

F.A.
HAYEK

*Grundsätze
einer liberalen
Gesellschaftsordnung*

*Aufsätze zur
Politischen Philosophie
und Theorie*



MOHR SIEBECK

Hayek
Gesammelte Schriften
in deutscher Sprache

A 5



Friedrich A. von Hayek

Gesammelte Schriften
in deutscher Sprache

herausgegeben von
Alfred Bosch, Manfred E. Streit,
Viktor Vanberg, Reinhold Veit

mit Unterstützung durch die
Friedrich A. von Hayek-Gesellschaft
und das
Walter Eucken Institut

Abteilung A: Aufsätze
Band 5

Mohr Siebeck

Friedrich A. von Hayek

Grundsätze einer
liberalen Gesellschaftsordnung

Aufsätze zur Politischen Philosophie
und Theorie

Herausgegeben von Viktor Vanberg

Mohr Siebeck

Redaktion: Wendula Gräfin v. Klinckowstroem im Walter Eucken Institut

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Hayek, Friedrich A. /von

Gesammelte Schriften in deutscher Sprache / Friedrich A. von Hayek. Hrsg. von Alfred Bosch ... – Tübingen : Mohr Siebeck

Abt. A: Aufsätze

Bd. 5. Grundsätze einer liberalen Gesellschaftsordnung : Aufsätze zur Politischen Philosophie und Theorie / hrsg. von Viktor Vanberg. – 2002

ISBN 3-16-147623-9 / eISBN 978-3-16-162258-8 unveränderte eBook-Ausgabe 2023

© 2002 J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen gesetzt, auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Heinr. Koch in Tübingen gebunden. Umschlagentwurf von Uli Gleis in Tübingen.

Inhalt

Abgekürzt zitierte Sammlungen	VII
-------------------------------------	-----

Liberalismus und Rechtsstaatsideal

1. Wahrer und falscher Individualismus (1945)	3
2. Die Überlieferung der Ideale der Wirtschaftsfreiheit (1951)	33
3. Entstehung und Verfall des Rechtsstaatsideales (1953)	39
4. Die Ursachen der ständigen Gefährdung der Freiheit (1961)	63
5. Grundsätze einer liberalen Gesellschaftsordnung (1966)	69
6. Liberalismus (1973)	88

Freiheitliche Verfassung und Demokratie

7. Die Anschauungen der Mehrheit und die zeitgenössische Demokratie (1964)	123
8. Die Verfassung eines freien Staates (1967)	143
9. Die Sprachverwirrung im politischen Denken (1968)	150
10. Wirtschaftsfreiheit und repräsentative Demokratie (1973)	178
11. Die Erhaltung des liberalen Gedankengutes (1973/74)	192
12. Wohin zielt die Demokratie? (1976)	205
13. Die Enthronung der Politik (1978)	217

Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit

14. Gleichheit und Gerechtigkeit (1951)	231
15. Wirtschaftsgeschichte und Politik (1954)	234
16. Was ist und was heißt »sozial«? (1957)	251
17. Freiheit und Unabhängigkeit (1959)	261
18. Verantwortlichkeit und Freiheit (1959)	277
19. Das moralische Element in der Unternehmerwirtschaft (1961)	294
Bibliographisches Nachwort	303
Namenregister	309
Sachregister	313

Abgekürzt zitierte Sammlungen

Hayek, *Schriften* A 1ff. bzw. B 1ff., 2001 ff.

Hayek, F. A. v., *Gesammelte Schriften in deutscher Sprache*, hrsg. von Alfred Bosch, Manfred E. Streit, Viktor Vanberg und Reinhold Veit, Tübingen: Mohr Siebeck 2001 ff.

Hayek, *Works* Iff., 1988 ff.

Hayek, F. A., *The Collected Works of F. A. Hayek*, hrsg. von W. W. Bartley III et al., Chicago und London: Routledge 1988 ff.

Hayek, *Profits*, 1939

Hayek, F. A., *Profits, Interest and Investment: and other Essays on the Theory of Industrial Fluctuations*. London 1939. – Wiederabdruck: New York 1969, 1970; Clifton, NJ: Kelley 1975.

Hayek, *Individualism*, 1948

Hayek, F. A., *Individualism and Economic Order*, Chicago: University of Chicago Press 1948. – Gateway edition. Chicago: Henry Regnery 1972. – Midway reprint. Chicago und London 1980.

Hayek, *Individualismus*, 1952

Hayek, F. A., *Individualismus und wirtschaftliche Ordnung* [Originaltitel: *Individualism and Economic Order*], übersetzt von [Helene] Hayek, Erlenbach-Zürich: E. Rentsch 1952. – 2., erw. Aufl., fotomechanischer Nachdruck der 1. Aufl. 1952, mit einem bibliographischen Anhang von Kurt R. Leube. Salzburg: Neugebauer 1976.

Hayek, *Studies*, 1967

Hayek, F. A., *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Chicago: University of Chicago Press 1967.

Hayek, *Freiburger Studien*, 1969

Hayek, F. A. v., *Freiburger Studien: Gesammelte Aufsätze*, Tübingen: Mohr Siebeck 1969. (Wirtschaftswissenschaftliche und wirtschaftsrechtliche Untersuchungen / Walter Eucken Institut, 5). – 2. Aufl., fotomechanischer Nachdruck der 1. Aufl. 1969. Tübingen: Mohr Siebeck 1994.

Hayek, *Drei Vorlesungen*, 1977

Hayek, F. A. v., *Drei Vorlesungen über Demokratie, Gerechtigkeit und Sozialismus*, Tübingen: Mohr Siebeck 1977 (Vorträge und Aufsätze / Walter Eucken Institut, 63).

Hayek, *New Studies*, 1978

Hayek, F. A., *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Chicago: University of Chicago Press 1978.

Hayek, *Money*, 1984

Hayek, F. A., *Money, Capital and Fluctuations: Early Essays*, übersetzt und hrsg. von Roy McCloughry. London: Routledge & Kegan Paul 1984.

Hayek, *Anmaßung*, 1996

Hayek, F. A. v., *Die Anmaßung von Wissen: Neue Freiburger Studien*, hrsg. von Wolfgang Kerber. Tübingen: Mohr Siebeck 1996. (Wirtschaftswissenschaftliche und wirtschaftsrechtliche Untersuchungen / Walter Eucken Institut, 32).

Liberalismus und Rechtsstaatsideal

Wahrer und falscher Individualismus*

Du dix-huitième siècle de la révolution, comme d'une source commune, étaient sortis deux fleuves: le premier conduisait les hommes aux institutions libres, tandis que le second les menait au pouvoir absolu.

Alexis de Tocqueville

1

Wenn man heutzutage klar umrissene Grundsätze der sozialen Ordnung vertritt, so ist das ein fast sicherer Weg, als ein wirklichkeitsfremder Doktrinär verschrien zu werden. Es wird immer mehr als ein Zeichen der Weisheit angesehen, wenn man in sozialen Dingen nicht an festen Grundsätzen haftet, sondern jede Frage nach den für sie wesentlichen Gesichtspunkten entscheidet, sich allgemein von der Zweckmäßigkeit leiten läßt und zu einem Kompromiß zwischen gegensätzlichen Meinungen bereit ist. Grundsätze haben aber die Eigenart, sich zu behaupten, auch wenn sie nicht ausdrücklich anerkannt sind, sondern nur in Einzelentscheidungen liegen oder auch nur in vagen Vorstellungen bestehen, was zu tun und zu lassen ist. So ist es dazu gekommen, daß wir in Wirklichkeit unter der Fahne »weder Individualismus noch Sozialismus« aus einer Gesellschaft freier Individuen heraus in raschem Tempo einer Gesellschaft völlig kollektivistischer Prägung zusteuern.

Ich habe die Absicht, nicht nur ein allgemeines Prinzip der sozialen Organisation zu verteidigen, sondern auch zu versuchen, den Beweis zu erbringen, daß die Abneigung gegen allgemeine Grundsätze und die Vorliebe für die Behandlung von Einzelfall zu Einzelfall das Ergebnis einer Bewegung ist, die uns mit der »Unausbleiblichkeit des Schrittweisen« aus einer auf der allgemeinen

* The Twelfth Finlay Lecture, gehalten am University College Dublin, 17. Dezember 1945.

Anerkennung bestimmter Grundsätze ruhenden sozialen Ordnung zu einem System zurückführt, in dem die Ordnung durch unmittelbaren Befehl geschaffen wird.

Nach der Erfahrung der letzten 30 Jahre ist es wohl nicht notwendig zu betonen, daß wir ohne Grundsätze ein Spielball der Ereignisse sind. Die pragmatische Einstellung, die in dieser Zeit die vorherrschende war, hat, weit davon entfernt, unsere Macht über die Entwicklung zu mehren, in Wirklichkeit zu einem Zustand geführt, den niemand gewünscht hat; und die einzige Folge unserer Nichtbeachtung der Prinzipien scheint zu sein, daß uns eine Logik des Geschehens regiert, die wir vergebens zu ignorieren suchen. Jetzt lautet die Frage nicht mehr, ob wir Grundsätze brauchen, die uns leiten sollen, sondern vielmehr, ob es noch Grundsätze gibt, die allgemeiner Anwendung fähig sind und denen wir folgen könnten, wenn wir es wünschten. Wo können wir noch Leitsätze finden, die uns bei der Lösung der Probleme unserer Zeit eine entschiedene Führung bieten? Ist irgendwo eine konsequente Philosophie zu finden, die uns nicht nur die moralischen Ziele, sondern auch die entsprechende Methode bietet, sie zu erreichen?

Daß uns die Religion keine feste Führung in diesen Dingen gibt, zeigen die Bemühungen der Kirche um eine vollständige Sozialphilosophie und die völlig entgegengesetzten Ergebnisse, zu denen von denselben christlichen Grundlagen ausgehende Menschen gelangten. Obwohl das Abnehmen des Einflusses der Religion zweifellos eine gewichtige Ursache des gegenwärtigen Mangels intellektueller und moralischer Orientierung ist, würde sein Aufleben das Bedürfnis für allgemein anerkannte Grundsätze der sozialen Ordnung kaum mindern. Wir würden immer noch eine politische Philosophie brauchen, die über die grundlegenden aber sehr allgemein gehaltenen Gebote der Religion oder Moral hinausgehen.

