

Zwischen Gesellschaft und Staat

Vorwort

Die hier folgenden Ausführungen, ursprünglich ein Vortrag für die Gäste der 25jährigen Gründungsfeier der Hebräischen Universität Jerusalem (1950), werden hier weiteren Kreisen deshalb mitgeteilt, weil sie, wie-
5 wohl nur in großen Zügen, sowohl geistesgeschichtlich wie sinnhaft eine Tendenz darlegen, deren stufenweise Verwirklichung ich für allgemein erwünscht und für allgemein tunlich halte. Diese Tendenz ist durchaus topisch, das heißt nach Ort und Umständen in verschiedener Weise zu
10 realisieren, unter gewaltigen Widerständen freilich, denn was ihr entgegensteht ist nichts Geringeres als die kompakte Machtsucht und das obstinate Machtbeharren, aber sie ist zu realisieren. Ich wollte eine Richtung auf ein Ziel zeigen, nicht mehr, aber auch dies mag in einer so richtungslosen Stunde des Geistes wie dieser von Wert sein.

15 Den Lesern meines Buches »Pfade in Utopia« bietet die kleine Abhandlung eine konkrete Ergänzung des dort in dem von der Krisis handelnden Kapitel Gesagten.

In der »neuen sozialen Analyse«, die Bertrand Russell Ende 1938 unter dem Titel »Macht« veröffentlicht hat, wird die Macht als »der Grundbegriff der Sozialwissenschaft« bezeichnet, »in demselben Sinn, in dem Energie der Grundbegriff der Physik ist«. Diese kühne These eines bedeutenden Logikers, die an die Lehre des von ihm bekämpften Nietzsche erinnert, ist ein charakteristisches Beispiel dafür, wie noch in unseren Tagen, nach einem Jahrhundert wissenschaftlicher Soziologie, das soziale Prinzip mit dem politischen verwechselt wird. Daß in allen sozialen Gebilden ein gewisses Maß von Macht, Autorität, Überordnung als ein zu ihrer Erhaltung unerläßliches Mittel auffindbar ist, ist von je bekannt; aber in keinem der unpolitischen Sozialgebilde ist dieses Element das grundlegende. Wohl aber ist für sie alle grundlegend, daß Menschen sich entweder in einem Zustand des Miteinanderverbundenseins finden oder sich miteinander verbinden, somit einen schon vorhandenen oder jetzt eben gestifteten Verband, eine Gesellschaft miteinander bilden. Es geht nicht an, das primäre Element durch ein sekundäres, die Gesellung durch die Unterwerfung, die Gemeinschaftlichkeit durch die Herrschaft, schematisch gesprochen: die Struktur der Horizontalen durch die der Vertikalen zu ersetzen. Mit Recht sagt der amerikanische Soziolog MacIver, »Das Soziale mit dem Politischen gleichsetzen heißt, sich der größten aller Verwechslungen schuldig machen, die jegliches Verständnis sowohl der Gesellschaft wie des Staates gänzlich verstellt«.

Die mangelhafte Unterscheidung zwischen den beiden Prinzipien, auf deren mehr oder weniger problematischem Zusammenwirken alles menschliche Zusammenleben steht, ist eine uralte. Ein klassisches Beispiel ihrer Verwechslung, freilich eins von entgegengesetzter Art, ist jener berühmte Abschnitt der Politeia, wo Platon die Entstehung der Polis zunächst von dem gesellschaftlichen Urfaktum der Arbeitsteilung ableitet und dann, fast unmerklich, zu den anderen notwendig gewordenen Berufen den der »Wächter«, der Herrscher fügt, womit mit einem Mal die eminent politische Zweiteilung der Bevölkerung in Befehlende und Gehorchende, Herrschende und Beherrschte, über die Zwangsmittel Verfügungende und ihnen Unterworfenen, den harmlosen Charakter der bloßen Arbeitsteilung angenommen hat. Wir müssen genau darauf achten, was Platon hier tut. Er läßt seinen Sokrates im Gespräch die Aufgabe stellen, »eine werdende Polis im Geiste zu schauen«. Die Leser des Dialogs dachten dabei naturgemäß an ein Staatswesen in der Art des zeitgenössischen Athen, wie es aus der Reform des Kleisthenes hervorgegangen war, d. h. an eine Gemeinschaft, in der die Differenz zwischen Regierenden und Regierten dem freien Bürger kaum spürbar war, weil innerhalb der Bürgerschaft in ständigem Wechsel diese zu jenen, die Vertretenen zu Ver-

tretern wurden und die Wählbarkeit und Absetzbarkeit der Beamten auch die Empfindung einer drückenden Bürokratie nicht aufkommen ließ. Diese Gemeinschaft, in der die starke Basis des Sklaventums jedem Bürger grundsätzlich ermöglichte, sich neben seiner privatwirtschaftlichen Tätigkeit an der des Rates zu beteiligen, konnte freilich aus einer Evolution der Arbeitsteilung abgeleitet werden, einer Evolution, bei der das politische Gewerbe aus der Spezialisierung herausgenommen blieb. Aber die Klasse oder vielmehr Kaste der Wächter, die Platon im Gange dieser Ableitung einführt, gehört nicht mehr der historischen Polis, sondern seiner Utopie an, und hier steht sie, die uns als ein Gewerbe unter den anderen präsentiert wird, in Wahrheit zum Rest der Gemeinschaft in dem schlechthin politischen Verhältnis einer herrschenden Gesellschaft zu einer beherrschten; einer Gesellschaft, sage ich, und nicht bloß einer Gruppe, da sie ja durch die Freimachung ihrer Mitglieder von Sonder-
eigentum und Sonderehe aus der allgemeinen Gesellschaftsordnung herausgehoben und in einer eigenen verfaßt ist.

