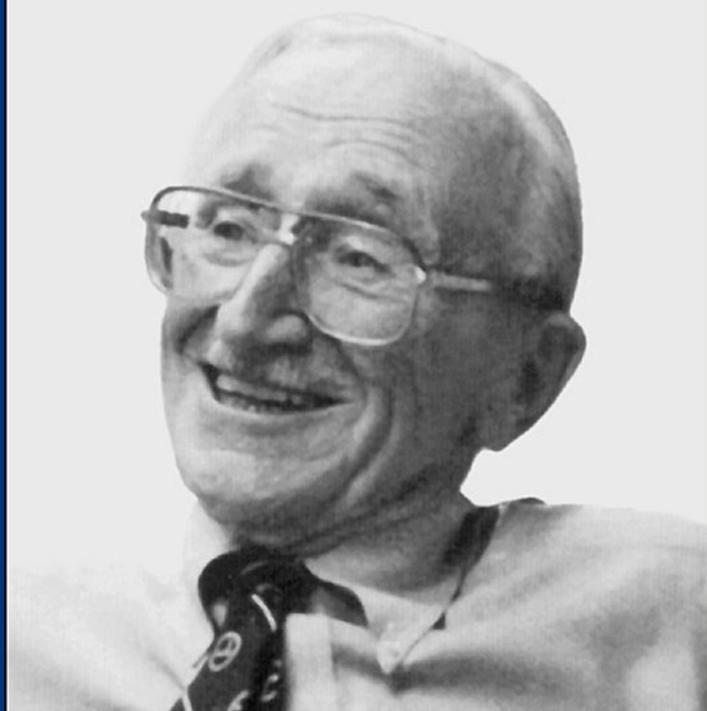


F.A.
HAYEK

*Recht, Gesetz
und Freiheit*



MOHR SIEBECK

Hayek
Gesammelte Schriften
in deutscher Sprache

B 4



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 B: Bücher

Band 4

Mohr Siebeck

Friedrich A. von Hayek

Recht, Gesetz und Freiheit

Eine Neufassung der liberalen Grundsätze der
Gerechtigkeit und der politischen Ökonomie

Herausgegeben von Viktor Vanberg

Übersetzt von Monika Streissler

Mohr Siebeck

Redaktion: Wendula Gräfin v. Klinckowstroem im Walter Eucken Institut

2003 1. Auflage
2013 Nachdruck

ISBN 978-3-16-147878-9 (Ln) / eISBN 978-3-16-162267-0 unveränderte eBook-Ausgabe 2023
ISBN 978-3-16-152647-3 (broschierte Studienausgabe)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© F. A. Hayek 1973/1976/1977.

© für diese Ausgabe: Mohr Siebeck in Tübingen 2003.

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.

Titel der Originalausgabe: Law, Legislation and Liberty – A new statement of the liberal principles of justice and political economy, vol. 1: Rules and Order, vol. 2: The Mirage of Social Justice, vol. 3: The Political Order of a Free People; erschienen bei The University of Chicago Press, Chicago, und Routledge and Kegan Paul, London.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen aus der Garamond Antiqua gesetzt, auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Josef Spinner in Ottersweier gebunden. Umschlagentwurf von Uli Gleis in Tübingen.

Inhalt

Vorwort zur einbändigen englischsprachigen Ausgabe (1982)	XIII
---	------

Teil 1: Regeln und Ordnung

Einleitung	3
------------------	---

Kapitel 1: *Vernunft und Evolution*

Konstruktion und Evolution	10
Die Dogmen des cartesischen Rationalismus	11
Die bleibende Beschränktheit unseres Tatsachenwissens	13
Tatsachenwissen und Wissenschaft	17
Die gemeinsame Evolution von Geist und Gesellschaft: die Rolle von Regeln	19
Die falsche Dichotomie von »natürlich« und »künstlich«	22
Das Vordringen der evolutionären Betrachtungsweise	24
Das Fortwirken des Konstruktivismus im gegenwärtigen Denken	26
Unsere anthropomorphe Sprache	28
Vernunft und Abstraktion	31
Warum die Extremformen konstruktivistischen Rationalismus regelmäßig zum Aufbegehren gegen die Vernunft führen	33

Kapitel 2: *Kosmos und Taxis*

Der Begriff der Ordnung	37
Die zwei Quellen der Ordnung	39
Die Eigentümlichkeiten spontaner Ordnungen	40
Spontane Ordnungen in der Natur	42
In der Gesellschaft bedeutet der Verlaß auf spontane Ordnung sowohl Erweiterung als auch Beschränkung unserer Kontrollfähigkeiten	43
Spontane Ordnungen ergeben sich daraus, daß ihre Elemente bestimmte Verhaltensregeln befolgen	45

Die spontane Ordnung der Gesellschaft besteht aus Einzelpersonen und Organisationen	48
Die Regeln spontaner Ordnungen und die Regeln von Organisationen .	50
Die Ausdrücke »Organismus« und »Organisation«	54

Kapitel 3: *Prinzipien und Zweckmäßigkeit*

Individuelle Ziele und kollektiver Nutzen	57
Freiheit läßt sich nur durch die Befolgung von Grundsätzen erhalten und wird durch Zweckdenken zerstört	58
Die »Notwendigkeiten« der Politik sind im allgemeinen die Folgen früherer Maßnahmen	61
Die Gefahr, die vorhersehbaren Folgen unserer Handlungen wichtiger zu nehmen als die bloß möglichen	63
Scheinrealismus und der Mut, den utopisches Denken fordert	65
Die Rolle des Juristen in der politischen Evolution	67
Die moderne Rechtsentwicklung war weitgehend von einer falschen Wirtschaftstheorie geleitet	69

Kapitel 4: *Der Wandel des Rechtsbegriffs*

Das Recht ist älter als die Gesetzgebung	75
Die Lehren der Ethologie und der Kulturanthropologie	77
Der Vorgang der Verbalisierung von Handlungsweisen	79
Faktische und normative Regeln	82
Das frühe Recht	84
Klassische und mittelalterliche Tradition	85
Die besonderen Eigenschaften eines aus Gewohnheit und Präzedenzfällen entstehenden Rechts	88
Warum gewachsenes Recht der Korrektur durch die Gesetzgebung bedarf	91
Der Ursprung gesetzgebender Körperschaften	93
Bürgertreue und Souveränität	94

Kapitel 5: *Nomos: das Recht der Freiheit*

Die Funktionen des Richters	97
Wie sich die Aufgabe des Richters von der des Leiters einer Organisation unterscheidet	100
Ziel der Rechtsprechung ist die Erhaltung einer funktionierenden Handlungsordnung	101
»Handeln gegenüber anderen« und der Schutz von Erwartungen	104
In einer dynamischen Handlungsordnung lassen sich nur manche Erwartungen schützen	106

Die höchstmögliche Übereinstimmung von Erwartungen wird durch Abgrenzung geschützter Bereiche bewirkt	109
Das allgemeine Problem der Auswirkungen von Werten auf Tatsachen . .	113
Der »Zweck« des Rechts	115
Die Verbalisierung von Recht und die Vorhersagbarkeit richterlicher Entscheidungen	118
Die Funktion des Richters ist an eine spontane Ordnung gebunden	121
Schlußfolgerungen	125

Kapitel 6: *Thesis: Das Recht der Gesetzgebung*

Gesetzgebung entspringt der Notwendigkeit, Organisationsregeln festzulegen	127
Recht und Satzung: die Durchsetzung von Recht und die Ausführung von Befehlen	129
Die Gesetzgebung und die Theorie der Gewaltentrennung	131
Die Regierungsaufgaben von Abgeordnetenversammlungen	132
Privatrecht und öffentliches Recht	135
Verfassungsrecht	137
Finanzrecht	139
Verwaltungsrecht und Polizeigewalt	140
Die »Maßnahmen« der Politik	142
Die Umwandlung von Privatrecht in öffentliches Recht im Wege der »Sozial«-Gesetzgebung	144
Die Voreingenommenheit eines vornehmlich mit Regierungs- tätigkeit befaßten Gesetzgebers	146

Teil 2: Das Trugbild sozialer Gerechtigkeit

Kapitel 7: *Allgemeinwohl und Einzelzwecke*

In einer freien Gesellschaft besteht das Allgemeinwohl hauptsächlich in der Erleichterung der Verfolgung unbekannter individueller Zwecke	151
Allgemeininteresse und Kollektivgüter	156
Regeln und Unwissenheit	158
Die Bedeutung abstrakter Regeln in einer Welt, in der die meisten Einzelheiten unbekannt sind	161
Wille und Meinung, Ziele und Werte, Befehle und Regeln, und andere terminologische Fragen	163
Abstrakte Regeln fungieren als oberste Werte, weil sie unbekannt Einzelzielen dienen	165

Der konstruktivistische Fehlschluß des Utilitarismus	168
Alle stichhaltige Kritik oder Verbesserung von Verhaltensregeln kann nur innerhalb eines gegebenen Systems solcher Regeln erfolgen .	174
»Verallgemeinerung« und das Kriterium der Universalisierbarkeit	177
Um ihre Aufgaben zu erfüllen, müssen Regeln langfristig angewendet werden	179

Kapitel 8: Die Suche nach der Gerechtigkeit

Gerechtigkeit ist eine Eigenschaft menschlichen Verhaltens	181
Gerechtigkeit und Recht	184
Regeln gerechten Verhaltens sind im allgemeinen Verbote ungerechten Verhaltens	185
Nicht nur die Regeln gerechten Verhaltens sind negativ, sondern auch der Test für ihre Gerechtigkeit	189
Die Bedeutung des negativen Charakters des Ungerechtigkeits tests	193
Die Ideologie des Rechtspositivismus	195
Die »Reine Rechtslehre«	199
Recht und Moral	206
Das »Naturrecht«	209
Recht und Souveränität	211

