

zu|schnitt #07

Die Kameralistik als „politische Metaphysik“

Lehrstuhl für Politische Ökonomie
Department for Public Management & Governance

von Hans Christoph Schmidt am Busch

Abstract

Die Kameralistik ist eine eigenständige ökonomische Position, die sich im deutschen Sprachraum im 18. Jahrhundert als universitäre Wissenschaft etabliert. Wenngleich sie oft unspezifisch in den Merkantilismus eingereiht wird, unterscheidet sich die Kameralistik sowohl von dieser Theorie als auch von anderen ökonomischen Modellen ihrer Zeit (der in der Mitte des 18. Jahrhunderts aufkommenden Physiokratie und der 1776 von Adam SMITH begründeten *political economy*). Wie der Merkantilismus ist die Kameralistik – zumindest in ihrer frühen Gestalt – auf die Maximierung der Staatseinnahmen ausgerichtet; während aber nach merkantilistischer Auffassung der steigende Finanzbedarf der öffentlichen Hand durch Aktivierung der Außenhandels zu decken ist, bedarf es hierzu in kameralistischem Verständnis einer regulativen ‚Policey‘.¹ Dementsprechend bildet die Polizeiwissenschaft – wie die ‚oekonomische Wissenschaft‘ und die ‚Camerale=Wissenschaft‘² – eine wesentliche Komponente der Kameralistik.

In ihrer frühen Gestalt ist die Kameralistik lediglich ein Set ökonomisch-technischer Ratschläge, nicht aber eine wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Disziplin. Noch die *Einleitung in die Oekonomische Policei=und Cameral=Wissenschaften*, die Justus Christoph DITHMAR (1678 – 1737), ab 1727 Inhaber eines neugegründeten Lehrstuhls für diese Disziplinen in Brandenburg-Preußen,³ seinen Vorlesungen zugrunde gelegt hat, weist erhebliche begriffliche und methodische Mängel auf. So wird die für jede der drei Disziplinen grundlegende Kategorie der „Glückseligkeit“ weder angemessen analysiert noch philosophisch fundiert, und auch zentrale ökonomische Begriffe wie der der Kosten werden von DITHMAR nicht genau bestimmt; zudem weist seine *Einleitung* keine methodologische Reflexion auf.⁴

Zur theoretischer Reife gelangt die Kameralistik erst in den Werken Johann Heinrich Gottlob VON JUSTI (1717 – 1771) und Joseph VON SONNENFELS' (1733 oder 1734 – 1817). JUSTI erkennt, dass die Kameralistik, um Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben zu können, einer *philosophischen* Fundierung bedarf. Diesem Erfordernis versucht er mit einer „politischen Metaphysik“ zu begegnen. Wie er im „Vorbericht“ zu seiner 1759 fertiggestellten Abhandlung *Natur und Wesen der Staaten als die Quelle aller Regierungswissenschaften und Gesetze* erklärt, vertritt JUSTI die Auffassung, dass sämtliche ökonomischen und politischen Wissenschaften „auf das Wesen und die Natur [des] Staates gründen müssen und daraus *allein*, als aus ihrer Hauptquelle, geschöpft werden können“ (XXIV; meine Hervorhebung). Mit der von ihm so genannten politischen Metaphysik beansprucht Justi also eine Theorie

¹ Der Term ‚Policei‘ wird im Folgenden durchgängig in der in Rede stehenden ökonomischen Bedeutung verwendet.

² Die ‚Camerale=Wissenschaft‘ (im Singular) ist eine Finanzwissenschaft; sie gibt an – in den Worten J. G. Darjes' –, „wie die jährlichen Einkünfte eines Fürsten zu erhalten, zu vermehren und zu verwalten“ sind (vgl. J. G. Darjes, *Erste Gründe der Cameral=Wissenschaften darinnen die Haupttheile sowohl der Oeconomie als auch der Policey und besondern Cameral=Wissenschaft in ihrer natürlichen Verknüpfung zum Gebrauch seiner academischen Fürlesung entworfen*, „Vorbeitung zu den Cameralwissenschaften“, § 21, Leipzig 1768 (1756)); die ‚Camerale=Wissenschaft‘ bildet eine der Disziplinen der kameralistischen Ökonomik.

³ Vgl. M. Sandl, *Ökonomie des Raumes. Der kameralwissenschaftliche Entwurf der Staatswirtschaft im 18. Jahrhundert*, Köln, Weimar, Wien 1999, S. 66.

⁴ Vgl. J. C. Dithmar, *Einleitung*, IV. Abt., 1. Cap., § 9.

aufzustellen, welche die ökonomischen und politischen Wissenschaften grundbegrifflich fundiert und in ihren Gegenstandsbereichen voneinander abgrenzt. In diesem Sinne handelt es sich bei ihr um eine „Grundwissenschaft aller ökonomischen und Cameral=Wissenschaften“ (XXIV).

Ich möchte im Folgenden die Kernelemente von JUSTIS politischer Metaphysik identifizieren. In dieser Absicht werde ich sukzessive JUSTIS Anthropologie (1.1) die Grundzüge seiner Staatstheorie (1.2) sowie seine Theorie der „natürlichen Gesetze“ und „natürlichen Rechte“ (1.3) behandeln. Hierbei stütze ich mich auf die Abhandlung *Natur und Wesen der Staaten*.⁵

Das Ziel meiner Überlegungen ist der Nachweis, dass JUSTIS politische Metaphysik, konzipiert als theoretisches Fundament der kameralistischen Ökonomik, auch als Begründungsressource für eine wirtschaftsliberale *political economy* dienen könnte. In der Tat scheint mir eine moderne Marktwirtschaft den Erwartungen und Ansprüchen von JUSTIS sozialen Akteuren nicht nur ebenso gut, sondern sogar *besser* zu entsprechen als eine kameralistische Polizeiwirtschaft. Demnach werde ich zu zeigen versuchen, dass sich die Kameralistik mit JUSTIS politischer Metaphysik im Geiste des Liberalismus oder, Hegelisch gewendet, auf eine Weise vollendet, die über sie selbst hinausweist. Sollte sich meine These als zutreffend erweisen, mag damit einer der Gründe genannt sein, warum sich letztlich auch im deutschsprachigen Raum die *political economy* gegenüber der Kameralistik behauptet hat.

Zwar liegen zur Kameralistik und speziell zu JUSTI einige interessante historische und ideengeschichtliche Arbeiten vor,⁶ eine *systematische* Untersuchung seiner politischen Metaphysik ist jedoch ein Desiderat der JUSTI-Forschung. So ist zu Recht die These vertreten worden, dass der Begriff der Glückseligkeit für JUSTI von zentraler Bedeutung sei;⁷ allerdings sind das Verhältnis von individueller und gemeinschaftlicher Glückseligkeit, von Anthropologie und Staatstheorie, so wie die Frage, welchen Inhalt und welchen Status JUSTIS Naturrechtslehre hat, unter systematischer Perspektive nicht hinreichend erforscht.⁸ Diesem Erfordernis versucht die vorliegende Untersuchung unter der o.g. Zielsetzung zu entsprechen.

⁵ Im Rahmen der vorliegenden Untersuchung können eventuelle Entwicklungen von Justis Theorie also nicht thematisiert werden; den Gegenstand meiner Überlegungen bildet allein das „fortschrittlichste Werk Justis“ (M. Obert), nämlich die Abhandlung *Natur und Wesen der Staaten* (NWSt). Vgl. M. Obert, *Die naturrechtliche „politische Metaphysik“ des Johann Heinrich Gottlob von Justi (1717-1771)*, Frankfurt a.M., Bern, New York, Paris 1992, S. 297.

