

Hausarbeit zum Blockseminar Wirtschaftsethik von Professor Blümle  
und Privatdozent Dichmann, WS 96/97

# **Egoismus, ‘invisible hand’ und Moral in der ökonomischen Klassik**

## Zur Ambivalenz des Werkes von Adam Smith und David Hume

„Our virtues are most often but disguised vices“  
La Rochefoucauld

„Ein Teil von jener Kraft, die stets  
das Böse will und stets das Gute schafft.“  
Goethe (1808, Z.1335)

„So findet sich, daß jeder das allgemeine Wohl betreibt,  
indem er seine privaten Interessen zu betreiben glaubt“  
Montesquieu (1748, S.125, III. Buch, 7. Kapitel)

von  
**Frank P. Maier-Rigaud**  
Klarastr. 18  
79106 Freiburg i. Br.

Fassung vom 06.11.96

# Inhaltsverzeichnis

<b>I. HISTORISCHE UND DOGMENGESCHICHTLICHE AUSGANGSPUNKTE .....</b>	<b>3</b>
1. INDUSTRIALISIERUNG .....	4
2. SMITHS STOISCHE WURZELN .....	5
3. HUME DER NEUEPIKUREER .....	7
4. DIE GESETZE DER NATUR UND DIE NATUR DES MENSCHEN .....	8
<b>II. VORAUSSETZUNGEN VON GESELLSCHAFTSTHEORIEN .....</b>	<b>10</b>
1. DIE ANTHROPOLOGIE BEI HUME.....	10
a) <i>Die natürlichen Tugenden</i> .....	12
b) <i>Die künstlichen Tugenden</i> .....	13
c) <i>Der moral point of view</i> .....	14
2. DIE ANTHROPOLOGIE BEI SMITH .....	15
a) <i>Sympathie</i> .....	16
b) <i>Vergeltungsgefühl</i> .....	17
c) <i>Der Wunsch liebenswert zu sein</i> .....	18
<b>III. INDIVIDUUM UND GESELLSCHAFT .....</b>	<b>20</b>
1. „HARMONIE“ ALS AUFTRAG .....	20
2. DIE KÜNSTLICHEN TUGENDEN BEI HUME.....	21
3. SMITHS FORMULIERUNG OPTIMALER STAATSTÄTIGKEIT.....	26
<b>IV. AUF DEN SCHULTERN VON RIESEN .....</b>	<b>36</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>	<b>43</b>

## Abkürzungsverzeichnis

<b>David Hume</b>	EPM	Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral
	THN	Traktat über die menschliche Natur
	DNR	Dialoge über natürliche Religion
<b>Adam Smith</b>	TMS	Theorie der ethischen Gefühle
	WON	Wohlstand der Nationen

# I. Historische und Dogmengeschichtliche Ausgangspunkte

Adam Smith (1723-1790)<sup>1</sup> wird allgemein als der Begründer der Nationalökonomie bzw. der ökonomischen Klassik angesehen. Der ökonomischen Klassik wird die epochemachende Entdeckung des Automatismus der Marktwirtschaft, der Selbststeuerung der Konkurrenzwirtschaft durch den Preismechanismus von Angebot und Nachfrage und der Harmonie zugewiesen. Dieser unsichtbare Automatismus zwischen Einzelinteresse und Gemeinwohl, zwischen dem Egoismus jedes einzelnen und der größten Wohlfahrt aller wird durch Marktwirtschaft hergestellt und aufrechterhalten. Im folgenden sollen die Werke Adam Smiths vor allem mit denen von David Hume (1711-1776)<sup>2</sup> verglichen werden. In diesem Vergleich wird sich die Ähnlichkeit im Denken der beiden schottischen Moralphilosophen herausstellen, sowie die Ausgewogenheit ihrer Werke, deren oft einseitige „Empfangsgeschichte“ oft kritisiert wurde.<sup>3</sup> Smith ist z.B. zu Unrecht mit einer Staatsauffassung, die dem Prinzip des Laissez-faire folgt, identifiziert worden. Smith war kein Manchesterliberaler<sup>4</sup> und kann im nachhinein nur sehr schwer in jüngere und deshalb meist unpassende Kategorien gezwängt werden.<sup>5</sup> Ebenso wie die in der damaligen Situation erfolgte wirtschaftspolitische Forderung des Laissez faire<sup>6</sup> auf spätere Zeitpunkte oder als generelle Regel umgedeutet wurde, ist auch der Harmoniegedanke der ‘invisible hand’, auf dem der propagierte „Nachtwächterstaat“ letztlich beruhen sollte, übertrieben. Die göttliche Vorsehung im Sinne Platons, genauso wie calvinistische Rechtfertigungslehren liegen Smith fern. Smith ist somit, trotz zahlreicher Versuche seiner Epigonen nicht Vertreter der Economics of Dr. Pangloss<sup>7</sup>. Im Wealth of Nations (WON), das im Jahre

---

<sup>1</sup> Zum Lebenslauf, siehe Ross (1995), kürzer bei Streminger (1989)

<sup>2</sup> Zum Lebenslauf, siehe Kulenkampff (1985)

<sup>3</sup> Für Smith siehe Menger (1883) und Schmoller (1908), für Hume Gräfrath (1991) und Lahno (1995)

<sup>4</sup> „Die Begründer und Klassiker waren aber keineswegs Manchesterländer. Bei ihnen, ganz besonders bei Adam Smith selber, dessen Horizontweite und Ausgewogenheit immer wieder zur Bewunderung zwingt, finden sich vielfach Ansätze, deren Weiterführung die [...] verhängnisvolle Entwicklung (nämlich gerade laissez faire, Anm. des Verf.) verhindert haben würde.“ Rüstow (1950, S.2). Müller (1993, S. 148) schreibt: „Smith was as distant from enlightened absolutism as he was from laissez-faire“

<sup>5</sup> Vgl. Rosenberg (1963)

<sup>6</sup> Man sieht in der Literatur abwechselnd laissez faire mit „r“ oder mit „z“ geschrieben. Laissez-faire mit „z“ ist eine situationsbezogene Empfehlung, ein Ausruf, es wäre sinnvoller laissez faire mit „r“ und folglich auch ohne Bindestrich zu schreiben wenn man von einem generellen Prinzip redet.

<sup>7</sup> Pangloss ist eine literarische Figur von Voltaire (1759), der sich in diesem Werk mit dem Leibnizschen Theodizee-Problem auseinandersetzt. Die Feststellung, daß das Böse überall ist und die Vorsehung den Menschen nicht zur Hilfe eilt, läßt Voltaire an der optimistischen Philosophie zweifeln. Siehe zu diesem Begriff und seiner Verwendung in der Ökonomie den Artikel von William Buiter („The Economics of Doctor Pangloss“) - ohne Quellen erwähnt in Krugman (1994, S.204). „Smith war kein Deist in einem naiven Sinn, demzufolge alles zum besten stünde in der besten aller möglichen Welten.“ Streminger

1776, dem Jahr der amerikanischen Unabhängigkeit und des Todes seines Freundes David Hume erschien, wird der sichtbaren Hand des Staates eine ganze Reihe von Aufgaben zugesprochen. Hier ist zunächst zu betonen, daß ein Adam Smith-Problem, wie es die historische Schule der Ökonomie in Deutschland vornehmlich postulierte, inexistent ist.<sup>8</sup>

Aber nicht nur Adam Smith wurde falsch rezipiert. Hume, der erst langsam (vor allem im kontinentaleuropäischen Raum) wiederentdeckt wird, ging es ähnlich. So ist die Bedeutung des „letzten britischen Empiristen“, Hume, meist auf seine Erkenntnistheorie beschränkt worden, wobei ihm dann als Wegbereiter Kants eine gewisse philosophiegeschichtliche Bedeutung zukommt. Auch auf Hume wird im folgenden noch genauer einzugehen sein.<sup>9</sup>

Um die Werke von beiden Autoren zu verstehen,<sup>10</sup> ist eine historische Einordnung sowohl in den historischen wie in den dogmengeschichtlichen Kontext wichtig.<sup>11</sup> Zuerst die einfachere Einordnung in den historischen Kontext.

## **1. Industrialisierung**

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zeichnete sich vor allem in England eine neue Entwicklung ab, die maßgeblich für die Einordnung der Werke Smiths und auch Humes ist, nämlich die Industrialisierung<sup>12</sup> bzw. der Übergang von der Agrar- und Handwerkswirtschaft über die Manufakturen zum Industriezeitalter der Fabriken. Diese

---

(1995, S.177) knüpft mit dieser Formulierung auch an Voltaire an. Zu Leibniz' Theodicée siehe auch Viner (1972, S.76ff.)

<sup>8</sup> „Adam Smith-Problem“ ist der Begriff für einen scheinbaren Gegensatz zwischen der Theory of Moral Sentiments (TMS) und dem Wealth of Nations (WON). Vgl. Blümle (1995, S.6). Das Postulat eines solchen Problems beruht auf einer oberflächlichen Lektüre der in Frage stehenden Texte.

<sup>9</sup> Über den Sinn und Unsinn der Rezeption von David Hume siehe das vorzügliche Buch von Gräfrath (1991), in dem nicht nur Humes umfassende Theorie anhand einer kritischen Auseinandersetzung mit bereits erschienenen Interpretationen, sondern auch die aktuelle Bedeutung von Hume „in der Debatte über die Vorzüge und Mängel von John Rawls Theorie der Gerechtigkeit“, dargestellt wird.

<sup>10</sup> Um ein möglichst detailliertes Bild von A. Smith und D. Hume zu geben, wird im Verlauf dieser Arbeit **bewußt in extensivem Maß** aus Quellen **zitiert** werden.

<sup>11</sup> Vgl. Rosenberg (1976, S.23): „Indeed one cannot really understand Smith without placing him directly in the historical context of eighteenth-century Great Britain“.

<sup>12</sup> „Die Industrialisierung eines Landes oder einer Region kann definiert werden als die ununterbrochene Steigerung des Anteils des industriellen Sektors am Sozialprodukt bzw. an der Beschäftigtenzahl und dem genutzten materiellen Kapitalstock. Die Industrie wiederum ist zu verstehen als Inbegriff gütererzeugender Tätigkeiten, wobei der Akzent auf der Herstellung oder Bearbeitung von Gütern liegt, nicht auf Züchtung oder Urproduktion“ Kuznets (1976, S.17) Für die Voraussetzungen und die Beschreibung dieser Entwicklung ist der zitierte Artikel sehr empfehlenswert. Zur Methodologie der Industrialisierungsforschung und deren meist monokausalen Erklärungsversuchen siehe den Artikel von Hartwell (1976).

Umbruchphase bedeutet den Beginn des Liberalismus im wirtschaftlichen Denken, den wir heute ökonomische Klassik nennen.<sup>13</sup>

„Die Industrielle Revolution und der Siegeszug der Technik mußten nicht nur den Inhalt der Wirtschaftslehre aufs stärkste verändern, sondern ihr zugleich auch eine ganz neue Position im geistigen Leben der Zeit verschaffen; in der Verkennung dieser Wandlung liegt der Grund für die irrtümliche Meinung, die Geschichte der Nationalökonomie habe überhaupt erst mit Adam Smith begonnen.“<sup>14</sup>

Soviel zur empirischen Grundlage, doch nun zum schottischen Zeitgeist in Abgrenzung zum kontinentaleuropäischen. Hierbei sollen vom Gedanken der Harmonie ausgehend die philosophischen Wurzeln dieser beiden Traditionen beleuchtet werden.

## **2. Smiths stoische Wurzeln**

In der abendländischen Geistesgeschichte taucht der Harmoniegedanke - allerdings mit einer kosmologischen Bedeutung - zum ersten Mal bei Pythagoras auf. Eine konkret anthropologische Fassung, mit ausdrücklicher Anwendung auf die Gebiete der Politik und Gesellschaft findet sich bei dem ionischen Philosophen Herakleitos von Ephesos. Heraklit sprach vom göttlichen Logos, der die Welt lenkt, der Weltvernunft. So wenig dies den einzelnen Menschen bewußt ist, so sind sie nach Heraklit doch Teil der göttlichen Harmonie. Diese große kosmotheologische Lehre Heraklits wurde von der Stoa übernommen und zur Grundlage des stoischen Systems gemacht. Für den Bereich der Politik zogen die Stoiker bereits konsequent die immanente Forderung des *laissez-faire*. Die stoische Lehre wirkte ungemein auf das hellenistisch römische Altertum und pflanzte sich somit indirekt auch im christlichen Kulturkreis ein. Durch Justus Lipsius (1547-1606) für die stoische Philosophie und durch Pierre Gassendi (1592-1655) für die Philosophie Epikurs, wurden diese Lehren in der Renaissance wiederentdeckt. Bei der Entstehung des abendländischen Rationalismus spielte dann auch die erneuerte Tradition der Stoa eine bedeutende Rolle, da sie vielfach an die Stelle der christlichen Theologie trat. Leibniz' „prästabilierte Harmonie“ ist hier vielleicht das beste Beispiel. Letzten Endes findet die Lehre von der göttlichen Harmonie eines unsichtbaren natürlichen Kreislaufes auch Einzug bei den Physiokraten. Der Gedanke des „*ordre naturel*“ läßt nach Rüstow (1950) an einer

---

<sup>13</sup> Anderer Meinung war Toynbee (1884), der den Wandel in der Wirtschaftspolitik vom Merkantilismus zum Prinzip des *Laissez faire* als die Ursache der Industrialisierung sah und Adam Smith weitgehend dafür verantwortlich machte.

<sup>14</sup> Schmölders (1962, S.24).

Deszendenz von der Stoa und damit von Heraklit keinen Zweifel. Adam Smith selbst läßt in seiner Theory of Moral Sentiments (TMS) auch keinen Zweifel daran, daß er von den Stoikern viel übernommen hat.<sup>15</sup> Rüstow bemerkt dazu:

„Vielmehr wirkte diese Berührung (die persönliche Bekanntschaft mit den Physiokraten, Anm. des Verf.) gerade deswegen mit so entscheidender Stärke auf ihn, **weil er sich schon seit langem seinerseits in der gleichen Richtung bewegte**. Und wenn auch im rein Wirtschaftstheoretischen erhebliche Differenzen bestehen blieben und auch die Einarbeitung der von Smith akzeptierten physiokratischen Gedankengänge nicht überall zu restloser, befriedigender und nahtloser Assimilation geführt hat, **so konnte doch in der Region der metaphysischen, subtheologischen Voraussetzungen der Neustoizismus von Smith sich durch den Physiokratismus der Physiokraten nur bestärkt fühlen**.“<sup>16</sup>

Die Stoiker sehen die Welt als Ganzes, als strukturiertes und nach unabänderlichen vernünftigen Gesetzen Geordnetes, in der der Mensch als Teil dieser Ordnung gut daran tut, sich in den Plan des ganzen einzufügen.<sup>17</sup> In jedem Falle hat jeder Mensch eine Disposition, nach dieser Struktur zu handeln. In diesem Sinn sind die Handlungen für die Stoiker durch innere Faktoren determiniert, die sich unserer Verfügungsgewalt weitgehend entziehen. Für den Stoiker ist Moral eine Sache des Verstandes, denn nur der Weise hat Einblick in den vorbestimmten, weisen Weltlauf.

Für die Stoiker herrscht dennoch ein enger Zusammenhang zwischen moralischen Handlungen und natürlichen Dispositionen. Gutes involviert für die Stoiker auch Nützlichkeit, selbst wenn ihr Tugendkriterium intrinsisch ist und sich nicht im Hinblick auf

---

<sup>15</sup> „Die alten Stoiker waren der Meinung, daß wir - da die Welt durch die alles regelnde Vorsehung eines weisen, mächtigen und gütigen Gottes beherrscht werde - jedes einzelne Ereignis als einen notwendigen Teil des Weltplanes betrachten sollen, als etwas, das die Tendenz habe, die allgemeine Ordnung und Glückseligkeit des Ganzen zu fördern: daß darum die Laster und Torheiten der Menschen einen ebenso notwendigen Teil dieses Planes bilden, wie ihre Weisheit und Tugend; und daß sie durch jene ewige Kunst, die Gutes aus Bösem schafft, dazu bestimmt seien, in gleicher Weise für das Gedeihen und die Vollendung des großen Systems der Natur zu wirken.“ (TMS S.47ff.) I. Teil, II. Abschnitt, III. Kapitel, 4. Absatz. Im weiteren Verlauf schreibt Smith über die tiefen Wurzeln, die diese Vorstellung im Denken seiner Zeit hatte.

Es ist ein Unding, daß die Wissenschaft immer noch nicht in der Lage ist, korrekt zu zitieren, Rüstow schrieb - offensichtlich vergeblich - im Hinblick darauf 1950: „Es kann nur als großer Unfug bezeichnet werden, wenn in der nationalökonomischen Literatur Adam Smith fast durchweg nur nach den Band- und Seitenzahlen irgend einer beliebigen Ausgabe oder Übersetzung angeführt wird, die der betreffende Autor zufällig gerade benutzt. Bei der Vielzahl der Ausgaben, besonders des ‘Wealth of Nations’, ist es höchst unwahrscheinlich, daß dem Leser gerade dieselbe Ausgabe zur Verfügung steht, und so muß er, um ein Zitat zu verifizieren, zu umständlichen Proportionalrechnungen und -schätzungen seine Zuflucht nehmen, mit all ihrem unnötigen Zeitverlust und Ärger. Es sollte zur Regel werden, Smith und ebenso andere in verschiedenen Ausgaben umlaufende Schriftsteller, stets unter Angabe der von ihnen selbst durchgeführten Einteilung in Bücher, Kapitel usw. anzuführen.“

<sup>16</sup> Rüstow (1950, S.15), Hervorhebungen nicht im Original

<sup>17</sup> „In der Abstraktion von all den diversen Gesetzes- und Kulturtraditionen verschiedener menschlicher Gesellschaften erschloß sich der betrachtenden Vernunft ein ewiges, von göttlicher Aura umgebenes Weltgesetz.“ Bichler (1988, S.459)

etwas definiert. Tugend ist insofern ein Teil des Nützlichen. In ihren Moralvorstellungen ähneln sie deshalb in gewisser Hinsicht Kant, der das Prädikat „moralisch“ nur für die Handlungen gelten ließ, die auch aus moralischen Beweggründen erfolgen. Ein moralisches Resultat, ohne den Willen zum moralischen Handeln, gibt es also nicht. Richtige Handlungen sind an sich moralisch und werden aus Prinzipien erzeugt, die aus der Erkenntnis der Wirklichkeit abgeleitet werden. Das Kriterium bei Kant ist die reine Vernunft, bei den Stoikern ist es der allgemeine Logos<sup>18</sup>, der vorschreibt, was zu tun und was zu lassen ist.