Kapitel 9: »Soziale« oder austeilende Gerechtigkeit

Der Begriff der »sozialen Gerechtigkeit«	213
Die »soziale Gerechtigkeit« bemächtigt sich der Gemüter	216
Der Begriff der Gerechtigkeit ist auf die Ergebnisse eines spontanen Prozesses nicht anwendbar	218
Der Sinn des ökonomischen Spiels, in dem nur das Verhalten der Spieler, nicht aber das Ergebnis gerecht sein kann	221
Die angebliche Notwendigkeit eines Glaubens an die Gerechtigkeit der Entlohnung	224
Einen »Wert für die Gesellschaft« gibt es nicht	226
Der Sinn des Wortes »sozial«	229
»Soziale Gerechtigkeit« und Gleichheit	231
»Chancengleichheit«	235
»Soziale Gerechtigkeit« und Freiheit unter dem Gesetz	236
Die Reichweite »sozialer Gerechtigkeit«	239
Ansprüche auf Entschädigung für unangenehme Tätigkeiten	242
Die Empörung über den Verlust gewohnter Positionen	244
Schlußfolgerungen	247

Anhang (zu Kapitel 9): <i>Gerechtigkeit und individuelle Rechte</i>	252
---	-----

Kapitel 10: *Die marktliche Ordnung oder Katallaxie*

Die Natur der marktlichen Ordnung	258
Eine freie Gesellschaft ist eine pluralistische Gesellschaft ohne gemeinsame Hierarchie konkreter Ziele	260
Obwohl sie keine Einzelwirtschaft ist, wird die Große Gesellschaft dennoch hauptsächlich durch das zusammengehalten, was gemeinhin wirtschaftliche Beziehungen heißt	263
Ziel der Politik in einer Gesellschaft freier Menschen kann nicht ein Höchstmaß im voraus bekannter Ergebnisse, sondern nur eine abstrakte Ordnung sein	265
Das Spiel der Katallaxie	266
Für die Beurteilung von Anpassungen an geänderte Umstände sind Vergleiche zwischen der neuen und der bisherigen Position irrelevant	271
Regeln gerechten Verhaltens schützen nur materielle Verfügungs- bereiche, nicht aber Marktwerte	274
Die Übereinstimmung von Erwartungen wird durch die Enttäuschung mancher Erwartungen bewirkt	275
Abstrakte Regeln gerechten Verhaltens können nur Chancen festlegen, nicht bestimmte Ergebnisse	277
Spezifische Befehle (»Eingriffe«) in einer Katallaxie schaffen Unordnung und können nie gerecht sein	279
Ziel des Rechts sollte sein, die Chancen aller gleichermaßen zu verbessern	281
Die Gute Gesellschaft ist eine Gesellschaft, in der die Chancen jedes zufällig Ausgewählten größtmöglich sind	283

Kapitel 11: *Die Disziplin abstrakter Regeln und die Emotionen der Stammesgesellschaft*

Die Verfolgung unerreichbarer Ziele kann das Erreichen der möglichen verhindern	284
Die Ursachen für das Wiederaufleben des Organisationsdenkens der Stammesgesellschaft	285
Die unmoralischen Folgen moralisch begründeter Anstrengungen	286
In der Großen Gesellschaft wird »soziale Gerechtigkeit« zu einer zerstörerischen Kraft	288
Von der Sorge für die Allerärmsten zum Schutz etablierter Interessen	290
Versuche, die Ordnung des Marktes zu »korrigieren«, haben seine Zerstörung zur Folge	293
Das Aufbegehren gegen die Disziplin abstrakter Regeln	294
Die Moral der offenen und der geschlossenen Gesellschaft	296

Der alte Konflikt zwischen Loyalität und Gerechtigkeit	299
Die kleine Gruppe in der Offenen Gesellschaft	300
Die Bedeutung freiwilliger Vereinigungen	302

Teil 3: Die politische Ordnung eines freien Volkes

Kapitel 12: *Mehrheitsmeinung und heutige Demokratie*

Die zunehmende Enttäuschung über die Demokratie	307
Unbeschränkte Macht als der entscheidende Mangel der Demokratie in ihrer vorherrschenden Form	309
Der wahre Inhalt des demokratischen Ideals	311
Die Schwäche einer gewählten Versammlung mit unbeschränkter Macht	314
Koalitionen organisierter Interessen und der para-staatliche Apparat . . .	319
Übereinstimmung über allgemeine Regeln und über Einzel- maßnahmen	323

Kapitel 13: *Die Teilung demokratischer Gewalten*

Die ursprüngliche Vorstellung von den Funktionen eines Gesetzgebers ist verloren gegangen	327
Bestehende Vertretungsinstitutionen sind geprägt durch die Erfordernisse der Regierung, nicht die der Gesetzgebung	329
Zu Anweisungen im Einzelfall befugte Körperschaften sind für die Gesetzgebung ungeeignet	332
Der Charakter der bestehenden »Gesetzgeber« ist durch ihre Regierungsaufgaben geprägt	334
Gesetzgebung durch Parteien führt zum Verfall der demokratischen Gesellschaft	338
Der konstruktivistische Irrglaube von der Souveränität	340
Die erforderliche Teilung der Gewalten von Abgeordneten- versammlungen	342
Demokratie oder Demarchie?	345

Kapitel 14: *Der öffentliche Sektor und der private Sektor*

Die doppelte Aufgabe der Regierung	348
Kollektivgüter	350
Die Abgrenzung des öffentlichen Sektors	353
Der unabhängige Sektor	356
Besteuerung und die Größe des öffentlichen Sektors	358

Sicherheit	361
Das staatliche Dienstleistungsmonopol	363
Information und Bildung	367
Andere strittige Fragen	368

Kapitel 15: *Staatliche Politik und Markt*

Die Vorteile des Wettbewerbs hängen nicht davon ab, daß er »vollkommen« ist	371
Der Wettbewerb als Entdeckungsverfahren	373
Fehlen die faktischen Voraussetzungen für »vollkommenen« Wettbewerb, so ist es nicht möglich, Unternehmen so handeln zu lassen, »als ob« es ihn gäbe	376
Die Leistungen des freien Marktes	380
Wettbewerb und Rationalität	381
Größe, Konzentration und Macht	383
Die politischen Aspekte wirtschaftlicher Macht	385
Wann ein Monopol schädlich wird	389
Das Problem der Antimonopolgesetzgebung	391
Nicht individueller, sondern Gruppen-Egoismus ist die Haupt- bedrohung	394
Die Folgen einer politischen Bestimmung der Einkommen der einzelnen Gruppen	399
Organisierbare und nicht-organisierbare Interessen	402

Kapitel 16: *Das Scheitern des demokratischen Ideals: Ein Rückblick*

Das Scheitern des demokratischen Ideals	404
Eine »Schacher«-Demokratie	405
Der Spielball von Gruppeninteressen	405
Gesetze im Unterschied zu Anweisungen	406
Gesetz und Willkürherrschaft	408
Von der Ungleichbehandlung zur Willkür	409
Gewaltentrennung zur Verhinderung unbeschränkter Staatstätigkeit . . .	410

Kapitel 17: *Ein Verfassungsmodell*

Die Fehlentwicklung repräsentativer Institutionen	411
Der Wert eines Modells einer idealen Verfassung	413
Die Grundprinzipien	415
Die zwei Vertretungskörperschaften und ihre unterschiedlichen Funktionen	417
Weitere Bemerkungen über die Vertretung nach Altersgruppen	423
Die Regierende Versammlung	424

Das Verfassungsgericht	426
Das Autoritätsgefüge insgesamt	428
Notstandsbefugnisse	429
Die Aufteilung der Finanzhoheit	431

Kapitel 18: *Eindämmung der Macht und Entthronung der Politik*

Beschränkte und unbeschränkte Macht	434
Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit: die drei großen Negative	436
Zentralisierung und Dezentralisierung	438
Mehrheitsherrschaft und Herrschaft der von der Mehrheit gebilligten Gesetze	440
Moralische Verwirrung und Sprachverfall	442
Demokratisches Verfahren und egalitäre Ziele	443
»Staat« und »Gesellschaft«	445
Ein Spiel nach Regeln kann nie etwas mit gerechter Behandlung zu tun haben	448
Verbändeherrschaft und die Hypertrophie des Staates	449
Unbeschränkte Demokratie und Zentralisierung	451
Die Verlagerung der Innenpolitik auf Lokalregierungen	452
Die Aufhebung des staatlichen Dienstleistungsmonopols	453
Die Entthronung der Politik	455

Nachwort: *Die drei Quellen menschlicher Werte*

Die Irrtümer der Soziobiologie	460
Der Prozeß der kulturellen Evolution	462
Die Evolution selbsterhaltender komplexer Strukturen	465
Der Stufenbau von Verhaltensregeln	466
Gewohnheitsregeln und Wirtschaftsordnung	468
Die Disziplin der Freiheit	470
Das Wiederaufleben unterdrückter Ur-Instinkte	472
Evolution, Tradition und Fortschritt	475
Die Konstruktion einer neuen Moral für alte Instinkte: Marx	477
Die Zerstörung unverzichtbarer Werte durch wissenschaftlichen Irrtum: Freud	480
Wenn sich das Blatt wendet	483
Anmerkungen	485
Bibliographisches Nachwort	571
Namenregister	574
Sachregister	583

