



Jean-Claude Michéa

**DAS REICH
DES KLEINEREN
ÜBELS**

Über die liberale Gesellschaft



Matthes & Seitz Berlin

Jean-Claude Michéa

Das Reich des kleineren Übels

Über die liberale Gesellschaft

Aus dem Französischen
von Nicola Denis



Matthes & Seitz Berlin

*Für Linda Kizico Hudan.
Ohne ihre Menschlichkeit, ihre Bildung
und ihre wertvollen Ermutigungen
wäre dieses kleine Buch niemals erschienen.*

Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkung

I Die Einheit des Liberalismus
Anmerkungen

II Methodenfragen
Anmerkungen

III »Offene Gesellschaft« und Politik der Notwendigkeit
Anmerkungen

IV Tractatus juridico-economicus
Anmerkungen

V Egoismus und *common decency*
Anmerkungen

VI Das Unbewusste der modernen Gesellschaften
Anmerkungen

VII Vom Reich des kleineren Übels zur schönen neuen Welt

Der Ausgangspunkt von *Das Reich des kleineren Übels* ist ein Vortrag, den ich im Januar 2007 auf Einladung meines Freundes André Perrin im Rahmen eines Fortbildungsseminars für Philosophielehrer an der Académie de Montpellier gehalten habe. In stark überarbeiteter Form bildet er die Hauptachse des ersten Kapitels. Wie alle theoretischen Arbeiten enthält dieser Essay eine Vielzahl von Anmerkungen. Um dem Leser entgegenzukommen, habe ich die den Kapiteln nachgestellten Anmerkungen, die jeweils einer bestimmten Textstelle entsprechen, so abgefasst, dass sie als »Skolien«, sprich als unabhängige kleine Zusätze, gelesen werden können (was gleichfalls für die wiederum den »Skolien« angefügten Anmerkungen gilt). Dieser Essay lässt sich also ohne Bedenken auch linear lesen.

Winston Churchill sagte über die Demokratie, sie sei die schlechteste aller Staatsformen, »abgesehen von allen anderen Formen«. Für den liberalen Geist ließe sich schwerlich eine passendere Formulierung finden. Bezeugt er einerseits einen unverbrüchlichen Optimismus in Bezug auf die Fähigkeit der Menschen, zum »Herrn und Eigentümer der Natur« zu werden, so stellt er andererseits einen tiefen Pessimismus unter Beweis, sobald es darum geht, ihre moralische Fähigkeit einzuschätzen, aus eigener Kraft eine anständige Welt aufzubauen. Wie wir später sehen werden, findet dieser Pessimismus seinen Ursprung in der äußerst modernen Vorstellung, ebenjene Versuchung, hier auf Erden die Herrschaft des Guten und der Tugend einführen zu wollen, sei die eigentliche Quelle aller Übel, die der Menschheit permanent zu schaffen machten. Diese Kritik der »Tyrannei des Guten« hat selbstredend ihren Preis. Sie zwingt uns, die moderne Politik als eine rein negative Kunst zu betrachten, welche die am wenigsten schlechte Gesellschaft entwirft. In diesem Sinne müssen wir den Liberalismus so verstehen, wie er sich selbst versteht: als die Politik des kleineren Übels.

I

Die Einheit des Liberalismus

Eines dürfte außer Frage stehen: Wären Adam Smith oder Benjamin Constant wieder unter uns – womit zumindest das Niveau der politischen Diskussion merklich angehoben würde –, sie hätten die größten Schwierigkeiten, die Rose ihres Liberalismus im *Kreuze der Gegenwart*¹ zu erkennen. Daraus erklärt sich wohl die unglaubliche intellektuelle Verwirrung, die derzeit allenthalben in Bezug auf den Gebrauch dieses Wortes herrscht. Viele würden gerne einen »guten« politischen und kulturellen Liberalismus von einem »schlechten« wirtschaftlichen Liberalismus unterscheiden. Auch die Kritik an Letzterem müsse differenzieren, je nachdem, ob man es mit dem »richtigen« Liberalismus, einem »Neo-« oder »Ultraliberalismus« zu tun habe. Die von mir vertretene These kann für sich immerhin das Verdienst beanspruchen, die Frage zu vereinfachen. In der Tat bin ich der Auffassung, dass die historische Bewegung, die die modernen Gesellschaften tief greifenden Veränderungen unterzieht, grundlegend als *logische Erfüllung* (oder als Wahrheit) des liberalen philosophischen Projekts zu verstehen ist, so wie es sich seit dem 17. Jahrhundert und insbesondere seit der Aufklärung allmählich ausgeformt hat. Das bedeutet, dass die seelenlose Welt des zeitgenössischen Kapitalismus die einzige historische Gestalt ist, zu der sich die ursprüngliche liberale Doktrin konkret entwickeln konnte. Sie ist, mit anderen Worten, der *real existierende Liberalismus*. Und zwar, wie wir sehen werden, sowohl in ihrer ökonomischen Variante (die traditionell eher von der politischen »Rechten« bevorzugt wird) als auch in ihrer kulturellen