Der Titel, den ich für dieses Kapitel gewählt habe, zeigt, daß ich glaube, daß es eine solche Philosophie noch gibt – Grundsätze, die zwar im Großteil der abendländischen oder christlichen politischen Tradition enthalten sind, aber durch keinen der bekannten Namen mehr unmißverständlich bezeichnet werden können. Es ist darum notwendig, diese Grundsätze erneut darzustellen, bevor wir entscheiden können, ob sie uns in der Praxis noch zur Führung dienen können.

Die Schwierigkeit, der wir gegenüberstehen, liegt nicht bloß darin, daß die geläufigen politischen Bezeichnungen notorisch mehrdeutig sind, oder darin, daß dieselbe Bezeichnung für verschiedene Gruppen oft sogar fast das gerade Gegenteil bedeutet. Die viel schlimmere Erscheinung ist, daß Menschen, die in Wirklichkeit widersprechende und unvereinbare Ideale haben, häufig unter ein und demselben Namen vereinigt werden. Namen wie »Liberalismus«, »Demokratie«, »Kapitalismus« und »Sozialismus« bezeichnen heute nicht mehr zu-

sammenhängende Ideensysteme; sie bezeichnen ein Konglomerat von ganz heterogenen Grundsätzen und Tatsachen, die der geschichtliche Zufall mit diesen Worten in Zusammenhang gebracht hat, die aber fast nichts gemein haben, als daß sie zu verschiedenen Zeiten von denselben Leuten oder auch nur unter denselben Namen vertreten worden sind.

Kein politischer Ausdruck hat in dieser Hinsicht mehr durchgemacht als der Name »Individualismus«. Er wurde nicht nur von seinen Gegnern zu einem unkenntlichen Zerrbild entstellt – und wir sollten uns immer vor Augen halten, daß die aus der Mode gekommenen politischen Begriffe den meisten unserer Zeitgenossen nur aus dem Bild bekannt sind, daß ihre Feinde gezeichnet haben – sondern er wurde zur Beschreibung verschiedener Einstellungen hinsichtlich der Gesellschaft verwendet, die untereinander ebensowenig gemeinsam haben, wie sie ihrerseits mit jenen Einstellungen, die traditionell als ihr gerades Gegenteil betrachtet wurden. Tatsächlich habe ich, als ich bei der Vorbereitung dieses Aufsatzes einige Standardwerke nach Beschreibungen des Begriffs »Individualismus« durchgesehen habe, fast zu bereuen begonnen, daß ich die Ideale, an die ich glaube, je mit einem Namen verbunden habe, der so mißbraucht und so mißverstanden worden ist wie dieser. Doch – welche Bedeutung immer das Wort sonst noch angenommen haben mag – es gibt zwei Gründe für die Beibehaltung dieses Namens für die Ansicht, die ich verteidige: Erstens ist diese Ansicht seit jeher unter diesem Namen bekannt gewesen, was immer er zu verschiedenen Zeiten sonst noch bedeutet haben mag; und zweitens hat der Ausdruck die Auszeichnung für sich, daß das Wort »Sozialismus« ausdrücklich geprägt wurde, um den Gegensatz zum Individualismus auszudrücken.¹ Und eben mit dem System, das die Alternative zum Sozialismus bildet, will ich mich beschäftigen.

2

Bevor ich erkläre, was ich mit echtem Individualismus meine, ist es vielleicht nützlich, wenn ich einige Hinweise auf die geistige Tradition gebe, der er an-

¹ Sowohl die Bezeichnung »Individualismus« als auch der Ausdruck »Sozialismus« wurden ursprünglich von den Saint-Simonisten, den Urhebern des modernen Sozialismus, gebildet. Sie prägten zuerst den Ausdruck »Individualismus« zur Bezeichnung der Wettbewerbswirtschaft, deren Gegner sie waren, und erfanden dann das Wort »Sozialismus« zur Bezeichnung der zentral geplanten Gesellschaft, in der alle Tätigkeit nach demselben Prinzip gelenkt wird wie in einer Einzelfabrik. Über den Ursprung dieser Bezeichnungen siehe Hayek, F. A., »The Counter-Revolution of Science«, *Economica VIII* (Neue Serie 1941), 146, (Deutsche Übersetzung: »Die Gegenrevolution der Wissenschaft«, abgedruckt als Teil II in: Hayek, *Mißbrauch und Verfall der Vernunft*, Hayek, *Schriften*, B2, d. Hrsg.).

gehört. Der echte Individualismus, den ich verteidige, begann seine moderne Entwicklung mit John Locke und besonders mit Bernard Mandeville und David Hume und erreichte seine volle Gestalt zum ersten Mal in den Arbeiten von Josiah Tucker, Adam Ferguson und Adam Smith und in denen ihres großen Zeitgenossen, Edmund Burke – des Mannes, den Smith den einzigen ihm bekannten Menschen nannte, der über wirtschaftliche Fragen genau so dächte wie er, ohne daß vorher irgend ein Meinungsaustausch zwischen ihnen stattgefunden hätte.² Im 19. Jahrhundert finde ich ihn am vollkommensten in den Werken zweier seiner größten Historiker und politischen Philosophen dargestellt: in den Arbeiten von Alexis de Tocqueville und Lord Acton. Diese beiden Männer haben meiner Meinung nach erfolgreicher das beste der Sozialphilosophie der schottischen Philosophen, sowie Burke's und der englischen Whigs weiterentwickelt als irgend welche anderen Schriftsteller, die ich kenne; während die klassischen Nationalökonomten des 19. Jahrhunderts oder zumindest die Benthamiten oder die philosophischen Radikalen unter ihnen immer mehr unter den Einfluß eines Individualismus anderer Art und anderer Herkunft gerieten.

Diese zweite, ebenfalls als Individualismus bekannte Denkrichtung ist hauptsächlich durch französische und andere kontinentale Schriftsteller vertreten – und zwar, wie ich glaube, infolge der beherrschenden Rolle, die der Cartesische Rationalismus in ihrer ganzen Zusammensetzung spielt. Die hervorragendsten Vertreter dieser Richtung sind die Enzyklopädisten, Rousseau und die Physiokraten. Dieser rationalistische Individualismus hat aus Gründen, die wir gleich betrachten werden, immer die Tendenz, sich zum Gegenteil des Individualismus zu entwickeln, nämlich zum Sozialismus oder Kollektivismus. Weil nur der Individualismus der ersten Art konsequent ist, nehme ich für ihn den Namen echter Individualismus in Anspruch, während der Individualismus der zweiten Art wahrscheinlich als eine ebenso wichtige Quelle des modernen Sozialismus angesehen werden muß wie die eigentlichen kollektivistischen Theorien.³

² Bisset, R., *Life of Edmund Burke* (2. Auflage 1800), II., 429. Vgl. auch Dunn, W. C., »Adam Smith and Edmund Burke: Complementary Contemporaries«, *Southern Economic Journal* (University of North Carolina), Bd. VII, Nr. 3 (Jänner 1941).

³ Carl Menger, der mit unter den ersten war, die in neuerer Zeit den methodischen Individualismus des Adam Smith und seiner Schule zu neuem Leben erweckt haben, war wahrscheinlich auch der erste, der auf den Zusammenhang zwischen den Planungstheorien der sozialen Institutionen und dem Sozialismus hingewiesen hat. Siehe seine *Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften*, 1883, insbesondere IV. Buch, Kap. 2 gegen dessen Ende (208), wo es heißt: »... einen Pragmatismus, der gegen die Absicht seiner Vertreter unweigerlich zum Sozialismus führt.«

Es ist bezeichnend, daß die Physiokraten vom rationalistischen Individualismus, von dem sie ausgingen, nicht nur ganz zum Sozialismus (voll entwickelt bei ihrem Zeitgenossen Mordly in *Le Code de la nature*, 1755), sondern auch zur Vertretung des

Ich kann die Konfusion, die über die Bedeutung von »Individualismus« herrscht, nicht besser illustrieren als mit der Tatsache, daß der Mann, der für mich einer der größten Repräsentanten des echten Individualismus ist, Edmund Burke, gewöhnlich (und mit Recht) als der Hauptgegner des sogenannten »Individualismus« von Rousseau dargestellt wird, dessen Theorien, wie er fürchtete, den Staat rasch »zu Staub und Pulver der Individualität«⁴ auflösen würden; und daß ferner das Wort »Individualismus« selbst in die englische Sprache zum ersten Mal durch eine Übersetzung eines der Werke eines anderen großen Repräsentanten des wahren Individualismus, De Tocqueville, eingeführt wurde, der es in seiner *Democracy in America* zur Bezeichnung einer Einstellung verwendet, die er bedauert und verwirft.⁵ Doch kann gar kein Zweifel bestehen, daß sowohl Burke als auch De Tocqueville in allem wesentlichen Adam Smith sehr nahe stehen, dem niemand den Titel eines Individualisten absprechen wird, und daß der »Individualismus«, dem sie entgegentreten, etwas ganz anderes ist als der von Smith.

3

Was sind nun die wesentlichen Züge des echten Individualismus? Was zu allererst gesagt werden muß: Der Individualismus ist in erster Linie eine *Theorie* der

schlimmsten Despotismus geführt wurden. »L'État fait des hommes tout ce qu'il veut«, schrieb Baudeau.

⁴ Burke, E., »Reflections on the Revolution in France«, 1790, in *Works* (World's Classic Ausg.) IV, 105: »So würde der Staat selbst innerhalb weniger Generationen in Staub und Pulver der Individualität aufgelöst werden und über lang oder kurz in alle Windrichtungen verstreut werden.« Daß Burke (worauf A.M. Osborn in ihrem Buch über Rousseau und Burke [Oxford 1940] 23 hinweist) Rousseau zuerst wegen seines extremen »Individualismus« angegriffen hatte, und später wegen seines extremen Kollektivismus angriff, war gewiß nicht inkonsequent, sondern nur das Ergebnis der Tatsache, daß im Falle von Rousseau wie in dem aller anderen der rationalistische Individualismus, den sie predigten, unweigerlich zum Kollektivismus führte.