⁶ Vgl. z.B. M. Obert, *Die naturrechtliche „politische Metaphysik“ des Johann Heinrich Gottlob von Justi (1717-1771)*, Frankfurt a.M., Bern, New York, Paris 1992; M. Sandl, *Ökonomie des Raumes. Der kameralwissenschaftliche Entwurf der Staatswirtschaft im 18. Jahrhundert*, Köln, Weimar, Wien 1999; B. Stollberg-Rilinger, *Der Staat als Maschine. Zur politischen Metaphorik des absoluten Fürstenstaates*, Berlin 1986, S. 105 - S. 116; K. Tribe, *Governing Economy: The Reformation of German Economic Discourse 1750 - 1840*, Cambridge, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney 1988.

⁷ Vgl. B. Schefold, „Glückseligkeit und Wirtschaftspolitik: Zu Justis ‚Grundsätzen der Policey-Wissenschaft‘“, in: B. Schefold et al. (Hg.), *Kommentarband zur Faksimile-Ausgabe der 1756 erschienenen Erstausgabe von JOHANN HEINRICH GOTTLÖB VON JUSTI GRUNDSÄTZE DER POLICEY-WISSENSCHAFT*, Düsseldorf 1993, S. 17. Vgl. auch: U. Engelhardt, „Zum Begriff der Glückseligkeit in der kameralistischen Staatslehre des 18. Jahrhunderts (J.H.G. v. Justi)“, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 8 (1981), S. 37 - S. 79.

⁸ Das liegt vor allem daran, dass die in Anm. 7 genannten Studien vom Begriff der „gemeinschaftlichen Glückseligkeit“ ausgehen; da Justi aber die gemeinschaftliche auf die „besondere“ bzw. individuelle Glückseligkeit zurückführt (NWSt, § 31), ist m.E. zunächst der Begriff der individuellen Glückseligkeit zu explizieren und dann zu fragen, ob Justi – nach Maßgabe seiner eigenen Ansprüche – den Begriff der gemeinschaftlichen Glückseligkeit überhaupt richtig bestimmt.

Inhalt

| | | |
|----|---|----|
| A | Justis politische Metaphysik _____ | 4 |
| 1 | Anthropologie _____ | 4 |
| 2 | Die Grundzüge von Justis Staatstheorie _____ | 7 |
| 3 | Naturrechtslehre _____ | 9 |
| B. | JUSTIS politische Metaphysik und die Theorie der Ökonomie _____ | 15 |

A Justis politische Metaphysik

1 Anthropologie

Welche Eigenschaften der Mensch von Natur aus hat, lässt sich für JUSTI seinem Verhalten im sogenannten „Stand der natürlichen Freyheit“ (§ 3) entnehmen. Anders als der HOBESSche Naturzustand ist dieser Stand eine geschichtliche Entität; er ist derjenige Zustand, in dem die Menschen vor der Gründung von Staaten gelebt haben oder noch immer leben. Formal ist er mithin durch das Fehlen positiver Gesetze sowie einer ihre Geltung sichernden sozialen Instanz charakterisiert. Welche relevanten menschlichen Eigenschaften gibt dieser Zustand zu erkennen? Und wie erklärt sich für JUSTI der Übergang vom Stand der natürlichen Freiheit zum sogenannten „bürgerlichen Stand“ bzw. zum politischen Gemeinwesen?

Fünf Elemente sind in diesem Zusammenhang herauszustellen.

(1.) *Freiheit als Abwesenheit von äußerem Zwang.* Wie aus seiner Bezeichnung des vorstaatlichen Zustands hervorgeht, ist JUSTI der Auffassung, dass die in ihm lebenden Menschen frei sind. In der Tat stellt JUSTI diesbezüglich fest:

„Ein jeder war noch seinem eignen Willen und Gesetzen unterworfen, in so ferne er nicht von andern gezwungen wurde. Da sie ihre Willen noch nicht vereiniget hatten; so war der Wille eines jeden ganz frey.“ (§ 9)

„Freiheit“ bezeichnet demnach für JUSTI die Abwesenheit von äußerem – sei es individuellem, sei es staatlichem – Zwang. Frei ist der Einzelne also in dem Maße, in dem er weder von anderen Individuen, noch von staatlichen Institutionen gezwungen werden kann, Handlungen einer bestimmten Art auszuführen oder zu unterlassen. Wäre der Naturzustand eine Robinsonade, so würde er mithin einen Menschen beheimaten, der „ganz frey“ ist.

Dass ein solcher Mensch allein „seinem eignen Willen und Gesetzen“ unterworfen wäre, schränkt die Gültigkeit des obigen Befundes nicht ein. Zwar wird die Bedeutung, die der Term ‚Gesetze‘ bei JUSTI hat, erst unter 1.3 thematisiert werden; im Vorgriff lässt sich aber bereits an dieser Stelle feststellen, dass er diejenigen Handlungen bezeichnet, die der Einzelne aufgrund der „besondre[n] Beschaffenheit seines Zustandes“ bzw. „seine[r] Bedürfnisse“ (§ 2) ausführt. In *Natur und Wesen der Staaten* – so ist demnach festzuhalten – vertritt JUSTI eine individualistische, negative Freiheitstheorie.⁹

⁹ Zur begrifflichen Unterscheidung von negativer und positiver Freiheit vgl. I. Berlin, *Two Concepts of Liberty*, in: *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press 1969, S. 118 - S. 172.

(2.) *Gesellschaft als Kooperation.* In Abgrenzung von ARISTOTELES und der aristotelischen Tradition behauptet JUSTI, dass der Mensch nicht mit einem „natürlichen Trieb zur Gesellschaft“ (§ 5) ausgestattet, mithin nicht ein von Natur aus soziales (politisches) Wesen ist. Damit vertritt er die These, dass das gesellschaftliche Leben für den Menschen nicht *intrinsisch* wertvoll ist. Gesellschaft versteht JUSTI vielmehr als Kooperation, und Kooperation erklärt sich für ihn allein aus ihrem *instrumentellen* Wert für den einzelnen Menschen. „Die Erkenntnis des Vortheils aus dem gemeinschaftlichen Beystande“, so stellt JUSTI fest, „ist die Ursache des gesellschaftlichen Lebens.“ (§ 6)

Von Vorteil für den Einzelnen sind „gemeinschaftliche Bemühungen“ (§ 6), wenn sie für ihn bei gleichem Aufwand ertragreicher sind als eine separate individuelle Tätigkeit oder bei gleichem Ertrag einen geringeren individuellen Aufwand beinhalten. Gemäß dieser Annahme wird die Kooperation in der gemeinschaftlichen Produktion so genannter nichtkompetitiver Güter bestehen.¹⁰ In der Tat notiert JUSTI:

„Wenn wir uns die Menschen in dem ersten Zustande [im Stand der natürlichen Freiheit; SaB] als Jäger und Fischer vorstellen; so haben sie ohne Zweifel aus der Erfahrung befunden, wie viel leichter ein Thier zu fällen ist, wenn ihm verschiedene auf einmal nachstellen, wie viel reicher der Fischfang ist, wenn verschiedene mit vereinigten Bemühungen die Fischerey unternehmen, oder wie geschwinder alle Arbeiten von statten gehen, wenn viele einander Beystand leisten. Diese Vortheile haben sie [zu dem gesellschaftlichen Leben; SaB] bewegen müssen.“ (§ 6)

(3.) *Arbeit als instrumentelle Tätigkeit.* Implizit behauptet JustI damit, dass diejenigen – ob individuell oder gemeinschaftlich betriebenen – Tätigkeiten, die der Produktion nichtkompetitiver Güter dienen, für die Akteure nur instrumentellen Wert besitzen; sie sind Arbeit im Sinne von Mühe und Anstrengung, nicht aber potentiell erfüllende oder gar genuin menschlicher Aktivitäten. ‚Arbeit‘ wird von JUSTI also grundsätzlich im Sinne des SMITHSchen *toil & trouble*, nicht aber im Sinne der HEGELSchen *Entäußerung* oder der MARXSchen *menschlichen Produktion* verstanden.¹¹ (Letzteres folgt aus JUSTIS Begriff der Gesellschaft als Kooperation.)