und politischen Variante (deren Verteidigung zur Spezialität der zeitgenössischen »Linken« geworden ist, namentlich der »radikalen Linken«, der vollmundigsten Fraktion des modernen Spektakels).

Meiner These, über die natürlich kein Konsens bestehen kann, müssen unbedingt zwei Erläuterungen vorangestellt werden. Von »liberaler Logik« zu sprechen, setzt zunächst einmal voraus, dass man die Intentionen der verschiedenen klassischen Autoren sorgfältig von den politischen und zivilisatorischen Auswirkungen trennt, die ihr Denksystem – wie ich meine, unvermeidlicherweise – mit hervorgebracht hat. Das ist eine Übung, die den Liberalen nicht fremd sein dürfte, da sie sich mit Adam Ferguson im Allgemeinen darüber einig sind, dass die tatsächliche Evolution der Gesellschaften zunächst »das Ergebnis menschlichen Handelns, doch nicht die Ausführung irgendeines menschlichen Entwurfs«² ist. In jedem Fall handelt es sich um eine Übung, die so alt ist wie die Philosophie selbst und letztlich der Methode entspricht, die Platon im *Gorgias* anwendet, um die tatsächlichen Gefahren der Sophistik aufzuzeigen. Bekanntlich wird die platonische Kritik in drei Teilen vorgebracht. Der erste Teil des Dialogs stellt die Axiomatik des Gorgias vor, der gewissermaßen den Adam Smith der Rhetorik verkörpert. Auf diesen ersten Schlagabtausch folgt die kritische Prüfung der Standpunkte des Polos, einem Schüler Gorgias', der es verstand, von manchen philosophischen Implikationen der ursprünglichen Axiomatik Gebrauch zu machen, die sein Meister aus Gründen des persönlichen Anstands gewöhnlich vermieden hatte. Dieses zweite Moment entspricht der »real existierenden Rhetorik« im Athen des 4. Jahrhunderts. Der Dialog endet schließlich mit der Einmischung des Kallikles: eine unabdingbare Fantasiefigur, die für Platon all das symbolisiert, was eines Tages aus der Sophistik werden könnte, wenn sie zum Unglück der Polis alle Möglichkeiten ausschöpfte, die logisch in ihrem Programm angelegt sind. Daraus lässt sich folgern, dass Gorgias zwar nicht mit Kallikles verwechselt werden darf, trotzdem aber in gewisser Weise für sämtliche Folgen, die ein potenzieller »Kallikles« womöglich aus seinen Postulaten ableiten könnte, intellektuell verantwortlich ist.

Von »liberaler Logik« zu sprechen setzt allerdings gleichfalls voraus, dass man – ungeachtet der Vielfalt der Autoren und der zahlreichen Abweichungen in einzelnen Punkten – den Liberalismus als eine Strömung behandelt, deren Prinzipien philosophisch nicht nur vereinheitlicht werden können, sondern *müssen*. Natürlich ist es genau dieser Punkt, dem zahlreiche Leser ungern zustimmen werden. Denn er bereitet dem üblichen Vorgehen all jener erhebliche Schwierigkeiten, die, wie die meisten derzeitigen Linken und Linksradiكالen, den politischen und kulturellen Liberalismus (als grenzenloses Fortschreiten des Rechts und permanente Liberalisierung der Sitten) vehement vom wirtschaftlichen Liberalismus abgrenzen – mit dem Argument, dass die emanzipatorischen Entwicklungen des politischen Liberalismus grundsätzlich unabhängig von den schädlichen Auswirkungen seiner wirtschaftlichen Variante zu sehen seien.