Smith könnte also im Gegensatz zu Hume, der Neupikureer war, als Neustoiker<sup>19</sup> bezeichnet werden.

### **3. Hume der Neupikureer**

Die Lehre des Epikur (341-271 v. Chr.) basiert auf der ionischen Naturphilosophie und strebt die **Befreiung von Aberglauben, Irrationalismus und skeptischer Resignation** an. Ihre diesseitige Prägung wird deutlich durch die Ablehnung von Erklärungsversuchen durch göttliche Handlungen. Die Epikureische Ethik ist als Anweisung zum glücklichen Leben zu verstehen und als solche anthropozentrisch. In der Kanonik, der Abhandlung über Erkenntnistheorie wird umschrieben, was heute als „hypothetischer Realismus“<sup>20</sup> bezeichnet wird. Nach Epikur sind alle Wahrnehmungen wahr, da sonst nur der Skeptizismus bleibe, der nicht fruchtbar wäre. Der Empirismus der Epikureer zeigt sich deutlich in der Maxime, Wahrnehmungsinhalte möglichst von den Zusätzen des Verstandes zu trennen (spätestens seit Kant wissen wir, daß theoriefreie Anschauung jedoch nicht existiert). Wie Aristoteles und Platon beschäftigen sich die Epikureer nicht mit der Frage, wie man sich moralisch richtig verhält, sondern für sie gilt als einziges Orientierungsmittel

---

<sup>18</sup> „Das Gesetz ist König über alles, über göttliche und menschliche Dinge. Es muß Autorität sein, die bestimmt, was sittlich schön und was häßlich ist, muß Herr und Führer für die von Natur zur staatlichen Gemeinschaft veranlagten Wesen und demzufolge die Richtschnur eben für das, was gerecht und ungerecht ist, indem es befiehlt, was getan werden soll, und verbietet was nicht getan werden darf“ Pohlenz (1964, S.136)

<sup>19</sup> Detailliert schildert Ross (1995, S.41ff.) den Einfluß stoischer Gedanken auf Smith.

<sup>20</sup> Unter hypothetischem Realismus, einem Ausdruck der von Campbell geprägt wurde, versteht man die pragmatische Annahme der Realität der Welt. Diese Annahme ermöglicht es, sich von der logisch unlösbaren Frage abzuwenden, ob die Welt wirklich existiert. Als prominentester Vertreter in der Philosophie (die Naturwissenschaften gehen stillschweigend davon aus) ist Sir Karl Raimund Popper zu nennen. Vgl. Vollmer (1994, S.34ff.)

das Glück, und Glück ist etwas, nach dem alle Menschen streben (Eudaimonia).<sup>21</sup> Diese scheinbar unmoralische und religionsfeindliche Sicht brachte den Epikureern schon damals Nachteile, wie sie auch Mandeville<sup>22</sup>, der radikaler Neupikureer war, anheimfielen. Es verwundert also kaum, daß die Stoiker mehr Einfluß in einer vom christlichen Dogma noch nicht völlig gelösten Welt hatten.

#### **4. Die Gesetze der Natur und die Natur des Menschen**

Der Kern all dieser Harmoniesysteme ist die Aufforderung, seinen Frieden mit dem Schicksal zu machen und sich mit freudiger Gelassenheit dem Unvermeidlichen zu fügen. So lautet die stoische Grundmaxime: Wenn alle Menschen sich nur in allem **naturgemäß** verhalten, dann ist alles gut und in Ordnung. Sobald jedoch diese Vorstellung in der Form religiösen Erlösungswissens auf die theologische Ebene des Theismus oder Deismus projiziert wird, ergeben sich Probleme. Schon Heraklit neigte dazu, Abweichungen im Weltplan als rein subjektiv menschliche Interpretationsfehler zu deuten. Der Mensch ist offensichtlich nicht in der Lage, die göttliche und deshalb komplexe Ordnung zu durchschauen. Die Frage, die diese Maxime konsequenterweise aufwirft, ist der zentrale

---

<sup>21</sup> Bichler (1988, S.463) schreibt dazu: „Die Gerechtigkeit gerät zu einer Frage des Nutzens, bezogen auf Wohl und Wehe der Gemeinschaft: ‘Gerechtigkeit ist nicht etwas an und für sich Seiendes, sondern ein... Vertrag, einander nicht zu schädigen und sich nicht schädigen zu lassen... Wenn aber einer ein Gesetz gibt, das nicht zum Nutzen der wechselseitigen Gemeinschaft ausschlägt, so besitzt dies nicht mehr die Geltung des Rechts’ (Ratae Sententiae XXXIII, XXXVII, Lehrsätze des Meisters von Diogenes Laertios)“. Ein von Epikur mit aller Konsequenz verfochtener Individualismus führt zur Distanz zum gesellschaftlichen Ordnungsgefüge, demzufolge sind nur kleinere Gruppen in der Lage, die Ataraxia, die Seelenruhe, zu erreichen.

<sup>22</sup> Zu Mandeville muß, obwohl es hier gar nicht spezifisch um ihn geht, gesagt werden, daß seine Interpretationen sich einseitig an den plakativ/satirischen Teil seines Werkes halten, nämlich die Bienenfabel und dabei die darauffolgenden Kommentare und Anmerkungen übergehen. Bei genauer Lektüre zeigt sich, daß Mandeville klare Vorstellungen über die Notwendigkeit von Institutionen hatte. Rosenberg (1963) formuliert dies so: „When Mandeville states, in the closing sentence of *A search into the Nature of Society*, that ‘Private Vices by the dextrous Management of a skilful Politician may be turned into Publick Benefits,’ he is [...] attempting to generalize about a central aspect in man’s past progress as a social animal.“ Muller (1993, S.53) schreibt dazu: „The task of the legislator, Mandeville argued, was not to repress man’s egoistic impulses but to provide institutional channels through which they could be asserted for the ultimate benefit of the public.“ Er hängt insofern nicht dem eher stoisch/theologischen Harmoniegllauben an. Über weite Strecken wird dann auch der Begriff der „vices“ falsch, da modern, interpretiert. Was Mandeville „vices“ nennt, sind vielleicht Laster im calvinistisch-theologischen Sinn, ihrem gesellschaftlichen Ergebnis nach jedoch eher das Gegenteil. Mandeville behauptet keine positive Korrelation zwischen der Verwerflichkeit der Menschen und dem gesellschaftlichen Wohlstand. An dieser Stelle ist es nicht möglich weiter auf das viel gelesene, weit verschriene und sehr einflußreiche Werk von Mandeville einzugehen, es sei jedoch auf Carrive (1983), Schneider (1987) und Goldsmith (1985) verwiesen, wobei zuerst Mandeville selbst gelesen werden sollte.

Punkt, an dem sich die Geister scheiden. Was ist die Norm für Naturgemäßheit?<sup>23</sup> Die Pythagoreer von Heraklit bis zur Stoa und auch die Physiokraten sowie die Soziologen Comte und St. Simon finden diese Norm in Naturgesetzen. Hume und auch Smith finden sie in der Natur des Menschen, wodurch sie individuell und dynamisch wird.

---

<sup>23</sup> Die Beantwortung dieser Frage war bestimmend für die Entwicklung die die Gesellschaftstheorie in der Soziologie einnehmen sollte und damit für den Unterschied zwischen kollektivistisch rationalistischer und individualistisch evolutionärer Gesellschaftstheorie. Wir sind hier an dem für das Verständnis von Gesellschaften maßgeblichen Punkt, der nicht unterzubewertende Konsequenzen auf praktische Politik hatte, wie die Werke Poppers, Hayeks und vieler anderer demonstrieren, die sich warnend für eine „Offene Gesellschaft“ aussprachen.

## II. Voraussetzungen von Gesellschaftstheorien

### 1. Die Anthropologie bei Hume

Um Humes Menschenbild und seine Gesellschaftstheorie zu verstehen, ist es wichtig seinen persönlichen Lebenslauf zu betrachten. Hume ist calvinistisch religiös erzogen worden,<sup>24</sup> sperrte sich jedoch dagegen<sup>25</sup> und wandte sich nach einer kurzen Zuflucht zum stoischen Indifferenz-ideal<sup>26</sup> einer philosophischen Anthropologie zu, die auf metaphysische Letztbegründung verzichtet und keine widernatürliche „Umwertung aller Werte“ vornimmt. Hume war Religionsfeind, was - legt man seine Erkenntnistheorie und seinen empirisch motivierten Skeptizismus zugrunde - auch kaum verwunderlich ist. Hume brachte diese Überzeugung wiederholt Nachteile ein.<sup>27</sup> Doch wie Popper (1958) formuliert hat, akzeptierte Hume die Folgen „mit der Integrität des echten Rationalisten, der auch unerwünschte Folgerungen (Konsequenzen) zieht (zuläßt), wenn sie ihm unvermeidlich erscheinen“.<sup>28</sup> Hume wandte sich mit seiner Anthropologie und Gesellschaftstheorie vornehmlich gegen die unnatürliche Morallehre der Kirche aber auch gegen rationalistische Tendenzen. Dennoch gelang ihm eine weiterführende Synthese der Theorien von Hobbes<sup>29</sup> mit denen von Hutcheson und Shaftesbury. Beide schwächte er ab und wies ihnen ihren - in Humes Augen gerechtfertigten - Platz zu.

---

<sup>24</sup> „Als Hume im calvinistischen Teil Schottlands aufwuchs, war es am Sabbat immer noch verboten, Schiffbrüchigen zu helfen; in Not geratene Menschen am Tag des Herrn *nicht* beizustehen, galt als besonderes Zeichen von Frömmigkeit.“ Streminger (1995, S.101) „... wenn ich an der Küste bin und in einiger Entfernung ein Schiff sehe, daß vom Sturm hin und her geworfen wird und jeden Augenblick in Gefahr ist, an einem Felsen oder einer Sandbank zu zerschellen. Aber nehmen wir nun an, die Vorstellung würde noch lebhafter. Das Schiff werde so in meine Nähe getrieben, daß ich deutlich das Grausen wahrnehme, das sich auf den Gesichtern der Seeleute und der Passagiere malt, daß ich ihr klägliches Schreien höre, die nächsten Freunde Abschied nehmen oder sich fest umarmen sehe, entschlossen einer in des anderen Armen zu sterben. Kein Mensch wäre roh genug [...] Keiner würde in solchem Falle einer Regung des tiefsten Mitleides und Mitgefühl sich verschließen können.“ (THN, S.348) III. Buch, III. Teil, 2. Abschnitt, 6. Absatz. Man erinnere sich an Mandeville und den Begriff der vices...

<sup>25</sup> Seine streng religiöse Mutter soll einmal gesagt haben, David Hume habe zwar einen guten Charakter, sei jedoch unglaublich schwachsinnig.

<sup>26</sup> Die Stoiker hatten gefordert, das man allen Dingen mit Indifferenz begegnen müsse - außer dieser Einsicht.

<sup>27</sup> Sein Freund A. Smith bekam z.B. den Lehrstuhl in Glasgow nur, weil der dortige Klerus sich vehement gegen eine Besetzung durch Hume ausgesprochen hatte. Smith war es auch, der die posthume Veröffentlichung der Dialogue über natürliche Religion als zu heikel ablehnte.

<sup>28</sup> Popper (1958, S.203)

<sup>29</sup> Im Hobbeschen Naturzustand (NZ) herrscht aufgrund der egoistischen Natur des Menschen ein Kampf aller gegen alle. Durch diesen Kampf werden jedoch langfristige Interessen, wie z.B. Überleben vereitelt. Da der Mensch auch ein rationales Wesen ist, wird er im NZ einwilligen, einen Begünstigungsvertrag einzugehen, aus dem der Staat hervorgeht. Die künstliche Ordnung des Staates bändigt dann die destruktive Natur des Menschen.

Humes eudämonistische<sup>30</sup> Moraltheorie stößt nicht auf Legitimationsprobleme, da sie intersubjektive Grundlagen hat. Das Bewertungskriterium liegt also nicht außerhalb, sondern im Menschen selbst und kann durch den 'ideal observer' zu Tage befördert werden. Humes Theorie ist durch ihre Monokausalität auch interessanter als religiös fundierte:

„Wenn moralisch ist, was **gefällt**, so hat diese affekttheoretische Fundierung der ethischen Beurteilung gegenüber einer religiös oder rational begründeten Moralphilosophie den Vorteil, daß sie moralische Wertung und moralisches Handeln aus den gleichen Motiven heraus erklärt. Man handelt moralisch, weil dies mit der Erzeugung angenehmer Affekte verbunden ist.“<sup>31</sup>

Im Werke Humes wird nicht genau zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie getrennt, schon allein weil sich jede Gesellschaftstheorie auf ein Menschenbild berufen muß, wenn sie nicht auf metaphysische Legitimationsgrundlagen rekurren will. Für Hume steht die Idee der 'human nature' im Vordergrund, die jeweilige Ebene ist hierbei sekundär. So findet sich keine explizite Einteilung der „human nature“ in Individualethik und Sozialethik, wie sie in der heutigen Literatur gängig ist.<sup>32</sup>

Trotz der Schwierigkeiten, Menschenbild und Gesellschaftstheorie zu trennen, soll im folgenden ausschließlich die Anthropologie bei Hume untersucht werden.<sup>33</sup>

Hume betont die zentrale Rolle der Sittlichkeit, die einem auf Gesellschaft angewiesenen Mangelwesen (Arnold Gehlen) unabtrüglich ist<sup>34</sup>, lehnt jedoch die Vernunft als Schöpfer der Sittenregeln ab.<sup>35</sup> Nach Humes Erkenntnistheorie wäre diese Vernunftkenntnis nur möglich, wenn es a priori eine unveränderliche Moral gäbe. Der Verstand in Humes Verständnis ist auf Sinneseindrücke angewiesen und müßte demzufolge die Moral als von ihm angeschaut betrachten, was nur geht, wenn „ewig gültige Unterschiede des Seinsollenden und Nichtseinsollenden in den Dingen, die für jedes vernünftige Wesen, das über sie nachdenke, dieselben seien“.<sup>36</sup> Nach Hume ist also nicht die Vernunft, sondern ein

---

<sup>30</sup> Hume war kein Utilitarist, selbst wenn er ähnliche Formulierungen wie Bentham und Mill später gebrauchen sollten, verwendete.

<sup>31</sup> Streminger (1995, S.87) Das Wort „gefällt“ darf nicht mit individuell größtem Lustgewinn in utilitaristischer Manier gleichgesetzt werden. Hervorhebungen nicht im Original

<sup>32</sup> Vgl. Homann (1992) zumindest der erste Teil. Einen guten Überblick, allerdings mit einigen kleinen Fehlinterpretationen bietet Horn (1996)

<sup>33</sup> Bei Adam Smith ist eine solche Trennung einfacher, obwohl sie auch dazu verleiten kann, ein A. Smith-Problem zu konstruieren.

<sup>34</sup> (THN, S.196), III. Buch, I. Teil, 1. Abschnitt, 3f. Absatz

<sup>35</sup> (THN, S.197f.), III. Buch, I. Teil, 1. Abschnitt, 5. Absatz

<sup>36</sup> (THN, S. 197), III. Buch, I. Teil, 1. Abschnitt, 5. Absatz

moralischer Sinn<sup>37</sup>, ein besonderes Gefühlsvermögen notwendig, um moralische Urteile fällen zu können. „Sittlichkeit wird also viel mehr gefühlt<sup>38</sup> als beurteilt“. <sup>39</sup> Nach der Frage des Woher stellt sich Hume nun die Frage: „Welcher Art sind diese Eindrücke und auf welche Weise wirken sie auf uns?“<sup>40</sup> Diese Frage betont Hume ganz in der Manier der Epikureer: „Die unterscheidenden Eindrücke, durch die wir das sittlich Gute und das sittlich Schlechte erkennen, sind also nichts anderes als besondere Lust- und Unlustgefühle.“<sup>41</sup>

Hume führt eine Säkularisation des Moralbegriffes durch. Der a priori statische Begriff der Theologen und Rationalisten wird durch einen temporären ersetzt, dessen letzte Rechtfertigung immer die Individuen in der jeweiligen Gesellschaft sind. Die Herkunft ist somit gleichzeitig auch die Legitimation.

Hume unterscheidet drei wesentliche säkuläre Grundlagen, die zum guten Handeln führen und an denen man aufgrund der affekttheoretischen Fundierung der Ethik das Menschenbild Humes herausarbeiten kann:<sup>42</sup>

- a) Natürliche Tugenden
- b) Künstliche Tugenden
- c) Moral point of view

Punkt a) gehört zur Anthropologie, b) zur Gesellschaftstheorie und c) ist eine Schnittmenge von beiden. a) und c) gehören zur Konstanz menschlicher Natur, b) ist die „natürliche“ Konsequenz aus der Interaktion der Individuen ab einem gewissen bzw. an der Schwelle eines gewissen Vergesellschaftungsgrades.<sup>43</sup>

#### a) Die natürlichen Tugenden

---

<sup>37</sup> Siehe (THN, S.212), III. Buch, I. Teil, 1. Kapitel, 2. Abschnitt, der Titel lautet: „Sittliche Unterscheidungen entspringen aus einem moralischen Sinn“

<sup>38</sup> „Sentiment“ wurde mit Gefühl übersetzt, meint aber eher die Neigung, Handlungen bestimmter Art auszuführen oder sie zu unterlassen oder ein Mensch mit bestimmtem Charakter zu sein. Siehe Kulenkampff (1985)

<sup>39</sup> (THN, S.212), III. Buch, I. Teil, 2. Abschnitt, 1. Absatz

<sup>40</sup> (ibid.)

<sup>41</sup> (ibid.) 3. Absatz

<sup>42</sup> Vgl. Streminger (1995), Gräfrath (1991)

<sup>43</sup> Wobei für Hume, wie später noch zu betonen sein wird, „natürliche“ Konsequenz kein Automatismus bedeutet. Für Hume ist Fortschritt sowie Rückschritt in der gesellschaftlichen Entwicklung jederzeit möglich.

Natürlich sind diese Tugenden deshalb, weil sie sich nicht auf Übereinkunft zurückverfolgen lassen. Hume nennt Wohlwollen, Treue, Mäßigung, Großmut etc. und mit besonderer Betonung „sympathy“<sup>44</sup>. „Sympathy“ ist der Wunsch, an der Situation anderer affektiv teilzuhaben. Dieser Wunsch und auch die anderen natürlichen Tugenden bleiben jedoch auf den emotionalen Nahbereich beschränkt. Das sittliche Wesen Mensch und seine natürlichen Tugenden wirken also im Rahmen der Familie und im Freundeskreis, jedoch nicht darüber hinaus wie von Shaftesbury und Hutcheson behauptet.