(4.) *Der Zweck der Arbeit.* Der Zweck der Arbeit besteht in der Vermehrung der, wie JUSTI schreibt, „Bequemlichkeiten des Lebens“ (§ 7). Dieser Ausdruck, so ist seiner Verwendung in *Natur und Wesen der Staaten* zu entnehmen, bezeichnet zum einen diejenigen Güter, durch deren Konsum menschliche Bedürfnisse befriedigt werden, zum anderen Verfahren, durch deren Anwendung die Produktion jener Güter effizienter wird, also einen geringeren

¹⁰ Unter einem nichtkompetitiven Gut verstehe ich – D. Gauthier folgend – ein Gut, von dem gilt: „[A]n increase in one person's good [is] generally compatible with an increase in the goods available to others.“ Demgegenüber gilt von kompetitiven Gütern: „No increase in joint supply [is] possible and any increase in one person's good entail[s] a corresponding decrease in the good available to some other person.“ Vgl. D. Gauthier, *The Social Contract as Ideology*, in: Robert E. Goodin; Philip Pettit, *Contemporary Political Philosophy*, Blackwell 1997, S. 33.

¹¹ Vgl. E. M. Lange, *Das Prinzip Arbeit*, Frankfurt a.M., Berlin, Wien 1980; M. Quante, *Hegels Begriff der Handlung*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1992; H.-C. Schmidt am Busch, *Hegels Begriff der Arbeit*, Berlin 2002.

Arbeitsaufwand erfordert. Damit wird zugleich die o.g. „Ursache des gesellschaftlichen Lebens“ näher bestimmt.

Allerdings wird die Frage, welche (konsumtiven) Bedürfnisse die Menschen *vor* bzw. *unabhängig von* aller Kooperation haben und welche (konsumtiven) Bedürfnisse sie erst *mit* ihrer und *durch* ihre Kooperation ausbilden, von JUSTI nicht eindeutig beantwortet. Stattet er den Menschen an einer Stelle mit einem natürlichen „Gefallen an dem Ueberflusse“ (§ 5), d.h. mit einem ihm vor aller Kooperation eigenen, nicht abschließend zu befriedigenden Bedürfnis nach Aneignung materieller Güter aus, so behauptet JUSTI an einer anderen Stelle, bezogen auf die im Stand der natürlichen Freiheit lebenden Menschen, dass „ihre Bedürfnisse [zunächst; SaB] noch sehr geringe waren“ (§ 4) und sich erst „mit ihrer Erkenntniß [der Bequemlichkeiten des Lebens; SaB] vergrößerten, Dinge, die allemal unzertrennlich von einander sind und mit gleichen Schritten fortgehen“ (§ 7). Da die in Rede stehende Erkenntnis, sprich: das technische Wissen der Menschen, in ihrem Kooperationsprozess erst entsteht, können die entsprechenden Bedürfnisse diesem nicht vorgängig sein. Die systematische Relevanz der Frage nach der Herkunft der menschlichen Bedürfnisse scheint JUSTI also nicht gesehen zu haben.

(5.) *Die Ursache zwischenmenschlicher Konflikte.* Der Stand der natürlichen Freiheit ist ein Ort der Instabilität. Aufgrund des rein instrumentellen Werts der produktiven Tätigkeit ist für jeden Akteur nämlich derjenige Zustand am vorteilhaftesten, in dem, spieltheoretisch gefasst, die Anderen kooperieren, er selbst aber nicht kooperiert (defektiert). Dementsprechend sind die individuellen Akteure im Stand der natürlichen Freiheit bestrebt, „den gemeinschaftlichen Beystand anderer Menschen und die Früchte ihres Fleißes [zu] genießen <...> ohne mit ihnen in denen daraus entstandenen Vortheilen zu gleichen Theilen zu gehen. Man sucht also die schwachen Menschen zu zwingen und dieselben seinen Gesetzen zu unterwerfen, um sich ihrer Dienste zu seinem Vortheile und Bequemlichkeit zu gebrauchen.“ (§ 7) Diesem Bestreben korrespondiert die Furcht, die allein oder mit Anderen produzierten Güter (gewaltsam) zu verlieren. Zwar sieht JUSTI in dieser Furcht einen weiteren „Bewegungsgrund des gesellschaftlichen Lebens“, sprich: des Zusammenschlusses auch größerer Gruppen und der Verstetigung ihrer Kooperation bereits im vorstaatlichem Zustand; andererseits aber erkennt er, dass diese Formen von Gesellschaft aufgrund des o.g. individuellen Bestrebens, sich an (den Kosten) der Produktion der materiellen Güter sowie des Gutes Sicherheit nach Möglichkeit nicht zu beteiligen, fragil ist.¹² Zwischenmenschliche Konflikte, mithin die Instabilität des Naturzustandes, resultieren für JUSTI also nicht aus einem vermeintlichen individuellen Bestreben, die anderen Menschen zu beherrschen,¹³ sondern aus den unter (1.) bis (4.) genannten Dispositionen der individuellen Akteure.

¹² Vgl. NWSt, § 11.

¹³ Vgl. NWSt, § 18. – M. Obert hat diesen Punkt zu Recht herausgestellt. Vgl. M. Obert, a.a.O., S. 82f.

2 Die Grundzüge von Justis Staatstheorie¹⁴

JUSTIS Staatstheorie ist in *ontologischer* Hinsicht *individualistisch*. Der Staat ist für JUSTI keine ontologisch basalere Entität als die einzelnen Bürger; er ist kein (organisches) Ganzes, dessen Bedeutung zu explizieren wäre, um die Handlungen der Individuen zu verstehen. Umgekehrt versteht JUSTI den Staat als einen Institutionenkomplex, den selbständige Individuen zur Optimierung ihrer Kooperation gründen und aufrechterhalten. Da sämtliche relevanten Eigenschaften der Bürger von dieser Form ihrer Kooperation unabhängig sind, ist der Staat in ontologischer Hinsicht sekundär:

„Ohngeachtet die Verfassung der Staaten dem Stande der natürlichen Freyheit entgegen gesetzt ist; so verhält es sich doch nicht eben also mit denen Gesetzen dieser beyden verschiedenen Zustände der Menschen. Die in dem Stande der natürlichen Freiheit statt findenden Gesetze, sind Gesetze des Menschen: und eben dieser Mensch ist es, der ein Bürger eines besondern Staats wird, ohne daß der Bürger die Eigenschaft des Menschen verlieret.“ (§ 180) „Wir müssten demnach zu förderst die Natur und das Wesen der Menschen an und vor sich selbst, ohne Rücksicht auf die bürgerlichen Verfassungen, betrachten: denn die Verfassung der Staaten ändert in der Natur der Menschen nichts, sondern sie treten mit ihrem ganzen Wesen in die bürgerlichen Gesellschaften.“ (§ 171)