Vorwort zur einbändigen englischsprachigen Ausgabe (1982)

Endlich kann dieses Werk in der Form erscheinen, die es annehmen sollte, als ich damit vor beinahe zwanzig Jahren begann. Nach der Hälfte dieser Zeit, als eine erste Fassung annähernd fertiggestellt war, kamen mir infolge eines – wie sich glücklicherweise herausstellte: vorübergehenden – Nachlassens meiner Kräfte Zweifel, ob ich es jemals zu vollenden vermöchte, weshalb ich 1973 einen abgeschlossenen Teil der nachmals drei einzelnen Bände publizierte. Als ich ein Jahr später meine Kräfte zurückkehren fühlte, stellte ich fest, daß aus verschiedenen Gründen wesentliche Überarbeitungen selbst jener weiteren Teile des Entwurfes, die ich für einigermaßen endgültig gehalten hatte, notwendig waren. Wie ich im Vorwort zum 1976 erschienenen zweiten Band ausführte, war der Hauptgrund hierfür meine Unzufriedenheit mit jenem zentralen Kapitel, das dem Band seinen Titel *Das Trugbild sozialer Gerechtigkeit* gab. Am besten wiederhole ich diese Darlegung hier:

Ich hatte diesem Thema ein riesiges Kapitel gewidmet, in dem ich an einer großen Zahl von Beispielen zu zeigen versucht hatte, daß das, was als Forderung »sozialer Gerechtigkeit« hingestellt wurde, nicht Gerechtigkeit sein konnte, weil die zugrundeliegende Überlegung (als Grundsatz war sie kaum zu bezeichnen) nicht verallgemeinerungsfähig war. Mir ging es damals vor allem darum, zu zeigen, daß die Menschen nie imstande sein würden, sich darauf zu einigen, was »soziale Gerechtigkeit« erforderte, und daß jeder Versuch, Entlohnungen nach den vermeintlichen Forderungen der Gerechtigkeit festzusetzen, den Markt funktionsunfähig machen würde. Inzwischen bin ich aber überzeugt, daß die Leute, die sich angewöhnt haben, den Ausdruck zu verwenden, schlicht und einfach selbst nicht wissen, was sie damit meinen, und ihn nur gebrauchen, um einen Anspruch als gerechtfertigt hinzustellen, ohne dafür einen Grund zu nennen.

In meinen früheren Bemühungen, den Begriff zu kritisieren, hatte ich immer das Gefühl, ins Leere zu stoßen, und schließlich versuchte ich – was man in derlei Fällen von Anfang an tun sollte –, Argumente zugunsten des Ideals »sozialer Gerechtigkeit« zusammenzustellen, so gut ich eben konnte. Erst da erkannte ich, daß der Kaiser keine Kleider anhatte, anders gesagt:

daß der Ausdruck »soziale Gerechtigkeit« völlig inhaltsleer und bedeutungslos war. So wie der kleine Junge in Andersens Märchen konnte ich »nichts sehen, denn es gab nichts zu sehen«. Je mehr ich mich bemühte, ihm einen bestimmten Sinn zu geben, um so mehr zerfiel er – es stellte sich heraus, daß das Gefühl einer Entrüstung, die wir unbestreitbar im Einzelfall häufig empfinden, nicht unter Berufung auf eine allgemeine Regel, wie die Vorstellung von Gerechtigkeit sie erfordert, zu rechtfertigen war. Doch nachzuweisen, daß ein allgemein gebräuchlicher Ausdruck, der für viele Menschen einen gleichsam religiösen Glaubenssatz verkörpert, keinerlei Inhalt hat und nur besagen soll, daß wir auf eine Forderung einer bestimmten Gruppe eingehen sollten, ist viel schwieriger, als zu zeigen, daß eine Vorstellung falsch ist.

Unter diesen Umständen konnte ich mich nicht damit begnügen, zu zeigen, daß einzelne Versuche, »soziale Gerechtigkeit« zu verwirklichen, keinen Erfolg haben würden, sondern mußte darlegen, daß der Ausdruck überhaupt nichts bedeutete und, wer ihn gebrauchte, entweder gedankenlos oder betrügerisch handelte. Es ist nicht angenehm, gegen einen Irrglauben ankämpfen zu müssen, der auf das entschiedenste von Männern und Frauen vertreten wird, die unserer Gesellschaft oft als die besten gelten, und gegen einen Glauben, der schon fast zur neuen Religion unserer Zeit geworden ist (und in dem viele der Amtsträger der alten Religion ihre Zuflucht gefunden haben) und inzwischen als Erkennungsmerkmal des guten Menschen gilt. Daß dieser Glaube gegenwärtig so allgemein ist, beweist jedoch die Wirklichkeit seines Gegenstandes so wenig wie der allgemeine Glaube an Hexen oder den Stein der Weisen. Ebenso wenig beweist die lange Geschichte der Vorstellung von austeilender Gerechtigkeit als einer Eigenschaft individuellen Verhaltens (und heute oft gleichbedeutend mit »sozialer Gerechtigkeit« gebraucht), daß sie irgendeine Bedeutung für die Positionen hätte, die sich im Marktprozeß ergeben. Ich glaube sogar, es wäre der größte Dienst, den ich meinen Mitmenschen noch zu leisten vermöchte, wenn ich sie dazu bringen könnte, sich zu schämen, falls sie jemals wieder diese hohle Phrase gebrauchen. Ich empfand es als meine Pflicht, wenigstens zu versuchen, sie von diesem Alp zu befreien, der heute aus erhabenen Gefühlen Instrumente zur Zerstörung aller Werte einer freien Zivilisation macht – und bei diesem Versuch zu riskieren, viele schwer zu kränken, deren moralische Empfindungen ich ihrer Stärke wegen achte.

Die vorliegende Fassung des zentralen Kapitels dieses Bandes ist infolge dieser Entstehungsgeschichte in mancher Hinsicht ein wenig anders geartet als der Rest des Bandes, der in allen wesentlichen Teilen sechs oder sieben Jahre früher fertiggestellt war. Einerseits konnte ich nichts positiv beweisen, sondern mußte die Beweislast geradewegs denen aufbürden, die den Aus-

druck gebrauchen. Andererseits hatte ich beim Neuschreiben dieses Kapitels nicht mehr so leicht Zugang zu ausreichenden Bibliotheksbeständen wie damals, als ich den ersten Entwurf dieses Bandes verfaßte. Infolgedessen war es mir nicht möglich, in diesem Kapitel die neueste Literatur zu den erörterten Themen so zu berücksichtigen, wie ich das im Rest des Bandes versucht hatte. In einem Fall trug auch das Gefühl, daß ich meine Position gegenüber einem wichtigen neuen Werk begründen sollte, dazu bei, die Fertigstellung dieses Bandes zu verzögern. Doch nach reiflicher Überlegung kam ich zu dem Schluß, daß das, was ich über John Rawls' *A Theory of Justice* (Oxford 1972, deutsch als: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt 1975) zu sagen haben könnte, der Verfolgung meines unmittelbaren Zieles nicht dienlich sein würde, weil die Unterschiede zwischen uns eher formaler als inhaltlicher Natur waren. Obwohl der Leser zunächst einen anderen Eindruck gewinnen könnte, scheint mir Rawls' Feststellung, die ich in diesem Band später zitiere (S. 251), zu zeigen, daß wir im meines Erachtens wesentlichen Punkt übereinstimmen. Wie ich in einer Anmerkung zu jenem Zitat andeute, scheint mir übrigens Rawls in dieser zentralen Frage weitgehend mißverstanden worden zu sein.

Das Vorwort zum dritten Band, der schließlich 1979 erschien, enthält eine ähnliche Darstellung der weiteren Entwicklung, die ich ebenfalls am besten hier wiederhole:

Außer den nunmehr letzten zwei Kapiteln lag der größte Teil in ziemlich abgeschlossener Form bereits Ende 1969 vor, als mich gesundheitliche Gründe zwangen, meine Bemühungen um seine Fertigstellung aufzugeben. Tatsächlich bewog mich damals der Zweifel, ob mir diese jemals gelingen würde, dazu, das erste Drittel dessen, was als ein einziger Band gedacht war, gesondert als Band 1 zu publizieren, weil es abgeschlossen war. Als ich mich wieder systematischer Arbeit zuwenden konnte, entdeckte ich, wie ich im Vorwort zu Band 2 darlegte, daß mindestens ein Kapitel des ursprünglichen Entwurfes für jenen Teil vollständig umgeschrieben werden mußte.

Vom letzten Drittel des ursprünglichen Entwurfes war damals, als ich die Arbeit abgebrochen hatte, lediglich das vorgesehene Schlußkapitel (Kapitel 18) noch nicht fertig. Obzwar ich glaube, daß ich nun die ursprüngliche Absicht mehr oder weniger ausgeführt habe, hatten sich doch in der langen Zwischenzeit meine Ideen weiterentwickelt, und ich hatte Bedenken, das, was unweigerlich meine letzte systematische Arbeit sein mußte, aus der Hand zu geben, ohne wenigstens anzudeuten, in welche Richtung sich meine Gedanken entwickelt hatten. Das hatte nicht nur zur Folge, daß das beabsichtigte Schlußkapitel eine Fülle von, wie ich hoffe, verbesserten Neufassungen von bereits früher entwickelten Gedankengängen enthält, son-

dern daß ich es für notwendig hielt, ein Nachwort anzufügen, das die allgemeine Sicht moralischer und politischer Evolution, die für mein ganzes Unterfangen bestimmend war, direkter zum Ausdruck bringt. Ebenso habe ich eine kurze Zusammenfassung der vorhergehenden Argumentation als Kapitel 16 eingefügt.