⁵ Tocqueville, A. de, *Democracy in America*, Übersetzung von Henry Reeve (London 1864), II. Band, II. Buch, Kap. 2, in dem De Tocqueville Individualismus definiert als ein »reifes und ruhiges Gefühl, das jedes Mitglied der Gemeinschaft geneigt macht, sich von der Masse seiner Genossen zu trennen und sich mit seiner Familie und seinen Freunden abzusondern; so daß er, nachdem er auf diese Weise einen eigenen kleinen Kreis gebildet hat, die Gesellschaft in ihrer Gesamtheit gerne sich selbst überläßt«. Der Übersetzer bittet in einer Fußnote zu dieser Stelle um Entschuldigung, daß er das französische Wort »Individualism« in die englische Sprache eingeführt habe und erklärt, daß er »kein englisches Wort wisse, das diesem Ausdruck genau entsprechen würde«. Albert Schatz weist in dem weiter unten erwähnten Buch darauf hin, daß De Tocqueville's Verwendung des eingebürgerten französischen Ausdrucks in diesem besonderen Sinn völlig willkürlich ist und zu ersten Konfusionen mit der üblichen Bedeutung führt.

Gesellschaft, das Bemühen, die Kräfte zu verstehen, die das soziale Leben der Menschen bestimmen und erst in zweiter Linie eine politische Maxime, die sich aus dieser Vorstellung von der Gesellschaft ableitet. Das sollte allein schon genügen, um den albernsten der verbreiteten Irrtümer zu widerlegen: den Glauben, daß der Individualismus die Voraussetzung macht (oder seine Argumente auf die Annahme stützt), daß isoliert oder für sich abgeschlossene Individuen existieren, anstatt von Menschen auszugehen, deren ganze Natur und ganzes Wesen durch ihr Leben in der Gesellschaft bestimmt ist.⁶ Wenn das zuträfe, dann hätte er allerdings zu unserem Verständnis der Gesellschaft nichts beizutragen. Seine grundlegende Behauptung ist aber eine ganz andere; sie lautet, daß es keinen anderen Weg zum Verständnis der sozialen Erscheinungen gibt als über das Verständnis des Handelns des Einzelnen, das sich nach den Nebenmenschen richtet und von deren zu erwartendem Verhalten bestimmt wird.⁷ Dieses Argument richtet sich vor allem gegen die eigentlichen kollektivistischen Gesellschaftstheorien, die vorgeben, soziale Ganzheiten wie die Gesellschaft oder dergleichen unmittelbar verstehen zu können als Wesenheiten *sui generis*, die unabhängig von den sie zusammensetzenden Individuen existieren. Der nächste Schritt in der individualistischen Betrachtungsweise der Gesellschaft dagegen richtet sich gegen den rationalistischen Pseudo-Individualismus, der in der Praxis auch zum Kollektivismus führt. Er besteht in der Behauptung, daß wir in der Verfolgung des Zusammenwirkens der individuellen Handlungen entdecken, daß viele Institutionen, auf denen die menschlichen Errungenschaften beruhen, ohne einen planenden und lenkenden Geist entstanden sind und funktionieren; daß, wie Adam Ferguson es ausgedrückt hat, »Völker sich unerwartet im Besitze von Einrichtungen finden, die wohl das Ergebnis menschlichen Handelns sind, aber nicht das Ergebnis menschlicher Ab-

⁶ Albert Schatz zieht in seinem ausgezeichneten Überblick über die Geschichte der individualistischen Theorien den richtigen Schluß, daß »nous voyons tout d'abord avec évidence ce que l'individualisme n'est pas. C'est précisément ce qu'on croit communément qu'il est: un système d'isolement dans l'existence et une apologie de l'égoïsme. (*L'Individualisme économique et social*, Paris 1907, 558). Dieses Buch, dem ich viel verdanke, verdiente viel bekannter zu sein, nicht nur als Beitrag zu dem in seinem Titel genannten Gegenstand, sondern auch als Beitrag zur Geschichte der Wirtschaftstheorie im Allgemeinen.

⁷ In dieser Hinsicht ist der Individualismus, wie Karl Pribram aufgezeigt hat, ein notwendiges Ergebnis des philosophischen Nominalismus, während die kollektivistischen Theorien ihre Wurzeln in der »realistischen« oder (wie K.R. Popper nun besser sagt) »essentialistischen« Tradition haben. (Pribram, K., *Die Entstehung der individualistischen Sozialphilosophie*, Leipzig 1912.) Aber dieser »nominalistische« Weg ist nur für den echten Individualismus charakteristisch, während der falsche Individualismus von Rousseau und den Physiokraten entsprechend seinem Cartesischen Ursprung ausgesprochen »realistisch« oder »essentialistisch« ist.

sicht«;⁸ und daß die spontane Zusammenarbeit freier Menschen Dinge hervorbringt, die größer sind, als der einzelne Verstand je ganz erfassen kann. Das ist die entscheidende Leitidee von Josiah Tucker und Adam Smith, Adam Ferguson und Edmund Burke, die große Entdeckung der klassischen Volkswirtschaftslehre, die die Grundlage unseres Verständnisses nicht nur des Wirtschaftslebens sondern fast aller echter sozialer Phänomene wurde.

⁸ Ferguson, A., *An Essay on the History of Civil Society* (1. Aufl. 1767), 187. Vergl. auch ebenda: »Die Formen der Gesellschaft leiten sich von einem unklaren und entfernten Ursprung ab; sie entstehen lange vor der Zeit der Philosophie aus den Instinkten und nicht aus menschlichen Spekulationen ... Wir schreiben Dinge einer früheren Absicht zu, die erst durch Erfahrung zum Bewußtsein kamen und die keine menschliche Weisheit voraussehen konnte und ohne das Zusammentreffen von geistiger Verfassung und Bereitschaft ihrer Zeit könnte keine Behörde einen Einzelmenschen in den Stand setzen, sie durchzuführen« (187 und 188).

Es mag von Interesse sein, diese Stellen mit ähnlichen Äußerungen zu vergleichen, in denen Fergusons Zeitgenossen denselben Grundgedanken der britischen Nationalökonom des 18. Jahrhunderts ausgedrückt haben:

Tucker, J., *Elements of Commerce* (1756), wiederabgedruckt in Tucker, J.: *A Selection from His Economic and Political Writings*, herausgegeben von R. L. Schuyler, New York 1931, 31 und 92: »Das wesentliche ist, die Eigenliebe weder auszulöschen noch sie zu schwächen, sondern ihr eine Richtung zu geben, daß sie das öffentliche Interesse fördert, indem sie das eigene fördert ... Die eigentliche Absicht dieses Kapitels ist, zu zeigen, daß die allesbewegende Kraft in der menschlichen Natur, die Eigenliebe, in diesem Fall (wie in allen anderen) eine Richtung erhalte, daß sie das öffentliche Interesse durch jene Anstrengungen fördert, die sie in der Verfolgung des eigenen Interesses machen wird.«

Smith, A., *Wealth of Nations* (1776), Ausgabe Cannan, I, 421: »Dadurch daß dieser Fleiß in solcher Weise gelenkt wird, daß sein Ergebnis den größten Wert habe, beabsichtigt er den eigenen Gewinn und er wird dabei, wie in vielen anderen Fällen, von einer unsichtbaren Hand geführt, um einen Zweck zu fördern, der nicht Teil seiner Absicht war. Und es ist nicht immer das schlimmste für die Gesellschaft, daß dieser Zweck nicht Teil seiner Absicht war. In der Verfolgung der eigenen Interessen fördert er die der Gesellschaft wirksamer, als wenn er die konkrete Absicht hat, sie zu fördern.« Vgl. auch *The Theory of Moral Sentiments* (1759), IV. Teil, 9, Aufl. 1801, Kap. I, 386.

Burke, E., »Thoughts and Details on Scarcity« (1795) in *Works* (World's Classics Ausg.) VI, 9: »Der gütige und weise Lenker aller Dinge, der die Menschen verhält, ob sie wollen oder nicht, bei der Verfolgung ihrer eigenen selbstsüchtigen Interessen das Allgemeinwohl mit ihrem eigenen individuellen Erfolg zu verknüpfen.«

Nachdem diese Aussprüche in den letzten hundert Jahren von der Mehrheit der Schriftsteller verspottet und ins Lächerliche gezogen worden sind (C.E. Raven nannte vor nicht langer Zeit die zuletzt genannte Stelle von Burke einen »recht bedenklichen Satz« – siehe sein Werk *Christian Socialism*, 1920, 34), ist es interessant, jetzt einen der führenden Theoretiker des modernen Sozialismus zu finden, der Adam Smith's Schlußfolgerungen übernimmt. Nach A.P. Lerner (*The Economics of Control*, New York 1944, 67) besteht der wesentliche Nutzen des Preismechanismus darin, daß er, »wenn er richtig angewendet wird, jedes Mitglied der Gesellschaft veranlaßt, in der Suche nach dem eigenen Nutzen das zu tun, was im allgemeinen Interesse der Gesellschaft liegt. Im Grunde ist das die große Entdeckung von Adam Smith und den Physiokraten.«

Der Unterschied zwischen dieser Anschauung, die die Ordnung, die wir im menschlichen Zusammenleben finden, als das unvorhergesehene Ergebnis der Handlungen der Individuen ansieht, und der Anschauung, die die ganze sichtbare Ordnung auf bewußtes Planen zurückführt, ist der erste große Gegensatz zwischen dem wahren Individualismus der englischen Denker des 18. Jahrhunderts und dem sogenannten »Individualismus« der Cartesischen Schule.⁹ Aber das ist nur eine Seite eines viel weitertragenderen Unterschiedes zwischen den beiden Anschauungen: die eine schätzt die Rolle der Vernunft in den Angelegenheiten der Menschen nicht hoch ein und behauptet, daß der Mensch, was er erreicht hat, der Tatsache zum Trotz erreicht hat, daß er nur zum Teil von der Vernunft geführt und seine persönliche Vernunft sehr begrenzt und unvollkommen ist; die andere nimmt an, daß »Die Vernunft« allen Menschen jederzeit in vollem und gleichem Maß verfügbar ist und daß alles, was der Mensch erreicht, das unmittelbare Ergebnis der Herrschaft der Einzelvernunft ist und ihr daher untertan ist. Man könnte sogar sagen, daß die erstere Ansicht die Folge davon ist, daß sich der Mensch der Begrenztheit des individuellen Verstandes bewußt ist, eine Erkenntnis, die zu einer Haltung der Demut gegenüber den unpersönlichen und anonymen sozialen Vorgängen führt, durch die die Einzelnen mithelfen, Dinge zu schaffen, die größer sind, als sie wissen; während die letzteren das Ergebnis eines überspitzten Glaubens in die Macht des Einzelverstandes und einer daraus folgenden Mißachtung für alles ist, was nicht von ihm bewußt geplant oder ihm nicht völlig verständlich ist.