Ich bin mir durchaus über das Wagnis einer solchen Übung im Klaren, das uns übrigens jedes Mal begegnet, wenn es in der Ideengeschichte irgendeinen »Ismus« zu definieren gilt. Das trifft natürlich umso mehr auf eine Strömung zu, die sich über mehrere Jahrhunderte erstreckt. Das Aufzeigen einer philosophischen Logik setzt per definitionem stets eine konzeptionelle Rekonstruktion voraus, also Vereinfachungen, Akzentuierungen und Interpretationen, die alles andere als ideologisch neutral sind. Es versteht sich von selbst, dass ich uneingeschränkt zu dieser Voreingenommenheit stehe. Ich hoffe nur, dass man mir nicht vorwerfen wird, mit diesem Vorgehen die Bedeutung der Kallikles im Vergleich mit den Polos und Gorgias des Liberalismus leichtfertig überbewertet zu haben.

Es bleibt noch eine letzte Schwierigkeit terminologischer Art auszuräumen. Carl Schmitt schrieb 1928: »Es gibt keine liberale Politik *sui generis*, sondern immer nur eine liberale Kritik der Politik.« Wenn »Liberalismus« also eine rein *defensive* politische Haltung bezeichnet – die zum Beispiel die diversen Kämpfe für die grundlegenden *demokratischen* Freiheiten unterstützt, wo immer sie bedroht, verkehrt oder abgeschafft werden –, dann ist gegen einen solchen »Liberalismus« selbstverständlich nichts einzuwenden. Orwell selbst bezog sich gerne auf das Erbe der »alten

Liberalen« des 19. Jahrhunderts in England, wenn er das Wort in diesem ganz spezifischen Sinne gebrauchte. Der Liberalismus aber, wie er heute diskutiert wird, stellt ein ungleich präziseres politisches Ideal mit einer ganz anderen philosophischen Tragweite dar. Er meint nämlich das Projekt einer radikalen Umwälzung der menschlichen Ordnung, deren Umsetzung sich zwangsläufig auf dezidierte staatliche Maßnahmen stützen muss. Es ist von diesem Standpunkt aus zweifellos bezeichnend, dass selbst die Begriffe »liberale Ideen« und »Liberalismus« im Falle Frankreichs erst *nach dem Thermidor* (insbesondere in dem 1797 von Benjamin Constant veröffentlichten »Standardwerk« *Des réactions politiques*) aufgekommen sind. Im Übrigen sollten diese Bezeichnungen erst *nach 1815* in den politischen Wortschatz eingehen (wo sie bemerkenswerterweise lange für die *parlamentarische Opposition der Linken* gegenüber der Rechten und der *Reaktion* standen). Das *positive* Projekt einer liberalen Gesellschaft (und folglich das eines »Regierungsliberalismus«) erscheint also untrennbar mit dem zeitgleich von Auguste Comte definierten neuen ideologischen Rahmen verknüpft: Wie lässt sich, in dem Moment, wo nach der Französischen Revolution die Unmöglichkeit einer konkreten Rückkehr zur traditionellen Gesellschaft des Ancien Régime augenscheinlich wird, eine moderne Gesellschaftsordnung etablieren, die den wesentlichen Bestrebungen einer nun endlich »erwachsen gewordenen« Menschheit genügt? Dabei soll nicht vergessen werden, dass die ersten Versuche in Richtung Regierungsliberalismus in Frankreich noch unter der Monarchie stattfanden (siehe die zwischen 1764 und 1770 von Clément Charles François de L'Averdy und Étienne Maynon d'Invault durchgeführte Politik zur Liberalisierung des Getreidehandels, deren Kritik durch Diderot in seiner »Apologie de l'abbé Galiani« noch immer sehr aufschlussreich ist)³. Ebenso wenig vergessen sei die Anfangsphase der Revolution und besonders die entscheidende Rolle des Décret d'Allarde und des Gesetzes Le Chapelier.⁴ Dennoch konnte der politische Liberalismus vor allem als *postrevolutionäres* Projekt, also auf der endgültig zerstörten Grundlagen des Ancien Régime, seine geschichtliche Wirkung entfalten und so schließlich zum wichtigsten, wenn nicht gar einzigen leitenden Handlungsprinzip von

Regierungsmaßnahmen und zivilisatorischen Veränderungen unserer Zeit im Okzident (und mithin auf dem ganzen Planeten) avancieren. In diesem, und nur in diesem Sinne wird der Begriff Liberalismus im Folgenden verwendet.