Der Staat ist für JUSTI eine Form der Kooperation, die durch die Existenz und die effektive Geltung allgemein verbindlicher, dauerhafter Reglements charakterisiert ist. Sie kommt genau dann zustande und wird genau dann aufrechterhalten, wenn die Kooperationspartner dies wollen. Dementsprechend versteht JUSTI sowohl die Gründung als auch den Fortbestand des Staates als einen willentlichen Zusammenschluss selbständiger Individuen oder Personengruppen:

„Diese Vereinigung vieler einzelner Willen in einem einzigen Willen ist der erste moralische Grund der Republik; und eben diese Vereinigung der Willen ist es, was den bürgerlichen Stand, oder das Wesen einer Republik ausmacht. <...> Gleich wie aber der Staat durch die Vereinigung vieler Willen in einen einzigen hervorgebracht wird; so ist auch die fortdauernde Vereinigung dieser Willen das hauptsächlichste Mittel seiner Erhaltung. Die Erhaltung eine Dinges ist fast niemals etwas anders, als eine fortdauernde Schöpfung und Hervorbringung desselben.“ (§ 23 u. § 24)

Sieht man von der Möglichkeit ab, dass der Staat durch äußere Gewalt zerstört wird,¹⁵ dann ist der Wille der Individuen, miteinander auf die in Rede stehende Weise zu kooperieren, sowohl eine notwendige als auch eine hinreichende Bedingung für die Bildung und Aufrechterhaltung des Staates bzw. der Republik.

¹⁴ Der Term ‚Staat‘ dient der Bezeichnung des sozialen Ganzen.

¹⁵ Vgl. NWSt, § 24.

Wie JUSTI ausdrücklich feststellt, kann „die Vereinigung der Willen und der Kräfte stillschweigend geschehen, welches der wirklichen Entstehungsart der Republiken am gemäßtesten ist“ (§ 27). Demnach muss der Staat nicht durch einen expliziten Beschluss der in seinem Geltungsbereich lebenden Personen zustande gekommen sei; hinreichend ist es für JUSTI vielmehr, dass diese Personen implizit, nämlich durch ihr Verhalten als Staatsbürger, ihre grundsätzliche Zustimmung zum Staat (bzw. zur Art ihrer Kooperation) geben. Welche Bedingungen muss der Staat zu diesem Zweck erfüllen?

Diese Frage beantwortet JUSTI unter Rückgriff auf seine Analyse der Natur des Menschen. Wie gesehen, ist der einzelne Mensch für JUSTI in dem Maße frei, in dem er von Anderen nicht gezwungen wird; da diese Art der Freiheit, wie Justi ausdrücklich feststellt, für die Menschen das „allerkostbarste Gut“ (§ 18) ist, werden die Menschen, die sich zu einem Staat zusammenschließen, bestrebt sein, damit einen sozialen Raum zu etablieren, der dem Einzelnen möglichst wenige Handlungsbeschränkungen auferlegt. Ferner will sich der einzelne Mensch natürlicherweise selbst erhalten,¹⁶ vermag sich jedoch im Stand der natürlichen Freiheit vor Übergriffen durch Andere nicht ausreichend zu schützen; eine der Erwartungen, die er mit der Staatsbildung verbindet, bezieht sich dementsprechend auf die Produktion des Gutes Sicherheit. Schließlich ist der Einzelne daran interessiert, mit Anderen zu kooperieren, um ein möglichst hohes Realeinkommen zu erzielen und seine materiellen Bedürfnisse befriedigen zu können; mit der Gründung des Staates verbindet er also die Erwartung der Etablierung von Institutionen, die diese Art der Kooperation ermöglichen und begünstigen. *Individuelle Freiheit* und *Sicherheit* sowie *materieller Wohlstand* – hierin besteht, wie Justi zusammenfassend schreibt, das Glück bzw. die *Glückseligkeit* des einzelnen Menschen. Dementsprechend sind es diese drei Güter, die der Staat seinen Bürgern zur Verfügung stellen bzw. erwerbbar machen muss, um von ihnen zumindest „stillschweigend“ befürwortet zu werden.

„Wenn es nun der besondere Wille und Endzweck eines jeden Menschen ist glücklich zu seyn; so kommt auch ihr vereinigter Wille und der dabey vorgesezte Endzweck kein andrer, als die gemeinschaftliche Glückseligkeit seyn.“ (§ 31) „Weil demnach die gemeinschaftliche Glückseligkeit <...> als [des Staats; SaB] höchstes Gesetz, die *einzig*e Richtschnur und der Mittelpunkt ist, wornach *alle* dessen innerlichen Verfassungen und Gesetze *beständig* zurück sehen müssen; so fragt es sich, worinnen denn diese Glückseligkeit, wornach sich alles richten soll, eigentlich besteht. Meines Erachtens kommt sie auf drei Begriffe an, auf Freiheit, auf Sicherheit und auf innerliche Stärke.“ (§ 42; meine Hervorhebung)

Die *einzig*e Funktion des Staates besteht demnach in der Sicherstellung des Wohls seiner Bürger, mithin in der Produktion der die Glückseligkeit derselben ausmachenden Güter. Von Natur aus – so begründet JUSTI diese These – streben die Menschen nach Glückseligkeit bzw. nach persönlicher Freiheit und Sicherheit sowie nach materiellem Wohlergehen. Um nach

¹⁶ Vgl. hierzu auch das Kapitel 1.3.

Maßgabe dieser drei Kriterien ihre Lebensqualität zu erhöhen, schließen sie sich zu einem Staat zusammen. Da es für den Staat offenbar keine andere Legitimationsquelle, mithin Funktion, gibt, kann sein Zweck nur in der Erfüllung derjenigen Funktion bestehen, um derentwillen er von seinen Bürgern gegründet worden ist. Aus diesem Grunde ist „die gemeinschaftliche Glückseligkeit <...> die einzige Richtschnur und der Mittelpunkt <...>, wornach alle dessen innerlichen Verfassungen und Gesetze beständig zurück sehen müssen“.

Legitimiert ist der Staat mithin in dem Maße, in dem seine Institutionen der Erzeugung von „Freiheit“, „Sicherheit“ und „innerlicher Stärke“, sprich: wirtschaftlicher Prosperität, dienen. (Wobei JUSTI nicht spezifiziert, unter welchen Bedingungen dies der Fall ist: Ist es zu diesem Zweck hinreichend, dass die staatliche Ordnung nach Maßgabe der o.g. Kriterien der individuellen Glückseligkeit besser abschneidet als der Naturzustand? Oder muss die staatliche Ordnung ein nach Maßgabe dieser Kriterien sowie der natürlichen Rahmenbedingungen (Pareto-)optimaler Zustand sein?) Widerspricht der Staat seinem „Endzweck“, so sind die Bürger nach JUSTI dazu berechtigt, sich der staatlichen Ordnung zu widersetzen.