Die antirationalistische Einstellung, die den Menschen nicht als ein höchst rationales und intelligentes sondern als ein sehr irrationales und fehlbares Wesen betrachtet, dessen Irrtümer nur im Laufe eines sozialen Prozesses ausgeglichen werden, und die darauf hinzielt, so viel wie möglich aus einem sehr unvollkommenen Material herauszuholen, ist wohl der charakteristischste Zug des englischen Individualismus. Seine Vorherrschaft in England scheint hauptsächlich dem tiefen Einfluß zuzuschreiben zu sein, den Bernard Mandeville ausgeübt hat, von dem die tragende Idee zum ersten Mal klar formuliert worden ist.¹⁰

⁹ Vgl. Schatz, loc. cit. 41–42, 81, 378, 568–69, insbesondere die bei ihm zitierte Stelle (41, Fußnote 1) aus einem Aufsatz von Albert Sorel (»Comment j'ai lu la Réforme sociale« in *Réforme sociale*, 1. November 1906, 614): »Quel que fut mon respect, assez commandé et indirect encore pour le *Discours de la méthode*, je savais déjà que de ce fameux discours il était sorti autant de déraison sociale et d'aberrations métaphysiques, d'abstractions et d'utopies, que de données positives, que s'il menait à Comte il avait aussi mené à Rousseau.« Über den Einfluß von Descartes auf Rousseau siehe weiters Janet, P., *Histoire de la science politique* (3. Aufl., 1887), 423; Bouillier, F., *Histoire de la philosophie cartésienne* (3. Aufl., 1868), 643; und Michel, H., *L'Idée de l'état* (3. Aufl., 1898), 68.

¹⁰ Die entscheidende Bedeutung Mandevilles in der Geschichte der Nationalöko-

Ich kann den Gegensatz, in dem der Cartesische oder rationalistische »Individualismus« zu dieser Auffassung steht, nicht besser illustrieren, als durch die Zitierung einer berühmten Stelle aus dem II. Teil des *Discours de la méthode*. Descartes sagt: »Es gibt in Arbeiten, die aus vielen getrennten Teilen bestehen, an denen verschiedene Hände beschäftigt waren, selten solche Vollkommenheit wie in jenen, die von einem einzigen Menschen vollendet wurden«. Er fährt dann fort (nachdem er sehr bezeichnender Weise den Fall des Technikers anführt, der seine Pläne entwirft): »Die Völker, die in einem langsamen Übergang von einem halb barbarischen Zustand zur Zivilisation aufstiegen und ihre Gesetze nach und nach niederlegten und sie sich sozusagen durch die Erfahrung, wie schmerzhaft einzelne Verbrechen oder Streitigkeiten sind, aufzwingen ließen, werden mit diesem Vorgang in den Besitz viel weniger vollkommener Einrichtungen gelangen als jene, die vom Beginn ihres Zusammenschlusses zu Gemeinschaften den Anordnungen irgend eines weisen Gesetzgebers gefolgt sind.« Zur Unterstützung dieser Behauptung fügt Descartes hinzu, daß nach seiner Meinung »die einstige Vorherrschaft Spartas nicht dem Vollzug jedes einzelnen seiner Gesetze zu danken war, sondern dem Umstand, daß sie von einem einzigen Individuum stammten und daher alle auf ein einziges Ziel gerichtet waren«. ¹¹

nomie, die lange übersehen oder doch nur von wenigen Autoren gewürdigt worden war (insbesondere von Edwin Cannan und Albert Schatz), wird nun allmählich erkannt, hauptsächlich dank der prachtvollen Ausgabe der *Fabel der Bienen*, die wir dem verstorbenen F.B. Kaye zu danken haben. Obwohl die grundlegenden Ideen des Werks Mandeville's schon im ursprünglichen Gedicht von 1705 enthalten sind, so erscheint die entscheidende Ausarbeitung und besonders sein ausführlicher Bericht über den Ursprung der Arbeitsteilung, des Geldes und der Sprache erst im II. Teil der Fabel, die im Jahre 1728 veröffentlicht wurde. (Siehe Mandeville, B., *The Fable of the Bees*, Ausg. F.B. Kaye (Oxford 1924), II., 142, 287–88, 349–50.) Es ist hier nicht Raum, mehr als nur die wesentliche Stelle aus seiner Beschreibung der Entwicklung der Arbeitsteilung zu zitieren, wo er sagt: »Wir schreiben oft der Besonderheit des menschlichen Genies und der Tiefe seines Eindringens zu, was in Wirklichkeit nur der Länge der Zeit und der Erfahrung vieler Generationen zu danken ist, die sich alle in natürlichen Belangen und Scharfsinn kaum von einander unterscheiden.« (Ebenda, 142.)

Es wurde üblich, Giambattista Vico und seine (gewöhnlich falsch zitierte) Formel: »homo non intelligendo fit omnia« (*Opere*, Ausg. G. Ferrari, 2. Aufl. Mailand 1854), V. 183, als den Anfang der antirationalistischen Theorie der Sozialerscheinungen zu bezeichnen, aber es scheint, daß ihm Mandeville sowohl vorangegangen ist, als ihn auch übertroffen hat.

Es verdient vielleicht auch erwähnt zu werden, daß nicht nur Mandeville, sondern auch Adam Smith einen beachtlichen Platz in der Entwicklung der Theorie der Sprache einnehmen, die in so vielen Belangen verwandte Probleme mit den anderen Sozialwissenschaften aufwirft.

¹¹ Descartes, R., *Discours de la méthode*, herausgeg. von Gilbert Gadoffre, Manchester 1941, 12–13.

Es wäre interessant, die Entwicklung dieses Individualismus weiter zu verfolgen, der den Staat als Gesellschaftsvertrag und die Institutionen der Gesellschaft als das Ergebnis bewußter Konstruktion ansieht, eine Entwicklung, die von Descartes über Rousseau und die französische Revolution bis herunter zu einer Einstellung gegenüber den Problemen der Gesellschaft führt, die für den Techniker immer noch charakteristisch ist.¹² Eine solche Skizze würde zeigen, wie sich der Cartesische Rationalismus dauernd als ein schweres Hindernis für das Verstehen historischer Phänomene erwies, und daß er zum großen Teil schuld an dem Glauben an unausweichliche Gesetze der geschichtlichen Entwicklung und dem sich daraus ergebenden modernen Fatalismus ist.¹³

Worauf es hier aber ankommt, ist, daß diese Auffassung, obwohl sie auch unter dem Namen »Individualismus« bekannt ist, in zwei entscheidenden Punkten zum echten Individualismus in vollkommenem Gegensatz steht. Während es für diesen Pseudo-Individualismus ganz richtig ist, daß der Glaube an spontane soziale Bildungen »für alle Philosophen logisch unmöglich gewesen ist, die den Einzelmenschen betrachteten und annahmen, daß er in einem formellen Vertrag durch den Zusammenschluß seines Einzelwillens mit dem eines anderen Gesellschaften bildete«,¹⁴ ist der echte Individualismus die einzige Theorie, die den Anspruch erheben kann, die Entstehung spontaner sozialer Bildungen verständlich zu machen. Und während die Theorien der bewußten Konstruktion notwendig zu der Schlußfolgerung führen, daß das soziale Geschehen den menschlichen Zwecken nur dienstbar gemacht werden kann, wenn es in der Gewalt der individuellen menschlichen Vernunft steht, und so geradewegs zum Sozialismus führen, glaubt der echte Individualismus ganz im Gegenteil, daß die Menschen, wenn ihnen ihr freies Handeln unbenommen bleibt, oft Höheres zustande bringen, als ein Einzelverstand planen oder voraussehen könnte.

Dieser Gegensatz zwischen dem echten, antirationalistischen, und dem falschen, rationalistischen, Individualismus durchzieht das ganze soziale Denken. Da aber beide Theorien unter demselben Namen bekannt geworden sind

¹² Über die charakteristische Einstellung des technisch denkenden Menschen zu wirtschaftlichen Erscheinungen vgl. Hayek, F. A., »Scientism and the Study of Society«, *Economica*, Bände IX bis XI (Neue Serie 1942–44), besonders XI, 34ff. (Deutsche Übersetzung: »Szientismus und das Studium der Gesellschaft«, abgedruckt als I. Teil in: Hayek, *Mißbrauch und Verfall der Vernunft*, Hayek, *Schriften*, B2, d. Hrsg.)

¹³ Nach der ersten Veröffentlichung dieser Vorlesung ist mir der instruktive Aufsatz von Jerome Rosenthal über »Attitudes of Some Rationalists to History« (*Journal of the History of Ideas*, IV, No. 4, Oktober 1943, 429–56) bekannt geworden, der ziemlich ausführlich die antihistorische Einstellung von Descartes und insbesondere seines Schülers Malebranche zeigt, und interessante Beispiele für die Geringschätzung gibt, die Descartes in seiner *Recherche de la vérité par la lumière naturelle* für das Studium der Geschichte, der Sprachen, der Geographie und insbesondere der Klassik ausdrückt.

¹⁴ Bonar, J., *Philosophy and Political Economy* (1893), 85.

und zum Teil auch, weil die klassischen Nationalökonomten des 19. Jahrhunderts, insbesondere John Stuart Mill und Herbert Spencer, fast ebenso sehr unter dem Einfluß der französischen wie der englischen Tradition gestanden sind, wurden sämtliche dem echten Individualismus völlig fremde Begriffe und Annahmen als wesentliche Teile seiner Lehre übernommen.

Die beste Illustration für die übliche falsche Vorstellung vom Individualismus des Adam Smith und seiner Gruppe ist wohl der verbreitete Glaube, daß diese das Gespenst des »homo oeconomicus« erfunden haben und daß deren Schlußfolgerungen wegen der Annahme eines streng rationalen Verhaltens, oder ganz allgemein, durch eine falsche rationalistische Psychologie ihre Gültigkeit verlieren.

Natürlich waren sie von einer derartigen Annahme weit entfernt. Es würde der Wahrheit viel eher entsprechen zu sagen, daß die Menschen in ihren Augen von Natur aus faul und indolent, wenig voraussichtig und verschwenderisch sind, und daß nur die Macht der Umstände sie dazu bringen konnte, sich wirtschaftlich zu verhalten und wirksam ihre Mittel den Zielen anzupassen. Aber auch das würde den sehr komplizierten und wirklichkeitsnahen Ansichten, die diese Männer über die menschliche Natur vertraten, nicht gerecht werden. Da es modern geworden ist, Smith und seine Zeitgenossen wegen ihrer vermeintlich irrigen Psychologie zu verspotten, möchte ich vielleicht die Ansicht äußern, da wir alle praktischen Zwecke noch heute aus der *Wealth of Nations* mehr über das Verhalten der Menschen lernen können als aus den meisten prentiöseren modernen Werken, die von »Sozialpsychologie« handeln.