Auch noch andere Gründe trugen dazu bei, die Fertigstellung zu verzögern. Da ich Bedenken gehabt hatte, Band 2 zu veröffentlichen, ohne ausführlich auf das wichtige Werk von John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, einzugehen, waren inzwischen zwei neue wichtige einschlägige Bücher erschienen, von denen ich – wäre ich jünger – das Gefühl hätte, ich müßte sie gründlich durcharbeiten, bevor ich meinen eigenen Überblick über die gleiche Art von Problemen fertigstellte: Robert Nozick, *Anarchie, Staat, Utopia* (München 1976) und Michael Oakeshott, *On Human Conduct* (Oxford 1975). Zu Recht oder zu Unrecht entschied ich schließlich, daß ich, wenn ich den Versuch machen wollte, deren Gedankengänge vollständig zu erfassen, bevor ich meine eigene Darstellung abschloß, zu dieser wahrscheinlich nie mehr kommen würde. Ich halte es jedoch für meine Pflicht, jüngeren Lesern zu sagen, daß sie den gegenwärtigen Stand der Diskussion über diese Fragen nicht voll erfassen können, wenn sie diesen Versuch nicht machen – den ich aufschieben muß, bis ich die Darstellung der Schlußfolgerungen zu Papier gebracht habe, zu denen ich gelangt war, ehe mir diese Arbeiten bekannt wurden.

Die lange Entstehungszeit des vorliegenden Werkes bewirkte zudem, daß ich es nach und nach für zweckmäßig hielt, meine Terminologie in einigen Punkten zu ändern, auf die ich den Leser hinweisen sollte. Es war weitgehend der Aufschwung der Kybernetik und der damit verwandten Disziplinen der Informations- und der Systemtheorie, der in mir die Überzeugung weckte, daß dem heutigen Leser andere als die von mir üblicherweise verwendeten Ausdrücke leichter verständlich sein könnten. Obwohl mir der Ausdruck »spontane Ordnung« noch immer gefällt und ich ihn gelegentlich verwende, gebe ich zu, daß »selbstgenerierende Ordnung« oder »selbstorganisierende Strukturen« mitunter genauer und unzweideutig sind, und deshalb verwende ich sie häufig an Stelle des früheren Ausdrucks. Ähnlich verwende ich, heutigem Sprachgebrauch gemäß, an Stelle von »Ordnung« gelegentlich »System«. Desgleichen ist oft »Information« dort eindeutig vorzuziehen, wo ich für gewöhnlich von »Wissen« sprach; denn die erste Bezeichnung bezieht sich offensichtlich auf die Kenntnis von Einzeltatsachen und nicht auf theoretisches Wissen, das eher, so könnte man meinen, durch das bloße »Wissen« bezeichnet wird. Da »konstruktiv« für manche Leute immer noch den lobenden Beiklang hat, der sich vom Adjektiv »konstruktiv« herleitet, hielt ich es schließlich für ratsam,

statt dessen das leider noch häßlichere Wort »konstruktivistisch« zu gebrauchen, um deutlich zu machen, in welcher abwertender Bedeutung ich dieses (bezeichnenderweise aus dem Russischen kommende) Wort gebrauche. Vielleicht sollte ich hinzufügen, daß ich es ein wenig bedauere, nicht den Mut gefunden zu haben, bestimmte andere, von mir vorgeschlagene Neologismen konsequent anzuwenden – wie »Kosmos«, »Taxis«, »Nomos«, »Thesis«, »Katallaxie« und »Demarchie«. Aber das, was die Darstellung dadurch an Genauigkeit eingebüßt hat, wird sie an Verständlichkeit wahrscheinlich gewonnen haben.

Vielleicht sollte ich den Leser auch nochmals daran erinnern, daß die vorliegende Arbeit nie als erschöpfende oder umfassende Darstellung der grundlegenden Prinzipien gedacht war, auf die sich eine Gesellschaft freier Menschen stützen kann, sondern daß sie viel eher die Lücken ausfüllen sollte, die ich entdeckte, nachdem ich den Versuch gemacht hatte, in der *Verfassung der Freiheit* für den heutigen Leser die traditionellen Lehren des klassischen Liberalismus in einer auf heutige Problemstellungen und Denkweisen zugeschnittenen Form neu zu formulieren. Aus diesem Grunde ist sie eine viel weniger vollständige, viel schwierigere und persönlichere, aber, so hoffe ich, auch originellere Arbeit als die frühere. Entschieden aber ist sie eine Ergänzung dazu, nicht ein Ersatz. Dem Nicht-Fachmann würde ich daher empfehlen, *Die Verfassung der Freiheit* zu lesen, bevor er sich an die mehr ins einzelne gehende Erörterung oder spezifische Untersuchung von Problemen macht, für die ich in den vorliegenden Bänden eine Lösung suchte. Ich will damit jedoch klarmachen, warum ich etwas, was heute als längst antiquierte Glaubenssätze gilt, immer noch für weit besser halte als alle alternativen Lehren, die in der Öffentlichkeit neuerdings mehr Anklang gefunden haben.

Der Leser wird wahrscheinlich bemerken, daß die ganze Arbeit geprägt ist von zunehmender Besorgnis über die Richtung, in die sich die politische Ordnung der Länder bewegt, die einmal als die fortschrittlichsten galten. Die im vorliegenden Buch begründete, wachsende Überzeugung, daß diese bedrohliche Entwicklung in Richtung auf einen totalitären Staat aufgrund bestimmter tiefliegender Konstruktionsmängel des allgemein akzeptierten Typus »demokratischer« Herrschaft unvermeidlich ist, hat mich dazu veranlaßt, alternative Einrichtungen zu durchdenken. Ich möchte hier wiederholen: Zwar glaube ich zutiefst an die grundlegenden Prinzipien der Demokratie, als die einzige wirksame der bislang entdeckten Methoden, friedlichen Wandel zu ermöglichen, und bin deshalb sehr beunruhigt über die offensichtliche wachsende Enttäuschung von ihr als wünschenswerter Herrschaftsmethode – wozu der zunehmende Mißbrauch des Wortes zur Bezeichnung angeblicher Ziele der Regierung nur noch beiträgt –; dennoch

gelange ich immer mehr zu der Überzeugung, daß wir uns in eine Sackgasse hineinbewegen, in der sich politische Führer anbieten werden, um uns mit drastischen Methoden aus ihr herauszuführen.

Wenn der vorliegende Band mit einem Vorschlag für eine grundlegende Änderung der Struktur demokratischer Herrschaft endet, den die meisten Leute derzeit für gänzlich undurchführbar halten werden, so soll damit eine Art geistiger Notfallausrüstung für die vielleicht nicht mehr ferne Zeit angeboten werden, in der der Zusammenbruch der bestehenden Institutionen unverkennbar wird und in der er dann hoffentlich einen Ausweg bieten kann. Er sollte uns ermöglichen, das, was an der Demokratie wahrhaft wertvoll ist, zu erhalten, und ihr gleichzeitig ihre anstößigen Merkmale nehmen, die die meisten Leute nur deshalb noch durchgehen lassen, weil sie sie für unabänderlich halten. Im Verein mit dem ähnlichen Notfallsplan, den ich vorgeschlagen habe, um dem Staat sein Monopol der Kontrolle der Geldversorgung zu entziehen – was ebenso notwendig ist, wenn wir dem Alptraum zunehmend totalitärer Kräfte entkommen sollen –, und den ich vor kurzem in einer anderen Publikation skizzierte [*Entnationalisierung des Geldes* (1976), Hayek, *Schriften*, A3], zeigt er, wie wir dem uns drohenden Los entgehen könnten. Ich werde schon zufrieden sein, wenn ich ein paar Menschen überzeugt haben werde, daß, sollte sich das erste in der Neuzeit unternommene Experiment der Freiheit als Fehlschlag erweisen, das nicht daran liegt, daß Freiheit ein unrealisierbares Ideal wäre, sondern daran, daß wir es falsch angepackt haben.

Ich hoffe, daß der Leser einen gewissen Mangel an Systematik und einige unnötige Wiederholungen in einer Darstellung verzeihen wird, die in einem Zeitraum von fünfzehn Jahren mit einer langen krankheitsbedingten Unterbrechung geschrieben und umgeschrieben wurde. Ich bin mir dessen deutlich bewußt; doch wenn ich mich in meinem achtzigsten Jahr daran machen wollte, alles neu zu fassen, so würde ich die Aufgabe wahrscheinlich nie mehr zu Ende führen.

Das Nachwort, das ich jenem Band vor der Publikation anfügte, zeigt, daß sich meine Vorstellungen selbst in der Zeit eingeschränkter Tätigkeit unmerklich weiter entwickelten – stärker, als mir bewußt war, bevor ich daranging, meine heutige generelle Sicht des ganzen Problems in einem öffentlichen Vortrag zu skizzieren. Wie ich in den Schlußworten des vorliegenden Textes sage, wurde mir klar, daß das, was ich in jenem Nachwort ausführte, nicht ein Nachwort, sondern ein Neuanfang sein sollte. Ich bin froh, heute sagen zu können, daß es so gekommen ist und daß dieses Nachwort zur Skizze eines neuen Buches wurde, dessen erste Fassung ich inzwischen fertiggestellt habe.