„Dieses erste und höchste Gesetz des Staates ist <...> die einzige Quelle, woraus alle seine Einrichtungen und Gesetze abfließen. Alle Anordnungen eines Staates, <...> welche diesem ersten und höchsten Gesetz offenbar widerstreiten, sind ganz und gar ungültig, und haben nicht die geringste Verbindlichkeit für die Bürger der Republik.“ (§ 41)

Mit diesen Überlegungen – so ist als Zwischenergebnis festzuhalten – sind einige Kernelemente von JUSTI'S politischer Metaphysik bezeichnet. Der Mensch – so lautet JUSTI'S zentrale anthropologische These – ist ein nach Glückseligkeit bzw. nach individueller Freiheit und Sicherheit sowie nach materiellem Wohlstand strebendes Wesen. Gesellschaft und Staat – und dies ist JUSTI'S grundlegende politische Annahme – sind Formen der Kooperation selbständiger individueller Glückseligkeitsmaximierer; dementsprechend hat der Staat für JUSTI nur eine Funktion, nämlich die Sicherstellung der Glückseligkeit seiner Bürger.

3 Naturrechtslehre

In seiner Abhandlung *Natur und Wesen der Staaten* formuliert JUSTI eine Theorie „natürlicher Gesetze“ und „natürlicher Rechte“. Damit beansprucht er eine moralphilosophische Position einzunehmen. Welche begriffliche Grundlage hat seine Naturrechtslehre? Und in welchem systematischen Verhältnis steht sie zu JUSTI'S anthropologisch fundierter Staatstheorie? Diese Fragen sollen im Folgenden untersucht werden.

Überraschend – so ist zunächst festzustellen – sind Ort und Umfang von JUSTI'S Behandlung der natürlichen Gesetze und Rechte. In der Tat findet sich dieses Theorieelement im letzten der acht „Hauptstücke“ von *Natur und Wesen der Staaten* – die in den „Hauptstücken“ I, II, III und IV entwickelten staatstheoretischen Grundlagen, so hat es mithin den Anschein, sind

systematisch unabhängig von JUSTI Theorie der natürlichen Gesetze und natürlichen Rechte. Zudem nimmt die Erörterung dieses Themas auch innerhalb des achten „Hauptstückes“ keinen großen Raum ein, sondern beschränkt sich auf einen der insgesamt elf „Abschnitte“ dieses „Stücks“. Dieser Befund legt die Vermutung nahe, dass JUSTI Theorie der natürlichen Gesetze im Rahmen seiner politischen Metaphysik systematisch eine eher untergeordnete Bedeutung hat.¹⁷ Ist diese Vermutung zutreffend?

Gesetze versteht JUSTI, unter Bezugnahme auf MONTESQUIEU'S *De l'esprit des lois*,¹⁸ als „notwendige und aus der Natur der Dinge entstehende Verhältnisse“ (§ 65). Mit dem Term ‚natürliche Gesetze‘ bezeichnet JUSTI diejenigen „natürlichen Triebe“, die dem Menschen als solchen eigen sind und die sich ihm „sehr deutlich“ zu erkennen geben:

„Die natürlichen Triebe, die alle Menschen mit genugsamer Stärke bey sich empfinden, <...> ohne daß sie durch ihren Willen und vorhergehende Ueberlegung hervorgebracht werden, geben dadurch genugsame Kennzeichen von sich, daß sie Gesetze der Natur sind.“ (§ 190) Natürliche Gesetze, so heißt es an anderer Stelle, sind „Regungen, die zwar der Verstand empfindet und von denenselben hingerissen wird, die aber nicht aus dessen Ueberlegung und Entschlüssen, sondern wahrscheinlich aus der Natur des Körpers und aus der Beschaffenheit des Bandes zwischen dem Körper und dem Geiste entstehen“ (§ 173). „Die Gesetze der Natur werden alsdenn von allen Menschen ohne Unterschied erkannt; weil die Natur durch die natürlichen Triebe zu allen Menschen sehr deutlich redet.“ (§ 173)

Die Begierde, x zu tun, ist demnach genau dann ein natürliches Gesetz, wenn gilt: (1.) Sie ist nicht kulturell bedingt, sondern kommt dem Menschen aufgrund seiner organischen Natur zu. (2.) Sie ist für den Menschen, der sie hat, „sehr deutlich“ zu erkennen.¹⁹ Der Term ‚natürliches Gesetz‘ bezeichnet bei JUSTI also keine vorpositive Verpflichtung, Handlungen einer bestimmten Art auszuführen oder zu unterlassen, sondern vielmehr individuelle Dispositionen, welche die sprachliche Form „Ich bin geneigt / wünsche / begehre, x zu tun“ haben.

Als natürliche Gesetze identifiziert JUSTI die folgenden menschlichen Dispositionen: „der Trieb der Selbsterhaltung, die Eigenliebe, die Fortpflanzung unsers Geschlechts, die Liebe gegen unsre Kinder, die Begierden nach angenehmen Empfindungen und der Abscheu gegen unangenehme und schmerzliche Empfindungen, desgleichen die Liebe gegen diejenigen, die uns angenehme Empfindungen verschaffen“ (§ 173). Offenbar vertritt JUSTI nun die These, dass der Mensch aufgrund dieser Triebe und Begierden Ansprüche bzw. Rechte hat. Welchen Inhalt

¹⁷ Hierfür scheint auch die Tatsache zu sprechen, dass die Erörterung dieses Theorieelements bei Obert nur knapp eine halbe Seite einnimmt. Vgl. M. Obert, a.a.O., S. 265.

¹⁸ Vgl. Montesquieu, *Vom Geist der Gesetze*, 1. Buch, 1. Kapitel. Vgl. auch P. Kondylis, *Montesquieu und der Geist der Gesetze*, Berlin 1996. – Die ideengeschichtliche Frage, welchen Einfluss Justis Rezeption von Montesquieu's *Vom Geist der Gesetze* auf seine eigene politische Metaphysik gehabt hat, kann im Rahmen der vorliegenden Untersuchung nicht behandelt werden; sie bildet einen der Schwerpunkte der o.g. Studie von M. Obert. Zur Montesquieu-Rezeption in Deutschland vgl. auch F. Herdmann, *Montesquieurezeption in Deutschland im 18. und beginnenden 19. Jahrhundert*, Hildesheim, New York, Zürich 1990.

¹⁹ Epistemologisch wäre hier natürlich zweierlei zu präzisieren: (1.) Was für eine Art von Wissen wird durch den Ausdruck ‚sehr deutlich‘ bezeichnet? (2.) Was muss sich dem einzelnen Menschen ‚sehr deutlich‘ zu erkennen geben: (i) dass er einen Trieb der Art x hat; (ii) dass ihm dieser Trieb von Natur aus eigen ist; (iii) dass dieser Trieb ein Gesetz der Natur, mithin der Geltungsgrund natürlicher Rechte ist?

haben diese „natürlichen Rechte“ und welche Verbindlichkeiten erwachsen aus ihnen für andere?