Dieses Durcheinander des sozialen und des politischen Prinzips ist für den weitaus größten Teil des Denkens des Altertums kennzeichnend. In fast allen Imperien des alten Orients finden wir gar keinen Ansatz zu einer begrifflichen Scheidung zwischen staatlichen und außerstaatlichen Gemeinschaftsgebilden, offenbar weil in der Wirklichkeit den letzteren keinerlei selbständige Existenz und Entwicklung gegönnt war. Die einzige Ausnahme bildet das alte China, wo eben zwei Kulturen nebeneinander bestanden, die staatlich-städtische, um den Hof zentrierte, auf Heer, Beamtenschaft und dem offiziellen Literatentum aufgebaut, und die ländliche, ganz auf der Dorfgemeinde gegründete, – eine wesentlich politisch-geschichtliche und eine wesentlich geschichtslose, lediglich vom gleichbleibenden Naturrhythmus der Jahreszeiten und der werden- und vergehenden Menschengeschlechter bestimmte, wesentlich soziale im engsten Sinn. Diese zweite, relativ selbständige und in sich geschlossene Kultur ist es, die das Lehrsystem des Laotse unterbaut hat, wo zwischen dem Individuum und dem Staat (den Einzelstaaten, aus denen sich das Reich zusammensetzte) zwei rein soziale Gebilde, das Haus und die Gemeinde, stehen, wogegen in dem in der städtischen Kultur wurzelnden konfuzianischen System von diesen beiden nur noch das Haus, die Familie verblieben ist, als welche sie sich, zum Unterschied von der Dorfgemeinde, in ihrer städtischen Form dem Staat völlig einfügte. Eine ähnliche Ideenentwicklung finden wir, wiewohl aus sehr verschiedenen Ursachen, in der klassischen Antike. Hier ist, jedenfalls in jener Polis, in der sich das diskursive Denken im wesentlichen entfaltet hat, der athe-
nischen, das stark ausgebildete soziale Prinzip so tief in das politische

Leben eingegangen und so gründlich mit ihm verschmolzen, daß einerseits die Versammlung des Demos manche Züge mit einer gesellschaftlichen Veranstaltung gemein hatte, andererseits die Familie im Leben der Gemeinschaft zurücktrat und das Vereinswesen, wiewohl stark ausgebildet, nirgends zu einer echten Autonomie gedieh. Im Zusammenhang damit hat sich, wie wir sahen, noch bei Platon keine strenge begriffliche Scheidung zwischen dem Staat und nichtstaatlichen Verbänden vollzogen: der Staat, die Polis, deckt sich so völlig mit der Gesellschaft oder Gemeinschaft, der Koinonia, daß den Asozialen, den Dyskoinonetoι, die Staatsfreunde, die Philopolides, gegenübergestellt werden, als ob es keinen geben könnte, der zwar sozial, aber nicht politisch empfände. Erst mit dem Niedergang der Polis, da zugleich mit der fortschreitenden inneren Zerrüttung die Überwältigung von außen sich geschichtlich ankündigt, vollzieht der Gedanke die begriffliche Scheidung. Zwei Jahrhunderte nach Laotse stellte Aristoteles die Familie und die Gemeinde – womit wie bei Laotse vor allem die Dorfgemeinde gemeint ist – zwischen den Staat und den einzelnen, und zur Gemeinde treten verschiedene Arten der Genossenschaft; aber die Kategorie des Sozialen, die Koinonia, kennt er nur im allgemeinsten Sinn, so daß er den Staat als eine bestimmte Art davon bezeichnen kann, und zwar als die höchste von allen und die alle anderen umfassende, der gegenüber die anderen nur einerseits als bloße Vorstufen, andererseits als bloße Mittel für den Staatszweck anzusehen sind. So kann uns denn auch hier eine echte kategoriale Scheidung zwischen dem sozialen und dem politischen Prinzip nicht gegeben werden, und wenn der Mensch einmal ein zoon koinonikon und ein andermal ein zoon politikon genannt wird, so ist die Grundabsicht in beiden Fällen dieselbe. Denn zwar wird uns ausdrücklich gesagt, der Mensch sei nicht bloß für die politische Gemeinschaft, sondern auch für die häusliche geschaffen, aber die Polis ist eben die Vollendung der Koinonia, und das Zusammenleben der Menschen findet erst in ihr seinen Sinn und Zweck, ja sie wird auch geradezu die Koinonia aller partikulären Koinonien genannt, zu der sie alle, Familien und Gemeinden und Genossenschaften und Vereine aller Art, sich zusammenschließen. Der Begriff des Staates wird hier identisch mit unserem Begriff der Gesellschaft, die die Einheit aller verschiedenartigen Gesellschaften innerhalb eines gegebenen Volksganzen ist, und damit wird der Zugang zu einer strengen und folgerichtigen Unterscheidung und Scheidung zwischen dem sozialen und dem politischen Prinzip verbaut. Es ist übrigens von Wichtigkeit, daß Aristoteles von all den Verbänden, die er als Sonderformen der Koinonia anerkennt, einzig die Familie als wesentlich behandelt, die er ja auch, zum Unterschied von Platon, als die Urzelle des