An dieser Stelle sind einige Danksagungen zu wiederholen. Vor gut zehn

Jahren unterzog sich Professor Edwin McClellan von der Universität Chicago wie schon bei früheren Gelegenheiten der großen Mühe, meine Darstellung besser lesbar zu machen, als ich das hätte tun können. Ich bin ihm für seine einfühlbaren Bemühungen sehr dankbar, sollte aber hinzufügen, daß ihn keine Verantwortung für etwaige noch vorhandene Mängel der vorliegenden Fassung trifft, da selbst in den Anfangsteilen jene Fassung, die er bearbeitete, inzwischen weiter verändert wurde. Zusätzlichen Dank hingegen schulde ich Professor Arthur Shenfield, London, der den endgültigen Text des dritten Bandes durcharbeitete und darin eine Vielzahl inhaltlicher wie stilistischer Korrekturen vornahm, und Frau Charlotte Cubitt, die bei der Erstellung der Endfassung dieses Bandes den Text weiter verbesserte.

Teil 1

Regeln und Ordnung

Die vernunftbegabten Einzelwesen können Gesetze haben, die sie selbst geschaffen haben, aber sie haben auch solche, die sie nicht selbst gemacht haben.

Montesquieu

(*Vom Geist der Gesetze*, I.1 [Ausgabe von Ernst Forsthoff] Tübingen 1951, Nachdruck Tübingen 1992, Band 1, S. 10)

Einleitung

Es scheint nur eine Lösung für das Problem zu geben: daß die Elite der Menschheit sich der Beschränktheit des menschlichen Geistes, zugleich schlicht und tief genug, bescheiden und erhaben genug, bewußt wird, damit die abendländische Kultur sich in seine unvermeidlichen Mängel schickt.

G. Ferrero*

Als Montesquieu und die Schöpfer der amerikanischen Verfassung den Gedanken einer beschränkenden Verfassung¹, wie er in England entstanden war, in Worte faßten, schufen sie ein Modell, an dem liberales Verfassungsdenken sich seither ausrichtet. Ihr Hauptziel war die Sicherung der persönlichen Freiheit durch institutionelle Maßnahmen; und das Mittel, auf das sie vertrauten, war die Gewaltentrennung. In der Form, in der wir diese Gewaltentrennung zwischen Gesetzgebung, Rechtsprechung und Verwaltung kennen, hat sie nicht das geleistet, was sie leisten sollte. Überall haben Regierungen auf verfassungsmäßigem Wege Machtvollkommenheiten erlangt, die jene Männer ihnen hatten vorenthalten wollen. Der erste Versuch, die Freiheit des einzelnen durch Verfassungen zu sichern, ist offensichtlich fehlgeschlagen.

Konstitutionalismus bedeutet Beschränkung von Herrschaft.² Doch durch die Interpretation, die man den traditionellen Definitionen des Konstitutionalismus gab, wurde es möglich, sie mit einer Vorstellung von Demokratie in Einklang zu bringen, nach der diese eine Herrschaftsform ist, in der in jeder beliebigen Frage uneingeschränkt der Wille der Mehrheit gilt.³ Infolgedessen wurde bereits ernstlich behauptet, Verfassungen seien ein altmodisches Relikt und hätten im modernen Verständnis von Regierung keinen Platz.⁴ Und in der Tat: Welche Funktion sollte eine Verfassung haben, die eine allmächtige Regierung ermöglicht? Soll sie lediglich dafür sorgen, daß Regierungen reibungslos und tüchtig arbeiten, gleichgültig, welche Ziele sie sich stecken?

Unter diesen Umständen scheint es wichtig, sich zu fragen, was jene Begründer eines liberalen Verfassungsdenkens heute täten, wenn sie bei der Verfolgung ihrer Ziele von damals über die gesamte Erfahrung verfügten, die wir

in der Zwischenzeit gesammelt haben. Wir hätten aus der Geschichte der letzten zweihundert Jahre vieles lernen sollen, was jene Männer bei all ihrer Weisheit nicht wissen konnten. Mir erscheinen ihre Ziele so richtig wie eh und je. Aber da sich ihre Mittel als unzulänglich erwiesen haben, sind im Bereich der Institutionen neue Erfindungen gefragt.

In einem anderen Buch habe ich versucht, die traditionellen Lehren liberalen Verfassungsdenkens neu zu formulieren und – hoffentlich mit einigem Erfolg – verständlich zu machen.⁵ Aber erst nachdem ich dieses Werk vollendet hatte, wurde mir klar, warum jene Ideale nicht vermocht hatten, sich die Gefolgschaft der Idealisten zu erhalten, die die Urheber aller großen politischen Bewegungen sind, und ich begann zu verstehen, welche herrschenden Anschauungen unserer Zeit sich als damit unvereinbar erwiesen haben. Mir scheint jetzt, daß die Gründe für diese Entwicklung hauptsächlich folgende waren: Man verlor den Glauben an eine von persönlichen Interessen unabhängige Rechtsprechung; infolgedessen wurde die Gesetzgebung zur Legalisierung von Zwang gebraucht, nicht nur um ungerechtes Handeln zu verhindern, sondern um bestimmte Ergebnisse für spezifische Personen oder Gruppen zu erreichen; und in denselben repräsentativen Körperschaften vermengte man die Aufgabe der Formulierung der Regeln gerechten Verhaltens mit der der Anleitung der Regierung.

Was mich dazu bewog, ein weiteres Buch über dasselbe Generalthema wie das frühere zu schreiben, war die Einsicht, daß die Erhaltung einer Gesellschaft freier Menschen von drei grundlegenden Erkenntnissen abhängt, die nie angemessen dargelegt wurden und denen die drei Hauptteile dieses Buches gewidmet sind. Die erste davon lautet: Eine selbstgenerierende oder spontane Ordnung und eine Organisation sind zweierlei, und ihre Verschiedenheit hat mit den zwei, in ihnen jeweils geltenden, unterschiedlichen Arten von Regeln oder Gesetzen zu tun. Die zweite lautet: Das, was man heute allgemein unter »sozialer« oder austeilender Gerechtigkeit versteht, hat nur innerhalb der zweiten dieser Ordnungsarten, der Organisation, einen Sinn, ist aber sinnlos, ja völlig unvereinbar mit jener spontanen Ordnung, die Adam Smith »die Große Gesellschaft« und Sir Karl Popper »die Offene Gesellschaft« genannt haben. Die dritte lautet: Das vorherrschende Modell liberaler demokratischer Institutionen, in dem ein und dieselbe repräsentative Körperschaft die Regeln gerechten Verhaltens schafft und die Regierung anleitet, führt notwendigerweise zur allmählichen Umwandlung der spontanen Ordnung einer freien Gesellschaft in ein totalitäres System, das im Dienst irgendeiner Koalition von organisierten Interessen steht.

Diese Entwicklung ist, wie ich zu zeigen hoffe, keine zwangsläufige Folge der Demokratie, sondern lediglich eine Wirkung jener besonderen Form uneingeschränkter Herrschaft, mit der man die Demokratie inzwischen gleich-

setzt. Wenn ich recht habe, dürfte allerdings die in der westlichen Welt heute gängige besondere Form repräsentativer Herrschaft, die viele verteidigen zu müssen glauben, weil sie sie irrigerweise für die einzig mögliche Form von Demokratie halten, von vornherein dazu neigen, von den Idealen, denen sie dienen sollte, wegzuführen. Es läßt sich kaum leugnen, daß wir uns, seit diese Art von Demokratie Verbreitung gefunden hat, von jenem Ideal persönlicher Freiheit wegbewegt haben, als dessen sicherster Garant sie gegolten hatte, und daß wir jetzt einem System zutreiben, das keiner wollte.

Es fehlt jedoch nicht an Anzeichen dafür, daß die uneingeschränkte Demokratie ihrem Ende zueilt und daß sie nicht mit Getöse untergehen wird, sondern mit Gewimmer. Wie bereits deutlich wird, lassen sich viele der geweckten Erwartungen nur erfüllen, indem man die Entscheidungsmacht den demokratischen Versammlungen entzieht und sie etablierten Koalitionen organisierter Interessen und den von ihnen bezahlten Fachleuten anvertraut. Ja, man verkündet uns schon, daß die Funktion repräsentativer Körperschaften inzwischen darin bestehe, »Zustimmung zu mobilisieren«,⁶ das heißt, die Meinung der von ihnen Repräsentierten nicht zum Ausdruck zu bringen, sondern zu manipulieren. Früher oder später werden die Menschen bemerken, daß sie nicht nur neuen Interessengruppen ausgeliefert sind, sondern daß die politische Maschinerie parastaatlicher Institutionen, die als notwendige Folge des Versorgungsstaates entstanden ist, an einen toten Punkt gelangt, an dem sie die Gesellschaft hindert, jene Anpassungen vorzunehmen, die in einer sich wandelnden Welt erforderlich sind, um einen erreichten Lebensstandard zu halten, gar nicht zu reden von dessen Steigerung. Es wird wahrscheinlich noch einige Zeit dauern, bis die Menschen sich eingestehen werden, daß die Institutionen, die sie sich selbst geschaffen haben, sie an einen solchen toten Punkt gebracht haben. Aber es ist wohl kaum zu früh, sich über einen Ausweg Gedanken zu machen. Und aus der Überzeugung heraus, daß das gewisse drastische Veränderungen heute allgemein akzeptierter Anschauungen erfordern wird, wage ich mich hier an die Frage institutioneller Neuerung heran.

