgendwo, oder vielmehr überall liegt. Dies bedeutet, dass für Ferguson der Naturzustand und die Gesellschaft übereinkommen. Aber die Gesellschaft selbst soll nicht mehr als eine pur politische Gesellschaft, sondern primär als eine Arbeits- und Austauschgesellschaft verstanden werden: genau das wird Hegel das „System der Bedürfnisse“ benennen. Demzufolge weist Ferguson das rationale und ‚artifizielle‘ Modell der Gesellschaft zurück, das Hobbes erfunden hatte; für ihn entstehen alle sozialen Institutionen, auch der Staat, aus der zufälligen Interaktion der menschlichen Handlungen; sie sind nicht das Produkt irgendeiner ‚Absicht‘. So hat Ferguson die Perspektive darüber, was eine Gesellschaft ausmacht, darüber, was sie zusammenhält, und darüber, woraus sie entsteht, tief modifiziert.

Daraus entsteht eine tiefe Umwandlung des Begriffs selbst der *civil society*, der ‚bürgerlichen‘ Gesellschaft. Weil Großbritannien an der Spitze der kapitalistischen Revolution stand, hat das angelsächsige Denken den Weg zu diesem neuen Verständnis der Gesellschaft gebahnt. Während die beiden Wörter quasi synonym bisher klangen, setzt sich nunmehr die Unterscheidung von *society* und *government* als augenfällig durch. Wohlbekannt sind die Stellen, wo Adam Smith in seinem bahnbrechenden Traktat über den Ursprung und die Ursachen des Reichtums der Nationen (aus dem Jahre 1776) das „einfache System der natürlichen Freiheit“ beschreibt, und zwar diejenige Tausch- und Marktgesellschaft, die durch ihre eigene Dynamik dazu

gebracht ist, die Grenzen der politischen Gesellschaft zu überschreiten. Das vierte Kapitel des achten Buchs der *Enquiry* endet mit der Beschreibung der „great society“, die schon damals in einem Prozess der ‚Globalisierung‘ eingereicht war und deswegen die begrenzte Führungskapazität des Staates überschritt. Auch die gegen die britische Herrschaft über die amerikanischen Provinzen gerichtete Kampfschrift *Common Sense* von Thomas Paine, aus demselben Jahr 1776, eröffnet sich mit der Unterscheidung von *society* und *government*: „die Gesellschaft, wie auch immer ihre Form aussieht, ist stets etwas Gutes; aber die beste Regierung ist nur ein notwendiges, und die schlechteste, ein unerträgliches Übel“. Diese puritanisch gesinnte Beurteilung ist sicherlich politisch motiviert. Was aber besonders aufmerksamkeitswürdig ist, ist der Umstand, dass Paine als naheliegend eine Unterscheidung darstellt, die eine jahrhundertealte Grundüberzeugung der politischen Philosophie widerspricht, und zwar die Gleichsetzung der *civil society* mit der *politischen* Gesellschaft, welche eine Bevorzugung der politischen Dimension im Verständnis dessen impliziert, was eine Gesellschaft ausmacht. Bei Paine wie bei Smith, dem Verfasser einer *Theorie der moralischer Gefühle*, findet eine moralische Bewertung der Gesellschaft als solcher statt, welche (wenigstens bei Smith) die Untersuchung ihrer ökonomischen Grundlagen begleitet.

Wie auch immer: am Ende des 18. Jahrhunderts, mehrere Jahre bevor Hegel sie offiziell benennt, ist die ‚bürgerliche Gesellschaft‘ (*civil society*) einen geläufigen Begriff geworden, der nunmehr dazu dient, einen Gegenstück zum Staat oder *government* auszumachen. Ein gutes Beispiel davon findet man bei Kant. In seiner Schrift aus dem Jahre 1793 über Theorie und Praxis unterscheidet Kant in der Nachfolge von Rousseau den Bürger, als ‚bourgeois‘ verstanden, und den Staatsbürger, eine Unterscheidung, die von Hegel und Marx übernommen worden ist. Staatsbürger, citoyen, ist der Mensch, insofern er zum staatlichen Leben als „citoyen actif“ (nach der Definition von Sieyès) teilnimmt. Der *bourgeois* hingegen ist der Privatmensch, der soziale Mensch, der sich eher nach seinem Privatinteresse als nach dem Gemeinwohl orientiert. Einige Jahre später, in der *Metaphysik der Sitten*, unterscheidet Kant den „gesellschaftlichen“ und den „bürgerlichen“ Zustand auf einer Art, die die Hegelsche Unterscheidung von bürgerlichen Gesellschaft und Staat vorangeht. Im Gegenteil von Hegel versteht Kant unter bürgerliche Gesellschaft die politische Gesellschaft, also das, was Hegel als den Staat bezeichnen wird; wie Hegel aber weist er darauf hin, dass das soziale Leben nicht notwendig einen Staat voraussetzt: „dem Naturzustande ist nicht der gesellschaftliche, sondern der bürgerliche entgegengesetzt: weil es in jenem zwar gar wohl Gesellschaft geben kann, aber nur keine bürgerliche (durch öffentliche Gesetze das Mein und Dein sichernde)“ (*Metaphysik der Sitten*, AA VI, 242)“. Obgleich Kant das traditionelle Vokabular behält, indem er die politische Gesellschaft als eine ‚bürgerliche‘ schildert, rezipiert er die Grundidee der schottischen Aufklärung, nämlich die Unterscheidung des Sozialen und des Politischen, welche bei ihm wie bei Ferguson eine Relativierung des traditionellen Gegensatzes von

Naturzustand und Gesellschaftszustand veranlasst.