## b) Die künstlichen Tugenden

Ausführlich werden die künstlichen Tugenden in der Gesellschaftstheorie Humes untersucht. Hier soll jedoch nur soviel gesagt werden, wie zum Verständnis des moral point of view nötig ist. Hume schreibt:

„Wir kommen jetzt zu der Untersuchung von zwei Fragen; die erste betrifft die Art, wie die Normen der Rechtsordnung durch Menschenkunst festgestellt worden sind; die andere betrifft die Gründe, die uns bestimmen, der Beobachtung oder der Vernachlässigung dieser Normen die Prädikate der sittlichen Schönheit oder Häßlichkeit beizulegen. Wir werden später sehen, daß diese Fragen nicht zusammenfallen.“<sup>45</sup>

Die erste Frage betrifft das Motiv, die zweite die Legitimation ex post. Doch zuerst zur ersten:

„Unter allen Tieren, die den Erdball bevölkern, gibt es keines, gegen das die Natur auf den ersten Blick grausam verfahren zu sein scheint; nur gegen den Menschen [scheint sie grausam]. Wie zahllos sind die Bedürfnisse und notwendigen Ansprüche, mit denen sie ihn belastet, und wie gering die Mittel, die sie ihm zur Befriedigung derselben gewährt hat. [...] Nur durch Vergesellschaftung kann er diesen Mängeln abhelfen und sich zur Gleichheit mit seinen Nebengeschöpfen erheben, ja sogar eine Überlegenheit über dieselben gewinnen. Durch die Gesellschaft wird seine Schwäche ausgeglichen, und wenn auch innerhalb derselben seine Bedürfnisse sich jeden Augenblick vermehren, so nehmen doch seine Fertigkeiten in noch höherem Grade zu.“<sup>46</sup>

Es geht also beim Motiv um das Beseitigen von Mängeln durch Vergesellschaftung. Die Analogie zu Hobbes und dessen Herrschaftsvertrages ist evident, selbst wenn die Gründe positiv und nicht negativ sind. Für Hume ist diese rationalistische Sichtweise jedoch zu

---

<sup>44</sup> Sympathy ist nicht gleichzusetzen mit der heutigen Bedeutung des Wortes, sondern Sympathie ist umfangreicher. Es bedeutet soviel wie Mitgefühl oder Empathie.

<sup>45</sup> (THN S.227f.) III. Buch, II. Teil, 2. Abschnitt, 1. Absatz

<sup>46</sup> (ibid.) 2. Absatz

undifferenziert. Künstliche Tugenden sind zwar zweckorientierte Übereinkünfte, jedoch kommt noch ein drittes wichtiges Moment dazu.

### c) Der moral point of view<sup>47</sup>

In einem umfassenderen Sinn moralisch handelt nur derjenige, der auch die Sprache der Moral spricht. Künstliche Tugenden bestehen aus Übereinkunft auf Grund von Nützlichkeitsvorstellungen, der moral point of view urteilt über sie.

„Wenn jemand einen anderen seinen Feind, seinen Rivalen, seinen Widersacher, seinen Gegner nennt, so meint man, daß er die Sprache der Selbstliebe spricht und daß er Gefühle ausdrückt, die ihm eigen sind und die auf seinen besonderen Umständen und seiner besonderen Lage beruhen. Aber wenn er irgend jemanden als lasterhaft, hassenswert und verdorben bezeichnet, dann spricht er eine andere Sprache und drückt Gefühle aus, von denen er erwartet, daß alle seine Zuhörer darin mit ihm übereinstimmen. Er muß daher in diesem Fall von seiner privaten und besonderen Situation absehen und einen Standpunkt wählen, den er mit anderen gemeinsam hat; er muß auf ein allgemeines Prinzip der menschlichen Natur einwirken und eine Saite anschlagen, die bei allen Menschen harmonisch widerklingt. Wenn er daher zum Ausdruck bringen möchte, daß dieser Mensch Eigenschaften besitzt, deren Tendenz für die Gesellschaft schädlich ist, so hat er diesen gemeinsamen Standpunkt gewählt und hat das Prinzip der Menschlichkeit berührt, an dem alle Menschen bis zu einem gewissen Grad Anteil haben. Solange das menschliche Herz aus denselben Elementen zusammengesetzt ist wie jetzt, wird es niemals gegenüber dem allgemeinen Wohl gänzlich gleichgültig sein noch von der Tendenz der Charaktere und Sitten vollkommen unberührt bleiben. Und obwohl man dieses Gefühl der Menschlichkeit im allgemeinen nicht für so mächtig halten mag als Eitelkeit oder Ehrgeiz, kann doch nur es allein, weil es allen Menschen gemeinsam ist, die Grundlage für die Moral oder für ein allgemeines System des Lobes und des Tadels bilden. Der Ehrgeiz eines Menschen ist nicht der eines anderen, auch wird dasselbe Ereignis oder Objekt nicht beide befriedigen; aber die Menschlichkeit des einen ist die Menschlichkeit eines jeden, und derselbe Gegenstand erregt bei allen menschlichen Wesen dieses Gefühl.“<sup>48</sup>

„Die guten Eigenschaften unseres Feindes sind uns kränkend, aber sie können doch unsere Achtung und Hochschätzung herausfordern. Nur wenn wir einen Charakter im allgemeinen, ohne Beziehung auf unsere besonderen Interessen, betrachten, erzeugt er das unmittelbare Bewußtsein oder Gefühl, auf Grund deren wir ihn als sittlich gut oder schlecht bezeichnen. Es ist wahr, daß die Gefühle des sittlichen und des persönlichen Interesses leicht verwechselt werden und naturgemäß ineinander übergehen. Es kommt selten vor, daß wir einen Feind nicht für schlecht halten, daß wir also zwischen seiner Gegnerschaft gegen unsere Interessen einerseits und seiner wirklichen Schlechtigkeit oder Niedrigkeit andererseits, unterscheiden. Dies verhindert aber nicht, daß die Gefühle an sich verschieden sind. Und ein charakturvoller und urteilsfähiger Mensch kann sich von solchen Täuschungen frei halten.“<sup>49</sup>

---

<sup>47</sup> Der moral point of view wird in der Literatur auch als ethisches Sprachspiel bezeichnet.

<sup>48</sup> (EPM, S.200f.) 9. Abschnitt, 6. Absatz

<sup>49</sup> (THN, S.214) III. Buch, I. Teil, 2. Abschnitt, 7. Absatz

Erst diese Distanz, die durch den moral point of view erzeugt wird, ermöglicht es, intersubjektiv gültige ethische Urteile zu formulieren. Die Situation wird durch den moral point of view im allgemeinen, also ohne Rücksicht auf eigene Interessen betrachtet. Aus der Passage, die das Problem des naturalistischen Fehlschlusses beschreibt, folgt demnach nicht, daß zwischen subjektiv und objektiv gültigen Urteilen kein Unterschied besteht. Es gibt subjektive ethische Urteile, doch ist es möglich, durch den moral point of view zu intersubjektiv gültigen Urteilen zu gelangen. Diese Urteile sind dann zwar nicht objektiv in einem umfassenden Sinn, sondern Raum Zeit gebunden an Menschen, d.h. alle Menschen kommen über subjektive (individuell divergierende) Moralvorstellungen durch den moral point of view zu intersubjektiven (individuell identischen) Moralvorstellungen. Der Mensch ist Bezugspunkt bzw. die intersubjektiv konstanten Moralvorstellungen. Nach Hume gibt es also kein göttlich gegebenes oder sonstwie zu empfangendes oder zu ergründendes natürliches Recht. Die Konstanz der menschlichen Natur, ist also in der Lage, künstliche Tugenden (positives Recht) zu hinterfragen.

## **2. Die Anthropologie bei Smith**

Zur Darstellung der Anthropologie bei Smith ist vor allem die Theory of Moral Sentiments (TMS) relevant.

Besonders deutlich wird Smiths Grundeinstellung, wenn man sie mit Kants Definition des moralischen Wertes vergleicht. Nach Kant ist eine Handlung dann moralisch gut, wenn sie aus dem Pflichtbewußtsein für das Gute erwächst und nicht aus den Neigungen. Smith hat im Gegensatz dazu keinen höheren, metaphysisch verankerten Moralbegriff. Für ihn ist derjenige moralisch gut, der möglichst natürlich seinen innersten Antrieben folgt und sich darin selbst treu ist.

Smith trennt Moralität und Naturtriebe nicht und stellt somit der Hobbeschen Anthropologie des „homo homini lupus“<sup>50</sup> und auch dem calvinistischen Christentum<sup>51</sup> ein Menschenbild entgegen, das auf natürlichen moralischen Antrieben beruht.

„Die Lebensbedingungen der menschlichen Natur wären besonders hart, wenn jene Neigungen, die infolge der ganzen Beschaffenheit unserer Natur häufig unser Betragen

---

<sup>50</sup> Siehe oben

<sup>51</sup> Die calvinistische Glaubenslehre geht davon aus, daß die menschliche Natur verdorben und nur durch göttliche Gnade gerettet werden könnte. Muller (1995, S.48) schreibt im Hinblick auf Smith: „His conception of man was not as an intrinsically good creature corrupted by society, nor as an irredeemably evil creature except for the grace of God.“

bestimmen müssen, in keinem Falle anderen Menschen tugendhaft erscheinen, uns ihnen empfehlen und ihre Achtung verdienen würden.“<sup>52</sup>

Diese Antriebe sind im wesentlichen

- a) Sympathie,
- b) Vergeltungsgefühl und
- c) der Wunsch geliebt zu werden und dieser Liebe würdig zu sein

#### a) Sympathie

Sympathie bezeichnet nach Smith unser Mitgefühl für jede Art von Affekt, solange dieser keinen „Widerwillen“ oder „Abneigung“ erweckt.

„Mag man den Menschen für noch so egoistisch halten, es liegen doch offenbar gewisse Prinzipien in seiner Natur, die ihn dazu bestimmen, an dem Schicksal anderer Anteil zu nehmen, und die ihm selbst die Glückseligkeit dieser anderen zum Bedürfnis machen, obgleich er keinen anderen Vorteil daraus zieht, als das Vergnügen, Zeuge davon zu sein.“<sup>53</sup>

Menschen haben also ein natürliches Bedürfnis, sich in andere Menschen hineinzusetzen.

„Da wir keine unmittelbare Erfahrung von den Gefühlen anderer Menschen besitzen, können wir uns nur so ein Bild von der Art und Weise machen, wie eine bestimmte Situation auf sie einwirken mag, daß wir uns vorzustellen suchen, was wir selbst wohl in der gleichen Lage fühlen würden. Mag auch unser eigener Bruder auf der Folterbank liegen - solange wir selbst uns wohlbefinden, werden uns unsere Sinne niemals sagen, was er leidet.“<sup>54</sup>

„Das wütende Benehmen eines Zornigen wird uns wohl eher gegen ihn selbst aufbringen als gegen seine Feinde. Da wir nicht wissen, was seinen Zorn herausgefordert hat, können wir uns in seinen Fall nicht hineindenken und deshalb auch keine Sympathie empfinden.“<sup>55</sup>

Sympathie ist also die situationsbedingte Anteilnahme aufgrund eines imaginären Rollentausches. Sympathie gegenüber Haß z.B. ist weniger stark als gegenüber „sozialen Affekten“ wie „Edelmut, Menschlichkeit, Güte, Mitleid, gegenseitige Freundschaft und Achtung.“

---

<sup>52</sup> (TMS, S.508) VII. Teil, II. Abschnitt, 3. Kapitel, 19. Absatz

<sup>53</sup> (TMS, S.1) I. Teil, I. Abschnitt, 1. Kapitel, 1. Absatz

<sup>54</sup> (TMS, S.2) 2. Absatz

<sup>55</sup>

„Niemals können wir unsere Empfindungen und Beweggründe überblicken, niemals können wir irgendein Urteil über sie fällen, sofern wir uns nicht gleichsam von unserem natürlichen Standort entfernen, und sie gleichsam aus einem **gewissen Abstand von uns** selbst anzusehen trachten. Wir können dies aber auf keine andere Weise tun, als indem wir uns bestreben, sie mit den Augen anderer Leute zu betrachten, das heißt so, wie andere Leute sie wohl betrachten würden. Demgemäß muß jedes Urteil, das wir über sie fällen können, stets eine gewisse unausgesprochene Bezugnahme auf die Urteile anderer haben, und zwar entweder auf diese Urteile, wie sie wirklich sind, oder, wie sie unter bestimmten Bedingungen sein würden, oder, wie sie unserer Meinung nach sein sollten. **Wir bemühen uns, unser Verhalten so zu prüfen, wie es unserer Ansicht nach irgendein anderer gerechter und unparteiischer Zuschauer prüfen würde.** Wenn wir uns erst in seine Lage versetzen und wir dann immer noch an allen Affekten und Beweggründen, die unser Verhalten bestimmten, durchaus inneren Anteil nehmen, dann billigen wir dieses gerechten Richters, den wir in Gedanken aufgestellt haben. Fällt die Prüfung anders aus, dann treten wir seiner Mißbilligung bei und verurteilen unser Verhalten.“<sup>56</sup>

Durch diesen Prozeß werden die natürlichen Antriebe kontrolliert. Der unparteiische Beobachter führt jedoch nicht dazu, das Eigeninteresse hinter das Interesse der anderen zu stellen. Ganz im Gegenteil verfißt Smith folgende Meinung:

„Die Rücksicht auf unser eigenes Glück und auf unseren persönlichen Vorteil erscheint aber in zahlreichen Fällen auch als ein sehr lobenswertes Prinzip des Handelns. Charaktergewohnheiten wie Wirtschaftlichkeit, Fleiß, Umsicht, Aufmerksamkeit, geistige Regsamkeit, werden nach allgemeinem Dafürhalten aus eigennützigen Beweggründen gepflegt, und doch hält man sie zugleich für sehr lobenswürdige Eigenschaften, die die Achtung und Billigung eines jeden verdienen. [...] Wir hegen nicht leicht gegen irgend jemand den Argwohn, daß es ihm an Egoismus fehle. Dies ist keineswegs die schwache Seite des Menschen oder diejenige Eigenschaft, deren Fehlen wir leicht vermuten würden. Wenn wir indessen wirklich von jemand glauben könnten, daß er, geschähe es nicht aus Rücksicht auf seine Familie und Freunde, nicht die richtige Obsorge für seine Gesundheit, sein Leben oder sein Vermögen walten lassen würde, eine Obsorge, zu der ihn der Selbsterhaltungstrieb allein genügend veranlassen sollte, so wäre das ohne Zweifel ein Fehler, aber dabei doch einer jener liebenswürdigen Fehler, die einen Menschen eher zum Gegenstande des Mitleids als zu dem der Verachtung und des Hasses machen.“<sup>57</sup>

Smith ist, wie man sehen kann, weit davon entfernt, monokausal allein eigeninteressiertes Verhalten in den Vordergrund zu stellen. Der Wunsch nach Sympathie ist eine zentrale Konstante menschlichen Handelns.

## b) Vergeltungsgefühl

Die zweite wichtige Konstante menschlichen Handelns ist das Vergeltungsgefühl. Sympathie vergrößert zwar das intersubjektive Verständnis, ist allein aber nicht hinreichend, um die egoistischen Impulse einzuschränken. Das Vergeltungsgefühl ist ein

---

<sup>56</sup> (TMS, S.167) III. Teil, II. Abschnitt, 1. Kapitel. Hervorhebungen nicht im Original

allen Menschen innewohnender Instinkt, der den Menschen dazu drängt, Böses mit Bösem zu vergelten.

„Da das Vergeltungsgefühl danach drängt, die Gesellschaft um ein höheres Ziel, nämlich um der Gerechtigkeit willen, zu entzweien, zählt es Smith zu den unsozialen Affekten. Das Vergeltungsgefühl zielt darauf ab, die Gesellschaft um der Gerechtigkeit willen zu verändern.“<sup>58</sup>

„Darum hat die Natur, um die Beobachtung der Regeln der Gerechtigkeit zu erzwingen, der menschlichen Brust jenes Schuldgefühl (Vergeltungsgefühl) eingepflanzt, jene Schrecken des Bewußtseins, Strafe zu verdienen, die der Verletzung der Gerechtigkeit folgen, damit sie die Schutzwächter der Gemeinschaft der Menschen seien - die Schwachen zu schützen, die Ungestümen zu zähmen und die Schuldigen zu züchtigen.“<sup>59</sup>

Das Vergeltungsgefühl kann aber nicht nur auf andere gerichtet sein, dann nämlich, wenn wir selbst Unrechtes getan haben. Das Vergeltungsgefühl gibt dann Anlaß zu Gewissensbissen. Selbstliebe innerhalb gewisser Grenzen ist jedoch dafür kein ausreichender Grund.

„Die anderen aber werden ihm Selbstliebe so weit nachsehen, daß sie ihm gestatten werden, um sein eigenes Glück in höherem Maße besorgt zu sein und dasselbe mit mehr Ernst und Beharrlichkeit anzustreben als dasjenige irgendeiner anderen Person. So weit werden sie seine Selbstliebe bereitwillig nachfühlen, sobald sie sich in seine Lage versetzen. **In dem Wettlauf nach Reichtum, Ehre und Avancement, da mag er rennen, so schnell er kann und jeden Nerv und jeden Muskel anspannen, um all seine Mitbewerber zu überholen. Sollte er aber einen von ihnen niederrennen oder zu Boden werfen, dann wäre es mit der Nachsicht der Zuschauer ganz und gar zu Ende. Das wäre eine Verletzung der ehrlichen Spielregeln, die sie nicht zulassen könnten.**“<sup>60</sup>

„Das Vergeltungsgefühl ... ist also die Basis der Tugend der Gerechtigkeit.“<sup>61</sup>

### c) Der Wunsch liebenswert zu sein

Der letzte natürliche Antrieb ist der Wunsch liebenswert zu sein. Dieses Ziel können wir nach Smith nur realisieren, wenn wir es schaffen, uns unparteiisch zu betrachten. Unparteilichkeit wird erreicht, indem wir uns in die Lage eines unabhängigen Dritten versetzen und uns fragen, ob wir mit dessen Empfindungen und Beweggründen sympathisieren könnten oder nicht.