Die natürlichen Triebe, so ist zunächst festzuhalten, sind nach JUSTI Auffassung dem Menschen von Gott gegeben worden; dementsprechend sei Gott, „der große und unendliche Urheber der Natur“, zugleich „der Gesetzgeber der natürlichen Gesetze: und das natürliche Recht verdienet also vorzüglich ein göttliches Recht genennet zu werden“ (§ 190). Nach JUSTI ist der „Endzweck, den sich der weise Schöpfer bey Ertheilung dieser Gesetze vorgesetzt hat, <...> die Erhaltung des Menschen und des menschlichen Geschlechts. Dahin zielen alle natürlichen Triebe auf die deutlichste und überzeugendste Art.“ (§ 190) Demnach behauptet JUSTI, dass die natürlichen Triebe Mittel zur Erreichung eines und desselben Zwecks, nämlich der „Erhaltung des Menschen und des menschlichen Geschlecht“ sind; damit der Mensch und die Menschen sich erhalten, hat Gott sie also nicht nur mit dem Trieb der Selbsterhaltung, sondern auch mit den anderen o.g. Trieben ausgestattet. Unklar ist jedoch, ob JUSTI den Erhalt des *einzelnen* Menschen oder den der *Menschheit* als das Worumwillen der menschlichen Triebstruktur erachtet. In der Abhandlung *Natur und Wesen der Staaten* finden sich für jede der beiden Lesarten sowie für die These, dass Gott gleichermaßen den Erhalt des einzelnen Menschen und der Menschheit bezweckt, textliche Belege.²⁰

Es ist meines Erachtens fraglich, ob die Tatsache, dass Gott der Schöpfer der natürlichen Gesetze ist, bei JUSTI *naturrechtlich* überhaupt relevant ist. Zum einen vertritt JUSTI nämlich die These, „daß das Recht der Natur eine solche Beschaffenheit haben muß, daß es von allen Menschen ohne Unterschied, sie mögen gelehrt oder ungelehrt, gesittet oder ungesittet seyn, erkannt werden kann“ (§ 173). Die Gültigkeit dieses Kriteriums ist für JUSTI evident (ebd.). Unter dieser Annahme wäre es aber unplausibel, Gott zum Geltungsgrund der natürlichen Rechte zu machen. Dass nämlich die o.g. „Triebe“ dem Menschen von Gott zum Zwecke der Selbsterhaltung gegeben worden sind, ist ein Sachverhalt, der zweifellos nicht bildungs- und kulturunabhängig erfasst werden kann. Zum anderen behauptet JUSTI explizit, dass die natürlichen Triebe den Menschen „von Gott und der Natur <...> gegeben sind“ (§ 178), und dementsprechend fährt er fort: „Die Natur will die Erhaltung des Menschen. Dieses ist der Endzweck, den sie sich sowohl bey denen, dem menschlichen Körper gegebenen Gesetzen, als bey denen, dem Menschen eingepflanzten natürlichen Trieben vorgesetzt hat.“ (§ 178) Offenbar steht JUSTI also, gleich Christian WOLFF,²¹ auf dem Standpunkt, dass die menschliche Natur der Geltungsgrund der natürlichen Rechte ist. Anders als WOLFF gründet JUSTI dieses Recht aber auf die menschliche *Triebstruktur*. Welche natürlichen Rechte glaubt er aus ihr ableiten zu können?

²⁰ Vgl. neben der oben zitierten Textstelle die folgenden Auszüge aus NWSt: „Gott hat das natürliche Recht <...> zur Erhaltung des menschlichen Geschlechts gegeben.“ (§ 191) „Der weise Schöpfer, welcher sich nicht allein die Erhaltung des Menschen, sondern auch die unaufhörliche Fortdauer des menschlichen Geschlechts vorgesetzt hatte <...>.“ (§ 195)

²¹ Vgl. C. Wolff, *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts*, in: *Gesammelte Werke*, I. Abt. Bd. 19, § 38 ff.

Die natürlichen Rechte, die JUSTI aus der „Quelle“ der natürlichen Gesetze schöpft, sind Individualrechte, denen auf seiten der Gesellschaft bzw. des Staates Pflichten korrespondieren.²² Legt man den Abschnitt „Von den natürlichen Gesetzen“ aus *Natur und Wesen der Staaten* zugrunde, dann lassen sich bei JUSTI die folgenden natürlichen Rechte identifizieren:

(1.) Der Einzelne hat das Recht, sein Leben gegen Angreifer zu verteidigen und diese notfalls zu töten; die Grundlage dieses Rechts ist der natürliche Trieb, sich selbst zu erhalten. Für den Staat entsteht hieraus die Verpflichtung, die Selbstverteidigung im Notfall nicht als Straftatbestand zu interpretieren, mithin nicht negativ zu sanktionieren: „Die Vertheidigung sein selbst ist demnach die unmittelbarste Folge aus diesem ersten und höchsten Gesetz des natürlichen Rechts: und kein Gesetzgeber in der Welt ist befugt, dieselben zu verbieten, oder zum Verbrechen zu rechnen; ohne wider die Natur des Menschen und die unstreitigen Rechte der Menschheit sich zum grausamen Tyrannen aufzuwerfen.“ (§ 192)

(2.) Aus dem natürlichen Trieb, sich selbst zu erhalten, leitet JUSTI ferner das Recht ab, sich zu ernähren bzw. Nahrungsmittel in der zu diesem Zweck benötigten Menge anzueignen. Auf seiten der gesellschaftlich-staatlichen Allgemeinheit korrespondiert diesem Recht die Pflicht, nach Möglichkeit keine Situation zu erzeugen oder entstehen zu lassen, in der die Menschen dieses Recht nicht (auf kulturell adäquate Weise) wahrnehmen können: „und ich zweifle, daß man jemand mit Grunde bestrafen könnte, der auf einem Schiffe oder auf einem dürrn Felsen im Meere, nachdem er auf keinerley Art einige Lebensmittel erlangen konnte, sein eigen Kind verzehrete <...> Ja es würde nicht einmal eine solche That in einer belagerten Stadt bestrafet werden können; wenn auf keinerley andere Art etwas zu Fristung des Lebens zu erlangen wäre; ob ich gleich davor halte, daß eine solche erschreckliche That denenjenigen mit vollkommenen Grunde zugerechnet werden müßte, die durch ihre hartnäckige Vertheidigung allen Betracht vor die menschliche Natur außer Augen setzen, und einen so grausamen Zustand veranlassen.“ (§ 193) Allerdings schränkt JUSTI ein, „daß wir unsre Nahrungsmittel auf solche Art erwählen müssen, als es denen vernünftigen Sitten und Gewohnheiten des Landes gemäß ist“ (§ 193).

(3.) Aus dem „natürlichen Trieb, unsre Kinder zu lieben“ (§ 197), der für JUSTI beinhaltet, „daß wir sie ernähren, erziehen, beschützen, vertheidigen, ihre Wohlfahrt zu befördern und Unglück von ihnen abzuwenden suchen“ (§ 197), scheint JUSTI entsprechende natürliche Rechte, deren Subjekte die Eltern sind, abzuleiten. Jedenfalls stellt er fest: „Alle Gesetze der Staaten, wenn sie nicht unnatürlich, ungerecht und grausam seyn sollen, müssen auf diesen natürlichen Trieb Betracht nehmen: und sie können von denen Eltern nichts verlangen, was ihren Kindern zum Nachtheil und Unglück gereichet.“ (§ 197)

²² Vgl. NWSt, § 185, in dem behauptet wird, dass die „natürlichen Rechte“ für „alle andere Arten der Gesezze als unverletzlich betrachtet [werden] müssen“.

Wie verhält sich JUSTIS Theorie der natürlichen Rechte zu seiner anthropologisch fundierten Staatstheorie?