- Arbeitsteilungsprozesses erkannt hat; nur die Familie gehört für ihn in die Grundlagen des Staates, wogegen der Dorfgemeinde, die bestimmt ist, in der Polis aufzugehen, keinerlei dauernde Bedeutung zukommt und die Genossenschaften die ihre nur von ihrer Stelle innerhalb des
- 5 Staates beziehen. Der restriktive Gedankenprozeß, wie er sich von Laotse zu Kungfutse vollzog und in dem alle Sozialgebilde, die der Absorption durch den zentralistischen Staat widerstehen könnten, ausgeschaltet werden, vollzieht sich hier innerhalb des Denkens eines einzelnen Philosophen.
- 10 Das nacharistotelische Denken der Antike ist über diesen Mangel der begrifflichen Erfassung der Prinzipien nicht hinausgelangt. Auch der scheinbar genauere lateinische Begriff, der an die Stelle der »Gemeinsamkeit«, der Koinonia tritt, die »Gesellschaft«, *societas*, schafft hierin keine Abhilfe. Nicht bloß ist für Cicero der Staat eine *societas*, sondern die
- 15 *societas civium* schlechthin. Gewiß, die bürgerliche Gesellschaft im Sinn unserer Epoche, als eine neben dem Staat und ihm gegenüber bestehende Gesamtheit, hat es damals noch nicht gegeben, aber es gab die Sozialität in allen ihren Formen, die sich in all den kleinen und größeren Verbänden darstellte, und in ihnen allen waltete dasselbe Prinzip des Zusammenwirkens, das zwar mit dem politischen allerhand Verbindungen ein-
- 20 geht, aber eine eigentümliche Realität besitzt, die als solche erkannt werden will. Auch die Stoa, die am weitesten in dieser Richtung gegangen ist, hat die Aufgabe einer spezifischen Erkenntnis des sozialen Prinzips nicht erfüllt. Zwar hat an ihrem Ende Mark Aurel mit seinem Spruch
- 25 »Wir sind zum Zusammenwirken geboren« die aristotelische Definition ins spezifisch Soziale umgeprägt; aber was nicht geleistet wurde, war eben das, was von jeder begrifflichen Spezifikation zu fordern ist, damit sie den Charakter einer echten Erkenntnis gewinne: die Auffindung, Beschreibung und Erklärung jener Elemente der Wirklichkeit, die dem
- 30 neugewonnenen spezifischen Begriff entsprechen. Dem neuen Begriff der Gesellschaft wird die Konkretheit entzogen, indem ihm die Begrenzung entzogen wird, und dies geschieht auf die sublimste Weise: indem das Ideal des universalen Humanismus formuliert wird, ohne daß ihm die Methode der Realisierung geliefert würde. Wenn der Stoiker in der
- 35 neuen Sprache von einer *societas generis humani* oder wenn er in der alten Sprache von einer *Megalopolis* spricht, es gilt gleich: ein beseelter Gedanke tritt der Wirklichkeit gegenüber, aber er vermag in ihr den Schoß nicht zu finden, aus dem er die neue lebende Gestalt zu zeugen vermöchte; denn er hat die Leiblichkeit abgestreift. Der Staat Platons,
- 40 der zwar gegen die Polis, aber doch von ihr aus konzipiert worden war, war immerhin eine Struktur, wenn auch eine gedachte; die »nur Eine

Lebensform und nur Eine Staatsordnung« Zenons war, ein Jahrhundert danach, nur noch ein edles Gefühl, und zuletzt blieb auch davon so wenig wirklich übrig, daß Cicero die Erfüllung des Kosmopolitismus im römischen Reich finden konnte. Es gibt, darauf sei nebenbei hingewiesen, keinen anderen praktischen, d.h. mit den dem Menschen gegebenen 5 Kräften, wenn auch freilich nur mit deren äußerster Anstrengung, realisierbaren Universalismus als den der Propheten Israels, den nämlich, der nicht eine Aufhebung der nationalen Gesellschaft samt ihren Organisationsformen, sondern deren Heilung und Zurechtschaffung und damit die Voraussetzung für ihren Zusammenschluß erstrebt. 10