---

<sup>57</sup> (TMS, S.506) VII. Teil, II. Abschnitt, 3. Kapitel, 16. Absatz

<sup>58</sup> Streminger (1995, S.194). Diese Unterscheidung ähnelt der gängigen zwischen Rechtsabsolutisten und Rechtsrelativisten, Smith wäre eher der letzteren Gruppe zuzurechnen, Kant der ersteren.

<sup>59</sup> (TMS, S.129), II. Teil, II. Abschnitt, 3. Kapitel, 4. Absatz

<sup>60</sup> (TMS, S.123ff.) II. Teil, II. Abschnitt, 3. Kapitel, 1. Absatz. Hervorhebungen nicht im Original. Diese Stelle bietet sich geradezu an für die Unterscheidung zwischen Spielregeln und Spielzügen, mit allen logischen Konsequenzen.

„Wir stellen uns vor, daß wir **unter den Augen eines ganz unparteiischen und gerechten Menschen handeln, der weder zu uns noch zu denjenigen, deren Interessen durch unser Vorgehen berührt werden, in irgendeiner näheren Beziehung steht**, der weder uns noch ihnen Vater, Bruder oder Freund ist, sondern der für uns alle nichts anderes ist, als schlechthin ein Mensch, **ein unparteiischer Zuschauer**, der unser Verhalten mit derselben Gleichgültigkeit betrachtet, mit welcher wir dasjenige anderer Leute ansehen. Wenn wir uns in die Lage eines solche Menschen versetzen, und wenn uns dann unsere Handlungen in einem angenehmen Licht erscheinen, wenn wir fühlen, daß ein solcher Zuschauer nicht umhin könnte, alle die Beweggründe gutzuheißen, die unser Verhalten bestimmen, dann mögen die Urteile der Welt noch so ungünstig sein, wir müssen doch mit unserem Betragen zufrieden sein und uns trotz des Tadels unserer Gefährten als würdigen und schicklichen Gegenstand der Billigung ansehen.“<sup>62</sup>

Für Smith wird das Gute durch den unparteiischen Betrachter definiert. Es handelt sich bei dieser Instanz also weder um die Kantische „reine Vernunft“, noch um ein absolutes unabänderliches göttliches Gesetz. Das Gute ist also zu einem gewissen Grad dem Wandel unterworfen und letztendlich nur individuell zu begründen. Nach Streminger stellt Smiths unparteiischer Betrachter eine Metapher dafür da, daß Menschen imstande und im Grunde auch motiviert sind, Dinge ohne Beachtung des eigenen Vorteils für richtig zu halten.

„Aber dieses (ursprüngliche) Verlangen nach der Billigung seiner Brüder und diese Abneigung gegen deren Mißbilligung würden nicht allein hingereicht haben, um den Menschen für jene Gesellschaft geeignet zu machen, für die er geschaffen war. **Darum hat die Natur ihn nicht nur mit dem Verlangen begabt, gelobt und gebilligt zu werden, sondern auch mit dem Verlangen, so zu sein, wie er selbst es an anderen Menschen billigt.** Das erste Verlangen hätte nur den Wunsch in ihm erwecken können, für die Gesellschaft geeignet zu scheinen. **Das Zweite war notwendig, um ihn zu einem Menschen zu machen, der eifrig bemüht ist, wirklich für die Gesellschaft tauglich zu sein.** Das Erste hätte ihn nur dazu antreiben können, Tugend zu heucheln und Laster zu verhehlen. Das Zweite war notwendig, um ihm die wirkliche Liebe zur Tugend und den wirklichen Abscheu vor dem Laster einzuflößen“<sup>63</sup>

---

<sup>61</sup> Streminger (1995, S.195)

<sup>62</sup> (TMS, S.297f.) Passage, die in der 6. Auflage weggelassen wurde (Anmerkungen/ Fußnote 53) Hervorhebungen nicht im Original

<sup>63</sup> (TMS, S.176f.), III. Teil, 2. Kapitel, 5. Absatz. Hervorhebungen nicht im Original

### III. Individuum und Gesellschaft

#### 1. „Harmonie“ als Auftrag

Die sozialtheoretische Erkenntnis, um die es jetzt geht, ist die Einsicht, daß Handlungsabsichten und Handlungsfolgen in größeren Gruppen nicht zusammenfallen müssen. Aufbauend auf den oben skizzierten Menschenbildern, die weniger normativ als **deskriptiv** zu verstehen sind, wird jetzt die gesellschaftliche Ebene betrachtet. Spielte vorher noch Hume eine größere Rolle, so wird jetzt Smiths Werk bedeutender, da er es war, der die spezifischen gesellschaftlichen Implikationen individueller Handlungen explizit in einer Marktwirtschaft analysierte.<sup>64</sup>

Dennoch sollte in dieser Beziehung Humes Unterscheidung zwischen emotionalem Nah- und Fernbereich nicht vergessen werden. Hume erfüllt hier eine ergänzende Funktion, da er gesellschaftlich relevante Phänomene wie z.B. das free-rider-Problem beschreibt. Oben wurde die Herkunft der Idee einer Harmonie - die in ihrem subtheologischen Charakter von den Neustoikern sowie den Physiokraten vertreten wurde - erläutert. Jetzt geht es darum, die Situation, die Adam Smith vorfand, vor den detaillierteren Analysen nochmals zu konkretisieren. Smith behandelt im „Wealth of Nations“ ausführlich die Dogmen der Merkantilisten, die hier aber weniger interessieren als die der Physiokraten. Die Lehre von der gottgewollten Ordnung enthält nämlich eine Antinomie, die als solche unlösbar ist und deshalb verschiedene Interpretationen zuläßt. Wenn nämlich diese Ordnung gottgewollt und den Naturgesetzen ebenbürtig ist, wie erklären sich dann Abweichungen?

Die Physiokraten, für die der „ordre naturel“ diese unabänderliche Ordnung verkörpert, stellen sich im Gegensatz zu Smith auf die andere Seite der Polarität. Für die Physiokraten ist der „ordre naturel“ gegebenes Ideal, an das sich der „ordre positif“ asymptotisch annähert. Der „ordre positif“ ist die zeitbedingte vorübergehende Ordnung, ein Zwischenstadium auf dem Weg zum „ordre naturel“. Diese Zwischenstadien können

---

<sup>64</sup> Wobei Smith eher als methodologisch brillanter Zusammensteller der bereits im wissenschaftlichen Raum stehenden Ideen zu bezeichnen ist, als jemand, der wirklich neues schrieb. Vgl. Schumpeter (1954, S.142)

allerdings nur durch die Geburtshelferfunktion des Staates<sup>65</sup> überwunden werden. Die Harmonie ist somit gegeben, muß aber noch herbeigeführt werden.<sup>66</sup>

Für Smith als Neustoiker sieht die Situation anders aus. Harmonie ist durch naturgemäßes Verhalten zu erzeugen und benötigt demnach keine großartigen Staatseingriffe, wie er sie z.B. in der merkantilistischen Wirtschaftspolitik erblickte. Jede einzelne naturgemäße Handlung trägt zum Ganzen bei. Diese stoische Formel wird bei Smith zur „invisible hand“. Smith ist kein Epikureer und deshalb spielt - trotz seiner Freundschaft zu Hume - Religion und göttliche Harmonie eine Rolle in seinem Werk. Dies verhindert jedoch nicht, die deduktiven Leistungen Smiths anzuerkennen.

„Die von Adam Smith rational enthüllten, um nicht zu sagen geoffenbarten Gesetze der Marktwirtschaft, und ihrer zugleich im Ganzen so berauschenden und doch im Einzelnen so nüchtern-nützlichen Harmonie, waren demnach zugleich göttliche Gesetze und Naturgesetze im Sinne der auch für den Deismus geltenden Formel Spinozas ‘deus sive natura’.“<sup>67</sup>

Folgende Textstelle unterstreicht den subtheologischen Charakter der Schriften von Adam Smith:

„... man kann also in gewissem Sinn von uns sagen, daß wir **Mitarbeiter der Gottheit** sind, und daß wir, soweit es in unserer Macht steht, die **Pläne der Vorsehung** ihrer Verwirklichung näher bringen. Wenn wir anders handeln, dann scheinen wir dagegen den Plan gewissermaßen zu durchkreuzen, den der Schöpfer der Natur zur Herbeiführung der Glückseligkeit und Vollkommenheit der Welt entworfen hat, und scheinen uns, wenn ich so sagen darf, gewissermaßen als **Feinde Gottes** zu erklären.“<sup>68</sup>

## **2. Die künstlichen Tugenden bei Hume**

Humes Einsicht in die Funktionsbedingungen und die Entstehungsgeschichte von Institutionen ist besonders interessant, Vanberg (1975) schreibt dazu:

„Hume stellt betont die Notwendigkeit eines effektiven Systems von Rechtsregeln für den Bestand des gesellschaftlichen Zusammenhalts heraus. Die Existenz und Beachtung allgemeiner Verfahrensregeln sind für Hume die notwendige Voraussetzung, ohne die Gesellschaft - und das bedeutet für ihn: ein geordnetes Zusammenleben von Menschen - nicht bestehen kann. Doch nicht von dieser Notwendigkeit her, also quasi ‘funktionalistisch’, sind für Hume die Entstehung und Einhaltung von Rechtsregeln zu erklären. Diese Erklärung kann nach ihm nur von der ‘Natur des Menschen’ und den Bedingungen menschlichen Zusammenlebens her gewonnen werden,

---

<sup>65</sup> Daher auch das physiokratische Eintreten für den *désotisme légal*.

<sup>66</sup> Die Ähnlichkeit zur materialistischen Gesellschaftstheorie, zu deren Entwicklung auch die Einsicht in das Geschichtsgesetz nötig ist, ist offensichtlich.

<sup>67</sup> Rüstow (1950, S.20)

<sup>68</sup> (TMS, S.251) III. Teil, 5. Kapitel, 7. Absatz. Hervorhebungen nicht im Original

also von der Frage her, was die individuellen Handelnden dazu veranlassen kann, ihr Handeln bestimmten Regeln zu unterwerfen.“<sup>69</sup>

An dieser Stelle kann nun Punkt b), die künstlichen Tugenden, vollständig erläutert werden. Im Gegensatz zu den natürlichen Tugenden sind die künstlichen nicht angeboren, sondern gewachsen. Zur Einführung der künstlichen Tugenden, unter denen Normen und Institutionen des emotionalen Fernbereichs zu verstehen sind, ist es aus zwei Gründen gekommen<sup>70</sup>:

1. Ressourcenknappheit (Ursache des Wirtschaftens überhaupt)
2. Begrenzter Wirkungsbereich der natürlichen Tugenden, die es notwendig machen, für den emotionalen Fernbereich Regelungen zu finden, die in der Lage sind, den Egoismus zu kanalisieren.

Der erste Punkt der Ressourcenknappheit und die unmittelbar daraus resultierende Konsequenz des privaten Eigentums erläutert Hume sehr eindringlich.

„Sie sehen leicht ein (die Dichter, im Vergleich zu den Philosophen, die sich in Spekulationen verrannt haben), daß der Wettstreit der Interessen, der eine Voraussetzung der Rechtsbildung (Übersetzung von justice) ist, nicht länger Bestand haben würde, wenn jeder Mensch zarte Rücksicht auf den anderen nähme oder wenn **die Natur alle unsere Bedürfnisse und Wünsche reichlich befriedigte**. Auch zu jenen **Sonderungen und Abgrenzungen des Eigentums und des Besitzes**, die jetzt bei dem (den) Menschen zu bestehen pflegen, wäre dann kein Anlaß mehr. **Man steigern** das Wohlwollen der Menschen gegeneinander oder **die Freigebigkeit der Natur in genügendem Maße und die Rechtsordnung wird überflüssig**.“<sup>71</sup>

Unmittelbar auf diese Passage, folgt eine für den Unterschied zwischen emotionalem Nah- und Fernbereich typische Stelle, in der Hume die Gütergemeinschaft zwischen Eheleuten und Freunden betont. Im emotionalen Fernbereich ist das Selbstinteresse der Akteure jedoch dominant, so daß für Hume feststeht:

---

<sup>69</sup> Vanberg (1975, S.17)

<sup>70</sup> Streminger (1995) nennt drei Gründe, Gräfrath (1991) zwei.

<sup>71</sup> (THN, S.238) III. Buch, II. Teil, 2. Abschnitt, 19. Absatz. Im Anhang an diese bemerkenswerte Passage schreibt Hume in theoretischer Vorwegnahme von Demsetz (1967): „Die Selbstsucht des Menschen wird dadurch angestachelt, daß wir im Verhältnis zu unseren Bedürfnissen nur wenig Güter besitzen. [Nun,] um diese Selbstsucht in Schranken zu halten, mußten die Menschen aus der Gemeinsamkeit [des Besitzes] heraustreten und zwischen ihren Gütern und denen anderer unterscheiden.“ Dies ist genau was Eleanor Leacock in seinem Buch „The Montagnes ‘Hunting Territory’ and the Fur Trade“ empirisch bei diesem amerikanischen Indianerstamm aufzeigt.

„Die Rechtsordnung [hat] nur in der Selbstsucht und beschränkten Großmut der Menschen, im Verein mit der knappen Fürsorge, die die Natur für ihre Bedürfnisse getragen hat, ihren Ursprung (hat).“<sup>72</sup>

Die Menschen richten sich also hauptsächlich nach ihren Interessen. Da diese Interessen jedoch mit der Befolgung der Rechtsregeln zusammenfallen, stellt sich die Frage, warum es dann überhaupt zu Störungen in der Gesellschaft kommen kann. Hume erklärt diese Störungen mit einer natürlichen Zeitpräferenz des Menschen.

„Was im Raume und in der Zeit uns unmittelbar nahe liegt, weckt eine solche [lebhaftere] Vorstellung in uns, und hat einen entsprechenden Einfluß auf den Willen und die Affekte und wirkt gemeinhin mit mehr Kraft als ein Gegenstand, der entfernter und matter beleuchtet ist. [...] Dies ist die Ursache dafür, daß Menschen so oft im Widerspruch zu ihrem erkannten Interesse handeln, und besonders, daß sie einen kleinen gegenwärtigen Vorteil der Aufrechterhaltung der Ordnung in der Gesellschaft, die so sehr von der Einhaltung der Rechtsnormen abhängt, vorziehen.“<sup>73</sup>

Es gibt also eine natürliche Neigung gegen Normen zu verstoßen. Diese Neigung wird allerdings noch dadurch verstärkt, daß „schlechte Beispiele“ einen Vorwand liefern auch so zu handeln.

„...zugleich gibt mir dein (schlechtes) Beispiel noch einen besonderen Vorwand zur Verletzung der [Gesetze der] Rechtlichkeit, sofern ich mir sagen muß, daß ich mit meiner Ehrlichkeit der **Gefoppte** wäre, wenn ich **allein mir strenge Zurückhaltung** auferlegte inmitten der Zügellosigkeit anderer.“<sup>74</sup>

Die Einsicht Humes in Gefangenendilemmasituationen, in denen eine Trittbrettfahrer-Position zur dominanten Strategie wird, ist bemerkenswert.

Der Mensch ist allerdings in der Lage, - und hier zeigt sich die Absurdität, Hume als Anti-Rationalisten oder Emotivisten zu bezeichnen - diese psychologischen Implikationen zu durchschauen und sich, um das Problem der **Zeitpräferenz** zu lösen, freiwillig eigenen Regeln unterzuordnen.<sup>75</sup>

---

<sup>72</sup> (THN, S.239) 21. Absatz

<sup>73</sup> (THN, S.284) III. Buch, II. Teil, 7. Abschnitt, 3. Absatz

<sup>74</sup> (THN, S.285) III. Buch, II. Teil, 7. schnitt, 4. Absatz

<sup>75</sup> Die Aktualität Humes zeigt sich bei Buchanan (1984) im 6. Kapitel das den Titel trägt: „Das Paradoxon regiert zu werden“. Buchanan beschreibt hier unter der Teilüberschrift „Der Mensch als Schöpfer von Regeln“, genau die Gedanken Humes, allerdings ohne einen Verweis auf Hume. Buchanan schreibt: Der Mensch schaut zuerst auf sich, bevor er andere beobachtet. [...] ... ein vernünftiger Crusoe könnte sich (jedoch) einen Wecker bauen und ihn aufstellen. [...] Crusoe unterwirft sein Verhalten Regeln, weil er seine eigene Unvollkommenheit angesichts möglicher Versuchungen kennt. [...] Er weiß, daß man in den Tropen angenehmer lebt, wenn man früh am Morgen arbeitet, und er kommt in seinen Mußestunden mit sich überein, daß ein solches Vorgehen Teil eines optimalen Verhaltensmusters ist. Da er sich selbst und seine Schwäche kennt, fürchtet er, daß er nicht spontan zum eigenen Vorteil nach den selbstgesetzten Regeln leben wird, [...] Um [ihnen] (dem Wunsch früh aufzustehen) Geltung zu verschaffen, darf ‘der Regent’ (der Wecker) nicht Teil der Person sein, die ihre eigenen Schwächen kennt.“

„Und dann greife ich vielleicht mit Freuden nach jedem Mittel, durch das ich mir eine Nötigung auferlegen und mich vor dieser Schwäche schützen kann.“<sup>76</sup>

Wie wird diese „Nötigung“ erzeugt und wer kann sie formulieren, vor dem Hintergrund eben dieser Zeitpräferenz?