Nun brach die liberale Doktrin nicht über uns herein wie ein plötzlicher Donnerschlag am heiteren Himmel der Geschichte. Der Sinn der Logik, aus der sich die entsprechenden Schlussfolgerungen ergeben, wird nur verständlich, wenn sie wieder in den Kontext des westlichen Projekts der Moderne eingeschrieben wird. Der Liberalismus ist nicht nur untrennbar mit diesem Projekt verknüpft. Er ist strenggenommen dessen einzig konsequente theoretische Fortführung, da er im Unterschied etwa zum republikanischen Ideal – das nach wie vor den antiken Tugenden einen wichtigen Platz einräumt – oder zum ursprünglichen Sozialismus – der sich wesentlich auf die Vorstellungen von Moral und Gemeinschaft bezieht – keinen seiner Hauptgedanken aus früheren philosophischen Traditionen ableitet. Im Gegensatz zu der absurden, aber bei der politischen Linken verbreiteten Vorstellung, die liberale Politik sei ihrem Wesen nach »konservativ« oder »reaktionär« (Klassifizierungen, die übrigens – Ironie des Schicksals – größtenteils auf Benjamin Constant zurückgehen), muss man den Liberalismus als *die moderne Ideologie par excellence* auffassen. Um seine Logik aufzuzeigen, ist es dementsprechend unerlässlich, kurz auf die Ursprünge des Projekts der Moderne einzugehen.

Will man dessen Wesen verstehen, muss man sich – eine generell vernachlässigte methodologische Vorsichtsmaßnahme – vor nachträglichen oder ethnozentrischen Illusionen hüten. Es gilt also im Folgenden möglichst zu vermeiden, die grundlegenden Momente seiner Genese mithilfe ideologischer Schemata zu erklären, die in seinem direkten Gefolge entstanden sind und in erster Linie seiner Selbstrechtfertigung dienen sollten. Das beinhaltet zunächst einmal, dass der Modernisierungsprozess der europäischen Gesellschaften nicht mehr *a priori* als eine *historisch*

notwendige Etappe des Fortschritts der Vernunft (oder der »Entwicklung der Produktivkräfte«) und dementsprechend als eine ebenso unvermeidliche wie unumkehrbare Bewegung betrachtet wird, gegen die alle anderen bestehenden Zivilisationen weder das Recht noch die Macht zu opponieren haben (oder hatten). Erst wenn diese naive (obwohl für die Selbstdefinition der Moderne wesentliche) Mythologie ausgeschaltet ist, lässt sich das philosophische Problem auf seiner eigentlichen Grundlage behandeln. Man wird aufhören, die nicht enden wollende Liste der »Blockaden« und »Hindernisse« weiterzuschreiben, die die verschiedenen »vormodernen« Gesellschaften angeblich so lange von der »normalen« Entwicklung der Zivilisation ferngehalten hatten; und man wird sich im Gegenteil fragen, welches »zufällige Zusammentreffen mehrerer äußerer Ursachen« (nach einem Ausdruck Rousseaus) das Aufkommen der *abendländischen Ausnahme* beschleunigt hat. Nur so lässt sich der, wenn nicht notwendige, so doch neue historische Weg verständlich machen, den die europäischen Gesellschaften ab dem 17. Jahrhundert eingeschlagen haben.

In dieser komplexen Verbindung kontingenter Ursachen (womöglich spräche man besser von *Bedingungen*) – und ohne die früheren historischen Besonderheiten zu vergessen (wie zum Beispiel die aus den Konflikten zwischen Staat und Kirche geborene theologisch-politische Problematik⁵) – gebührt ein wichtiger Platz der Erfindung der experimentellen Naturwissenschaften, an die wiederum zahlreiche politische und intellektuelle Bedingungen geknüpft sind und die zu den einzigartigen Komponenten des modernen Westens zählt.⁶ Die entscheidende Bedeutung der *Scienza Nuova* besteht zunächst darin, dass sie das für die Moderne konstitutive Projekt, die Menschen zu »Herren und Eigentümern der Natur« zu machen, philosophisch denkbar machte. Ihre zwei folgenschwersten ideologischen Konsequenzen zeitigte die Galilei'sche Physik vor allem als Repräsentation einer neuen symbolischen Autorität, dem *Ideal der Wissenschaft* als neue Macht neben der Kirche. Zum einen gab sie dem Begriff des Fortschritts eine ausgesprochen solide metaphysische Grundlage (ein Punkt, den Pascal unmittelbar erkannte).⁷ Zum anderen