Hätte ich, als ich *Die Verfassung der Freiheit* veröffentlichte, gewußt, daß ich mich einmal an die im vorliegenden Werk unternommene Aufgabe machen würde, so hätte ich ihm diesen Titel vorbehalten. Damals gebrauchte ich den Ausdruck »Verfassung« in dem weiten Sinne, in dem wir ihn auch für den Gesundheitszustand einer Person gebrauchten. Erst im vorliegenden Buch widme ich mich der Frage, welche Verfassungsvorkehrungen im juristischen Sinne am besten der Erhaltung der persönlichen Freiheit dienen könnten. Abgesehen von einer bloßen Andeutung, die wenige Leser bemerkt haben werden,⁷ beschränkte ich mich in dem früheren Buch darauf, die Grundsätze zu formulieren, nach denen sich die bestehenden Regierungsformen zu richten hätten, wenn sie die Freiheit bewahren sollten. In dem immer deutlicheren Bewußt-

sein, daß die derzeitigen Institutionen das unmöglich machen, konzentrierte ich mich mehr und mehr auf eine zunächst nur reizvoll, aber unrealisierbar anmutende Idee, bis die Utopie ihre Seltsamkeit verlor und anfang, mir als die einzige Lösung für das Problem zu erscheinen, an dem die Begründer liberalen Verfassungsdenkens gescheitert waren.

Dem Problem eines Verfassungsentwurfs wende ich mich allerdings erst in Teil 3 dieses Werkes zu. Wenn der Vorschlag eines radikalen Abgehens von feststehender Tradition überhaupt einleuchten sollte, mußte ihm eine kritische Überprüfung nicht nur gängiger Ansichten, sondern des eigentlichen Sinns einiger grundlegender Vorstellungen, zu denen wir uns immer noch bekennen, vorausgehen. Tatsächlich stellte ich bald fest, daß die Ausführung meines Unterfangens nicht viel weniger erforderte, als für das zwanzigste Jahrhundert das zu leisten, was Montesquieu für das achtzehnte geleistet hatte. Der Leser wird mir glauben, wenn ich sage, daß ich im Laufe der Arbeit mehr als einmal die Hoffnung aufgab, dem selbstgesteckten Ziel auch nur nahekommen zu können. Ich spreche hier nicht davon, daß Montesquieu auch großes literarisches Talent besaß, dem es nachzutun ein bloßer Wissenschaftler nicht hoffen kann. Ich spreche vielmehr von der rein gedanklichen Schwierigkeit, die sich aus dem Umstand ergibt, daß sich für Montesquieu das Gebiet, auf das sich ein solches Unterfangen erstrecken muß, noch nicht in zahlreiche Spezialgebiete aufgespaltet hatte, es in der Zwischenzeit aber für einen einzelnen unmöglich geworden ist, auch nur die wichtigsten einschlägigen Werke zu meistern. Dennoch: Obwohl man das Problem einer zweckdienlichen Gesellschaftsordnung heute unter den verschiedenen Gesichtswinkeln der Ökonomie, der Jurisprudenz, der Politikwissenschaft, der Soziologie und der Ethik untersucht, läßt sich ein derartiges Problem mit Erfolg nur als Ganzes behandeln. Das bedeutet: Wer immer heute an eine solche Aufgabe geht, kann weder behaupten, auf allen Gebieten, mit denen er sich befassen muß, Fachmann zu sein, noch kann er die verfügbare Spezialliteratur zu allen auftauchenden Fragen kennen.

Nirgends tritt der verderbliche Einfluß der Teilung in Spezialgebiete deutlicher zutage als in den zwei ältesten dieser Disziplinen, der Ökonomie und dem Recht. Jene Denker des achtzehnten Jahrhunderts, denen wir die Grundvorstellungen liberalen Verfassungsdenkens verdanken, David Hume und Adam Smith, befaßten sich nicht weniger als Montesquieu noch mit dem, was manche von ihnen als die »Wissenschaft der Gesetzgebung« bezeichneten, oder mit politischen Prinzipien im weitesten Sinn dieses Wortes. Eines der Hauptthemen des vorliegenden Buches wird sein, daß die Regeln gerechten Verhaltens, die der Jurist untersucht, einer Art von Ordnung dienen, deren Charakter dem Juristen weitgehend unbekannt ist; und daß diese Ordnung vornehmlich vom Ökonomen untersucht wird, dem seinerseits in ähnlicher Weise der

Charakter der Verhaltensregeln, auf denen die untersuchte Ordnung beruht, unbekannt ist.

Die bedenklichste Folge der Aufspaltung eines vormals einheitlichen Untersuchungsgegenstandes in mehrere Spezialgebiete ist jedoch die, daß dabei ein Niemandsland übrig blieb, ein vager Bereich, mitunter als »Sozialphilosophie« bezeichnet. Einige der Hauptdiskussionspunkte innerhalb jener Spezialdisziplinen betreffen tatsächlich Differenzen hinsichtlich Fragen, die keiner von ihnen spezifisch zugehören, die daher auch von keiner von ihnen systematisch untersucht werden – weshalb man sie als »philosophisch« bezeichnet. Das muß oft als Ausrede herhalten, wenn man stillschweigend eine Position einnimmt, die rationaler Begründung angeblich entweder nicht bedarf oder nicht zugänglich ist. Doch diese wichtigen Probleme, von denen nicht nur die Sicht der Tatsachen, sondern auch politische Positionen ganz und gar abhängig sind, sind Fragen, die anhand von Tatsachen und Logik beantwortet werden können und müssen. »Philosophisch« sind sie nur in dem Sinne, daß bestimmte, weitverbreitete, aber irrige Vorstellungen auf den Einfluß einer philosophischen Lehre zurückgehen, die eine falsche Antwort auf Fragen bietet, welche eindeutig wissenschaftlicher Behandlung zugänglich wären.

Im ersten Kapitel dieses Buches versuche ich zu zeigen, daß bestimmte weitverbreitete wissenschaftliche ebenso wie politische Ansichten von einer spezifischen Vorstellung vom Entstehen gesellschaftlicher Institutionen abhängen, die ich als »konstruktivistischen Rationalismus« bezeichne – einer Vorstellung, die davon ausgeht, daß alle gesellschaftlichen Institutionen das Ergebnis wohlüberlegten Entwurfs sind und sein sollten. Wie sich zeigen läßt, sind an dieser Lehre sowohl die faktischen als auch die normativen Schlußfolgerungen falsch, denn die vorhandenen Institutionen sind nicht alle das Ergebnis eines Entwurfs; es wäre auch gar nicht möglich, die Gesellschaftsordnung vollständig von einem Entwurf abhängig zu machen, ohne gleichzeitig die Nutzung verfügbaren Wissens stark einzuschränken. Diese irrige Ansicht hängt eng zusammen mit der ebenso falschen Vorstellung, der menschliche Geist sei eine Entität außerhalb des Kosmos von Natur und Gesellschaft und nicht selbst das Ergebnis des gleichen Evolutionsvorganges, auf den die Institutionen der Gesellschaft zurückgehen.

Ich bin freilich zu der Überzeugung gelangt, daß nicht nur einige der wissenschaftlichen, sondern auch die wichtigsten politischen (oder »ideologischen«) Auseinandersetzungen unserer Zeit letztlich auf bestimmten grundlegenden philosophischen Unterschieden zwischen zwei Denkrichtungen beruhen, deren eine sich als falsch erweisen läßt. Für gewöhnlich werden beide als Rationalismus bezeichnet, doch werde ich zwischen ihnen zu unterscheiden haben: als dem evolutionären (oder, wie Sir Karl Popper ihn nennt, »kritischen«) Rationalismus einerseits und dem irrigen konstruktivistischen (Pop-

pers »naivem«) Rationalismus andererseits. Wenn sich zeigen läßt, daß der konstruktivistische Rationalismus von falschen Tatsachenannahmen ausgeht, so wird sich eine ganze Menge von wissenschaftlichen wie politischen Denkrichtungen ebenfalls als irrig erweisen.

Im theoretischen Bereich sind es insbesondere der Rechtspositivismus und der damit zusammenhängende Glaube an die Notwendigkeit uneingeschränkter »souveräner« Macht, die mit diesem Fehler stehen oder fallen. Gleiches gilt vom Utilitarismus, zumindest in seiner partikularistischen oder »Handlungs«-Variante; zudem fürchte ich, daß ein nicht unerheblicher Teil dessen, was man »Soziologie« nennt, unmittelbarer Abkömmling des Konstruktivismus ist, wenn sie als ihr Ziel die »Schaffung der Zukunft der Menschheit«⁸ angibt oder behauptet, »daß der Sozialismus das logische und unumgängliche Ergebnis der Soziologie« sei, wie ein Autor es ausgedrückt hat.⁹ Alle die totalitären Lehren, von denen der Sozialismus nur die vornehmste und einflußreichste ist, gehören durchaus hierher. Sie sind falsch, was nichts mit den Werten zu tun hat, von denen sie ausgehen, sondern mit der falschen Vorstellung, die sie von den Kräften haben, welche die Große Gesellschaft und die Zivilisation ermöglicht haben. Der Nachweis, daß die Auffassungsunterschiede zwischen Sozialisten und Nicht-Sozialisten letztlich von rein verstandesmäßigen, wissenschaftlicher Behandlung zugänglichen Fragen abhängen und nicht von unterschiedlichen Werturteilen, scheint mir eines der wichtigsten Ergebnisse der im vorliegenden Buch entwickelten Gedankengänge zu sein.

Mir scheint auch, daß der gleiche Tatsachenirrtum lange Zeit hindurch das gravierendste Problem politischer Organisation als unlösbar erscheinen ließ, nämlich, wie der »Volkswille« einzuschränken sei, ohne ihm einen anderen »Willen« überzuordnen. Sobald wir erkennen, daß die Grundordnung der Großen Gesellschaft nicht zur Gänze auf einem Entwurf basieren und deshalb auch nicht auf bestimmte vorhersehbare Ergebnisse abzielen kann, sehen wir: Die für die Legitimation jeglicher Autorität geforderte Verpflichtung auf allgemeine Grundsätze, die allgemein gebilligt werden, kann sehr wohl dem jeweiligen Willen jeglicher Autorität, einschließlich dem der augenblicklichen Mehrheit, wirksame Beschränkungen auferlegen.