„.... da es **unmöglich** ist, etwas wesentliches in unserer **Natur zu ändern** oder abzustellen, so können wir nichts anderes tun, als unsere **Lage und Umstände so zu verändern, daß die Einhaltung der Rechtsnormen unser nächstes und ihre Übertretung unser entferntestes Interesse wird.**“<sup>77</sup>

Der Regelrahmen ist also für den emotionalen Fernbereich entscheidend und der Ursprung der bürgerlichen Gesellschaft liegt nach Hume in der Aufstellung eines Regelrahmens, durch Personen, die eine verhältnismäßig große Neutralität und ein „sehr entferntes Interesse an Akten der Rechtswidrigkeit“ haben. Dieser Personengruppe gehören Leute an, die „mit ihrem augenblicklichem Zustand und mit ihrer Stellung in der Gesellschaft zufrieden“ sind. Hume ist als Urvater der Rechts- und Staatsphilosophie des Liberalismus weitgehend auf die Idee der persönlichen Freiheit fixiert, aus diesem Grunde spielt der Gedanke der Gewaltenteilung eine untergeordnete Rolle.<sup>78</sup>

In der Terminologie von Buchanan ausgedrückt, kommt jedoch zum „protective state“ bei Hume auch noch der „productive state“ dazu. „Diese Aufrechterhaltung der Rechtsordnung ist aber, obzwar der Hauptvorteil der Existenz einer Regierung, doch nicht ihr einziger Vorteil“<sup>79</sup>

„Die Regierung erstreckt ihren wohltätigen Einfluß aber noch weiter; sie schützt die Menschen nicht nur in den Vereinbarungen, die sie zu ihrem gegenseitigen Besten eingehen, **sondern sie zwingt sie** häufig, solche Vereinbarungen zu treffen und nötigt sie, **ihren eigenen Vorteil in der Mitarbeit an allgemeinen Zwecken oder Zielen zu suchen.** Keine Eigenschaft der menschlichen Natur erzeugt verhängnisvollere Irrungen, als diejenige, zufolge deren wir das Gegenwärtige dem Entfernteren und Späteren vorziehen

---

<sup>76</sup>(THN, S.286) III. Buch, II. Teil, 7. Abschnitt, 6. Absatz

<sup>77</sup> (THN, S.286) III. Buch, II. Teil, 7. Abschnitt, 7. Absatz. Die Einsicht, daß die Natur des Menschen nicht veränderbar ist und daher im emotionalen Fernbereich die Regelordnung eine tragende Rolle spielt, ist eine Einsicht der sich im besonderen Maße die deutsche umweltpolitische Szene widersetzt. Dies Elend geht soweit das neben Bewußtseinsänderungen und pädagogischen Umerziehungsversuchen auch neue Wohlstandsmodelle propagiert werden.

<sup>78</sup> Montesquieu veröffentlichte sein Werk „De l’esprit des lois“ erst 1748, einem Zeitpunkt, zu dem Hume’s Traktat schon seit 8 Jahren geschrieben war. Vgl. Hayek (1968, S.235)

<sup>79</sup> (THN, S.287) III. Buch, II. Teil, 7. Abschnitt, 10. Absatz

und die Gegenstände mehr um ihrer Beziehung zu uns, als um ihres wahren Wertes willen wünschen.“<sup>80</sup>

Es kommt dem Staat somit eine aktive Rolle zu, das Allgemeinwohl, was immer das auch sei, zu steigern. Hume betont explizit die Rolle des Regelrahmens, um aus „privaten Lastern“ auch „öffentlichen Nutzen“ werden zu lassen<sup>81</sup>.

Der nach dem obigen Zitat folgende Rest des Abschnittes zeigt deutlich die zentrale Bedeutung der Trennung zwischen emotionalem Nah- und Fernbereich und den resultierenden gesellschaftlichen Konsequenzen. Hume unterscheidet klar die Handlungsebene (emotionaler Nahbereich), in der individuelles Sanktionspotential ausreicht und der Handlungsebene einer anonymen Gesellschaft. Die Ausarbeitung der zweiten Ebene wird bei Adam Smith besonders deutlich und der fundamentale Unterschied zwischen kleinen Gruppen (face to face societies) und einer arbeitsteiligen Gesellschaft kann durch den Vergleich beider Werke erreicht werden. Hume betont in dieser Situation das free rider-Problem, das sich bei größeren Gruppen ohne persönliche Beziehungen, sprich jenseits des emotionalen Nahbereichs, zwangsläufig ergeben muß. Hume schreibt:

„Es können wohl **zwei Nachbarn sich vereinigen**, um eine Wiese zu bewässern, die ihnen gehört. Für diese ist es **leicht, sich wechselseitig zu kennen und jeder sieht unmittelbar, wenn er seinen Teil der Arbeit ungetan läßt, so bedeutet dies die Vereitelung des ganzen Unternehmens**. Dagegen ist es **sehr schwer, ja unmöglich, daß tausend Personen in solcher Weise zu einer Handlung sich vereinigen**. Es ist schon schwer, in einem so verwickelten Falle einen klaren und einheitlichen Plan festzustellen, noch schwerer, ihn auszuführen; **jeder wird einen Vorwand suchen, um sich von der Mühe und den Kosten zu befreien und die ganze Last den anderen aufzuhalsen. Die staatliche Gesellschaft erst hilft beiden Übelständen leicht ab**. Die Obrigkeiten haben ein unmittelbares Interesse an dem Vorteil der größeren Menge ihrer Untertanen. [...] So werden Brücken gebaut, Häfen eröffnet, Wälle errichtet, Kanäle gezogen, Flotten ausgerüstet und Armeen geschult; überall durch die Fürsorge der Regierung, die zwar aus Menschen mit allen menschlichen Schwächen zusammengesetzt ist, aber immerhin vermöge einer der besten und feinsten menschlichen Erfindungen, die man ausdenken kann, ein Ganzes darstellt, das bis zu einem gewissen Grad von allen diesen Schwächen frei ist.“<sup>82</sup>

Ressourcenknappheit **und** der begrenzte Wirkungsbereich der natürlichen Tugenden sind also die Ursachen dafür, daß es Institutionen gibt, deren Funktion das bessere Zusammenleben der Individuen ist. Hume geht im Sinne des methodologischen

---

<sup>80</sup> (THN, S.288) III. Buch, II. Teil, 7. Abschnitt, 12. Absatz

<sup>81</sup> Genauso wie dies Mandeville auch schon tat, dem Hume sehr viel zu verdanken hat, bei dem die Ansätze in dieser Richtung jedoch wesentlich rudimentärer waren. Vgl. Carrive (1983, S.84), Hayek (1968, S. 126ff.)

<sup>82</sup> (THN, S.288) III. Buch, II. Teil, 7. Abschnitt, 12. Absatz. Hervorhebungen nicht im Original

Individualismus vor, wenn er die Entstehung von sozialen Institutionen nicht funktionalistisch sondern actor oriented erklärt. Daß diese Institutionen gewachsen sind und Hume somit vor Darwin schon einen Begriff von Evolution entwickelt hat, wurde von Hayek (1968, S.237) nachgewiesen.

Ergänzend soll hier lediglich eine bisher in diesem Zusammenhang unerwähnt gebliebene Stelle zitiert werden. In Analogie zur Entstehung von Institutionen beschreibt Hume das Entstehen eines Schiffes. Für Hume ist es völlig klar, daß „wir unmöglich sagen können, ob das vorliegende System, verglichen mit anderen möglichen oder sogar wirklichen Systemen, irgendwelche schwerwiegenden Mängel enthält oder ob es ein besonderes Lob verdient.“<sup>83</sup> Das **Wissensproblem** ist also zentral für die Erklärung des evolutiven Charakters auch von technischen Errungenschaften.

„Wenn wir ein Schiff näher betrachten, was für eine gewaltige Vorstellung müßten wir uns da von der Erfindungsgabe des Zimmermanns machen, der eine derartig **komplizierte, nützliche und schöne Maschine** geschaffen hat! Und **welches Erstaunen** müßten wir empfinden, wenn wir in ihm **nur einen einfachen Handwerker** erkennen, der andere **nachgeahmt** und eine Kunst **kopiert** hat, die in einer langen Zeitabfolge, **nach vielfältigen Versuchen, Fehlern, Korrekturen, Überlegungen und Meinungsverschiedenheiten erst allmählich ein gewisses Niveau erreicht hat!** Viele Welten mögen während einer Ewigkeit stümperhaft zusammengestoppelt worden sein, bis das gegenwärtige System gefunden war: **viel verlorene Arbeit, viele vergebliche Versuche; und während unendlicher Zeiträume ein langsamer, doch stetiger Fortschritt in der Kunst der Weltgestaltung.** Wer will in einer solchen Sache, konfrontiert mit einer Fülle von Hypothesen, die man ernsthaft vorschlagen oder zumindest sich in der Phantasie ausmalen kann, **entscheiden, wo die Wahrheit, oder auch nur vermuten, wo die Wahrscheinlichkeit liegt?**<sup>84</sup>

Hume redet von einer „Stückwerkstechnik“<sup>85</sup>, die durch Versuch und Irrtum, Analogie und Kopie, biologistisch ausgedrückt durch Mutation, Rekombination und Selektion allmählich gewachsen ist.

### **3. Smiths Formulierung optimaler Staatstätigkeit**

---

<sup>83</sup> (DNR, S.57) Teil 5, Absatz 11

<sup>84</sup> (DNR, S.57) Teil 5, Absatz 12, Hervorhebungen nicht im Original

<sup>85</sup> Das Prinzip Stückwerkstechnik im Sinne Poppers wird von Hume als Beweis für die Unmöglichkeit einer, durch einen weise planenden Gott geschaffen Welt, angebracht.

Nach Smith ist der weise und moralische Mensch jederzeit bereit, sein eigenes privates Interesse dem Gemeinwohl unterzuordnen. Leider, so stellt er fest, ist nur eine Minderheit dazu bereit.

„Consequently no society could function effectively if its affairs were organized on the (false) assumption that most men possessed wisdom and virtue in abundance.“<sup>86</sup>

Smith war Humes Unterscheidung zwischen emotionalem Nah- und Fernbereich bekannt. Die sich abzeichnenden Umbrüche in der Gesellschaft, die Industrialisierung<sup>87</sup> und die sich herausbildende Arbeitsteilung<sup>88</sup> führen zu einer Fülle von anonymen Beziehungen außerhalb des emotionalen Nahbereichs, die es früher in dieser Form nicht gab.

„Bei Hirtenvölkern und in allen Ländern, wo die Autorität des Gesetzes allein nicht ausreichend ist, um jedem Mitglied des Staates volle Sicherheit zu gewähren, ziehen es alle die verschiedenen Zweige der gleichen Familie gemeinhin vor, in engster Nachbarschaft von einander zu leben. Es ist oft um ihrer gemeinsamen Verteidigung willen notwendig, daß sie zusammen bleiben. Sie alle, vom Höchsten bis zum Niedrigsten, sind für einander mehr oder weniger wichtig. Ihre Eintracht stärkt ihre notwendige Vereinigung, ihre Zwietracht schwächt sie stets und kann sie sogar zerstören. Sie haben untereinander mehr Verkehr als mit den Mitgliedern irgendeines anderen Stammes. Die entferntesten Glieder desselben Stammes erheben Anspruch auf eine gewisse Verbindung untereinander und erwarten - wo alle sonstigen Umstände gleich sind - mit mehr Auszeichnung und Aufmerksamkeit behandelt zu werden, als sie denjenigen gebührt, die keine solchen Ansprüche besitzen. Es ist noch nicht viele Jahre her, daß in den Hochländern von Schottland das Stammesoberhaupt den ärmsten Mann seines Clans als seinen Vetter und Verwandten zu betrachten pflegte. Dieselbe ausgedehnte Rücksicht auf die Verwandtschaft soll unter den Tataren, den Arabern und den Turkmenen herrschen und dürfte sich, wie ich glaube, bei allen Völkern finden, welche ungefähr auf der gleichen Stufe der Gesellschaftsentwicklung stehen, auf welcher sich die schottischen Hochländer um den Beginn des jetzigen Jahrhunderts befanden.“<sup>89</sup>

Aus diesem Zitat wird klar, daß es in einer kleineren Gruppe keiner staatlichen Institutionen bedarf. Erst wenn staatliche Institutionen genügend Sicherheit bieten, lockern sich die Familienbande und die „Abkömmlinge“ trennen und „zerstreuen“ sich, „wie eigener Vorteil oder Neigung sie eben bestimmen mögen.“

Im emotionalen Nahbereich gelten die oben bei Hume und Smith aufgeführten Tugenden. Im Fernbereich muß der Staat per Gesetz für ein harmonisches Zusammenleben sorgen. Trotz der Betonung moralischen Handelns und die Ablehnung monokausaler

---

<sup>86</sup> Rosenberg (1990, S.1)

<sup>87</sup> Siehe oben.

<sup>88</sup> Smith ist sich der positiven wie der negativen Konsequenzen der Arbeitsteilung bewußt. Er schlägt sogar ein allgemein verbindliches Schulsystem vor um dem durch Arbeitsteilung einsetzenden Verdummungsprozeß entgegenzusteuern. Vgl. Rosenberg (1990, S.3)

<sup>89</sup> (TMS, S.378) II. Abschnitt, 1. Kapitel, 12. Absatz

Handlungsinterpretationen durch das Eigeninteresse, kann die Gesellschaft ohne Altruismus bestehen.<sup>90</sup>

„So wurde der Mensch, der nur in der Gesellschaft bestehen kann, von der Natur jener Situation angepaßt, für die er geschaffen war. **Alle Mitglieder der menschlichen Gesellschaft bedürfen des gegenseitigen Beistandes** und andererseits ist auch jedes von ihnen den Beleidigungen des anderen ausgesetzt. Wo jener notwendige Beistand aus wechselseitiger Liebe, aus Dankbarkeit, aus Freundschaft und Achtung von einem Mitglied dem anderen gewährt wird, da blüht die Gesellschaft und da ist sie glücklich. Alle ihre Mitglieder sind da durch die schönen Bande der Liebe und Zuneigung verbunden und gravitieren gleichsam zu einem gemeinschaftlichen Zentrum gegenseitiger guter Dienste.

Mag aber auch der notwendige Beistand nicht aus solchen edlen und selbstlosen Beweggründen gewährt werden, mag auch zwischen den verschiedenen Gliedern der Gesellschaft keine wechselseitige Liebe und Zuneigung herrschen, so wird die Gesellschaft zwar weniger glücklich und harmonisch sein, wird sich aber deshalb doch nicht auflösen müssen. Die Gesellschaft kann zwischen einer Anzahl von Menschen - wie eine Gesellschaft unter mehreren Kaufleuten - auch aus einem Gefühl ihrer Nützlichkeit heraus, ohne gegenseitige Liebe und Zuneigung bestehen bleiben; und mag auch kein Mensch in dieser Gesellschaft einem anderen verpflichtet oder in Dankbarkeit verbunden sein, so kann die Gesellschaft doch noch durch eine Art kaufmännischen Austausches guter Dienste, die gleichsam nach einer vereinbarten Wertbestimmung geschätzt werden, aufrechterhalten werden.

Indessen kann eine Gesellschaft zwischen solchen Menschen nicht bestehen, die jederzeit bereit sind, einander wechselseitig zu verletzen und zu beleidigen. In dem Augenblick, in dem gegenseitige Schädigung beginnt, in dem Augenblick, in dem wechselseitiger Groll und Gehässigkeit platzgreifen, werden alle Bande der Gesellschaft zerbrochen und all die verschiedenen Glieder, aus denen sie bestand, werden gleichsam durch die Gewalt und den Widerstreit ihrer disharmonisierenden Gefühle zerstreut und in alle Richtungen auseinander getrieben. **Wenn es eine Gesellschaft zwischen Räubern und Mördern gibt, dann müssen sie, einem ganz alltäglichen Gemeinplatz zufolge, sich wenigstens des Raubens und Mordens untereinander enthalten.** Wohlwollen und Wohltätigkeit ist darum für das Bestehen der Gesellschaft weniger wesentlich als Gerechtigkeit. Eine Gesellschaft kann ohne Wohltätigkeit weiter bestehen, wenn auch freilich nicht in besonders gutem und erfreulichem Zustande, das Überhandnehmen der Ungerechtigkeit dagegen müßte sie ganz und gar zerstören.

Darum ermuntert die Natur zwar die Menschen durch die Annehmlichkeit des Bewußtseins, Lohn zu verdienen, auch zu Handlungen der Wohltätigkeit, hat es jedoch nicht für nötig erachtet, ihre Betätigung durch die Schrecken des Bewußtseins, Strafe zu verdienen, für den Fall, daß sie verabsäumt wurde - zu befestigen und zu erzwingen. **Die Wohltätigkeit ist die Verzierung, die das Gebäude verschönt, nicht das Fundament, das es trägt, und darum war es hinreichend, sie dem einzelnen anzupfehlen, keineswegs jedoch nötig, sie zwingend vorzuschreiben. Gerechtigkeit dagegen ist der Hauptpfeiler, der das ganze Gebäude stützt.** Wenn dieser Pfeiler entfernt wird, dann muß der gewaltige, der ungeheuere Bau der menschlichen Gesellschaft, jener Bau, den aufzuführen und zu erhalten, in dieser Welt, wenn ich so sagen darf, die besondere

---

<sup>90</sup> Ein Ansatz, der als Heuristik in der Institutionenökonomik, sozusagen als Institutionentest, benutzt wird. „Cleomenes: It is not Genius, so much as Experience, that helps men to good Laws ... the wisest Laws of human Invention are generally owing to the Evasions of bad Men, whose Cunning had eluded the Force of former Ordinances, that had been made with less Caution.“ (Fable II, 319) zitiert nach Rosenberg (1963, S.192)

Lieblingssorge der Natur gewesen zu sein scheint, in einem Augenblick zusammenzustürzen und in Atome zerfallen.“<sup>91</sup>

Die wichtigste Aufgabe des „Rechtsstaates“ ist also Sicherheit und Gerechtigkeit.

Der sichtbaren Hand des Staates weist Smith allerdings noch erheblich mehr Aufgaben zu als vielfach angenommen wird. Doch bevor dies erläutert werden kann, müssen die Gründe für das Auftreten der Arbeitsteilung und der Ausdehnung der Interaktionen im emotionalen Fernbereich beim Verlassen der „face to face society“ erläutert werden. Smith tut dies in seiner Stadienlehre.<sup>92</sup> Im Zustand, den wir heute als Jäger und Sammler Gesellschaft bezeichnen würden, ernähren sich die Menschen von wilden Früchten und Tieren. Bei steigender Bevölkerung wird dies jedoch zu unsicher, was dazu führt, daß Vorräte angelegt werden. Die eingeschränkte Haltbarkeit dieser Vorräte führt nach Smith zur Hirtengesellschaft. Indem Tieren besseres Futter geboten wird, als sie selbst hätten sammeln können, lassen sich die Tiere domestizieren. Als auch dies für die Ernährung nicht mehr ausreicht, wird die Bodenbearbeitung notwendig. Das Stadium der Ackerbaukultur ist erreicht. Von diesem dritten Stadium aus führt dann die Arbeitsteilung, die es limitiert vorher auch schon gab, zur komplexeren Organisationsform der Tauschwirtschaft. Es bildet sich der Berufsstand der Händler heraus, der ohne diese Arbeitsteilung in einer autarken Selbstversorgungsgemeinschaft undenkbar wäre. Weitere Arbeitsteilung - für Smith sind es weniger Eigentumsrechte als Arbeitsteilung - führt dann schließlich zu einer Gesellschaft, in der verbesserte Produktionstechniken<sup>93</sup> über Marktprozesse, die dezentral durch Preise gesteuert werden, zu effizienter Allokation führen. Dies ist der Arbeitsteilung zuzuschreiben, die eine größere Geschicklichkeit der Arbeiter aufgrund der Konzentration auf eine Tätigkeit erzeugt. Resultierende Zeitersparnis nicht zuletzt Dank des Einsatzes von Maschinen und die Fähigkeit der Arbeiter, die dezentral, mit ihrem Arbeitsgang vertraut, am ehesten innovativ werden können, bringen die Industriegesellschaft hervor. Der Grad der Arbeitsteilung hängt nach Smith von der Marktgröße ab.