begünstigte sie den *Glauben* – dessen Postulate Hobbes und Spinoza mit als erste bestimmten –, demzufolge die Ausweitung der Galilei'schen Methode auf die Untersuchung der menschlichen Natur bald eine »soziale Physik« ermöglichen würde, mit deren Hilfe wiederum die Bedingungen für eine endlich »wissenschaftliche« und »unvoreingenommene« Behandlung der politischen Frage geschaffen werden könnten.⁸ Die Implikationen dieses erstaunlichen Paradigmas sind natürlich unbegrenzt. Es genügt beispielsweise, diese neue Vorstellung einer beständig im Fortschritt begriffenen Vernunft in Bezug zur Entdeckung Amerikas (einer anderen zweifellos zufälligen Begebenheit) zu setzen, um eine Reihe bemerkenswerter Konsequenzen zu erhalten. Während Strabon oder Herodot die Begegnung mit den unterschiedlichen Zivilisationen im Wesentlichen im Zeichen der geografischen Koexistenz reflektierten, lässt sie sich in Zukunft als historische Abfolge verstehen. Es ist übrigens aufschlussreich, dass Adam Smith als einer der ersten Denker dieses neue Modell verwendete und mithilfe der ihm zur Verfügung stehenden anthropologischen Daten eine systematische Theorie zu den »Stadien« der Menschheitsentwicklung aufstellte, als deren Grundlage und Antrieb das Wirtschaftswachstum fungiert, wie Christian Marouby deutlich zeigt.⁹ Wenn man erst von »Moderne« spricht, sobald die Menschen ihre Art zu leben als einen geschichtlich determinierten Moment innerhalb einer allgemeinen Evolution¹⁰ begreifen, steht außer Frage, dass die meisten der für die moderne Vorstellungswelt unerlässlichen philosophischen Instrumente zum Zeitpunkt der Galilei'schen Revolution konzipiert und in Umlauf gebracht worden sind.

Obgleich das *Wissenschaftsideal* eine bedeutende Rolle für die moderne Vorstellungswelt spielte, fungierte es nicht als direkter Auslöser für die dynamischen Prozesse der Modernisierung. Das Modell der Galilei'schen Revolution konnte nur deshalb so rasch für die Lösung des politischen Problems in Beschlag genommen werden, weil dieses sich damals in einer vollkommen neuen historischen Gestalt stellte.

Diese bestand in dem unermesslichen, durch Ausmaß und Dauer der damaligen Kriege bei den Zeitgenossen ausgelösten Trauma, das aus dem »zufälligen Zusammentreffen mehrerer äußerer Ursachen« herausstach und wohl tatsächlich den prägendsten Einfluss darauf hatte, welche *moderne Antwort* auf die Krisen der europäischen Gesellschaft gegeben wurde.

In seiner der Problematik von Krieg und Frieden von Machiavelli bis Hobbes gewidmeten Anthologie unterstreicht Georges Livet, dass »sich alle Schriften dieser Epoche nach dem Frieden sehnen.«¹¹ Tatsächlich zeichneten sich die dramatischen Kriege, die im 16. und 17. Jahrhundert zum Alltag der Menschen gehörten, durch zwei in jeder Hinsicht neuartige Züge aus. Zum verließ die Erfindung bis dahin unbekannter Waffen und die entsprechenden taktischen oder strategischen Errungenschaften (wie die künftig vorherrschende Bedeutung der Infanterie) den gewalttätigen Auseinandersetzungen schnell einen weitaus mörderischeren und zerstörerischeren Charakter als zuvor. Zum anderen, und das ist *der entscheidende Punkt*, verbreitete sich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts eine, zumindest in dieser Intensität¹², ganz neue Form des Krieges: der *ideologische Bürgerkrieg* mit seiner damaligen Hauptausformung des *Religionskrieges*. Natürlich bedeutet das nicht, dass sich die damals Europa zerrüttenden Konflikte auf jene religiös motivierten Bürgerkriege beschränken ließen. Sie bildeten allerdings jedes Mal den Hintergrund. Und so wurden selbst scheinbar herkömmlichere Kriege, in denen sich die damaligen politischen Mächte permanent gegenüberstanden – wie etwa der Dreißigjährige Krieg in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts –, sowohl in ihrer Ursache als auch in ihrem tatsächlichen Verlauf stets von der Logik jener neuen Konfliktform überformt. Es ist hinreichend bekannt, dass ein Bürgerkrieg nicht nur die Art der Kampfhandlungen verändert. Noch sehr viel tiefgreifender wirkt er sich auf die zwischenmenschlichen Beziehungen aus, und es ist sicher kein Zufall, wenn Pascal ihn nach Hobbes als *das größte aller Übel* bezeichnete – eine Wendung, die man zur selben Zeit auch in Pierre Nicoles »Essais de morale« findet.¹³ Das hängt mit der Tatsache zusammen, dass ein Bürgerkrieg – anders als die herkömmlichen Kriege, die eine Gemeinschaft