Das christliche Mittelalter nahm einerseits den Grundbegriff des stoischen Universalismus in einer christianisierten Form auf, indem es die angestrebte einheitliche Menschheit einmal als *res publica generis humani*, als Weltstaat, ein andermal als *ecclesia universalis*, als Weltkirche, bezeichnete; doch ist das soziale Prinzip als solches hier zuweilen in 15 einer Reinheit ausgesprochen, die die Stoa nicht kannte; so wenn es bei William von Occam, dem großen »intuitiven« Denker des 14. Jahrhunderts, heißt: »Das ganze Menschengeschlecht ist Ein Volk; die Gesamtheit der Sterblichen ist Eine Gemeinschaft derer, die miteinander Gemeinschaft haben wollen« (*totum genus humanum est unus populus; 20 universitas mortalium est una communitas volentium habere communionem an invicem*), und jeder Einzelverband, *quodlibet particulare collegium*, als Teil dieser *communitas* erkannt wird. Im allgemeinen aber gelangt das mittelalterliche Denken nicht über die aristotelische Verquickung des Sozialen mit dem Politischen hinaus. Dem blühenden Korporationswesen der Epoche wird zwar in der juristischen Begriffsbildung 25 Rechnung getragen, aber eine soziologische Erfassung der nichtpolitischen Verbände als solcher bildet sich nicht aus. Im Gegenteil, die Tendenz geht in wachsendem Maße auf eine restlose theoretische Subsumierung und praktische Unterordnung ihrer aller unter den Staat oder, wie 30 Gierke es ausdrückt, in der Richtung auf eine »ausschließliche Darstellung alles Gemeinlebens durch den Staat«. Erst in der Spätrenaissance unternimmt der Gedanke einen Vorstoß für das selbständige Recht der nichtpolitischen Verbände dem Staate gegenüber. Seinen stärksten Ausdruck findet dieser Vorstoß in der »Politica« des deutschen Rechtslehrers 35 Althusius (um 1603). Zwar werden auch hier alle diese Gliederungen nicht zwischen das Individuum und eine umfassende Gesellschaft – dieser Sonderbegriff fehlt immer noch –, sondern wie bei Aristoteles zwischen das Individuum und den Staat gestellt. Es wird also zwischen ihnen und ihm kein Artunterschied erkannt, nur daß jede von ihnen eine 40 relative Autonomie, der Staat hingegen eine ausschließliche Souveränität

besitzt; diese jedoch findet an jener »eine unübersteigliche Schranke« (Gierke), d. h. der Staat darf das jedem dieser sozialen Sonderverbände zustehende Sonderrecht nicht verletzen. Die Gesellschaft ist hier zwar noch nicht als solche erfaßt, aber sie ist ihrer Idee nach konstituiert; zwar bildet nicht die Gesellschaft, sondern der Staat unter ihrem Namen, als 5 die *societas immortalis et perpetua*, wie es Grotius formuliert hat, oder unter seinem eigenen, als *die civitas composita* in der Sprache von Althusius, die *consociatio consociationum*, aber daß sie alle solchermaßen als miteinander verbunden, miteinander assoziiert erscheinen, das bedeutet ein entscheidend Neues in der soziologischen Erkenntnis. Dieses 10 Neue wird freilich zunächst für zwei Jahrhunderte von der Idee der unbeschränkten Staatsmacht überwunden, die nun in einer bis dahin unerhörten Folgerichtigkeit auftritt*.

In Hobbes' Gedankensystem sind die Zwischengebilde prinzipiell aufgehoben, denn es gibt für ihn keine Stufen zur Entstehung des Staates, zu dem sich vielmehr die zusammenhanglosen Individuen vereinigen, aus Furcht, sie würden sonst einander vernichten. Diese Vereinigung, die in der Unterwerfung aller Willen unter den eines einzigen oder einer einzigen Versammlung besteht, bezeichnet Hobbes in seinem Buch »*De ci-* 20 *ve*« als *civitas sive societas civilis*. Hier erscheint meines Wissens zum erstenmal im modernen Denken jener zu Ende des 17. Jahrhunderts bei Locke wiederkehrende, im 18. durch Adam Smith's »*Lectures on Justice*« und Ferguson's »*Essay on the History of Civil Society*« verbreitete Begriff der »bürgerlichen Gesellschaft«, den wir im 19. in der Philosophie bei 25 Hegel und in der Soziologie bei Lorenz von Stein als den Gegensatz zum Staat wiederfinden werden, und hier, bei Hobbes, ist sie noch durchaus mit dem Staat identisch. Wohl kennt Hobbes auch das soziale Prinzip, in der Form freier Verträge zwischen Individuen zur Anerkennung und Sicherung des gegebenen Besitzstandes, er kennt es als vorhanden und duldet es in diesem Sinn, weil er sich den Staats-Leviathan doch 30 noch nicht völlig realisiert denkt. Aber Tönnies trifft gewiß Hobbes' innerste Ansicht, wenn er ihn so interpretiert: »Der Staat würde seinen Begriff in vollkommener Weise erfüllen, wenn er alle Tätigkeiten der Bürger regulierte, wenn nach dem einen obersten Willen alle Willen gerichtet würden. So lange als dies nicht verwirklicht ist, ist noch Gesellschaft im Staate.« Mit anderen Worten: der zu seiner Vollkommenheit gelangte Staat wird auch den letzten Rest von Gesellschaft austilgen. Die-

* Denkerische Ausnahmen, unter denen Leibnizens Aufzeichnungen über die Einteilung der Gesellschaften hervorragten, müssen hier unberücksichtigt bleiben.

sem vollkommenen Staat ist der in unseren Tagen als der totalitäre bezeichnete um ein beträchtliches Stück nahe gekommen.