---

<sup>91</sup> (TMS, S.127ff.) II. Teil, III. Abschnitt, 3. Kapitel, 1ff. Absatz. Hervorhebungen nicht im Original.

<sup>92</sup> Streminger (1995, S.164) weist darauf hin, daß „französische Aufklärer, Turgot insbesondere, ähnliche Überlegungen“ anstellten. Smith beruft sich jedoch nicht auf diese, sondern auf Mandeville, der in seiner Bienenfabel, „dessen zweites Buch unter anderem von der Evolution der Gesellschaft, den Ursachen der Arbeitsteilung, von der Erfindung der Sprache, des Werkzeugs und des Geldes handelt“, ähnliche Überlegungen anstellt.

<sup>93</sup> Smith glaubte, daß durch Arbeitsteilung - in zumindest einigen Branchen - der Output im Kubik der Inputs steigen würde. Vgl. Rosenberg (1990, S.6)

Für Smith ist diese Vier-Stadien-Theorie deshalb so überzeugend, weil sie die natürliche<sup>94</sup>, d.h. bestmögliche Entwicklung darstellt. Grundbedürfnisse werden zuerst gedeckt, dann erst kommen weitere, weniger wichtige Bedürfnisse hinzu.

„Nach dem natürlichen Lauf der Dinge wird daher in jedem sich entwickelnden Land das Kapital zunächst überwiegend in die Landwirtschaft, später ins Gewerbe und zuallerletzt in den Außenhandel gelenkt. Diese Ordnung ist so natürlich, daß sie in jedem Land, wie ich glaube, in gewissem Grade befolgt wurde. Zunächst mußte man einigen Boden kultivieren, ehe man größere Städte aufbauen konnte. Dann mußten in diesen Städten Gewerbe entstehen, die gröbere Waren herstellen, bevor man daran denken konnte, selbst im Außenhandel tätig zu werden.“<sup>95</sup>

Im ersten Kapitel des dritten Buches „Das natürliche Wachstum des Wohlstandes“ sucht Smith die Gründe, warum diese Theorie empirisch kaum belegt werden kann. Er findet sie in prohibitiven Rechtsvorschriften wie z.B. dem Erbrecht des Erstgeborenen und deren negativen ökonomischen Konsequenzen. Eindringlich erläutert Smith in diesem Kontext die Anreizproblematik, die sich z.B. auch bei Leibeigenen findet.

Die Marktmechanismen führen langfristig („auf Dauer“) trotz verhängnisvoller menschlicher Eingriffe zu einer natürlichen und somit positiven ökonomischen Entwicklung. Spätestens seit Keynes<sup>96</sup> wissen wir, das „*in the long run we are all dead*“ und so müssen bei Smith die konkreten Staatsaufgaben noch erläutert werden.

Das bei Smith die unsichtbare Hand des Marktes Prozesse koordiniert, die nicht staatlich geplant und reguliert werden ist bekannt. Es sollen hier also nicht die Unterlassungsforderungen von staatlichen Eingriffen untersucht werden, sondern vielmehr die Bedeutung eines Regelrahmens für die Koordination eben dieser „spontanen

---

<sup>94</sup> „Die deskriptiv-präskreptive Doppelverwendung des Naturbegriffs hat im übrigen eine lange Tradition: ‘Die Natur ist für Smith, wie für die meisten Theoretiker des 18. Jahrhunderts, vorgegebener Erkenntnisgegenstand und ein Ideal, das verwirklicht werden muß. Diese Doppdeutigkeit des Naturbegriffs ist bei Plato, Aristoteles und den Stoikern ebenso zu finden wie im Römischen Recht und in den mittelalterlichen Naturrechtstheorien. [...]“ Streminger (1995, S.166)

<sup>95</sup> (WON, S.314) III. Buch, 1. Kapitel, 7. Abschnitt

<sup>96</sup> Keynes (1923, S.65) Die oft, in heutiger, pauschaler sowie allgemeiner Ablehnung von Keynes, bewußt mißinterpretierte Stelle lautet komplett: „*In the long run we are all dead. Economists set themselves too easy, too useless a task if in tempestuous seasons they can only tell us that when the storm is long past the ocean is flat again.*“ Es ist unmittelbar einleuchtend, daß die Information, der Sturm werde irgendwann auch einmal vorbei sein, einem Seeman im Sturm, nicht einmal ein müdes Lächeln wird abgewinnen können. Keynes hebt natürlich auf Phänomene der Makroebene ab, hier ist die Rede von Regeln und Institutionen.

Prozesse“<sup>97</sup>. Außerdem muß die Ausgewogenheit Smiths verdeutlicht werden, der wie Hume auch einen „productive state“ nicht ablehnt. Menger (1883) bemerkt dazu:

Smith “anerkennt an zahlreichen Stellen seines Werkes, dass die Bestrebungen und Interessen einzelner Individuen und ganzer Gesellschaftsclassen im Widerspruche mit dem öffentlichen Interesse stehen, und weist in diesen Fällen die staatliche Einflussnahme nicht nur nicht zurück, sondern stellt sie als ein Gebot der Humanität und der Rücksicht auf das Gemeinwohl hin. Er erwartet so wenig Alles von der Durchführung des Principes des ‘laisser faire’, dass er im Gegentheile auf eine Reihe von Anstalten und Institutionen hinweist, *welche dem Gemeinwohle im höchsten Masse förderlich sind und doch niemals durch das freie Spiel der Concurrrenz begründet zu werden vermögen*. Er constatiert ausdrücklich, dass in diesen Fällen der Staat *die wichtige Pflicht habe, die betreffenden, dem Gemeinwohle förderlichen Werke und Anstalten zu begründen und zu erhalten*.“<sup>98</sup>

Smiths Einsicht in gesellschaftliche Prozesse erschöpft sich nicht in der Hervorhebung von spontaner Ordnung. Die Aufgaben, die er dem Staat beimißt, sind eindeutig von den negativen Auswirkungen der zentralen Institutionen einer arbeitsteiligen Marktwirtschaft hergeleitet. Smith war sich des Marktversagens bzw. der negativen Konsequenzen von Marktprozessen bewußt und wollte diese, sei es mit staatlichen Eingriffen in den wirtschaftlichen Ablauf oder besser durch Regelsetzung, unterbinden. Nicht alle Probleme von Marktprozessen gesehen zu haben, kann man Smith weder vorwerfen, noch als Absage an später als notwendig empfundene, hinzukommende Staatsaufgaben werten.<sup>99</sup>

Für die schottische Moralphilosophie spielt der Begriff der spontanen Ordnung eine entscheidende Rolle, um so bemerkenswerter ist es, daß der **spontanen Ordnung** gleichzeitig auch noch **eine entscheidende Grenze** gezogen wird. Die Reduktion von Smith - im Sinne des „laisser faire“ - auf die Behauptung, soziale Interaktion beruhe auf dem Appell an das Eigeninteresse anderer, wird meist mit folgender Textstelle gerechtfertigt:

---

<sup>97</sup> Rosenberg (1976, S.23f) „The trouble is not that the merchant class is selfish and acquisitive - those qualities are not unique to merchants - but that mercantilism was a collection of government measures that made it possible for businessman to achieve their own selfish goals without at the same time advancing the public interest. [...] Smith, by contrast, was advocating a new institutional order in which the private pursuit of wealth would be much more likely to advance the public welfare.“

<sup>98</sup> Menger (1883, Band III, S.230)

<sup>99</sup> Menger (1883, Band III, S. 234f.) sieht in den neueren Bestrebungen der „Social-Politiker“ seiner Zeit „keine verschiedene Tendenz“ zu Adam Smith und der ökonomischen Klassik, „sondern lediglich eine der geänderten Sachlage entsprechende Fortentwicklung der Bestrebungen zur Besserung der Lage des Arbeiterstandes [...]. Die Wirtschaftspolitik der classischen National-Oekonomie entsprach genau dem nächsten und dringendsten Bedürfnisse der Zeit, in welcher sie entstand, einer Zeit voll ungerechter Classen Privilegien und den Armen und Schwachen verderblicher Gebundenheit, voll irrationeller und eigennütziger Vielregiererei.“

„Nicht vom Wohlwollen des Metzgers, Brauers und Bäckers erwarten wir das, was wir zum Essen brauchen, sondern davon, daß sie ihre eigenen Interessen wahrnehmen. Wir wenden uns nicht an ihre Menschen- sondern an ihre Eigenliebe, und wir erwähnen nicht die eigenen Bedürfnisse, sondern sprechen von ihrem Vorteil.“<sup>100</sup>

Natürlich basiert diese Interaktion nicht auf dem Appell an den Altruismus im individualethischen Sinn, doch warum wirkt das Eigeninteresse so, wie es Smith beschreibt? Private vices führen nur dann zu public benefits, wenn das Wohlwollen institutionalisiert ist. Ab einem gewissen Grad an Komplexität muß eine Gesellschaft Moral auf einer anderen Ebene betreiben, als dies mit individuellen Appellen möglich ist. Die Sozialethik ist in great-number societies für die Spielregeln und damit auch für die letztlich durch Spielzüge erzeugten Ergebnisse zuständig.

Dem Staat widmet Smith viel Platz im Wealth of Nations, meist jedoch nur um geeignete Besteuerungsmethoden und Finanzprobleme zu erläutern. Es ist kein Zufall, daß Smith 1778 Comissioner of Customs für Scotland also zum Steuereintreiber wurde, was doch sehr im Gegensatz zu der ihm angehängten Vorstellung des Nachtwächterstaats steht. Nach Smith wachsen die Staatsausgaben mit der wirtschaftlichen Entwicklung. Es bleibt allerdings offen, ob dies auch eine steigende Staatsquote bedeuten würde oder nicht.<sup>101</sup> Neben diesem Finanzierungsaspekt wird der Staat noch in zwei anderen Funktionen betrachtet: Dem Staat fallen die Marktwirtschaft unterstützende Funktionen zu sowie die Aufgabe, negative Konsequenzen - eines insgesamt zu befürwortenden sozialen Interaktionssystems<sup>102</sup> - durch Institutionen zu kanalisieren.

Zu erwähnen ist in diesem Kontext die Stelle, in der Smith sich mit den Universitäten und speziell mit den Handlungsanreizen der Professoren beschäftigt. Hier wird die enge Verknüpfung eines negativen Ergebnisses mit fehlerhaften Anreizen in Form von Regeln deutlich:

„An anderen Universitäten ist es dem Dozenten untersagt, irgendein Honorar oder Hörgeld von seinen Studenten anzunehmen, so daß das Gehalt die einzige Einkunft ist, die er aus seinem Amt bezieht. Sein Interesse gerät in diesem Falle in einen so krassen Gegensatz zu seinen Pflichten, wie dies überhaupt nur möglich ist. Denn der Mensch ist bestrebt, sich das Leben so angenehm und bequem zu machen, wie er nur kann, und sind

---

<sup>100</sup> (WON, S.17) I. Buch, 2. Kapitel, 2. Absatz

<sup>101</sup> Ein Problem das von Streminger (1995) sowie von Muller (1993) übergangen wird. Beide meinen Staatsquote zu lesen obwohl Smith dies nirgends explizit schreibt. Absolut steigen die Staatsausgaben logischer Weise.

<sup>102</sup> Noch bei Ferguson (1767) ist Handel mit Korruption gleichgesetzt.

seine Bezüge wirklich dieselben, ganz gleich, ob er sich besonders anstrengt oder nicht, so liegt es sicherlich in seinem Interesse, zumindest was man gemeinhin unter Interesse versteht, seine Pflichten ganz und gar zu vernachlässigen oder, falls er einem Vorgesetzten untersteht, der das nicht duldet, sie so nachlässig und schlampig zu erfüllen, wie dieser es hinnehmen wird. Ist er von Natur aus ein aktiver Mensch, der Freude an der Arbeit hat, so wird er sich auf jeden Fall im eigenen Interesse irgendwie betätigen, aber natürlich nur dort, wo es für ihn von Nutzen ist, und nicht dort, wo es seine Pflicht wäre, er aber keinerlei Vorteile dabei hat.“<sup>103</sup>

Smith beschreibt hier nicht mehr und nicht weniger als das „moral hazard“-Problem aufgrund asymmetrischer Information. Smith schlägt vor diese negativen Anreize durch positive zu ersetzen. Die Unterstützungsfunktion der Marktwirtschaft als erste staatliche Aufgabe macht Smith an der „tragedy of the commons“, nämlich dem Problem der öffentlichen Güter fest. Er hat zwar noch keine klaren Begriffe wie „non-exclusive“ oder „non-rival“ und spricht auch nicht von meritorischen Gütern, aber seine Ausführungen über Infrastrukturmaßnahmen büßen auch ohne diese Begriffe nicht an Klarheit ein:

„Die [...] Aufgabe des Staates besteht darin, solche öffentlichen Anlagen und Einrichtungen aufzubauen und zu unterhalten, die, obwohl sie für ein großes Gemeinwesen höchst nützlich sind, ihrer ganzen Natur nach niemals einen Ertrag abwerfen, der hoch genug für eine oder mehrere Privatpersonen sein könnte, um die anfallenden Kosten zu decken, weshalb man von ihnen nicht erwarten kann, daß sie diese Aufgabe übernehmen.“<sup>104</sup>

Smith versteht unter öffentlichen Anlagen und Einrichtungen „Straßen, Brücken, schiffbare Kanäle und Häfen“. <sup>105</sup> Nach Smith lassen sich jedoch diese öffentlichen Anlagen staatlich „so einrichten, daß sie selbst Einkünfte zur Deckung der Eigenkosten abwerfen, ohne die allgemeinen Staatseinnahmen überhaupt zu berühren.“<sup>106</sup> Ein weiterer Punkt ist die Unterstützung von Marktprozessen durch Abwesenheit von Privilegien, wie sie der Merkantilismus zuhauf kannte. **Der Staat ist zur Befolgung allgemeiner Ziele verpflichtet.** Der allgemeine Aktionsrahmen des Staates wird wissenschaftlich durch die „science of the legislator“ bestimmt, bevor das theoretische Wissen praktisch durch den „legislator“ selbst auf konkrete Situationen angewendet wird.

„Eine der für Smith schrecklichsten Visionen besteht darin, daß sich die [...] verhaßten Händler und Fabrikanten zum Schaden der Konsumenten mit den Politikern verbünden könnten“<sup>107</sup>

---

<sup>103</sup> (WON, S.646) V. Buch, III. Teil, II. Abschnitt, 7. Absatz

<sup>104</sup> (WON, S.612) V. Buch, III. Teil, 1. Absatz

<sup>105</sup> Bahnhöfe und Flugplätze gab es damals noch nicht.

<sup>106</sup> ibid. I Abschnitt, 1. Absatz

<sup>107</sup> Böhm (1990, S.58)

Diese unseelige Vereinigung würde dann zurück zu einer merkantilen Situation führen, da der Staat nicht mehr allgemeinen Zielen verpflichtet wäre.

Wachsende Märkte und Arbeitsteilung haben allerdings auch negative Auswirkungen, die eine zweite Herausforderung für den Staat darstellen.

„Der sichtbare Arm des Staates muß der unsichtbaren Hand des Marktes unter die Arme greifen, weil Marktmechanismen in diesem Fall die verschiedenen Einzelinteressen zu keinem positiven Ganzen ordnen.“<sup>108</sup>

Dies wird bei Smith besonders an den Konsequenzen für die Arbeiter deutlich.<sup>109</sup> Smith ist zwar gegen staatliche Einmischung in Lohnverhandlungen, „indess nur“ wie Menger (1883) schreibt, wenn sie nicht zu Lasten der Armen gehen, „staatliche Einmischung *zu Gunsten* der Armen und Schwachen weist er so wenig zurück, dass er sie vielmehr in allen Fällen billigt...“<sup>110</sup> Das Hauptproblem, was damals durch die beginnende Industrialisierung erzeugt wurde, war ein Bildungsproblem. Die geistige Verfassung eines Großteils der Bevölkerung wird hauptsächlich von der Arbeit bestimmt die sie verrichtet. Smiths Diagnose erinnert an Marx und ist von diesem auch ausgeschlachtet worden.