Wie immer das sein mag, die Hauptsache, die wohl feststehen dürfte, ist, daß Smith es weniger beschäftigt, was die Menschen gelegentlich erreichen können, wenn sie ihr bestes geben, sondern daß die schlechten unter ihnen die geringste Möglichkeit haben sollen, Schaden zu stiften. Es ist kaum zu viel zu behaupten, daß das Hauptverdienst des Individualismus, den er und seine Zeitgenossen vertreten, darin liegt, daß er ein System ist, in dem schlechte Menschen am wenigsten anrichten können. Es ist ein Gesellschaftssystem, dessen Wirkungsweise nicht davon abhängt, daß wir gute Menschen finden, die es handhaben, oder davon, daß alle Menschen besser werden, als sie jetzt sind, sondern ein System, das aus allen Menschen in all ihrer Verschiedenheit und Kompliziertheit Nutzen zieht, die manchmal gut und manchmal schlecht, oft gescheit, aber noch öfter dumm sind. Ihr Ziel war ein System, in dem es möglich ist, die Gewähr der Freiheit allen zu geben und nicht, wie ihre französischen Zeitgenossen es wollten, die Freiheit auf »die Guten und Weisen« zu beschränken.¹⁵

¹⁵ A.W. Benn sagt in seiner *History of English Rationalism in the Nineteenth Century* (1906): »Nach Quesnay heißt der Natur folgen, durch das Studium der Welt in Bezug auf uns und auf ihre Gesetze festzustellen, welches Verhalten am besten zu Ge-

Es war das Hauptbestreben der großen individualistischen Schriftsteller, Institutionen zu finden, durch die die Menschen dazu geführt werden konnten, durch eigene Wahl und aus den Beweggründen, die ihr gewöhnliches Verhalten bestimmen, so viel wie möglich zur Bedürfnisbefriedigung aller anderen beizutragen und sie entdeckten, daß das System des Privateigentums die Menschen in weit höherem Maß in diesem Sinn führte, als bisher erfaßt worden war. Sie behaupteten jedoch nicht, daß dieses System nicht der Verbesserung fähig war, und noch weniger, wie eine andere oft zu hörende Verzerrung ihrer Argumentation es haben will, daß es eine »natürliche Harmonie der Interessen« gäbe, losgelöst von den positiven Institutionen. Sie waren sich des Widerstreites der individuellen Interessen sehr wohl bewußt und betonten die Notwendigkeit »wohlgebaute Institutionen«, in denen »Regeln und Grundsätze der wider-

sundheit und Glück führt; und die natürlichen Rechte heißen die Freiheit, den so festgestellten Weg auch zu verfolgen. Eine solche Freiheit gebührt den Weisen und Guten und kann nur jenem gewährt werden, den die schützende Behörde im Staat als solchen zu betrachten beliebt. Nach Adam Smith und seinen Schülern dagegen heißt Natur die Gesamtheit der Triebe und Instinkte, von denen die einzelnen Mitglieder der Gesellschaft bewegt sind; und sie behaupten, daß es die beste Ordnung der Dinge ergebe, wenn jenen Kräften freies Spiel gelassen wird, in dem Vertrauen, daß teilweises Fehlschlagen durch den Erfolg anderswo mehr als ausgeglichen werden wird, und daß die Verfolgung der eigenen Interessen von seiten jedes einzelnen das meiste Wohl für alle bewirken wird« (I, 289).

Siehe über die ganze Frage Halévy, E., *The Growth of Philosophic Radicalism* (1928), besonders 266–70.

Der Gegensatz zwischen den schottischen Philosophen des 18. Jahrhunderts und ihren französischen Zeitgenossen ist auch in Gladys Bryson's kürzlich erschienener Studie *Man and Society: The Scottish Enquiry of the Eighteenth Century* (Princeton 1945), 145, herausgearbeitet. Die Autorin betont, daß sich die schottischen Philosophen »alle vom Cartesischen Rationalismus mit seiner Betonung des abstrakten Intellektualismus und der angeborenen Ideen losreißen wollten« und unterstreicht wiederholt die »anti-individualistischen« Tendenzen von David Hume (106 und 155), wobei sie das Wort »individualistisch« in dem Sinn verwendet, den wir hier den falschen, rationalistischen, nennen. Aber gelegentlich fällt sie in den allgemeinen Fehler zurück und betrachtet sie als »repräsentativ und typisch für das Denken des Jahrhunderts« (176). Es besteht auch, zum großen Teil als Folge des Aufnehmens des deutschen Begriffs der »Aufklärung« zusehr die Neigung, die Ansichten aller Philosophen des 18. Jahrhunderts als ähnlich zu betrachten, während doch in vieler Hinsicht die Verschiedenheiten zwischen den englischen und französischen Philosophen dieser Zeit viel wichtiger sind als die Ähnlichkeiten. Die verbreitete Gewohnheit, Adam Smith und Quesnay in einen Topf zu werfen, offenbar eine Gewohnheit, die aus dem früheren Glauben stammt, daß Smith viel den Physiokraten zu verdanken hatte, sollte sicherlich jetzt endlich aufgegeben werden, da dieser Glaube durch W.L. Scott's jüngste Entdeckungen (siehe *Adam Smith as Student and Professor*, Glasgow 1937, 124) widerlegt worden ist. Es ist auch bezeichnend, daß sowohl von Hume als auch von Smith berichtet wird, daß sie in ihrem Werk durch die Gegnerschaft zu Montesquieu angeregt worden seien.

streitenden Interessen und der abgewogenen Vorteile«¹⁶ die gegeneinander stehenden Interessen versöhnen würde, ohne irgend einer Gruppe die Macht zu geben, die eigenen Ansichten und Interessen stets über die der anderen vorherrschen zu lassen.

4

In diesen grundlegenden psychologischen Annahmen liegt etwas, das wir etwas genauer betrachten müssen. Der Glaube, daß der Individualismus den Egoismus des Menschen gutheißt und unterstützt, ist einer der Hauptgründe, warum ihn so viele Menschen ablehnen, und das in dieser Hinsicht bestehende Mißverständnis beruht auf einer wirklichen intellektuellen Schwierigkeit. Wir müssen daher den Sinn der Annahmen, die er macht, sorgfältig prüfen. Zweifellos haben die großen Schriftsteller des 18. Jahrhunderts in ihrer Sprache die »Eigenliebe« des Menschen oder auch seine »egoistischen Interessen« als die »allbewegende Kraft« dargestellt und meinten mit diesen Worten in erster Linie eine ethische Einstellung, die sie für sehr ausgebreitet hielten. Aber diese Ausdrücke bedeuteten nicht Egoismus im engeren Sinn als der alleinigen Befassung mit den unmittelbaren Bedürfnissen der eigenen Person. Das »Selbst«, das sie meinten, für das allein die Menschen sorgen, hat selbstverständlich ihre Familie und Freunde miteingeschlossen; und es würde an der Argumentation auch nichts ändern, wenn es alles mit eingeschlossen hätte, wofür Menschen überhaupt sorgen.

Viel wichtiger als diese moralische Einstellung, die nicht unabänderlich sein muß, ist aber eine unbestreitbare intellektuelle Tatsache, die niemand ändern kann und die an sich eine ausreichende Grundlage für die von den individualistischen Philosophen gezogenen Schlußfolgerungen bildet, und das ist die naturbedingte Begrenztheit des Wissens und der Interessen des Menschen, die Tatsache, daß er nicht mehr kennen *kann* als einen winzigen Teil des Ganzen, das wir Gesellschaft nennen, und daß daher alles, was in seinen Beweggründen enthalten sein kann, die unmittelbaren Wirkungen sind, die sein Handeln in dem ihm bekannten Bereich haben wird. All die möglichen Unterschiede in der moralischen Einstellung der Menschen wägen in ihrer Bedeutung für die Organisation der Gesellschaft wenig im Vergleich zu der Tatsache, daß der

Gedankenreiche Erörterung der Verschiedenheiten der britischen und französischen Sozialphilosophie des 18. Jahrhunderts, wenn auch durch die Feindschaft des Autors gegen den »Wirtschaftsliberalismus« der ersteren etwas verzerrt, ist in Goldscheid, R., *Grundlinien zu einer Kritik der Willenskraft* (Wien 1905), 32–37, zu finden.

¹⁶ Burke, E., »Thoughts and Details on Scarcity«, 1795, in *Works* (World's Classics Ausg.), VI, 15.

Mensch nur die Dinge des engen Kreises wirklich erfassen kann, dessen Mittelpunkt er ist; und daß die Bedürfnisse, für die er wirklich sorgen *kann*, ob er nun durchaus egoistisch oder der vollkommene Altruist ist, ein verschwindender Bruchteil der Befürfnisse sämtlicher Mitglieder der Gesellschaft sind. Die eigentliche Frage ist daher nicht die, ob der Mensch von egoistischen Motiven geleitet ist oder sein soll, sondern ob es zugelassen werden soll, daß er sich in seinen Handlungen von jenen unmittelbaren Wirkungen führen läßt, die er kennen und für die er sorgen kann, oder ob er zu Handlungen gebracht werden soll, die einem anderen angemessen scheinen, von dem angenommen wird, daß er im Besitz eines tieferen Verständnisses der Bedeutung dieser Handlungen für die Gesellschaft als Ganzes ist.

Zu der christlichen Tradition, daß es dem Menschen unbenommen sein muß, in moralischen Dingen *seinem* Gewissen zu folgen, wenn seine Handlungen von Wert sein sollen, fügten die Nationalökonomien das weitere Argument hinzu, daß es ihm unbenommen sein soll, von *seinem* Wissen und seinen Fähigkeiten vollen Gebrauch zu machen und daß es ihm überlassen sein soll, sich von seiner Einstellung zu den verschiedenen Dingen leiten zu lassen, von denen *er* Kenntnis hat und an denen ihm liegt, wenn er so viel zu den gemeinsamen Zielen der Gesellschaft beitragen soll, als in seiner Macht liegt. Ihr Hauptproblem war, wie diese begrenzten Belange, die tatsächlich das Handeln des Menschen bestimmten, zu wirksamen Antrieben gemacht werden können, die sie dazu führen, freiwillig so viel wie möglich für die Bedürfnisse beizutragen, die außerhalb ihres Gesichtskreises liegen. Die Nationalökonomien verstanden zum ersten Mal, daß der Markt, wie er sich entwickelt hatte, ein wirksamer Weg war, die Menschen an einem Prozeß teilhaben zu lassen, der komplizierter und ausgedehnter war, als er verstehen konnte, und daß er durch den Markt dazu geführt wurde, beizutragen »zu Ergebnissen, die nicht Teil seiner Absicht waren«.