Als _ eigentlich viel später _ der Liberalismus die herrschende Lehre der Gesellschaft geworden ist, hat Friedrich Hayek die Auffassung entwickelt, dass die Politik „entthront“ werden soll, indem eine „spontane Ordnung“ aus einer kontingenten und so komplexen Interaktion der individuellen Absichten und Handlungen hervorgeht, so dass es absolut unmöglich ist, ihre Wirkungen vorauszusehen, noch weniger durch Anordnungen und Befehle zu planen. Diese „dogmatische Verteidigung der Freiheit“ (so Hayek!) ist jedoch keine bloße Apologie des ‚kapitalistischen Dschungels‘, insofern Hayek der Meinung vertritt, dass der Markt nur unter festen, das soziale Handeln einrahmenden Rechtsprinzipien seine sozialisierende Rolle wirksam spielen kann. Keine Gesellschaft kann einen grundlegenden Nomos, eine Rechtsordnung entbehren; dieser fundamentale Nomos darf aber nicht mit jener oberflächigen Schicht der Anordnungen des Gesetzgebers verwechselt werden, die Hayek ‚Taxis‘ (d. h. gezielte Anordnung) nennt. Auch für einen scharfsinnigen Liberalen wie Hayek gibt es also keine spontane Ordnung ohne Regeln, keine Gesellschaft ohne Recht, sogar selbst ohne Staat. Dies bedeutet, dass das Problem davon, was die Einheit der Gesellschaft ausmacht, auch in solcher Hinsicht eine Lösung braucht

Es ist jedoch nicht ausgemacht, dass dieses liberale Verständnis der Gesellschaft (dessen gewisse Vertreter, wie die amerikanischen *libertarians*, überhaupt keinen Unterschied zwischen dem Staat und einem Räubertrupp sehen wollen) der Komplexität der Sozialisierungsprozesse gerecht wird, auch wenn es einen nicht besonders ultraliberalen Autor wie Foucault angelockt hat. Man darf nämlich der Meinung sein, dass der Liberalismus den klassischen Vorrang des Politischen bloß umkehrt, indem er ihn durch einen Vorrang der Ökonomie ersetzt, als ob es denkbar wäre, den alleinigen Boden zu bestimmen, worauf sich die Einheit der menschlichen Gesellschaften konstituiert, als ob das Verhältnis vom Sozialen und Politischen nicht viel komplexer, sogar dialektischer Natur wäre. Es bleibt der Verdienst von politisch so unterschiedlichen Autoren wie Hegel und Marx, diese Komplexität betont zu haben.

Wie schon gesagt hat Hegel als erster den Staat und die bürgerliche Gesellschaft, das Politische und das Soziale explizit unterschieden. Der Staat ist für allgemeine Angelegenheiten, für das Gemeinwohl zuständig, während die bürgerliche Gesellschaft als einen sozial-wirtschaftlichen Interaktions- und Wettbewerbsraum der partikulären Interessen verstanden wird. Dieser soziale Raum wird durch die unsichtbare Hand reguliert, durch Rechtsnormen eingerahmt, aber seine Fehlentwicklungen sollen durch die Staatsverwaltung oder (nach der von Hegel beibehaltenen alten Terminologie) durch die ‚Polizei‘ korrigiert werden. Der Hegelsche Begriff der Gesellschaft bleibt insofern traditionell, als er den Vorrang des Staates und des Politischen über die ‚niedrigere‘ Sphäre des sozialen und ökonomischen Lebens beibehält. Nur als Staatsbürger vermögen die Individuen ein „allgemeines Leben“ führen, als sie mit den Worten von Rousseau ihren besonderen Willen