„Mit fortschreitender Arbeitsteilung wird die Tätigkeit der überwiegenden Mehrheit derjenigen, die von ihrer Arbeit leben, also der Masse des Volkes, nach und nach auf einige wenige Arbeitsgänge eingeeengt, oftmals nur einen oder zwei. Nun formt aber die Alltagsbeschäftigung ganz zwangsläufig das Verständnis der meisten Menschen. Jemand der täglich nur wenige einfache Handgriffe ausführt, die zudem immer das gleiche oder ein ähnliches Ergebnis haben, hat keinerlei Gelegenheit, seinen Verstand zu üben. Denn da Hindernisse nicht auftreten, braucht er sich auch über deren Beseitigung keine Gedanken zu machen. So ist es ganz natürlich, daß er verlernt, seinen Verstand zu gebrauchen, und so stumpfsinnig und einfältig wird, wie ein menschliches Wesen nur eben werden kann.“<sup>111</sup>

Arbeitsteilung kann also als Nebeneffekt ein Bildungsproblem verursachen, das Smith klar umreißt und eindeutig als staatliche Aufgabe identifiziert. Smith erläutert zwar, daß einfache Leute in einem zivilisierten Gemeinwesen niemals so gut ausgebildet werden wie Vermögende, doch die „elementaren Grundlagen der Erziehung, nämlich Lesen, Schreiben und Rechnen“ sollten ihnen schon beigebracht werden. „Mit nur geringem Aufwand kann

---

<sup>108</sup> Streminger (1995, S.178)

<sup>109</sup> „Weil die Unsichtbare Hand des Marktes im Fall des Schicksals der Arbeiter danebengreift, sollte hier eine andere Institution die entscheidende Rolle übernehmen: *der Staat*.“ Streminger (1995, S.177)

<sup>110</sup> Menger (1883, Band III, S.224)

<sup>111</sup> (WON, S. 662) V. Buch, I. Kapitel, II. Abschnitt. Siehe hierzu auch die interessante Stelle bei Marx (1890, S. 382ff.), der auch einige Stellen bei Smith als von Mandeville abgeschrieben identifiziert, was Schumpeter in seiner These stützt, der *Wealth of Nations* würde keine prinzipiell neuen Ideen enthalten.

der Staat fast der gesamten Bevölkerung diese Schulausbildung erleichtern, sie dazu ermutigen, ja sogar dazu **zwingen**.<sup>112</sup>

Schulen sollen gegen ein „geringes Schulgeld“ eingerichtet und unterhalten werden. Um auch Anreize für Arme zu setzen, ihre Kinder statt zur Arbeit in die Schule zu entsenden, soll der Staat „den Kindern der unteren Schicht, die sich darin (in ihrer Schularbeit, Anm. des Verf.) auszeichnen, kleine Prämien und Zeichen der Anerkennung“<sup>113</sup> zukommen lassen. 35 Jahre vor der Schulpflicht in Preußen schreibt Smith gar:

„Er (der Staat, Anm. des Verf.) kann schließlich der gesamten Bevölkerung fast ohne Ausnahme auferlegen, daß jedermann die wichtigsten Grundlagen dieser Erziehung erlernt, indem er ihn zu einer Prüfung darüber verpflichtet oder eine Approbation verlangt, ehe er in eine Zunft aufgenommen werden kann oder in einem Dorf oder einer Stadtgemeinde ein Gewerbe betreiben darf.“<sup>114</sup>

Smith hat also eine klare Vorstellung, wie der Staat durch Anreize und Ge- und Verbote zugleich eine gesellschaftlich wünschenswerte Entwicklung in Gang bringen kann, ohne aus den Augen zu verlieren, daß dies nicht immer notwendig sein muß. Smith vermeidet pauschalisierende wirtschaftspolitische Maximen und distanziert sich damit im Vorgriff der historischen Schule von ewig währenden Wahrheiten in den Sozialwissenschaften:

„Es gibt Fälle, in denen der Entwicklungsstand eines Gemeinwesens zu einer Situation führt, in der die Mehrzahl der Bürger von sich aus, ohne staatliches Einwirken, nahezu alle Fähigkeiten und Tugenden erwirbt, deren das Land bedarf oder für das es die Voraussetzung schafft. In anderen Entwicklungsstadien ist dies nicht der Fall, so daß der Staat irgendwie einzugreifen gezwungen ist, um Korruption und Entartung der Massen zu verhüten.“<sup>115</sup>

Diese staatlichen Aufgaben - und hier findet Smith wieder zum eigentlichen Thema des fünften Buches zurück<sup>116</sup> - sollen durch progressive Besteuerung finanziert werden. Smith rechtfertigt dies nicht mit sozialen Gesichtspunkten, sondern schlicht damit, daß Reiche das größte Interesse an der Aufrechterhaltung von Institutionen wie Privateigentum, öffentliche Sicherheit und Gerechtigkeit eines „government under the law“ haben.

---

Schumpeter (1950, S.184): „... the fact is that the Wealth of Nations does not contain a single analytic idea, principle, or method that was entirely new in 1776.“

<sup>112</sup> (WON, S.665) V. Buch, I. Kapitel, II. Abschnitt, 56. Absatz. Hervorhebung nicht im Original

<sup>113</sup> ibid. 57. Absatz

<sup>114</sup> ibid 58. Absatz

<sup>115</sup> (WON, S. 662) V. Buch, 1. Kapitel, II. Abschnitt, 52. Absatz

<sup>116</sup> Der Wealth of Nations unterteilt sich in fünf Bücher. Die ersten vier befassen sich mit dem Wohlstand und Einkommen der Bevölkerung, das letzte hauptsächlich mit der Finanzierungsproblematik der Staatsaufgaben. Vgl Muller (1993, S.63)

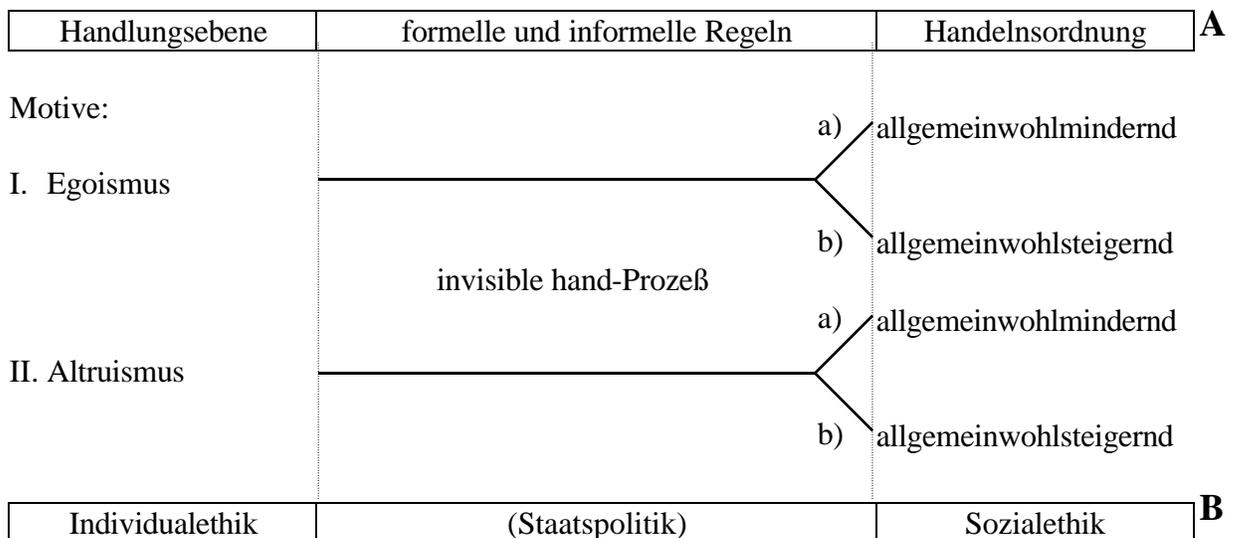
## IV. Auf den Schultern von Riesen

Isaac Newton hat einmal betont, daß wir alle auf den Schultern von Riesen stehen. Ziel dieser Arbeit war es, die Relevanz dieser Riesen - anhand einer erläuternden Zusammenfassung der in diesem Kontext zentralen Thesen von David Hume und Adam Smith sowie ihrer geistigen Väter - herauszustellen. Es ist dabei bewußt auf einschlägig Bekanntes verzichtet worden, um u.a. auch Raum für Richtigstellungen zu schaffen. Forschungsbedarf konnte, was die Frage nach dem subtheologischen Charakter von Adam Smiths Werk angeht, konstatiert werden. Die kontroverse Diskussion zu dieser Frage spiegelt sich in dieser Arbeit wider.

Im folgenden wird eine kleine Zusammenfassung gegeben, der ein Ausblick folgt. Der Ausblick soll eine Anknüpfung an zur Zeit in der Wissenschaft diskutierte Fragen ermöglichen.

Im folgenden Schema wird versucht, die Theorien kurz zusammenzufassen.

### Aktionsschema in „great number societies“



<b>Leisten:</b>	A: Betrachtungsebene	
	B: Verantwortungsbereiche	
<b>Varianten:</b>	I. a) bisher vertretene V.	I. b) von Adam Smiths positiv betonte V.
	II. b) bisher vertretene V.	II. a) von Adam Smiths negativ betonte V.

Adam Smiths Leistung war die Trennung zwischen Handelnsordnung und Handlungsebene (Leiste A), wobei der invisible hand Prozeß als Mediator funktioniert. Der invisible hand

Prozeß ist jedoch nicht unfehlbar, da er durch die informellen und formellen Regeln einer Gesellschaft gesteuert wird. Im emotionalen Nahbereich greifen die informellen Regeln (natürliche Tugenden), wie man in den sogenannten „face to face societies“ beobachten kann. In „staatenlosen Gesellschaften“ ist somit nur noch eine Einteilung in informelle private Sanktionen und informelle kollektive Sanktionen (Codex) sinnvoll. Formelle Regeln, die mit einem staatlichen Zwangsapparat durchgesetzt werden, gibt es dort nicht. Bei komplexen, arbeitsteiligen Gesellschaften (great-number-societies) haben die formellen Regeln eine bedeutsame Position.<sup>117</sup> Hume und Smith entdeckten eine Koordinationsfähigkeit von Gesellschaften, die sie den Regeln zuschrieben. Wie diese Regeln durchgesetzt werden, macht die Unterscheidung zwischen formellen und informellen Regeln aus. Der „impartial spectator“ sowie der „moral point of view“ ermöglichen eine Erklärung von sozialen Normen, die letztendlich ja nichts anderes sind als umfassend akzeptierte Verhaltensformen.

In komplexen Gesellschaften ist es jedoch nicht so ohne weiteres möglich, Konsequenzen, selbst die des eigenen Handelns, zu überblicken. An dieser Stelle setzen formelle Regeln an, selbst wenn sie dann die Tendenz haben die Lerngeschichte von Akteuren dahingehend zu verändern, daß die Individualethik immer mehr in den Hintergrund fällt.<sup>118</sup> Für Hayek ist Recht älter als Gesetzgebung und für Smith ist Recht die wichtigste Staatsfunktion. Recht ist etwas, was mit der Konstanz im Menschen eng zusammenhängen muß und nur aufgrund der Komplexität jenseits der „face to face“ Gesellschaften positive Legitimation erhält. Vor dem Hintergrund von Gefangenendilemmasituationen hat sich allerdings unsere Gesellschaft so weit vom emotionalen Nahbereich entfernt - was sich auch am strategischen Verhalten von Akteuren zeigt -, daß der Komplexitätsgrad nur noch mit formellen Regeln bewältigt werden kann. Im Zuge dieser Entwicklung ist dann auch das Verhaltensparadigma in den Sozialwissenschaften immer mehr in den Vordergrund gerückt worden. Rational choice als das in der Ökonomie wohl gängigste Paradigma, ist natürlich nie als situationsbezogenes Verhalten eines mechanistischen homo oeconomicus zu verstehen gewesen. So sind denn auch „one shot“ Handlungssituationen prinzipiell nicht

---

<sup>117</sup> Allerdings weist schon Cicero in seinem Werk „Über den Staat“ darauf hin, daß die römische Verfassung allein nicht zu den gewünschten Ergebnissen führen würde, gäbe es keine Götterfurcht, sprich eine stark ausgeprägte Individualethik.

<sup>118</sup> Zur Problematisierung des Verdrängungsprozesses von Individualethik durch Substitution formeller Regeln, siehe Blümle (1995). Hauptargument ist hier sicherlich die jeder „pauschalisierten“ und zentralisierten Macht innewohnende Wissensproblematik. Aus diesem Grunde herrscht nur eine beschränkt substitutive Beziehung.

simulierbar, da der Mensch immer eine Lerngeschichte hinter sich hat, die er dann auch anwendet, um sich für das zu entschließen, wovon er erwartet, daß es zum Erfolg führt. Es ist gerade in der Ökonomie wichtig, nicht monokausalen Erklärungen zu verfallen und Methoden, die sich für bestimmte Probleme bewährt haben, nicht als universale aufzufassen. Methoden sind Instrumente und als solche weder deskriptiv noch normativ.<sup>119</sup> Doch nun zum Ausblick.

In der Diskussion um Sustainability wird in gewisser Hinsicht das Problem der Zeitpräferenz, welches schon Hume formulierte, neu aufgegriffen und intergenerativ ausgeweitet. Um einen Weg zu nachhaltiger Entwicklung einzuschlagen, wird zunehmend, ganz in korporatistischer Manier, auf einen durch Bewußtseinswandel erzeugten Wertewandel gesetzt. Es wird an den Einzelnen appelliert, so als wären 200 Jahre Erkenntnisfortschritt in der Ökonomie und allgemein in den Sozialwissenschaften über Nacht ausradiert worden. Die Individualethik ist für Probleme dieser Größenordnung maßlos überfordert, Normativität folgt in einer „great number society“ den Funktionsgesetzen der autonomen Subsysteme, sprich der ökonomischen Logik. Homann (1996, S. 39) schreibt dazu:

„Auf breiter Front in der Gesellschaft setzt sich Normativität nur im Windschatten der Anreize durch, nicht gegen sie. Daher ist eine moderne Ethik, insbesondere eine moderne Wirtschaftsethik, als Anreizethik zu konzipieren. Wird Sustainability als regulative Idee bzw. als Heuristik verstanden, geht es darum, den normativen Gehalt dieser Idee an konkreten Problemen in Anreize zu transformieren. Der oft so einfach postulierte ‚Wertewandel‘ stellt sich dann vielleicht als Folge veränderter Handlungsanreize ein, nicht jedoch als deren Ursache.“

Es wird klar, daß die Hoffnung auf eine göttliche oder auch nur spontan evolutive Selbstreferenz des ökonomischen Systems ebensowenig ausreicht wie die Hoffnung auf individuellen Wertewandel (ein neues Menschenbild) als Auslösemechanismus. Dysfunktionalen Anreizstrukturen, die private und kollektive Rationalität auseinanderfallen lassen, verdanken wir die Notwendigkeit von Monopolgesetzen. Marktversagen kann somit auch unterhalb der makroökonomischen Ebene (Keynes) als bewiesen gelten.

---

<sup>119</sup> Einst dogmatisch verallgemeinerte methodologisch monokausale Standpunkte finden sich bei Nozick (1993) und auch Downs (1991) im nachhinein relativiert. Selbst Rawls (1992) ist seinen Kritikern nähergerückt. Eine kurze Zusammenfassung der Anthropologie der politischen Philosophie findet sich bei Heinemann (1996). Leider arbeitet dieser die Instrumentfunktion - ganz dem Vereinheitlichungstrend der politischen Philosophie folgend - nicht deutlich genug heraus.

Die Rahmensetzung ist also zentral, sollte jedoch so viele Spielräume wie möglich enthalten. Es geht also um „bedingte Freiheitsmaximierung“ d.h. die „Freiheit von Individuen, negativ verstanden als Abwesenheit von staatlichem Zwang, soll unter der Nebenbedingung maximiert werden, daß Gemeinwohlzielen in hinreichendem Umfang genügt wird.“<sup>120</sup> Es ist klar, daß dezentrale individuelle Verhaltens- und Gestaltungsräume notwendig sind. Schon wegen des sozialetischen Eigenwertes (normativer Individualismus) individueller Entscheidungsfreiheit und der hiermit verbundenen Informations-, Motivations- und Kontrollvorteile ist eine theoretische Legitimation von Staatstätigkeit notwendig. Dies kann z.B. der „veil of ignorance“ von Rawls (1971) garantieren. Entsprechend gilt es dann, diese Ergebnisse auf einer anderen Ebene in Anreizstrukturen zu transponieren. Wie die Figur „Staat“ dies bewältigen soll, wäre dann das nächste Problem. Die Rolle des Staates am Ende des 20. Jahrhunderts - so konstatieren Politologen - verblaßt zunehmend.<sup>121</sup> Der auf das Gemeinwohl setzende Staat ist mit Blick auf seine Akteure nämlich nicht nachweisbar. Lehrbuchmäßig (im Sinne der NPÖ) gewinnen Ansätze Oberhand, die eben gerade diese Anreizstrukturen nicht setzen können. Dialogorientierte Politik ist hier der Ausdruck, bei dessen Implikationen sich Eucken sicherlich im Grabe umdrehen würde. So theorielos und bar jeder Anreizstruktur die dialogorientierte Politik<sup>122</sup> auch sein mag, so ist sie doch „erfolgreich“, da es ihr nicht um Problemlösungen, sondern um medienwirksame Delegation politischer Verantwortung geht - und hier ist sie unschlagbar. Vor dem Hintergrund von Gefangenendilemmasituationen formuliert Ewers/Hassel (1996, S. 23):

„[...] entgegen der Position Hayeks (bedürfen) moderne Großgesellschaften im allgemeinen und in der Moderation von Anspruchskonkurrenzen bei Umweltgütern im besonderen der Schaffung und Modernisierung von Institutionen und pretialen Politikmustern, die unter der Ägide liberal orientierter Designgrundsätze gestaltend auf die Interaktionen der Individuen Einfluß nehmen.“

---

<sup>120</sup> Ewers/Hassel (1996, S.23) Wiederum eine Erkenntnis die man auch bei Smith findet: „Man könnte nun einwenden, es sei eine handfeste Verletzung der persönlichen Freiheit, die das Gesetz ja im Grunde schützen anstatt einschränken sollte [...] Solche Vorschriften (Smith spricht hier von Bankregelungen) mögen, ohne Zweifel, in gewisser Hinsicht als eine Verletzung der persönlichen Freiheit betrachtet werden, doch wenn einige wenige dieses Naturrecht so ausüben, daß sie die Sicherheit des ganzen Landes gefährden können, so schränkt jede Regierung, die liberalste wie die diktatorischste, dieses Recht gesetzlich ein, und zwar ganz zu Recht. Auch die Vorschrift zum Bau einer gemeinsamen Brandmauer, um das Übergreifen von Feuer zu verhindern, verletzt die persönliche Freiheit genau auf diese Art.“ (WON, S. 267) II. Buch, 2. Kapitel, 79. Absatz

<sup>121</sup> Zur schwindenden Rolle der Figur Staat, siehe Böhret (1992)

<sup>122</sup> Vgl. Kirsch (1996)

Ein weiterer Aspekt, der in einem Ausblick nicht unerwähnt bleiben sollte, ist der methodologische.

Die Analyse von sozialen Phänomenen vom Individuum und somit vom Menschenbild ausgehend zu beginnen, ist zuerst von Schumpeter unter dem Begriff des methodologischen Individualismus<sup>123</sup> gekennzeichnet worden.