Der Geltungsgrund der natürlichen Rechte ist die menschliche Triebstruktur; die Grundlage von JUSTIS Staatstheorie das menschliche Streben nach Glückseligkeit. Damit haben die natürlichen Rechte und das „gemeinsame Wesen“ *dieselbe* Basis: *die menschliche Natur*. Grundsätzlich befinden sich also Anthropologie und Moralphilosophie (Naturrechtslehre) bei JUSTI in inhaltlicher Übereinstimmung: Diejenigen Handlungen, die individuelle Akteure von Natur aus zu tun berechtigt sind, sind zugleich Handlungen, die sie von Natur aus zu tun bestrebt sind. In diesem Sinne stellt JUSTI fest: „Die Natur für die Erhaltung des Menschen <...> der Mensch <...> will seine Glückseligkeit. Dieser Endzweck ist selbst der Wink der Natur, indem sie ihm den Trieb der Selbsterhaltung und die Eigenliebe eingepflanzt hat, vermöge deren ihn die Erhaltung und der Wohlstand seines Wesens näher rühret, als die Erhaltung und Wohlstand eines jeden andern Wesens.“ (§ 178)

Anmerkungen:

(1.) Folgt man der Abhandlung *Natur und Wesen der Staaten*, dann ist „der natürliche Trieb, unsre Kinder zu lieben“, nicht Teil des individuellen Strebens nach Glückseligkeit, das der Staatenbildung zugrunde liegt. Allerdings wäre es für JUSTI unproblematisch, die menschlichen Akteure, die ihren Willen zu einem allgemeinen vereinigen, mit einem entsprechenden Bedürfnis auszustatten; institutionell würde diesem Bedürfnis eine familienrechtlich strukturierte Privatsphäre korrespondieren. Allerdings – so ist zu beachten – würde eine Erweiterung der menschlichen Natur um den in Rede stehenden natürlichen Trieb die Gültigkeit von JUSTIS These, dass der Mensch ein (rein) egoistisches Wesen ist, einschränken. In der Tat leitet JUSTI die Existenz dieses Triebs nicht aus dem *individuellen* Selbsterhaltungsstreben, sondern aus der göttlichen Absicht, die *Menschheit* zu erhalten, ab: „Diejenigen, welche die größten Eigenliebe besitzen, [lieben] ihre Kinder am allerwenigsten: und dieses ist auch der Natur einer großen Eigenliebe gemäß, die auf nichts Betracht nimmt, als auf sich selbst. <...> Es ist also viel wahrscheinlicher, daß die Liebe gegen unsre Kinder ein besonderer von Gott eingepflanzter Trieb sey: und in der That hat sich die Weisheit Gottes zu Erhaltung des menschlichen Geschlechts hierdurch am wirksamsten erwiesen.“ (§ 197)

(2.) Auf der Grundlage des natürlichen Rechtes, sich zu ernähren bzw. Nahrungsmittel in ausreichender Menge anzueignen, ließe sich eine Theorie basaler sozialer Individualrechte entwickeln. Da dieses Recht jedoch aus dem individuellen Selbsterhaltungstrieb abgeleitet wird, dieser Trieb aber eine Komponente des menschlichen Strebens nach Glückseligkeit ist, würde die fragliche Theorie sozialer Rechte lediglich spezifizieren, wodurch das menschliche Streben nach Selbsterhaltung institutionell gesichert werden kann. Inhaltlich würde eine solche Theorie also keine Modifikation von JUSTIS – unter 1.1 und 1.2 explizierter – Staatstheorie bedeuten.

(3.) Zwar haben Naturrechtslehre und Staatstheorie bei JUSTI dasselbe Prinzip: die menschliche Natur. Unklar ist jedoch, in welchem logischen Verhältnis die das natürliche Recht begründenden Triebe und das die Staatenbildung erklärende Glückseligkeitsstreben zueinander stehen. Da die fraglichen Triebe dem Zweck der Selbsterhaltung dienen, die Selbsterhaltung aber nur *eine* der drei Komponenten der Glückseligkeit bildet, hat es den Anschein, als sei das – dem natürlichen Recht zugrundeliegende – Streben nach Selbsterhaltung lediglich *ein Teil* des Strebens nach Glückseligkeit. Wenn nun die menschliche Natur – ob von Gott geschaffen oder nicht – der Geltungsgrund der natürlichen Rechte ist, würde sich unter dieser Annahme die Frage stellen, warum nicht auch die anderen beiden Komponenten des Glückseligkeitsstrebens – das Streben nach individueller Freiheit und nach materiellem Wohlstand – „Quellen“ natürlicher Rechte sind. Demgegenüber legt die oben zitierte Textstelle – „dieser Endzweck [die Glückseligkeit] ist selbst der Wink der Natur, indem sie ihm [dem Menschen] den Trieb der Selbsterhaltung und die Eigenliebe eingepflanzt hat, vermöge deren ihn die Erhaltung und der Wohlstand seines Wesens näher rühret, als die Erhaltung und der Wohlstand eines jeden andern Wesens“ – die Vermutung nahe, dass das Streben nach materiellem Wohlstand von JUSTI als *Mittel* der Selbsterhaltung angesehen wird; gegen diese Annahme spricht jedoch *prima facie* JUSTI'S These, dass zwischenmenschliche und zwischenstaatliche Konflikte aus eben diesem Streben resultieren (s.o., 1.1). Zudem wird die Frage, in welchem logischen Verhältnis das Streben nach individueller Freiheit zum Trieb der Selbsterhaltung steht, von JUSTI damit nicht thematisiert.

Unbeschadet der in den Anmerkungen genannten Probleme – so ist als Ergebnis festzuhalten – besteht bei JUSTI kein grundsätzliches Spannungsverhältnis zwischen Staatstheorie und Naturrechtslehre; vielmehr haben beide Theorieelemente dasselbe Prinzip: die menschlichen Triebe und Begierden, und befinden sich deshalb grundsätzlich in inhaltlicher Übereinstimmung.

B. JUSTIS politische Metaphysik und die Theorie der Ökonomie

Auf der Grundlage meiner Analyse von JUSTIS politischer Metaphysik möchte ich meine eingangs geäußerte These wieder aufnehmen und zu begründen versuchen. Zwar ist JUSTIS Metaphysik als theoretisches Fundament der kameralistischen Ökonomik konzipiert, jedoch eignet sie sich – so hatte ich behauptet – auch als Begründungsressource für eine wirtschaftsliberale *political economy*. In der Tat scheint eine moderne Marktwirtschaft den Erwartungen und Ansprüchen von JUSTIS sozialen Akteuren nicht nur ebenso gut, sondern sogar besser zu entsprechen als eine kameralistische Polizeiwirtschaft. Zur Begründung dieser These werde ich zunächst rekapitulieren, welche Kriterien JUSTIS politische Metaphysik für die Beurteilung sozialer Institutionen zur Verfügung stellt; in einem zweiten Schritt werde ich dann zeigen, warum eine moderne Marktwirtschaft nach Maßgabe dieser Kriterien besser abschneidet als eine kameralistische Volkswirtschaft.

Für die Beantwortung der Frage, welche politischen und wirtschaftlichen Institutionen ein Gemeinwesen haben sollte, stellt JUSTIS politische Metaphysik drei Kriterien zur Verfügung: ein *Freiheitskriterium*, ein *Produktivitätskriterium* und ein *Sozialstaatskriterium*.

(1.) Nach Maßgabe von JUSTIS Freiheitstheorie muss ein Gemeinwesen so verfasst sein, dass es dem Einzelnen möglichst wenige Handlungsbeschränkungen auferlegt. Ganz in diesem Sinne stellt JUSTIS fest, „daß es die Pflicht und Schuldigkeit einer jeden Regierung ist, die natürliche Freyheit ihrer Unterthanen so wenig einzuschränken, als es nur immer mit dem Endzwecke der Republiken bestehen kann“ (§ 18).