In diesen Fragen, mit denen ich mich vornehmlich befassen will, dürfte das Denken seit Hume und Kant wenig weiter gekommen sein, und in mancher Hinsicht wird unsere Analyse an dem Punkt ansetzen müssen, an dem sie aufhörten. Sie waren diejenigen, die einer klaren Erkenntnis des Ranges von Werten als unabhängigen und richtungweisenden Bedingungen aller rationalen Konstruktion näher kamen als irgendjemand seither. Das, worum es mir hier letztlich geht (auch wenn ich nur einen kleinen Ausschnitt davon behandeln kann), ist jene Zerstörung von Werten durch wissenschaftlichen Irrtum, die mir zunehmend als die große Tragödie unserer Zeit erscheinen will – Tragödie des-

halb, weil die Werte, die wissenschaftlicher Irrtum zu demontieren droht, die unentbehrliche Grundlage unserer gesamten Zivilisation sind, einschließlich eben jener wissenschaftlichen Bemühungen, die sich gegen sie richten. Die Tendenz des Konstruktivismus, Werte, die er nicht erklären kann, als durch willkürliche menschliche Entscheidungen oder Willensakte oder bloße Emotionen bestimmt hinzustellen statt als notwendige Voraussetzung von Gegebenheiten, die seinen Vertretern als selbstverständlich gelten, hat viel dazu beigetragen, die Grundlagen der Zivilisation zu erschüttern – ja der Wissenschaft selbst, die gleichfalls auf einer wissenschaftlich nicht beweisbaren Wertordnung beruht.

Kapitel 1

Vernunft und Evolution

Zu berichten ist, von wem und in welchem Zusammenhang das wahre Gesetz der Bildung freier Staaten erkannt wurde und wie diese Entdeckung – eng verwandt mit jenen, die unter den Namen Entwicklung, Evolution und Fortdauer anderen Wissenschaften eine neue und gründlichere Methode bescherten – das alte Problem von Dauer und Wechsel löste und die Bedeutung der Tradition für den Fortschritt des Denkens feststellte.

Lord Acton*

Konstruktion und Evolution

Die Regelmäßigkeiten menschlichen Tuns lassen sich auf zwei Arten betrachten, die zu ganz unterschiedlichen Schlußfolgerungen führen, sowohl was ihre Erklärung als auch was die Möglichkeiten ihrer bewußten Veränderung betrifft. Eine von ihnen geht von Vorstellungen aus, die nachweislich falsch sind, aber menschlicher Eitelkeit so sehr schmeicheln, daß sie großen Einfluß gewonnen haben und mit ihnen selbst Leute ständig arbeiten, die wissen, daß sie auf einer Fiktion beruhen, diese aber für harmlos halten. Was die andere angeht, so werden zwar wenige Menschen ihre Grundannahmen, wenn man sie abstrakt formuliert, in Frage stellen, doch kommt sie in mancher Hinsicht zu so unerwünschten Schlußfolgerungen, daß nur wenige bereit sind, an ihr bis zum Ende festzuhalten.

Die erste vermittelt uns ein Gefühl unumschränkter Macht, unsere Wünsche zu verwirklichen, während die zweite zu der Erkenntnis führt, daß das, was wir vorsätzlich herbeiführen können, seine Grenzen hat, und zu der Einsicht, daß manche unserer gegenwärtigen Hoffnungen trügen. Wann immer wir uns aber von der ersten Betrachtungsweise haben verleiten lassen, hatte das zur Folge, daß der Mensch den Umfang dessen, was er erreichen kann, in Wirklichkeit regelrecht verringert hat. Denn es war stets die Erkenntnis der Grenzen des Möglichen, die den Menschen befähigte, seine Kräfte voll zu nutzen.¹

Die erste Betrachtungsweise behauptet, daß menschliche Institutionen menschlichen Zwecken nur dann dienen werden, wenn sie vorsätzlich für diese Zwecke erdacht wurden; oft auch, daß die Tatsache, daß eine Institution existiert, Beweis dafür ist, daß sie für einen Zweck geschaffen wurde; und immer, daß wir die Gesellschaft und ihre Institutionen so umgestalten sollten, daß alle unsere Handlungen ganz und gar von uns bekannten Zwecken geleitet würden. Den meisten Menschen scheinen diese Behauptungen beinahe selbstverständlich und die einzige eines denkenden Wesens würdige Einstellung zu bezeugen. Doch der ihnen zugrundeliegende Glaube, daß wir alle vorteilhaften Institutionen einem Plan verdanken und daß nur ein solcher Plan sie für unsere Zwecke brauchbar gemacht hat oder machen kann, ist weitgehend falsch.

Diese Betrachtungsweise leitet sich ursprünglich aus einer tiefwurzelnden Neigung primitiven Denkens her, jede in der Erscheinungswelt vorzufindende Regelmäßigkeit anthropomorph zu deuten, als Ergebnis des Planens eines denkenden Wesens. Und gerade als der Mensch sich von dieser naiven Vorstellung leicht hätte frei machen können, wurde sie durch eine einflußreiche Philosophie neu belebt, mit der man das Ziel der Befreiung des menschlichen Geistes von falschen Vorurteilen inzwischen eng verbunden sieht und die zur beherrschenden Vorstellung des Zeitalters der Vernunft wurde.

Die andere Betrachtungsweise, die sich seit dem Altertum langsam und allmählich entwickelte, eine Zeitlang aber beinahe ganz im Schatten der glanzvolleren konstruktivistischen Sicht stand, besagt, daß jene Geordnetheit der Gesellschaft, welche die Wirksamkeit individuellen Handelns erheblich gesteigert hat, nicht ausschließlich auf Institutionen und Sitten zurückzuführen sei, die für diesen Zweck erfunden oder entworfen worden wären, sondern weitgehend auf einen Vorgang, den man zunächst als »Wachstum« und später als »Evolution« bezeichnete, einen Vorgang, in dem Handlungsweisen, die zunächst aus anderen Gründen oder überhaupt nur zufällig aufkamen, beibehalten wurden, weil sie es der Gruppe, in der sie entstanden waren, ermöglichten, über andere die Oberhand zu gewinnen. Seit diese Betrachtungsweise im achtzehnten Jahrhundert erstmals systematisch entwickelt wurde, hatte sie nicht nur gegen den Anthropomorphismus primitiven Denkens anzukämpfen, sondern mehr noch gegen die Bestärkung, welche diese naiven Anschauungen durch die neue rationalistische Philosophie erfahren hatten. Ja, es war die Herausforderung durch diese Philosophie, die den Anstoß dazu gab, die evolutionäre Betrachtungsweise explizit darzulegen.²

Die Dogmen des cartesischen Rationalismus

Der große Denker, der den Grundideen dessen, was wir konstruktivistischen

Rationalismus nennen wollen, ihren vollständigsten Ausdruck verlieh, war René Descartes. Während er selbst es jedoch unterließ, die für soziale und moralische Überlegungen relevanten Schlußfolgerungen hieraus zu ziehen,³ wurden diese vor allem von seinem etwas älteren (aber viel langlebigeren) Zeitgenossen Thomas Hobbes ausgearbeitet. Obwohl Descartes' unmittelbares Interesse der Erarbeitung von Kriterien für die Wahrheit von Behauptungen galt, gebrauchten seine Anhänger diese auch zur Beurteilung der Zweckmäßigkeit und Berechtigung von Handlungen. Der »radikale Zweifel«, aus dem heraus er es ablehnte, irgend etwas als wahr gelten zu lassen, was nicht logisch aus expliziten Prämissen abzuleiten war, nahm all jenen Verhaltensregeln ihre Gültigkeit, die sich nicht auf diese Weise begründen ließen. Descartes selbst umging die Konsequenzen hieraus, indem er derlei Verhaltensregeln dem Plan einer allwissenden Gottheit zuschrieb, doch diejenigen seiner Anhänger, denen das keine zeitgemäße Erklärung schien, erachteten die Hinnahme von etwas, das auf bloßer Tradition beruhte und sich rational nicht vollständig begründen ließ, für irrationalen Aberglauben. Es wurde geradezu zum Kennzeichen der von ihm in Gang gesetzten Bewegung, daß sie alles, was sich nicht anhand seiner Kriterien als wahr erweisen ließ, als »bloße Meinung« abtat.

Da Descartes Vernunft als logische Deduktion aus expliziten Prämissen definierte, wurde auch rationales Handeln die Bezeichnung nur für solches Handeln, das zur Gänze von bekannter und beweisbarer Wahrheit bestimmt war. Von da ist es ein fast unvermeidlicher Schritt zu der Schlußfolgerung, daß nur das, was in diesem Sinne wahr ist, zu erfolgreichem Handeln führen kann und daß also alles das, dem der Mensch seine Erfolge verdankt, das Ergebnis seiner so verstandenen Vernunftanwendung ist. Institutionen und Handlungsweisen, die nicht auf diese Weise entworfen sind, können nur zufällig vorteilhaft sein. Das wurde die typische Haltung des cartesischen Konstruktivismus mit seiner Verachtung für Tradition, Gewohnheit und Geschichte allgemein. Allein seine Vernunft sollte den Menschen befähigen, die Gesellschaft neu zu bauen.⁴

Tatsächlich jedoch bedeutete dieser »rationalistische« Ansatz einen Rückfall in frühere, anthropomorphe Denkweisen. Er ließ neuerlich eine Neigung aufkommen, den Ursprung aller kulturellen Institutionen einer Erfindung oder einem Entwurf zuzuschreiben. Moral, Religion und Recht, Sprache und Schrift, Geld und Markt sollten vorsätzlich von jemandem geschaffen worden sein oder wenigstens alle Vollkommenheit, die sie besitzen mochten, solch einem Entwurf verdanken. Diese intentionalistische oder pragmatische⁵ Deutung der Geschichte fand ihren vollständigsten Ausdruck im Gedanken der Entstehung der Gesellschaft durch einen Gesellschaftsvertrag, erst bei Hobbes und dann bei Rousseau, der in vieler Hinsicht ein unmittelbarer Nachfahre von Descartes war.⁶ Auch wenn deren Theorie nicht immer als historische Wiedergabe tatsächlicher Geschehnisse gedacht war, sollte sie doch immer ein Kriteri-

um abgeben können, wenn es zu entscheiden galt, ob bestehende Institutionen als rational zu billigen waren.