Es war fast unvermeidlich, daß die klassischen Schriftsteller in der Erklärung ihrer Behauptung eine Ausdrucksweise verwendeten, die mißverstanden werden mußte, und daß sie daher den Ruf erwarben, den Egoismus gepriesen zu haben. Wir entdecken den Grund sofort, wenn wir versuchen, das ganz richtige Argument in einfacher Sprache wiederzugeben. Wenn wir kurz sagen, daß die Menschen in ihren Handlungen von *ihren* Interessen und Wünschen geleitet sind oder sein sollen, so wird das sofort für die falsche Behauptung gehalten oder verzerrt werden, daß sie ausschließlich von ihren persönlichen Bedürfnissen oder egoistischen Interessen geleitet sind oder sein sollen, während wir doch meinen, daß es ihnen frei stehen sollte, nach dem zu streben, was *sie* für erstrebenswert halten.

Eine andere irreführende Redewendung zur Unterstreichung eines wichtigen Punktes ist der berühmte Satz, daß jedermann die eigenen Interessen am

besten kennt. In dieser Form ist die Behauptung weder einleuchtend noch notwendig für die Argumentationen eines Individualisten. Die wahre Grundlage seines Gedankenganges ist, daß niemand wissen kann, *wer* etwas am besten weiß, und daß der einzige Weg, auf dem wir es finden können, der Weg durch einen sozialen Prozeß ist, in dem jedermann versuchen kann und sehen, was er zustande bringt. Die grundlegende Annahme ist hier wie überall die unbegrenzte Vielfalt der menschlichen Begabungen und Fähigkeiten und folglich die Unkenntnis des einzelnen Individuums um den größten Teil dessen, was sämtlichen weiteren Mitgliedern der Gesellschaft zusammengenommen bekannt ist. Oder, um diesen grundlegenden Satz anders auszudrücken, *Die Vernunft* existiert nicht im Singular, als etwas, das in einer einzelnen Person gegeben oder verfügbar ist, wie der rationalistische Vorgang anzunehmen scheint, sondern sie muß als ein interpersoneller Prozeß vorgestellt werden, in dem jedermanns Beitrag von anderen geprüft und korrigiert wird. Diese Argumentation nimmt nicht an, daß in ihren natürlichen Begabungen und Fähigkeiten alle Menschen gleich sind, sondern nur, daß kein Mensch berechtigt ist, über die Fähigkeiten, die ein anderer besitzt oder auszuüben Gelegenheit haben soll, ein endgültiges Urteil abzugeben.

Hier soll ich vielleicht auch erwähnen, daß wir die Menschen nur deswegen gleich behandeln können, weil sie tatsächlich ungleich sind. Wenn die Menschen in ihren Begabungen und Neigungen alle gleich wären, dann müßten wir sie ungleich behandeln, damit irgend eine soziale Organisation zustande kommt. Glücklicherweise sind sie nicht gleich; und nur dadurch braucht die Differenzierung der Funktionen nicht durch eine willkürliche Entscheidung eines organisierenden Willens bestimmt zu werden, sondern können wir es nach Schaffung der formalen Gleichheit der Gesetze, die auf alle in der gleichen Weise angewendet werden, jedem Individuum überlassen, seinen Platz in der Gesellschaft zu finden.

Eine ganze Welt liegt zwischen der gleichen Behandlung aller Menschen und dem Versuch, sie gleich zu machen. Die erste ist die Bedingung für eine freie Gesellschaft, der zweite bedeutet, wie De Tocqueville sagt, »eine neue Form der Knechtschaft«.¹⁷

¹⁷ Diese Wendung wird von De Tocqueville zur Beschreibung der Wirkungen des Sozialismus immer und immer wieder gebraucht, aber siehe insbesondere *Oeuvres complètes*, IX (1886), 541, wo er sagt: »Si, en définitive, j'avais à trouver une formule générale pour exprimer ce que m'apparaît le socialisme dans son ensemble, je dirais que c'est une nouvelle formule de la servitude.« Ich darf vielleicht hinzufügen, daß es diese Wendung von De Tocqueville war, die mich zum Titel eines jüngst erschienen Buches von mir angeregt hat. (Hayek, F. A., *The Road to Serfdom*, 1944; Deutsche Übersetzung: *Der Weg zur Knechtschaft*, Hayek, *Schriften*, B1, d. Hrsg.)

Aus dem Bewußtsein der Begrenztheit des individuellen Wissens und aus der Tatsache, daß keine Einzelperson oder keine kleine Gruppe von Personen alles wissen kann, was irgend jemand weiß, zieht der Individualismus auch seine wichtigste praktische Schlußfolgerung, nämlich die Forderung nach einer strengen Begrenzung jedweder Zwangs- oder Ausschließungsgewalt. Seine Gegnerschaft richtet sich aber nur gegen die Anwendung von *Zwang* bei der Bildung einer Organisation oder Gesellschaft, nicht gegen die Gesellschaftsbildung als solche. Weit davon entfernt, der freiwilligen Gesellschaftsbildung entgegenzustehen, stützt sich die individualistische Argumentation im Gegenteil auf die Behauptung, daß die Dinge, die nach vieler Leute Ansicht nur durch bewußte Lenkung zustande gebracht werden können, viel besser durch die freiwillige und spontane Zusammenarbeit der Individuen erreicht werden können. Der konsequente Individualist sollte daher ein enthusiastischer Anhänger der freiwilligen Zusammenarbeit sein – insofern und solange sie nicht ausartet und Zwang auf andere ausübt oder zur Anmaßung ausschließlicher Rechte führt.

Der echte Individualismus ist natürlich nicht Anarchismus, der ja auch wieder nur ein Ergebnis des rationalistischen Pseudo-Individualismus ist, zu dem der echte in Gegensatz steht. Er leugnet nicht die Notwendigkeit einer Zwangsgewalt, aber er wünscht ihr Grenzen zu setzen – sie auf jene Gebiete zu beschränken, wo sie unentbehrlich ist, um Zwangsausübung durch andere zu verhindern und um das Gesamtausmaß von Zwang auf ein Minimum zu reduzieren. Über diese allgemeine Formulierung befinden sich die individualistischen Philosophen zwar wahrscheinlich alle in Übereinstimmung, aber es muß zugegeben werden, daß sie uns über ihre Anwendung in speziellen Fällen nicht sehr viel sagen. Weder die viel mißbrauchte und viel mißverstandene Phrase vom »laissez-faire« noch die noch ältere Formel vom »Schutz des Lebens, der Freiheit und des Eigentums« helfen da viel weiter. Tatsächlich können sie schlechter sein als gar keine Antwort, insofern sie beide die Meinung aufkommen lassen, daß wir die Dinge einfach so lassen können, wie sie sind; sicherlich sagen sie nicht, was wünschenswerte oder notwendige staatliche Tätigkeitbereiche sind und was nicht. Und doch hängt die Entscheidung, ob die individualistische Philosophie sie als praktischer Führer dienen kann, letzten Endes davon ab, ob sie uns in den Stand setzt, die Trennungslinie zwischen den agenda und den nonagenda des Staates zu ziehen.

Einige Allgemeinregeln dieser Art, die von ausgedehnter Anwendbarkeit sind, scheinen mir direkt aus den fundamentalen Grundsätzen des Individualismus zu folgen: Wenn jedermann *sein* spezielles Wissen und Können verwenden soll, mit der Absicht, die Ziele zu fördern, die *er* anstrebt, und wenn er da-

mit einem möglichst großen Beitrag zu den Bedürfnissen beitragen soll, die außerhalb seines Gesichtskreises liegen, dann ist es jedenfalls notwendig, erstens, daß er einen klar umgrenzten Verantwortungsbereich haben muß und zweitens, daß die relative Wichtigkeit, die die verschiedenen von ihm erreichbaren Resultate für ihn haben, der relativen Wichtigkeit entsprechen muß, die die entfernteren und ihm unbekanntem Wirkungen seiner Handlungen für andere haben.

Betrachten wir zunächst einmal das Problem der Abgrenzung des Verantwortungsbereichs und lassen wir das zweite Problem auf später. Wenn es einem Menschen unbenommen bleiben soll, von seinem Wissen und Können voll Gebrauch zu machen, so darf die Abgrenzung seines Verantwortungsbereichs nicht die Form annehmen, daß ihm bestimmte Ziele zugewiesen werden, die er zu erreichen trachten soll. Das hieße eher, jemand eine bestimmte Aufgabe auferlegen, als das Feld seiner Verantwortlichkeit abgrenzen. Sie darf auch nicht in der Form geschehen, daß ihm bestimmte von einer Behörde ausgewählte Mittel zugewiesen werden, denn das würde ihm die Wahl fast ebenso sehr aus der Hand nehmen wie die Zuweisung bestimmter Aufgaben. Wenn der Mensch die eigenen Fähigkeiten üben soll, so muß sein Verantwortungsbereich bestimmt werden als ein Resultat seiner Tätigkeit und seines Planens. Die Lösung dieses Problems, die die Menschen allmählich entwickelt haben und die älter ist als Regierung im modernen Sinn, ist die Aufnahme formeller Grundsätze, »stehender Regeln, nach denen gelebt wird, gemeinsam für alle in dieser Gesellschaft«¹⁸ – Regeln, die den Menschen vor allem in den Stand setzen, zwischen Mein und Dein zu unterscheiden und aus denen er und seine Mitmenschen ermitteln können, was der eigene und was fremder Verantwortungsbereich ist.