unter den allgemeinen unterordnen; in der bürgerlichen Gesellschaft hingegen, die Hegel als den „äußeren Staat“ bezeichnet, erzielt das individuelle Handeln ausschließlich das egoistische Wohl der Einzelnen, obwohl es dadurch zum allgemeinen Wohl unabsichtlich beiträgt. Insofern behält nach Hegel die bürgerliche Gesellschaft „den Rest der Naturzustand“ in sich (RPh § 200 A.), indem sie der Ort sozial unüberwindbaren Spannungen ist. In den §§ 243 ff. der Rechtsphilosophie stellt Hegel die kontradiktorische Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft auf einer Weise dar, die den Einsichten von Marx erstaunend vorgreift, obgleich Hegel keineswegs ein Revolutionär war. Für ihn braucht diese von ihren eigenen Widersprüchen untergrabene Gesellschaft eine politische „Aufhebung“, ohne dass die eigentlich politische Aufgabe des Staates, und zwar die „Vereinigung als solche“ zu fördern, sich auf die Verwaltung und Ausbalancierung der sozialen Interessen beschränkt. Hegel kritisiert hingegen die liberale Sicht des Staates als eines „Nachtwächters“ voraus, wie sie bei einem gegenwärtigen Autor wie Robert Nozick entwickelt worden ist, und betont den eigentlich politischen Beruf des Staates, und zwar die Individuen dazu anzuregen, ein „allgemeines Leben“ zu führen (RPh § 258 A.). Er stellt jedoch fest, dass das Individuum „Sohn der bürgerlichen Gesellschaft“ geworden ist (RPh § 238); solche keineswegs ‚klassische‘ Feststellung bedeutet, dass die Identität der Individuen sich nicht mehr auf der politischen Ebene vorerst konstituiert. Aus der Entwicklung einer Markt- und Tauschgesellschaft, deren globalisierende und überstaatliche Wirkungen Hegel als erster nach Adam Smith und David Ricardo verstanden hat, folgt letzten Endes der Sieg des *bourgeois* über den *citoyen*. Das Werk Hegels ist ein wunderschöner Entwickler der Komplexität, die in der nachrevolutionären Welt die Frage davon erhält, was die Gesellschaft ausmacht. Als Erbe einer alten Tradition ist Hegel überzeugt, dass das Politische die ‚Wahrheit‘ des Sozialen enthält, und dass der Geist der Mitbürgerschaft, das was uns verbindet, sich dadurch entwickelt. Als klarsichtiger Beobachter der industriellen Revolution, die sich damals aus England her durch Europa und die Welt verbreitet, stellt er jedoch mit Unruhe fest, dass die Logik der neuen sozialen Prozesse die traditionellen staatlichen Steuerungsmittel ihrer Fehlentwicklungen tendenziell unwirksam macht: „bei dem Übermaß des Reichtums ist die bürgerliche Gesellschaft nicht reich genug, dem Übermaß der Armut und der Erzeugung des Pöbels zu steuern“ (RPh §).

Hegel hat dasjenige gespürt, was sein unfügsamer Jünger Karl Marx den Grundwiderspruch der kapitalistischen Produktionsweise benennen hat; die Ursache dieses Widerspruchs ist ökonomisch, ihre Erscheinungen sozial, ihre Lösung politisch. Vom Anfang an hat Marx den Gewinn klarsichtig gesehen, den er sich aus der Hegelschen Theorie der bürgerlichen Gesellschaft (in doppelter Bedeutung des Adjektivs!) zunutze machen konnte. Nun sind die Folgen, die er daraus gezogen hat, ganz anderer Natur. Es kommt nicht mehr in Frage, dem Staat als dem „Irdisch-Göttlichen“ die Aufgabe zu überlassen, die Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft zu

überwinden: dieser selbst „bürgerlicher“ Staat muss vielmehr selbst zerstört werden, damit das durch den Kapitalismus gezügelte kreative Potential der Gesellschaft befreit wird. In solcher Perspektive ist die Einheit der Gesellschaft in die Zukunft projiziert: erst eine klassenlose, deshalb staatlose Gesellschaft vermag, eine echte Gemeinschaft zu werden. Wir wissen, was aus diesem schönen Traum entstand.

Die gegenwärtige politische Philosophie hat auf die gewissermaßen platonische Perspektive einer konfliktlosen, homogenen Gesellschaft verzichtet. Sie vertritt vielmehr, z. B. mit John Rawls und Habermas, die Meinung, dass die in jeder offenen Gesellschaft innewohnende Konfliktualität durch seine Institutionalisierung gesteuert werden soll. Es gehört sich, schreibt Rawls, „auf das Ideal der politischen Gemeinschaft zu verzichten, wenn man damit eine vereinigte Gesellschaft meint“. Anstatt zu versuchen, die „wahre“ Konzeption des Guten zu bestimmen, zwingt uns vielmehr der selbst mit der Heterogenität der sozialen Interessen verbundene Pluralismus der Werte, der Vorstellungen des Guten und der „substantiellen Lehren“ dazu, eine Prozedur zu definieren, die es erlaubt, die in einer pluralistischen Gesellschaft unentbehrlichen sozialen Konflikte *durch Prinzipien* zu steuern. Solches „politische, nicht metaphysische“ Verständnis der Gerechtigkeit als Billigkeit (*justice as fairness*) ist sicherlich weniger begeisternd als die liberalen sowie revolutionären Utopien einer definitiven Überwindung der Politik und des Konflikts. Es ist jedoch mit der Komplexität „funktionell differenzierter Gesellschaften“ (so Niklas Luhmann), welche kein Zentrum mehr, kein selbstverständliches Ort ihrer Einheit besitzen, besser angepasst.