Der im Zeitalter von Hobbes beginnende Aufstieg des dritten Standes, der die Doppelgesellschaft des Mittelalters durch eine einheitliche, freilich nur bis zu ihm einschließlich reichende zu ersetzen sich anschickte, hat zu einem Liberalismus des Staates den Gesellschaften gegenüber geführt, der nur eine atomisierte, strukturlose Gesellschaft zu dulden bereit war, wie der moderne industrielle Kapitalismus zunächst darauf aus war, nur Individuen ohne Koalitionsrecht sich gegenüber zu finden. Etwas mehr als ein Jahrhundert nach dem Erscheinen des »Leviathan« schreibt der Physiokrat Turgot in der »Enzyklopädie«, im Artikel »Fondations«: »Les citoyens ont des droits, et des droits sacrés pour le corps même de la société (worunter Turgot noch nichts anderes als den Staat versteht); ils existent indépendamment d'elle; ils en sont les éléments nécessaires ... Mais les corps particuliers n'existent point par eux-mêmes, ni pour eux; ils ont été formés pour la société et ils doivent cesser d'exister au moment qu'ils cessent d'être utiles.« Turgot zählt immerhin zu diesen corps particuliers nicht alle associations libres, von denen er manche im gleichen Artikel zu rühmen weiß. Aber schon fünf Jahre danach schreibt Rousseau in seinem »Contrat Social«, in dessen Grundbegriff, der *volonté générale*, das soziale und das politische Prinzip wieder auf eine höchst fragwürdige Weise miteinander vermischt sind, obgleich Rousseau sonst zwischen dem Gesellschaftsvertrag und der gesetzartigen Regierungseinsetzung wohl zu unterscheiden weiß: »Il importe, pour avoir bien l'énoncé de la *volonté générale*, qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'état.« Mit anderen Worten: es darf dem Staat gegenüber keine Gesellschaft geben, die sich aus verschiedenartigen kleinen und größeren Gesellschaften aufbaut, somit keine Gesellschaft von echter sozialer Struktur, in der sich das vielfältige spontane Zusammentreten der Individuen zu gemeinsamen Zwecken des Zusammenwirkens und Zusammenlebens, also die vitale Essenz der Gemeinschaft darstellt. Wenn es aber doch schon *sociétés partielles* gibt, fährt Rousseau fort, »il en faut multiplier le nombre et en prévenir l'inégalité«. Mit anderen Worten: Wenn man die freie Bildung von Gesellschaften nicht unterdrücken kann, soll man ihren Wirkungsbereich durch Schaffung solcher beschränken, die völlig von den Absichten und Planungen des Staates bestimmt sind, und dafür Sorge tragen, daß die freien nie stärker werden als die unfreien.

Die französische Revolution konnte sich im allgemeinen mit der Ausföhrung der ersten dieser zwei Weisungen begnügen, insbesondere indem sie, wie es schon unter Ludwig XVI. versucht worden war, das Koalitionsrecht abschaffte, weil »ein absolut freier Staat keine Korporation

in seinem Innern dulden darf« (Beschluß der gesetzgebenden Versammlung vom August 1791). Dagegen wird man das Zusammenwirken beider Methoden in größerem Maßstabe in der Geschichte der russischen Revolution wiederfinden.

- 5 Erst durch das Hervorgehen der voll ausgebildeten bürgerlichen Gesellschaft aus dem Schoße der Revolution sind die Versuche ermöglicht worden, Staat und Gesellschaft als solche einander gegenüberzustellen. Die ersten beiden Versuche sind in jeder Hinsicht so verschieden wie möglich.
- 10 Der eine stammt von Saint-Simon. Die mehr oder minder chimärischen Reformprojekte dieses genialen Dilettanten sind im wesentlichen auf der richtigen und wichtigen Unterscheidung zwischen zwei Arten von Führung begründet, der gesellschaftlichen oder Verwaltung und der politischen oder Regierung. Er definiert sie nicht zulänglich, aber wir
- 15 werden seiner Auffassung wohl gerecht, wenn wir sagen, daß die Administrativgewalt durch die in den spezifischen Bedingungen und Aufgaben der Führung gegebenen technischen Voraussetzungen begrenzt ist, wogegen die Regierungsgewalt jeweils lediglich durch das quantitative Machtverhältnis zu anderen Faktoren eine Begrenzung erfährt. Die
- 20 Gesellschaft, worunter Saint-Simon den Träger der wirtschaftlichen und kulturellen Produktion versteht, wird, soweit sie organisiert ist, verwaltet, der Staat wird regiert. Der Vorschlag Saint-Simons, die Führung des Staates zu teilen, nämlich die Leitung der nationalen Interessen einer Auslese der Fähigsten und Geübtsten auf dem Gebiete der gesellschaftlichen Produktion zu übergeben und ihr damit administrativen Charakter zu verleihen, den politischen Instanzen hingegen die Wahrung von
- 25 Schutz und Sicherheit allein zu belassen, braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Wohl aber mögen wir das im Zusammenhang damit stehende Wort Saint-Simons verzeichnen: »Um weniger regiert zu werden, ist die
- 30 Nation in die Revolution gegangen; sie hat nichts erlangt als mehr denn zuvor regiert zu werden.«