Der prinzipielle Gegensatz zwischen Regierung mittels Gesetzen, deren Hauptaufgabe es ist, das Individuum darüber zu informieren, was sein Verantwortungsbereich ist, innerhalb dessen er sein eigenes Leben formen muß, und Regierung durch Anordnungen, die bestimmte Pflichten zuweisen, wurde in den letzten Jahren so verwischt, daß man ihn etwas näher betrachten muß. Er bedeutet nicht weniger als den Unterschied zwischen Freiheit unter dem Gesetz und der Verwendung der Gesetzesmaschine, ob demokratisch oder nicht, zur Ausmerzung der Freiheit. Das wesentliche ist nicht, daß hinter der Tätigkeit der Regierung eine Art führendes Prinzip stehen soll, sondern daß die Regierung darauf beschränkt sein soll, die Individuen zur Befolgung von Prinzi-

¹⁸ Locke, J., *Two Treatises of Government* (1690), II. Buch, Kap. 4, § 22: »Freiheit der Menschen unter der Regierung heißt, stehende Regeln zu haben, um danach zu leben, die für alle aus dieser Gesellschaft gemeinsam sind und die von der gesetzgebenden Macht geschaffen sind, die in ihr errichtet wurde.«

pien zu bringen, die *sie* selbst kennen und in *ihren* Entscheidungen in Rechnung ziehen können. Es bedeutet ferner, daß das, was ein Einzelner tut oder läßt, oder was er erwarten kann, daß seine Mitmenschen tun oder lassen, nicht von möglichen entfernten und indirekten Folgen seiner Handlungen, sondern von den unmittelbaren und leicht zu erkennenden Umständen abhängen muß, von denen angenommen werden kann, daß er sie kennt. Er muß Regeln haben, die sich auf typische Situationen beziehen, die so charakterisiert sind, daß sie den handelnden Personen erkennbar sind, ohne Rücksicht auf die entfernten Wirkungen im speziellen Fall – Regeln, die, wenn sie regelmäßig befolgt werden, in der Mehrzahl der Fälle zum Wohle wirken werden – auch wenn sie das in den schwierigen Sonderfällen nicht tun, von denen das englische Sprichwort sagt: »Hard cases make bad law«.

Der allgemeinste Grundsatz, auf den sich ein individualistisches System gründet, ist, daß es als Mittel zur Schaffung einer Ordnung in sozialen Dingen die universelle Geltung allgemeiner Grundsätze verwendet. Es ist das Gegenteil solcher Regierung mittels Prinzipien, wenn zum Beispiel ein kürzlich erschienener Plan zu einer gelenkten Wirtschaft es als »das fundamentale Organisationsprinzip« vorschlägt, »daß in jedem Einzelfall das Mittel sich durchsetzen soll, das der Gesellschaft am besten dient«.¹⁹ Es ist eine schlimme Konfusion, wenn auf diese Weise von Prinzip gesprochen wird, wenn doch gerade gemeint ist, daß kein Prinzip sondern allein die Zweckmäßigkeit regieren soll; und wenn alles davon abhängt, was die Obrigkeit als »die Interessen der Gesellschaft« dekretiert. Prinzipien sind ein Mittel, um Zusammenstöße zwischen widerstreitenden Zielen zu vermeiden und nicht ein Kreis festgesetzter Ziele. Unsere Unterwerfung unter allgemeine Grundsätze ist notwendig, weil es nicht möglich ist, daß wir in unseren Handlungen in der Praxis von vollständiger Kenntnis und Abschätzung aller Folgen geleitet werden. Solange die Menschen nicht allwissend sind, besteht der einzige Weg, dem Individuum Freiheit zu gewähren, darin, das Gebiet, in dem die Entscheidung ihm überlassen ist, durch solche allgemeine Regeln zu umgrenzen. Es kann keine Freiheit geben, wenn die Regierung nicht auf bestimmte Tätigkeiten eingeschränkt ist, sondern ihre Macht in jeder Weise anwenden kann, die bestimmten Ziel dient. Lord Acton wies vor langer Zeit darauf hin: »Solange ein einziges bestimmtes Ziel zum höchsten Zweck des Staates gemacht wird, sei es der Vorteil einer Klasse, die Sicherheit oder die Macht des Landes, das größte Glück der größten Zahl oder die Unterstützung irgend einer spekulativen Idee, wird der Staat für diese Zeit unweigerlich absolut.«²⁰

¹⁹ Lerner, op. cit. 5.

²⁰ Lord Acton, »Nationality« (1862), wiederabgedruckt in *The History of Freedom and Other Essays*, 1907, 288.

6

Aber wenn wir zu dem wesentlichen Schluß gekommen sind, daß eine individualistische Ordnung nicht auf der Erzwingung spezieller Anordnungen beruht, sondern auf der Erzwingung abstrakter Prinzipien, so läßt dies noch die Frage nach der Natur der allgemeinen Regeln offen, die wir brauchen. Die individualistische Ordnung beschränkt die Ausübung der Zwangsgewalt in der Hauptsache auf eine bestimmte Methode, aber sie läßt dem menschlichen Scharfsinn noch fast unbegrenzten Spielraum für den Entwurf der wirksamsten Regeln; und wenn auch die besten Lösungen der konkreten Probleme in den meisten Fällen durch die Erfahrung gefunden werden müssen, so gibt es doch eine ganze Menge, das wir im Hinblick auf Natur und Inhalt dieser Regeln aus den allgemeinen Prinzipien des Individualismus lernen können. Da gibt es in erster Linie einen wichtigen Folgesatz zum schon Gesagten, nämlich daß die Gesetze, die doch den Einzelnen als Wegweiser in ihren Plänen dienen sollen, Gültigkeit auf lange Zeit haben müssen. Liberale oder individualistische Politik muß im wesentlichen eine Politik auf lange Sicht sein; die heute übliche Art, das Augenmerk auf die kurzfristigen Wirkungen zu richten und diese damit zu rechtfertigen, daß wir »auf lange Sicht alle tot« sind, führt unvermeidlich dazu, daß man Anordnungen vertraut, die den jeweiligen besonderen Umständen angepaßt sind, anstatt Gesetzen, die für Situationstypen abgefaßt sind.

Aber wir brauchen viel mehr positive Hilfe zur Errichtung geeigneter Gesetze und erhalten diese aus den Grundprinzipien des Individualismus. Das Bestreben, den Beitrag der einzelnen Menschen, die ihre eigenen Interessen verfolgen, zur Bedürfnisbefriedigung der anderen möglichst groß werden zu lassen, führt nicht bloß zum allgemeinen Prinzip des »Privateigentums«, es hilft uns auch bei der Bestimmung des Inhalts des Eigentumsrechts in Hinblick auf verschiedene Arten von Dingen. Damit der Einzelne bei seinen Entscheidungen alle physischen Wirkungen, die diese Entscheidungen zur Folge haben, in Rechnung zieht, ist es notwendig, daß der »Verantwortlichkeitsbereich«, von dem ich gesprochen habe, alle unmittelbaren Wirkungen möglichst vollständig einschließt, die seine Handlungen auf die Befriedigung haben, die andere aus den Dingen seines Wirkungsbereiches ziehen. Wo es sich um bewegliches Hab und Gut handelt, wird das im Ganzen und Großen durch den einfachen Begriff des Eigentums als des ausschließlichen Verwendungsrechtes erreicht. Aber in Verbindung mit Grund und Boden wirft das viel schwierigere Probleme auf, wo uns die Anerkennung des Prinzips des Privateigentums wenig hilft, so lange wir nicht genau wissen, was das Besitztum für Rechte und Pflichten in sich schließt. Und wenn wir an Probleme jüngerer Ursprungs denken, wie die Verfügung über den Luftraum oder elektrische Kraft, über Erfindungen oder literarische oder künstlerische Schöpfungen, so kann uns nur ein Zurückgrei-

fen auf die grundsätzliche Rechtfertigung des Eigentums bei der Entscheidung helfen, welches im einzelnen Fall der Verfügungs- und Verantwortlichkeitsbereich des Einzelnen sein soll.

Ich kann mich hier nicht weiter in das reizvolle Gebiet eines geeigneten gesetzlichen Rahmenwerks für ein wirksames individualistisches System, noch in eine Diskussion der vielen zusätzlichen Funktionen einlassen, wie Unterstützung bei der Verbreitung von Information und Ausschaltung echter vermeidbarer Unsicherheit,²¹ durch die die Regierung die individuelle Tätigkeit sehr viel wirksamer gestalten könnte. Ich erwähne sie bloß, um zu betonen, daß es weitere (und keinen Zwang anwendende!) Funktionen der Regierung gibt, die über die bloße Erzwingung des bürgerlichen und Strafrechts hinausgehen und die auf Grund individualistischer Prinzipien völlig gerechtfertigt sein können.

Es ist aber noch etwas zu erwähnen, worauf ich schon hingewiesen habe, das aber so wichtig ist, daß ich noch einmal darauf zurückkommen muß. Jede wirksame individualistische Ordnung muß so gestaltet sein, daß nicht nur das Verhältnis der Entgelte, die die Einzelnen aus den verschiedenen Nutzenwendungen ihrer Fähigkeiten und Mittel erwarten können, dem Verhältnis der Nützlichkeit der verschiedenen Resultate seiner Bemühungen für andere entspricht, sondern auch, daß diese Entgelte den objektiven Erfolgen seiner Arbeit und nicht dem subjektiven Verdienst entspricht. Ein wirksamer Wettbewerbsmarkt erfüllt diese beiden Bedingungen. Aber hinsichtlich der zweiten lehnt sich unser persönlicher Gerechtigkeitssinn so oft gegen die unpersönlichen Entscheidungen des Marktes auf. Doch wenn der Einzelne in seiner Wahl frei sein soll, ist es unvermeidlich, daß er das Risiko trägt, das mit dieser Wahl verbunden ist und daß sich sein Entgelt infolgedessen nicht nach seinen Absichten, ob sie gut oder schlecht waren, sondern einzig und allein nach dem Wert

²¹ Die Schritte, die eine Regierung zweckmäßigerweise unternehmen kann, wirklich *vermeidbare* Unsicherheit für den Einzelnen zu verringern, sind ein Thema, das zu so viel Konfusionen Anlaß gegeben hat, daß ich diese kurze Bemerkung im Text nicht gerne ohne weitere Erklärung lassen möchte. Die Sache ist die: Es ist zwar leicht, eine einzelne Person oder Gruppe gegen den Verlust zu schützen, der durch eine unvorhergesehene Änderung eintritt, indem man verhindert, daß die Leute die Änderung zur Kenntnis nehmen, nachdem sie geschehen ist; aber das ladet den Verlust nur auf andere Schultern und vermeidet ihn nicht. Wenn z.B. ein in eine teure Anlage investiertes Kapital gegen Entwertung durch neue Erfindungen geschützt wird, indem die Einführung solcher neuer Erfindungen verboten wird, so erhöht das zwar die Sicherheit des Besitzers der bestehenden Anlage, aber es beraubt die Öffentlichkeit des Vorteils der neuen Erfindungen. Oder mit anderen Worten, es vermindert nicht die Unsicherheit für die Gesellschaft als Ganzes, wenn wir das Verhalten der Menschen vorhersagbarer machen, indem wir sie verhindern, sich an unvorhergesehenen Änderungen in ihrem Wissen um die Umwelt anzupassen. Die einzige echte Verminderung der Unsicherheit besteht in der Vermehrung ihrer Kenntnisse, aber nie in der Verhinderung der Verwertung ihrer neuen Kenntnisse.

des Ergebnisses für andere richtet. Wir müssen der Tatsache in die Augen schauen, daß die Erhaltung der individuellen Freiheit mit einer völligen Befriedigung unseres Sinnes für verteilende Gerechtigkeit nicht vereinbar ist.