„Die Frage ist nun lediglich die, ob dieser Ausgangspunkt zweckmäßig sei und ausreichend weit führe oder ob man für manche Probleme oder die ganze Nationalökonomie besser die Gesellschaft zum Ausgangspunkte wähle.“<sup>124</sup>

Schumpeter ist nicht dogmatisch, er räumt klar ein, daß „beide Auffassungen“, nämlich „die Auffassung[en] der Volkswirtschaft einerseits als ‘Organismus’ und andererseits als ‘Resultante des wirtschaftlichen Handelns und Seins der Individualitäten’“ ihre Berechtigung haben. Es kommt für die Wahl lediglich auf das Erkenntnisobjekt und Ziel an. Schumpeter betont in seiner Habilitationsschrift, daß es nicht darauf ankommt, wie die Dinge sich wirklich verhalten, sondern wie sie der Ökonom für seine Erkenntniszwecke am besten „schematisieren oder stylisieren“ kann. Ebenso wie Schumpeter äußert sich auch Menger:

Es wäre ein Irrthum, die obige Betrachtungsweise (nämlich die vom Individuum aus, Anm. des Verf.) als die ausschliesslich berechtigte oder, wie manche wollen, gar als ‘die Methode’ der Socialwissenschaften aufzufassen; [...]“<sup>125</sup>

Menger gibt dann im Verlauf seiner Ausführungen über den Ursprung sozialer Gebilde (im Teil „Ueber den Ursprung des Geldes“) eine „actor oriented“ Interpretation dessen, was Smith auf anderer Ebene<sup>126</sup> als invisible hand bezeichnet hat:

---

<sup>123</sup> Moderne Interpretationen sind: Vanberg (1994, S.1) „[...] methodological individualism, i.e. the methodological presumption that, whatever phenomena at the social aggregate level we seek to explain, we ought to show how they result from actions and interactions of individual human beings who, separately and jointly, pursue their interests as they see them, based on their own understanding of the world around them.“ Und auch Arrow (1994, S.3) „The starting point for the individualist paradigm is the simple fact that all social interactions are after all interactions among individuals. The individual in the economy or in the society is like the atom in chemistry; whatever happens can ultimately be described exhaustively in terms of the individuals involved. Of course, the individuals do not act separately. They respond to each other, but each acts within a range limited by the behavior of others as well as by constraints personal to the individuals, such as his or her ability or wealth.“

<sup>124</sup> Schumpeter (1908, S.91)

<sup>125</sup> Menger (1883/1969, Band II, S.170)

<sup>126</sup> Die Handlungsordnung als unintendiertes Ergebnis individuellen menschlichen Handelns unter einem gegebenen Regelrahmen ist zu trennen von der Entstehung eben dieses Regelrahmens. Adam Smith bezieht sich auf ersteres, Menger auf letzteres. Dennoch kann der Begriff der invisible hand für beide Prozesse ohne Bedenken verwendet werden.

„Das ökonomische Interesse der einzelnen wirthschaftenden Individuen führt sie demnach bei gesteigerter Erkenntnis ihrer individuellen Interessen ohne alle Uebereinkunft, ohne legislativen Zwang, ja selbst ohne jede Berücksichtigung des öffentlichen Interesses dazu, ihre Waren gegen andere absatzfähigere hinzugeben, selbst wenn sie dieser letzteren für ihre unmittelbaren Gebrauchszwecke nicht bedürfen, [...]“<sup>127</sup>

„(...) **die Organisation der Gesellschaft durch Trennung der Berufe und Theilung der Arbeit, die Handelsgebräuche u.s.f.**, lauter Institutionen, welche in eminentester Weise den Interessen des Gemeinwohls dienen und deren Ursprung auf den ersten Blick nothwendig auf Uebereinkunft oder Staatsgewalt zurückzuweisen scheint, **sind ursprünglich nicht das Resultat von Uebereinkommen, Vertrag, Gesetz oder besonderer Rücksichtnahme der einzelnen Individuen auf das öffentliche Interesse, sondern die Resultante individuellen Interessen dienender Bestrebungen.**“<sup>128</sup>

An dieser Stelle kommen wir nicht umhin, eine der bekanntesten Textstellen des Wealth of Nations zu zitieren:

„Die Arbeitsteilung, die so viele Vorteile mit sich bringt, ist in ihrem Ursprung nicht etwa das **Ergebnis menschlicher Erkenntnis**, welche den allgemeinen Wohlstand, zu dem erstere führt, voraussieht und anstrebt. Sie entsteht vielmehr zwangsläufig, wenn auch langsam und schrittweise, aus einer natürlichen Neigung des Menschen, zu handeln und Dinge gegeneinander auszutauschen.“<sup>129</sup>

Von der propensity to truck, barter and exchange als Grundlage von Gesellschaft und Wohlstand über die Ausführungen Mengers bis hin zu Buchanans „gains from trade“ Paradigma hat sich nicht nur die wissenschaftliche Methode kaum verändert, sondern auch die Hervorhebung von Tauschprozessen ist gleichgeblieben. Bei Schumpeter ist der methodologische Individualismus Heuristik, bei Hume und Smith hat die Vorgehensweise zwar auch Instrumentcharakter, jedoch sind die Menschenbilder, die bei beiden dazukommen - in der reinen Ökonomie jedoch unerheblich sind<sup>130</sup> - deskriptiver Natur. Was bei Hume und Smith im großen und ganzen nur implizit und nicht gesondert vorhanden ist, wurde später in methodologischer Individualismus und homo oeconomicus getrennt. Der Eindimensionalität des homo oeconomicus<sup>131</sup>, der gemäß einer reduzierten

---

<sup>127</sup> Menger (1883/1969, Band II, S.176)

<sup>128</sup> Menger (1883/1969, Band II, S.180f.) Hervorhebungen nicht im Original

<sup>129</sup> (WON, S.16) I. Buch, 2. Kapitel, 1. Absatz. Hervorhebungen nicht im Original

<sup>130</sup> Schumpeter (1908, S.94)

<sup>131</sup> Ein richtig (nämlich als Heuristik) verstandener homo oeconomicus ist in der Ökonomie als analytisches Instrument jedoch wesentlich sinnvoller als ein im Zweifelsfall komplexeres Menschenbild. Pigou (1920, S.6) schreibt dazu: „Die reine Ökonomie pflegt Gleichgewichte und Gleichgewichtsstörungen ... zu untersuchen, die von beliebigen Wertvorstellungen X bestimmt werden. Dazu gehören, unter unzählig vielen anderen Möglichkeiten eine ‘Adam-Smith-Welt’, in der X die Wertvorstellungen des homo oeconomicus - bzw. des Durchschnittsmenschen - beinhalten und eine „Nicht-Adam-Smith-Welt“, bei der X aus Liebe zur Arbeit und Haß auf Verdienst besteht. Für die reine Ökonomie sind beide Welten gleichermaßen gültig, es ist daher irrelevant, danach zu fragen, welche Wertvorstellungen X unter den heute lebenden Menschen zu finden sind.“ (Übersetzung: M.-R.) zitiert

rational choice Theorie, in der vom sozialen Kontext abstrahiert wird, handelt, stellen Hume und Smith, mit bemerkenswerter Aktualität, eine umfassendere Betrachtung des Menschen und speziell des Eigennutzes entgegen. Wiederum ist der Erkenntnisgegenstand ausschlaggebend für die Wahl der Instrumente.

Die Grundlage einer jeglichen Gesellschaftstheorie, dies wird hier wieder deutlich, kann indes nur ein adäquates Menschenbild liefern. Deutlich wird dies bspw. in der Marxistischen Lehre, die letztlich an ihrem, wenn auch eher antiindividualistischen Menschenbild scheiterte.<sup>132</sup>

Es ist tragisch, wenn die Wissenschaft in der Hoffnung neue Gipfel zu erstürmen, ihre eigenen Grundfeste vergißt. Erst retrospektiv, sozusagen auf dem Boden der Tatsachen, wird man vielleicht den Blick nach oben wenden und die wahre Größe der Riesen erblicken.

---

nach Maier-Rigaud (1988, S.48). Vgl. dazu auch Sandels (1982) Angriff auf Rawls in dem der homo oeconomicus grundsätzlich in Frage gestellt wird.

<sup>132</sup> Vgl. Reich (1990, S.251) „Marxens (und Engels’) Weltanschauung wird von einem idealisierten Menschenbild geprägt, dem das Erwerbsstreben widerspricht.“ Utopische Menschenbilder führen zwangsläufig zu Problemen, wie man schon bei Plato feststellen kann.

# Bibliographie

- Arrow, K. (1994) Methodological Individualism and Social Knowledge, in American Economic Review, Vol. 84, S.1-9
- Baier, A. C. (1991) A progress of Sentiments. Reflections on Hume's Treatise, Harvard
- Bernard, P. J. (1989) Histoire du developement economique, Paris
- Bichler, R. (1988) Politisches Denken im Hellenismus, in Pipers Handbuch der politischen Ideen, Bd. 1, S. 439-485, München
- Blome-Drees, F./ Homann, K. (1992) Wirtschafts- und Unternehmensethik, Göttingen
- Blümle, G. (1995) Das Adam Smith-Problem und die heutige Sozialpolitik, Diskussionsbeiträge des Instituts für allgemeine Wirtschaftsforschung, Abteilung für mathematische Ökonomie der Universität Freiburg, Nr. 10
- Böhm, St. (1990) Teil und Ganzes. Einige Bemerkungen aus ökonomischer Sicht oder: Smith, Keynes und die Heutigen, in Acham/Schulze, S.45-71
- Böhret, C. (1992) Zur Handlungsfähigkeit des funktionalen Staates der spätpluralsitischen Industriegesellschaft, in B. Kohler-Koch (Hrsg.). Staat und Demokratie in Europa, Opladen
- Brandt, K. (1992) Geschichte der deutschen Volkswirtschaftslehre. Bd. 1, Von der Scholastik bis zur klassischen Nationalökonomie, Freiburg i. Br.
- Bricke, J. (1996) Mind and Morality. An examination of Hume's Moral Psychology, Oxford
- Buchanan, J. M. (1984) Die Grenzen der Freiheit. Zwischen Anarchie und Leviathan
- Campbell, T. D. (1971) Adam Smith's Science of Morals, London
- Carrive, P. (1983) La Philosophie des Passions chez Bernard Mandeville
- Cicero (1993) Über den Staat, Stuttgart
- Demsetz, H. (1967) Toward a Theory of Property Rights, in The American Economic Review, Vol. LVII, S.347-359
- Downs, J. (1992) Social Values and Democracy. In Monroe (Hrsg.), The Economic Approach to Politics. A critical Reassessment of the Theory of Rational Action, New York
- Ewers, H. J./ Hassel, C. (1996) Handlungsfelder und Ordnungsrahmen einer Politik der dauerhaft-umweltgerechten Entwicklung, in Ordnungspolitische Grundfragen einer Politik der Nachhaltigkeit, Hrsg. Walter Eucken Institut, Gerken, L., Baden-Baden, S. 11-32
- Ferguson, A. (1767) An Essay on the History of Civil Society, Edinburgh
- Goethe, F. W. (1808) Faust, Der Tragödie erster Teil, Stuttgart (Reclam 1993)
- Goldsmith, M., M. (1985) Private Vices, Public Benefits. Bernard Mandeville's Social and Political Thought, Cambridge
- Hartwell, R. M. (1976) Die Ursachen der Industriellen Revolution. Ein Essay zur Methodologie, in Industrielle Revolution, Wirtschaftliche Aspekte, Hrsg. Braun, Fischer, Großkreutz, Volkmann, Neue Wissenschaftliche Bibliothek, Geschichte, Köln-Berlin
- Hassel, C./ Ewers, H. J. (1996) Handlungsfelder und Ordnungsrahmen einer Politik der dauerhaft-umweltgerechten Entwicklung, in Ordnungspolitische Grundfragen einer Politik der Nachhaltigkeit, Hrsg. Walter Eucken Institut, Gerken, L., Baden-Baden, S. 11-32
- Hayek, F. A. (1968) Freiburger Studien, Tübingen
- Hayek, F. A. (1971) Die Verfassung der Freiheit, Tübingen

- Heinemann, I. (1996) Ist Moral nützlich und Eigennutz moralisch? Amitai Etzionis Appell an den Gemeinsinn. In liberal, Vierteljahresheft für Politik und Kultur, Heft 4, November 1996, 38. Jahrgang
- Homann, K. (1996) Sustainability: Politikvorgabe oder regulative Idee? In Ordnungspolitische Grundfragen einer Politik der Nachhaltigkeit, Hrsg. Walter Eucken Institut, Gerken, L., Baden-Baden, S. 33-50
- Homann, K./ Blome-Drees, F. (1992) Wirtschafts- und Unternehmensethik, Göttingen
- Homans, G. C. (1969) Funktionalismus, Verhaltenstheorie und sozialer Wandel, in Zapf Hrsg. Theorien des sozialen Wandels, Neue Wissenschaftliche Bibliothek, Soziologie, Köln-Berlin
- Horn, K. I. (1996) Moral und Wirtschaft, Tübingen
- Hume, D. (1779) Dialoge über natürliche Religion, Stuttgart (Reclam 1981)
- Hume, D. (1739/40) Ein Traktat über die menschliche Natur, Hamburg (Felix Meiner 1989, 2 Bde)
- Hume, D. (1748) Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, Hamburg (Felix Meiner, 1955)
- Hume, D. (1751) Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral, Stuttgart (Reclam 1984)
- Hume, D. (1953) David Hume's Political Essays, New York
- Keynes, J. M. (1923) A tract on monetary reform. The collected writings of John Maynard Keynes, Vol. IV, Cambridge
- Kirsch, G. (1996) Runde Tische sind gefährliche Möbel. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 10.02.96. 13.
- Krugman, P. R. (1994) Peddling Prosperity, Economic Sense and Nonsense in the Age of Diminished Expectations, New York, London
- Kulenkampff, J. (1985) David Hume (1711-1776) in Klassiker der Philosophie, Höffe, O. Hrsg., S. 434-457, München
- Kuznets, S. (1976) Die wirtschaftlichen Vorbedingungen der Industrialisierung, in Industrielle Revolution, Wirtschaftliche Aspekte, Hrsg. Braun, Fischer, Großkreutz, Volkmann, Neue Wissenschaftliche Bibliothek, Geschichte, Köln-Berlin
- Lahno, B. (1995) Überlegungen zu einer künstlichen Tugend, Wien München
- Lindgren, J. R. (1975) The social philosophy of Adam Smith, The Hague
- Mackie, J. L. (1980) Hume's Moral Theory, Norwich
- Maier-Rigaud, G. (1988) Umweltpolitik in der offenen Gesellschaft, Opladen
- Mandeville, B. (de) (1714) The fable of the bees: Or Private Vices, Publick Benefits
- Marx, K. (1890) Das Kapital. Bd. 1, Berlin
- Menger, C. (1969) Gesammelte Werke, Hrsg. von Hayek, 4 Bde., Tübingen
- Montesquieu (1748) Vom Geist der Gesetze (Reclam 1984)
- Morrow, G. R. (1928) Adam Smith: Moralist and Philosopher, in Adam Smith. 1776-1926, S.156-180
- Muller, J., Z. (1993) Adam Smith. In his time and ours, Princeton
- Nozick, R. (1993) Vom richtigen, guten und glücklichen Leben. München
- O'Driscoll, G. P. (1979) Adam Smith and Modern Political Economy. Bicentennial Essays on the Wealth of Nations, Iowa
- Pohlenz, M. (1964) Stoa und Stoiker. Die Gründer. Panaaitos, Poseidonios
- Popper, K. R. (1958) Metaphysik und Kritisierbarkeit, in Karl Popper Lesebuch, S. 194-204, Tübingen
- Popper, K. R. (1980) Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. 2 Bde. München

- Priddat, B. P: (1993) Zufall, Schicksal, Irrtum. Über Unsicherheit und Risiko in der deutschen ökonomischen Theorie vom 18. bis ins frühe 20. Jahrhundert, Marburg
- Rawls, J. (1971) A theory of justice. Cambridge
- Rawls, J. (1992) Die Idee des politischen Liberalismus. Frankfurt
- Reich, H. (1990) Eigennutz und Kapitalismus. Die Bedeutung des Gewinnstrebens im klassischen ökonomischen Denken, Berlin
- Rosenberg, N. (1976) Adam Smith and Laissez-Faire Revisited, in Adam Smith and Modern Political Economy, Bicentennial Essays on the Wealth of Nations, Ames
- Rosenberg, N. (1963) Mandeville and Laissez-faire, Journal of the History of Ideas, April, S. 183-196
- Rosenberg, N. (1990) Adam Smith and the Stock of Moral Capital, History of Political Economy, 22(1), S. 1-17
- Ross, I. S. (1995) The life of Adam Smith, Oxford
- Rüstow, A. (1950) Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus
- Sandel M. J. (1982) Liberalism and the Limits of Justice. Cambridge
- Schmölders, G. (1962) Geschichte der Volkswirtschaftslehre, Hamburg
- Schmoller, G. (1908) Grundriß der Allgemeinen Volkswirtschaftslehre, Erster Teil, Leipzig
- Schneider, E (1962) Einführung in die Wirtschaftstheorie, Bd. IV, Tübingen
- Schneider, L. (1987) Paradox and Society. The work of Bernard Mandeville, New Brunswick, Oxford
- Schumpeter, J. A. (1954) History of Economic Analysis, London-Boston-Sydney
- Schumpeter, J. A. (1908) Wesen und Hauptinhalt der theoretischen Nationalökonomie, Berlin
- Skinner, A. S. (1979) A System of Social Science, Papers relating to Adam Smith, Oxford
- Smith, A (1776) Der Wohlstand der Nationen, Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen, London, (Übersetzung: Recktenwald)
- Smith, A. (1759) Theorie der ethischen Gefühle oder Versuch einer Analyse der Prinzipien, mittels welcher die Menschen naturgemäß zunächst das Verhalten und den Charakter ihrer Nächsten und sodann auch ihr eigenes Verhalten und ihren eigenen Charakter beurteilen
- Starbatty, J. (1985) Die englischen Klassiker der Nationalökonomie. Lehre und Wirkung
- Stavenhagen, G. (1969) Geschichte der Wirtschaftstheorie. Göttingen
- Streminger, G. (1989) Adam Smith
- Streminger, G. (1995) Der natürliche Lauf der Dinge, Essays zu Adam Smith und David Hume, Marburg
- Toynbee, A. (1884) Lectures on the industrial revolution in the eighteenth century in England, London
- Ullmann, W. (1966) Individuum und Gesellschaft im Mittelalter, London
- Vanberg, V. J. (1974) Die Zwei Soziologien, Tübingen
- Vanberg, V. J. (1994) Rules and choice in economics. London, New York
- Viner, J. (1972) The Role of Providence in the Social Order. An essay in Intellectual History, Princeton
- Viner, J. (1928) Adam Smith and laissez-faire, in Adam Smith. 1776-1926, S.116-156
- Vollmer, G. (1994) Evolutionäre Erkenntnistheorie, Stuttgart
- Voltaire (1759) Candide ou l'optimisme
- Wendt, S. (1961) Geschichte der Volkswirtschaftslehre
- (Das Literaturverzeichnis geht über die im Text zitierten Bücher hinaus)