- Die andere grundsätzliche Scheidung zwischen dem Sozialen und dem Politischen, die Hegels, ist der Saint-Simons in ihrer Wertung der beiden entgegengesetzt. Aber schon die Absicht ist verschieden. Hegel vergleicht
- 35 nicht wie Saint-Simon lediglich zwei Arten der Führung miteinander, sondern die bürgerliche Gesellschaft überhaupt und den Staat überhaupt. Sie stehen aber hier einander nicht polar gegenüber, sondern die Gesellschaft steht zwischen der Familie und dem Staat, zwischen einer relativen Ganzheit und Einheit und einer absoluten Ganzheit und Einheit, als die unganze und uneinige Vielheit, zwischen Form und Form als
- 40 das Formlose, eine Ausgeburt der modernen Welt, ein Gefüge von ein-

zeln, wo jeder sich Zweck und alles andere ihm nichts ist und sie alle nur deshalb zusammenwirken, weil jeder sich der anderen als Mittel zu seinem Zweck bedient; und die Gruppen und Klassen, in denen sich die so von ihren Zwecken besessenen Individuen zusammenfinden, geraten in eine Gegensätzlichkeit, die zu überwinden die Gesellschaft diesem 5 ihrem Wesen nach unfähig ist: nur der Staat vermag es, indem er »die Wellen aller Leidenschaften« durch die »hineinscheinende Vernunft« regiert. Er ist der »Moderator des gesellschaftlichen Notstands«, weil seine Substanz nicht wie die der Gesellschaft das Sonderinteresse, sondern das Allgemeine und die Vereinigung ist, sein Grund »die Gewalt der sich als 10 Wille verwirklichenden Vernunft«. So mündet die bis dahin stärkste begriffliche Unterscheidung zwischen den Prinzipien doch wieder in einer an Hobbes gemahnenden Verherrlichung des Staates. In Hegels kritischem Bilde der modernen Gesellschaft fehlt alles, was auch noch in unserem Zeitalter an echtem Genossenschaftssinn, an Solidarität, an gegenseitiger Hilfe, an treuer Kameraderie, an tätiger Begeisterung für ein gemeinschaftliches Werk zu finden ist, – die schaffende soziale Spontaneität fehlt ganz und gar, sie, die freilich nicht zusammengeschlossen wie die Macht des Staates, sondern nur in einer Fülle von kollektiven Einzelercheinungen existiert, aber innerhalb des Gesellschaftsgebiets, in aller 20 Stille, der Gegensätzlichkeit wohl die Waage hält. Andererseits erscheint hier ein Staat, den wir nicht aus der Weltgeschichte, sondern aus Hegels System allein kennen. Wohl sagt er, bei der Idee des Staates müsse man nicht besondere Staaten vor Augen haben, man müsse vielmehr »die Idee, diesen wirklichen Gott, für sich betrachten«. Der einzelne historische Staat stehe eben »in der Welt, somit in der Sphäre der Willkür, des Zufalls und des Irrtums«, und auch ein Krüppel sei ja immer noch ein lebender Mensch, »das Affirmative, das Leben, besteht trotz des Mangels, und um dieses Affirmative ist es hier zu tun«. Aber man wende das alles 25 nur auch auf die Gesellschaft an, und das Bild verändert sich von Grund aus. 30

Mit Saint-Simon und Hegel stehen wir an der Schwelle der modernen soziologischen Erkenntnis. Aber die Gesellschaft, die von dieser erkannt wird, ist eine andere geworden: es ist die Gesellschaft des modernen Klassenkampfes. Die beiden Männer, die in dieser Stunde, jeder in seiner Weise, eine Synthese Hegels und des Saint-Simonismus zu schaffen unternahmen, Lorenz von Stein, der Begründer der wissenschaftlichen Soziologie, und Marx, der Urheber des wissenschaftlichen Sozialismus, dachten so gründlich von der neuen Situation aus, daß sie im entscheidenden Punkte der Beziehung zwischen dem sozialen und dem politischen Prinzip weder das Erbe Saint-Simons noch das Hegels anzutreten 40