7

Zwar hat damit die Theorie des Individualismus zur Art der Durchführung der Konstruktion eines geeigneten gesetzlichen Rahmenwerks und der Verbesserung der spontan gewachsenen Institutionen einen ganz bestimmten Beitrag zu geben, aber das Schwergewicht legt er natürlich auf die Tatsache, daß der Teil unserer Gesellschaftsordnung, der ein bewußtes Produkt der menschlichen Vernunft sein kann oder sein soll, nur ein kleiner Teil der gesamten Kräfte der Gesellschaft ist. Mit anderen Worten, daß der Staat, die Verkörperung der mit Willen organisierten und bewußt gelenkten Macht, nur ein kleiner Teil des viel reicheren Organismus sein soll, den wir »Gesellschaft« nennen, und daß jener nur einen Rahmen schaffen soll, innerhalb dessen freie (und daher nicht »bewußt gelenkte«) Zusammenarbeit der Menschen den allergrößten Spielraum hat.

Und das schließt gewisse Folgerungen in sich, in denen der echte Individualismus mit dem falschen Individualismus vom rationalistischen Typ wiederum in scharfem Gegensatz steht. Erstens: weit davon entfernt, den bewußt organisierten Staat auf der einen Seite und den Einzelnen auf der anderen Seite als die einzigen Realitäten zu betrachten und alle dazwischenliegenden Formationen und Verbindungen zu unterdrücken, wie es das Ziel der französischen Revolution war, betrachtet er vielmehr die nicht auf Zwang beruhenden Konventionen des gesellschaftlichen Zusammenlebens als wesentliche Faktoren in der Erhaltung des ordentlichen Funktionierens der menschlichen Gesellschaft. Zweitens: der Einzelne, der am sozialen Geschehen teilnimmt, muß bereit und willens sein, sich an gegebenen Änderungen anzupassen und sich Konventionen zu unterwerfen, die nicht das Ergebnis eines geistigen Planes sind, deren Rechtfertigung im einzelnen Fall nicht zu erkennen sein mag und die ihm oft unverständlich und irrational erscheinen werden.

Zum ersten brauche ich nicht viel zu sagen. Daß der echte Individualismus den Wert der Familie und alle Zusammenarbeit der kleinen Gemeinschaften und Gruppen bejaht, daß er den Wert der lokalen Selbstverwaltung und freiwillige Verbindungen anerkennt und daß seine Argumente zum großen Teil auf der Meinung beruhen, daß vieles, wofür gewöhnlich die Zwangsgewalt des Staates angerufen wird, besser durch freiwillige Zusammenarbeit gemacht werden kann, braucht nicht weiter betont zu werden. Es kann keinen größeren Gegensatz dazu geben als den falschen Individualismus, der alle diese kleineren

Gruppen in Atome auflösen möchte, die keinen anderen Zusammenhalt haben als die vom Staat auferlegten Zwangsgesetze und der trachtet, alle sozialen Bindungen zu einer Vorschrift zu machen, anstatt den Staat hauptsächlich zum Schutz des Einzelnen gegen Anmaßung von Zwangsgewalt durch kleinere Gruppen zu verwenden.

Ebenso wichtig für das Funktionieren einer individualistischen Gesellschaft wie diese kleineren Gesellschaftsverbände sind die Traditionen und Konventionen, die sich in einer freien Gesellschaft herausbilden und die, ohne einer Gewaltanwendung zugänglich zu sein, flexible, aber normalerweise befolgte Regeln schaffen, die das Verhalten anderer in hohem Maße voraussagbar machen. Die Bereitwilligkeit, sich solchen Regeln zu unterwerfen, nicht nur so lange man die Gründe für sie versteht, sondern so lange man keinen bestimmten Grund zum Gegenteil hat, ist eine wesentliche Voraussetzung für die allmähliche Weiterentwicklung und Vervollkommnung der Regeln des gesellschaftlichen Zusammenlebens; und die Bereitschaft, sich in der Regel den Ergebnissen eines sozialen Prozesses zu unterwerfen, den niemand entworfen hat und dessen Gründe niemand verstehen mag, ist ebenso eine unumgängliche Bedingung, wenn man den Zwang entbehren können soll.²² Daß gemeinsame Konventionen und Traditionen eine Gruppe von Menschen in den Stand setzen, bei weitaus weniger formaler Organisation und weniger Zwang leicht und wirkungsvoll zusammenzuarbeiten als eine Gruppe ohne solchen gemeinsamen Hintergrund, versteht sich von selbst. Aber das umgekehrte gilt nicht weniger, wenn es auch nicht so allgemein bekannt ist: nämlich daß Zwangsmaßnahmen nur dort auf ein Minimum herabgesetzt werden können, wo Konventionen und Traditionen das Verhalten der Menschen in hohem Grad voraussehbar gemacht haben.²³

²² Der Unterschied zwischen der rationalistischen und der echten individualistischen Einstellung zeigt sich schon in den verschiedenen Ansichten, die von französischen Beobachtern über die anscheinende Irrationalität der englischen sozialen Institutionen geäußert werden. Henri de Saint-Simon klagt z.B., daß »cent volumes *in folio*, du caractère plus fin, ne suffiraient pas pour rendre compte de toutes les inconséquences organiques qui existent en Angleterre« (*Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin* [Paris, 1865–78] XXXVIII, 179); während De Tocqueville entgegnet, »que ces bizarreries des Anglais pussent avoir quelques rapports avec leurs libertés, c'est ce qui ne tombe point dans l'esprit« (*L'Ancien régime et la révolution* [7. Aufl., Paris, 1866], 103).

²³ Ist es wohl notwendig, Edmund Burke nochmals zu zitieren, um den Leser daran zu erinnern, eine wie wesentliche Bedingung für eine freie Gesellschaft ihm die Stärke moralischer Regeln war? Er schrieb: »Die Menschen sind zu bürgerlicher Freiheit genau im Verhältnis zu ihrer Fähigkeit geeignet, ihren eigenen Gelüsten moralische Ketten anzulegen; im Verhältnis, in dem ihre Gerechtigkeitsliebe ihre Raublust überwiegt, im Verhältnis, in dem ihr Ernst und die Nüchternheit des Verständnisses ihre Eitelkeit und Anmaßung überwiegt; im Verhältnis, in dem sie lieber den Rat der Weisen und Guten

Das führt mich zum zweiten Punkt: In jeder komplexen Gesellschaft, in der die Auswirkungen der Handlung eines jeden viel weiter reichen als der mögliche Bereich seiner Einsicht, ist es notwendig, daß sich der Einzelne den anonymen und anscheinend irrationalen Kräften der Gesellschaft unterordnet – eine Unterordnung, die nicht nur die Anerkennung von Verhaltensregeln in sich schließt, ohne zu prüfen, was im Einzelfall von ihrer Befolgung abhängt, sondern auch die Bereitschaft, sich an Änderungen anzupassen, die sich möglicherweise sehr weitgehend auf seine Erfolge und Aussichten auswirken und deren Ursachen ihm vielleicht völlig unverständlich sind. Gerade dagegen ist der moderne Mensch geneigt, sich aufzulehnen, wenn nicht gezeigt werden kann, daß sie notwendig sind aus »Gründen, die jedem Einzelnen klar und beweisbar gemacht worden sind«. Doch gerade hier ruft das begriffliche Verlangen nach Verständlichkeit trügerische Hoffnungen hervor, die kein System erfüllen kann. In einer komplexen Gesellschaft hat der Mensch keine andere Wahl, als sich entweder an die für ihn blind erscheinenden Kräfte des sozialen Prozesses anzupassen, oder den Anordnungen eines Übergeordneten zu gehorchen. So lange er nur die harte Schule des Marktes kennt, wird er vielleicht denken, daß die Leitung durch einen anderen vernünftigen Kopf besser wäre; aber wenn es zum Versuch kommt, entdeckt er bald; daß ihm der erstere immer noch wenigstens einige Wahl läßt, während ihm der letztere gar keine läßt, und daß es besser ist, die Wahl zwischen verschiedenen unangenehmen Möglichkeiten zu haben, als zu einer von ihnen gezwungen zu werden.

Die mangelnde Bereitschaft, irgendwelche sozialen Kräfte hinzunehmen oder zu achten, die nicht als das Ergebnis planenden Denkens erkennbar sind, die eine so wichtige Ursache des bestehenden Wunsches nach umfassender Wirtschaftsplanung ist, ist aber nur eine Seite einer viel allgemeineren Bewegung. Wir begegnen derselben Tendenz im Gebiet der Moral und der Konventionen in dem Wunsche, die verschiedenen Sprachen durch eine künstliche Sprache zu ersetzen und in der ganzen modernen Einstellung zu den Vorgängen, die das Wachstum der Kenntnis beherrschen. Die Meinung, daß im Zeitalter der Wissenschaft nur ein künstliches Moralsystem, eine künstliche Sprache, oder sogar eine künstliche Gesellschaft gerechtfertigt werden kann und ebenso der wachsende Widerwille, sich Moralgesetzen zu beugen, deren Nützlichkeit nicht verstandesmäßig bewiesen ist, oder mit Konventionen mitzugehen, deren Daseinsberechtigung nicht bekannt ist, sind alles Erscheinungsformen derselben Grundanschauung, die verlangt, daß alle soziale Tätigkeit in der Gesellschaft als Teil eines einzigen zusammenhängenden Planes zu erkennen sei. Sie sind das Ergebnis desselben rationalistischen »Individualismus«, der in allem

anhören als die Schmeicheleien der Schurken.« (»Ein Brief an ein Mitglied der Nationalversammlung«, 1791, *Works* in [World's Classic Ausg.], IV, 319.)