(2.) Da die Menschen nach möglichst großem materiellem Wohlstand streben und der Staat allein um der Glückseligkeit der Bürger willen existiert, müssen die sozialen Institutionen so beschaffen sein, dass sie ein möglichst hohes Pro-Kopf-Einkommen generieren.

(3.) Schließlich muss ein Gemeinwesen – nach Möglichkeit – so verfasst sein, dass jeder Bürger seinen Lebensunterhalt auf kulturell angemessene Weise sichern kann und seine Existenz gegebenenfalls durch die Allgemeinheit gesichert wird; dieses Kriterium ergibt sich zum einen aus JUSTIS Theorie der natürlichen Rechte, zum anderen aus dem individuellen Streben nach Selbsterhaltung.

Welche ökonomietheoretischen Folgerungen sind hieraus zu ziehen?

Nach Maßgabe von JUSTIS Freiheitstheorie ist eine deregulierte marktwirtschaftliche Ordnung einer kameralistischen Polizeiwirtschaft überlegen. Zwar ist der Begriff der Freiheit als Abwesenheit von – sei es individuellem, sei es staatlichem – äußeren Zwang gleichsam

produktivitäts- bzw. outputinsensitiv;²³ vor dem Auftauchen Freitags ist Robinson „ganz frey“, und dieser Satz gilt unabhängig davon, welche Gütermengen Robinson zur Verfügung stehen oder welche (konsumtiven) Optionen er wahrnehmen kann. Allerdings – und dies ist entscheidend – ist der Einzelne in einer Marktwirtschaft in seinem Handeln durch externen Zwang (Vorschriften, Anweisungen) weniger beschränkt als in einem kameralistischen System. Gibt es hier eine mit weitreichenden Befugnissen ausgestattete regulative Polizei,²⁴ die dem Einzelnen als Produzenten wie als Konsumenten gemäß ihrer Einschätzung der gesamtwirtschaftlichen Erfordernisse detaillierte Vorschriften machen darf, so werden unter marktwirtschaftlichen Bedingungen die volkswirtschaftlich zentralen Fragen:²⁵ Was soll produziert werden? Wie soll produziert werden? Von wem soll produziert werden? von den individuellen Akteuren beantwortet.²⁶ Unter Zugrundelegung von JUSTIS Freiheitsbegriff ist eine marktwirtschaftliche Ordnung einer kameralistischen Polizeiwirtschaft also nicht deshalb überlegen, weil sie ein größeres Inlandsprodukt erzeugt, sondern deshalb, weil sie den Individuen weniger Restriktionen auferlegt.²⁷

Auch nach Maßgabe der anderen beiden von JUSTIS politischer Metaphysik zur Verfügung gestellten Kriterien für die Beurteilung ökonomischer Institutionen schneidet eine Marktwirtschaft besser ab als eine Kameralwirtschaft. Nach allem, was wir diesbezüglich wissen, ist eine marktwirtschaftliche Ordnung deutlich produktiver als ein kameralwirtschaftliches System. Aufgrund dieser Eigenschaft entspricht sie dem Glückseligkeitstreben der Bürger in stärkerem Maße als eine kameralistische Wirtschaft (Produktivitätskriterium) und ist eher als diese dazu imstande, jedem Bürger eine seine Existenz sichernde Gütermenge zur Verfügung zu stellen (Sozialstaatskriterium).

JUSTI hat ökonomietheoretisch einen anderen Weg beschritten. Nicht der Markt, sondern die Polizei ist für ihn die zentrale wirtschaftliche Institution, und ihr Zweck ist es nicht allein, das materielle Wohl der Bürger zu sichern und zu mehren, sondern vielmehr, „das Verhältniß der Bürger gegen einander in Absicht auf das gemeinschaftliche Beste zu bestimmen, das ist, die Polizeygesetze müssen die Wohlfahrt aller einzeln Familien, woraus der Staat bestehet, mit dem gemeinschaftlichen Besten in den genauesten Zusammenhang und Uebereinstimmung zu setzen, bemühet seyn“ (§ 260). Zuständig ist die Polizei nach JUSTI nicht allein für das sogenannte „unbewegliche“ und das „bewegliche Vermögen“ (§ 263), sondern ebenso sehr für die „moralische Beschaffenheit oder den sittliche[n] Zustand der Bürger“ (§ 266). Demnach

²³ Diesen Punkt betont von Hayek in: *Die Verfassung der Freiheit*, Erster Teil, I. Kapitel.

²⁴ Siehe unten.

²⁵ Vgl. P. Samuelson, W. Nordhaus, *Volkswirtschaftslehre*, Köln 1987, S. ...

²⁶ Zu untersuchen wäre jedoch, ob nicht auch marktwirtschaftliche Mechanismen Zwang ausüben können und unter welchen Bedingungen dies der Fall ist. Dass Hegel eine solche Möglichkeit in Betracht gezogen hat, habe ich an anderer Stelle zu zeigen versucht. Vgl. H.-C. Schmidt am Busch, „Extériorisation et économie. La théorie hégélienne du travail et de la société civile“, in: D. Mercure, J. Spurk, *Le travail dans l'histoire de la pensée occidentale*, Laval 2003.

²⁷ Das Bild ändert sich, wenn ‚Freiheit‘ verstanden wird als die Abwesenheit von äußeren Hindernissen bzw. als die Möglichkeit, das zu tun, was man tun will. Legt man einen solchen, auf Hobbes zurückgehenden Freiheitsbegriff zugrunde, und unterstellt man ferner, dass die individuellen Akteure nach möglichst großem materiellen Wohlstand streben, dann wird man eine kapitalistische Marktwirtschaft aufgrund ihrer Produktivität, mithin der Vielzahl der von ihr eröffneten Konsummöglichkeiten, freiheitstheoretisch für eine sehr gute, evtl. für die beste uns bekannte ökonomische Option erachten. Ein solcher Hobbesscher Freiheitsbegriff wird von C. Taylor in „Der Irrtum der negativen Freiheit“ diskutiert und kritisiert (vgl. ders., *Negative Freiheit?*, Frankfurt a.M. 1999, S. 118 - S. 187). Auf ein solches Freiheitskonzept stützen sich viele Globalisierungsbefürworter in ihrer Argumentation; vgl. z.B. C. C. von Weizsäcker, *Logik der Globalisierung*, Göttingen 2000.

entscheidet die Polizei über Art und Umfang der landwirtschaftlichen und manufakturiellen Produktion, und sie ist befugt und verpflichtet, durch Schaffung ökonomischer „Anreizungen“ (§ 265) sowie durch „Zucht und Ordnung“ (§ 266) die Menschen „zur Arbeitsamkeit, Fleiß und Geschicklichkeit“ (§ 265) zu bewegen.

Warum – so ist demnach zu fragen – hat Justi überhaupt eine Polizeitheorie aufgestellt? Warum ist er nicht zum Advokaten einer marktwirtschaftlichen Ökonomie geworden? Waren es politische Motive, metaphysische Bedenken (mit Bezug auf *invisible hand*-Prozesse) oder mangelnde ökonomische Kenntnisse (der Effizienz marktwirtschaftlicher Allokationen), die ihn zu einem (der bedeutendsten) Vertreter der Polizeiwissenschaft werden ließen? Mit den Prinzipien seiner politischen Metaphysik lässt sich dieser Umstand jedenfalls nicht zwingend erklären.