vermochten. Stein, der von Saint-Simon herkommt, kann dessen Glauben an die Übernahme der Staatsleitung durch die Führer der gesellschaftlichen Produktion nicht teilen, weil er die Gesellschaft nur noch als den eigentlichen Schauplatz der menschlichen Konflikte sieht; an Hegels überwindender und einigender Funktion des vollendeten Staates versucht er festzuhalten, aber es gelingt ihm nicht wirklich. Marx, der das Denken von Hegel gelernt hat, bestreitet eine solche Funktion des Staates, weil dieser, in seinem Charakter als »Überbau«, mit Notwendigkeit ein Werkzeug der herrschenden Gesellschaftsklasse sei, und strebt ihn durch einen zu ersetzen, der auf dem Weg der Diktatur des letzten Standes die klassenlose Gesellschaft vorbereitet, um sich sodann in ihr aufzulösen. Stein, für den »die Bewegung des Gegensatzes zwischen Staat und Gesellschaft der Inhalt der ganzen inneren Geschichte aller Völker« ist, spricht in der philosophischen Abstraktion dem Staate die Suprematie zu, aber in der Erfassung der konkreten Wirklichkeit bejaht er die ganz von Konflikten durchzitterte Gesellschaft, um sie ist es ihm zu tun; daher beginnt mit ihm (und nicht mit Comte, wie manche meinen, der in der Unterscheidung zwischen dem sozialen und politischen Prinzip hinter seinen Lehrer Saint-Simon zurückgeht) die Wissenschaft der sozialen Realität. Marx, der sich in den theoretischen Gedankengängen seiner Reifezeit für den Staat nicht primär interessiert hat, kennt in seinen Planungen nur den höchst-zentralisierten, allumfassenden und alles bestimmenden Revolutionsstaat, der für das soziale Prinzip keinen Raum übrig läßt und die freie Gesellschaft so völlig absorbiert, daß er wahrlich nur in der eschatologischen Vision das Aufgehen in ihr vollziehen kann; daher beginnt mit Marx die Bewegung eines Sozialismus, in dem das soziale Prinzip nur noch als letzte Zielsetzung, nicht im real-praktischen Entwurf existiert.

Heute, mitten in einer weitgespannten und in sich bis ins kleinste differenzierten Arbeit der sozialen Erkenntnis und Planung, steht die Soziologie noch immer und von neuem vor dem Problem des Verhältnisses zwischen dem sozialen und dem politischen Prinzip. Man darf dieses Verhältnis nicht mit dem zwischen Gesellschaft und Staat verwechseln, denn, wie Tarde mit Recht sagt, es gibt keine Form der gesellschaftlichen Tätigkeit, die nicht irgendeiner Seite nach, in irgendeinem Augenblick, politisch würde; aber man muß die Gesellschaftsformen hier, die Staatsinstitutionen dort als die Kristallisation der beiden Prinzipien verstehen. Es ist dabei jedoch von grundlegender Wichtigkeit, den Strukturunterschied zu erkennen, der zwischen den beiden Gebieten hinsichtlich der Beziehung von Einheit und Vielheit besteht. Die Gesellschaft einer Volksgemeinschaft ist nicht aus einzelnen, sondern aus Gesellschaften zusammengesetzt, und zwar nicht, wie Comte meinte, lediglich aus Familien, sondern aus an Art, Gestalt, Umfang und Dynamik sehr verschiedenen Gesellschaften und Gruppen, aus Kreisen, aus Vereinen, aus Genossenschaften, aus Gemeinden. *Die* Gesellschaft ist nicht bloß deren Gesamtheit und Umfassung, sondern auch deren Substanz und Essenz; sie sind in ihr, aber sie ist auch in ihnen allen, und keine von ihnen kann sich zuinnerst ihr entziehen. Insbesondere soweit sich das bloße Nebeneinander der Gesellschaften in ein Miteinander zu verwandeln strebt, soweit sich zwischen ihnen Verbindungen und Bünde aller Art entwickeln, also im sozial-föderativen Bereich wirkt die Gesellschaft sich aus. Wie sie durch Sitte und Brauch die einzelnen in ihrer Lebensform, durch die öffentliche Meinung im Sinn der Kontinuität die einzelnen in ihrer Gesinnung einander nahe hält und nahe bringt, so wirkt sie auf Kontakte und Wechselbeziehungen zwischen den Gesellschaften hin. Aber sie vermag die Konflikte zwischen den verschiedenartigen Gruppen nicht zu meistern, sie hat nicht die Macht, die auseinander und gegeneinander strebenden zueinander zu fügen, sie kann das Gemeinsame entfalten, aber sie kann es nicht auferlegen. Das kann der Staat allein. Die Mittel, mit denen er es tut, sind ihrem Wesen nach keine sozialen mehr, sondern spezifisch politische. Aber all die ihm zur Verfügung stehenden Mittel, sowohl Strafgewalt wie Propaganda, würden auch bei *dem* Staat, der nicht von einer Gesellschaftsgruppe beherrscht, also von den sozialen Spaltungen relativ unabhängig ist, nicht zureichen, um die Konfliktsphären zu bewältigen, wenn nicht die politische Grundtatsache der allgemeinen Labilität wäre. Daß jedes Volk sich durch die anderen Völker bedroht fühlt, gibt dem Staat die entscheidende einende Kraft; er stützt sich auf den Selbsterhaltungstrieb der Gesellschaft selber; die latente äußere Krisensituation ermöglicht ihm, jeweils die innere zu über-

winden. Denken wir uns einen dauernden Zustand des echten, positiven, schaffenden Friedens zwischen den Völkern, und die Suprematie des politischen über das soziale Prinzip würde wesentlich abnehmen. Das bedeutet aber keineswegs, daß dann auch die Kraft zur Überwindung der inneren Konfliktsituation überhaupt abnehmen müßte. Man darf vielmehr annehmen, daß, wenn an die Stelle der zwischen den Völkern bestehenden Anarchie ihr Zusammenwirken in der Verwaltung der Rohstoffe, in der Bestimmung der Verarbeitungsweisen und in der Regelung des Weltmarkts träte, die Gesellschaft zum erstenmal befähigt würde, sich als solche zu konstituieren. Verwaltung bedeutet im Bereich des sozialen Prinzips dasselbe wie Regierung im Bereich des politischen. Auch im Bereich des ersteren ist es unerlässlich, daß Sachverständige anordnen, wie das von der Vereinigung oder Genossenschaft Gewollte und Beschlossene auszuführen ist, und es ist unerlässlich, daß die zur Ausführung Berufenen die Anordnungen vollziehen, jeder an seinem Teil. Verwaltung nennen wir somit eine von den gegebenen technischen Voraussetzungen aus begrenzte und innerhalb dieser Grenzen theoretisch und praktisch anerkannte Dispositionsfähigkeit, die bei einem Überschreiten ihrer Grenzen sich selber aufhebt, Regierung nennen wir eine nicht technisch, sondern nur etwa »verfassungsmäßig« begrenzte, was bedeutet, daß bei gewissen Änderungen der Situation die Grenzen sich verschieben, ja zuweilen gänzlich verwischen. Allen Formen von Herrschaft ist dies gemeinsam: jede besitzt mehr Macht als die gegebenen Bedingungen erfordern, ja dieses Plus an Dispositionsfähigkeit ist es recht eigentlich, was wir unter politischer Macht verstehen. Dieses Plus, dessen Höhe sich natürlich nicht errechnen läßt, stellt die genaue Differenz zwischen Verwaltung und Regierung dar. Ich nenne es den politischen Überschuß. Seine Rechtfertigung wird von der äußeren und inneren Labilität, von dem latenten Krisenzustand zwischen den Völkern und in jedem Volk geliefert, der sich in jedem Augenblick in einen aktuellen verwandeln kann, welcher sofortige umfassende Anordnungen und deren strikte Befolgung erfordert. Obgleich in parlamentarisch regierten Staaten in der Stunde der ausbrechenden Krise besondere Vollmachten erteilt werden müssen, ist doch auch in ihnen naturgemäß der politische Überschuß jeweils nicht determiniert. Mit anderen Worten: das politische Prinzip ist im Verhältnis zum sozialen stets stärker als die gegebenen Bedingungen erfordern. Daraus ergibt sich eine dauernde Reduktion der gesellschaftlichen Spontaneität.

Es verhält sich aber so, daß sowohl die soziale Vitalität eines Volkes als auch seine kulturelle Einheit und Selbständigkeit in hohem Maße von dem Grade dieser Spontaneität abhängen. Daher ist häufig gefragt wor-

den, wie diese durch eine größtmögliche Befreiung vom Druck des politischen Prinzips zu stärken sei. Man hat insbesondere auf die Erwünschtheit einer Dezentralisierung der politischen Macht hingewiesen. In der Tat, je mehr relative Autonomie sowohl den lokalen und regionalen als auch den funktionalen Gemeinschaften gewährt wird, um so größer wird der Raum für eine freie Entfaltung der gesellschaftlichen Kräfte. Selbstverständlich kann die Frage nicht lauten »Zentralisation der Dezentralisation?«, sondern nur: »Auf welchen Gebieten ist ein größeres Maß an Dezentralisierung der Dispositionsfähigkeit als das bestehende zulässig?« Diese Demarkation muß natürlich immer wieder den wechselnden Bedingungen gemäß revidiert und erneut werden. 5 10

Außer dieser Änderung der *Verteilung* der Macht ist aber im Interesse einer sich konstituierenden Gesellschaft auch eine fortschreitende Wandlung des *Wesens* der Macht in dem Sinne anzustreben, daß so viel Regierung wie möglich in Verwaltung übergehe. Das heißt: es ist immer neu zu prüfen, auf welchen Gebieten das Verhältnis zwischen regierungsmäßiger und verwaltungsmäßiger Leitung sich zugunsten der letzteren ändern läßt. Saint-Simons Forderung nach einem größeren Anteil der wirtschaftlich und kulturell produktiven Gesellschaft an der Gestaltung des öffentlichen Lebens kann nicht dadurch erfüllt werden, daß, wie es in unseren Tagen formuliert worden ist, die Administratoren die Herrschaft ergreifen (das würde gewiß keine Besserung bedeuten), wohl aber dadurch, daß die Herrschaft jeweils in dem Maße zu Administration wird, als es die allgemeinen und besonderen Bedingungen gestatten. 15 20 25