Dieser philosophischen Vorstellung verdanken wir den bis heute anzutreffenden Hang zu allem, was »bewußt« oder »vorsätzlich« getan wird, und von ihr bekamen die Ausdrücke »irrational« oder »nicht rational« die abwertende Bedeutung, die sie heute haben. Infolgedessen wurde aus der vormaligen Neigung zu traditionellen oder überlieferten Institutionen und Gebräuchen eine Abneigung, und »Meinung« war fortan »bloße« Meinung – etwas, das sich durch Vernunft nicht nachweisen oder entscheiden läßt und deshalb auch nicht als stichhaltige Begründung einer Entscheidung gelten kann.

Doch die Ausgangsannahme, die dem Glauben zugrundeliegt, daß der Mensch seine Umgebung hauptsächlich aufgrund seiner Fähigkeit für logische Deduktion aus expliziten Prämissen zu beherrschen gelernt habe, ist faktisch falsch, und jeder Versuch, seine Handlungen auf das zu beschränken, was sich auf diese Weise begründen läßt, würde ihn vieler der wirksamsten ihm verfügbaren Mittel zum Erfolg berauben. Es ist schlicht und einfach nicht wahr, daß unsere Handlungen ihre Wirksamkeit ausschließlich oder hauptsächlich einem Wissen verdanken, das wir in Worte fassen können und das daher die expliziten Prämissen für einen logischen Schluß abgeben kann. Viele der Institutionen der Gesellschaft, die unerläßliche Voraussetzungen für eine gedeihliche Verfolgung unserer bewußten Ziele sind, sind tatsächlich das Ergebnis von Gewohnheiten, Sitten oder Handlungsweisen, die weder erfunden wurden noch im Hinblick auf derlei Ziele praktiziert werden. Wir leben in einer Gesellschaft, in der wir uns zurechtzufinden vermögen und in der unsere Handlungen gute Aussichten haben, zum Ziel zu führen, nicht nur, weil unsere Mitmenschen von bekannten Zielen oder bekannten Ziel-Mittel-Zusammenhängen geleitet werden, sondern weil sie außerdem durch Regeln beschränkt sind, deren Zweck oder Ursprung wir oft nicht kennen, ja von denen wir oft nicht einmal wissen, daß es sie gibt.

Der Mensch ist ebenso sehr ein Regeln befolgendes wie ein zielgerichtet handelndes Wesen.⁷ Und erfolgreich ist er nicht deshalb, weil er weiß, warum er die Regeln, die er beachtet, beachten sollte, oder weil er gar alle diese Regeln in Worte fassen könnte, sondern weil sein Denken und Handeln von Regeln bestimmt ist, die in der Gesellschaft, in der er lebt, durch einen Selektionsprozeß entstanden und somit das Ergebnis der Erfahrung von Generationen sind.

Die bleibende Beschränktheit unseres Tatsachenwissens

Der konstruktivistische Ansatz führt zu falschen Schlüssen, denn die Handlungen des Menschen sind nicht nur auf der primitiven Stufe, sondern vielleicht

noch mehr in der Zivilisation weitgehend deshalb erfolgreich, weil sie an die Einzeltatsachen angepaßt sind, die ihm bekannt sind, und an eine Unzahl anderer Fakten, die ihm unbekannt sind und sein müssen. Und diese Anpassung an die allgemeinen Umstände seiner Umgebung kommt dadurch zustande, daß er Regeln befolgt, die er nicht entworfen hat und oft nicht einmal formulieren könnte, obwohl er sie in seinem Handeln einzuhalten vermag. Oder, um es anders auszudrücken: Unsere Anpassung an unsere Umgebung besteht nicht nur, ja vielleicht nicht einmal überwiegend, in einer Erkenntnis der Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge, sondern auch darin, daß unser Handeln Regeln unterliegt, die an die Art von Welt, in der wir leben, angepaßt sind, also an Umstände, deren wir uns nicht bewußt sind und die dennoch den Ablauf unserer erfolgreichen Handlungen bestimmen.

Vollständige Rationalität des Handelns im cartesischen Sinn setzt die vollständige Kenntnis aller relevanten Fakten voraus. Ein Planer oder Techniker benötigt alle Daten und die umfassende Macht, sie zu kontrollieren oder zu manipulieren, wenn er physische Objekte so anordnen soll, daß das beabsichtigte Ergebnis erreicht wird. Der Erfolg eines Handelns in der Gesellschaft hingegen hängt von mehr Einzeltatsachen ab, als sie überhaupt irgend jemandem bekannt sein können. Und unsere gesamte Zivilisation beruht infolgedessen darauf – und muß darauf beruhen –, daß wir vieles *glauben*, wovon wir nicht *wissen* können, ob es im cartesischen Sinne wahr ist.

Was wir also den Leser das ganze Buch hindurch ständig im Auge zu behalten bitten müssen, ist die Tatsache, daß sich jedermann notwendigerweise und unweigerlich in Unkenntnis der meisten Einzeltatsachen befindet, welche die Handlungen jedes einzelnen Mitglieds der menschlichen Gesellschaft bestimmen. Diese Tatsache mag zunächst als so selbstverständlich und unbestreitbar erscheinen, daß sie kaum der Rede wert ist und noch weniger eines Beweises bedarf. Betont man sie aber nicht unablässig, so gerät sie im Ergebnis nur allzu schnell in Vergessenheit. Das kommt hauptsächlich daher, daß es sich um eine sehr unbequeme Tatsache handelt, die unsere Versuche, gesellschaftliche Prozesse zu erklären und auch klug zu beeinflussen, erheblich erschwert und dem, was wir diesbezüglich aussagen oder tun können, strenge Grenzen zieht. Die Versuchung ist somit groß, in erster Annäherung von der Annahme auszugehen, daß wir alles wissen, was zur vollständigen Erklärung oder Kontrolle erforderlich ist. Diese vorläufige Annahme wird oft als Unwichtigkeit abgetan, die man später ohne nennenswerte Auswirkung auf die Schlußfolgerungen fallen lassen könnte. Doch die unvermeidliche Unkenntnis der meisten Einzelheiten, welche die Ordnung einer Großen Gesellschaft betreffen, ist die Ursache für das Entstehen des zentralen Problems jeder sozialen Ordnung, und die irrige Annahme, aufgrund deren man dieses fürs erste einmal ignoriert, wird zumeist nie mehr ausdrücklich aufgegeben, sondern nur bequem verges-

sen. Die Argumentation wird dann so fortgeführt, als ob Unkenntnis ohne Bedeutung wäre.

Jedoch ist das Faktum unserer unabänderlichen Unkenntnis des Großteils der Einzeltatsachen, welche gesellschaftliche Prozesse bestimmen, in den meisten Fällen der Grund, aus dem gesellschaftliche Institutionen gerade die Form, die sie aufweisen, angenommen haben. Von einer Gesellschaft zu sprechen, über die entweder der Betrachter oder ein beliebiges ihrer Mitglieder alle Einzeltatsachen wüßte, hieße, über etwas zu sprechen, das grundverschieden ist von allem, was es je gab – eine Gesellschaft, in der es das meiste von dem, was wir in unserer Gesellschaft finden, nicht gäbe und nicht geben könnte und die, wenn sie je aufträte, Eigenschaften hätte, die wir uns nicht einmal vorstellen können.

Ich bin auf die Wichtigkeit unserer zwangsläufigen Unkenntnis der konkreten Tatsachen einigermaßen ausführlich in einem früheren Buch⁸ eingegangen und will ihre zentrale Bedeutung hier hauptsächlich dadurch hervorheben, daß ich sie gleich am Anfang der Darstellung erwähne. Doch gibt es einzelne Punkte, die nochmals erwähnt oder ausgeführt werden müssen. Erstens meine ich, wenn ich von jedermanns unverbesserlicher Unkenntnis spreche, die Unkenntnis von Einzeltatsachen, die irgend einem einzelnen bekannt sind oder werden und auf diesem Wege auf das ganze Gesellschaftsgefüge einwirken. Dieses Gefüge menschlicher Tätigkeiten paßt sich unablässig an Millionen von Tatsachen an, die in ihrer Gesamtheit keinem einzelnen bekannt sind, und es funktioniert aufgrund dieser Anpassung. Die Bedeutung dieses Vorgangs ist am augenfälligsten im wirtschaftlichen Bereich und wurde dort auch zuerst betont. Man hat das so ausgedrückt: »Das Wirtschaftsleben einer nicht-sozialistischen Gesellschaft [besteht] aus Millionen von Beziehungen oder Strömen zwischen einzelnen Unternehmen und Haushalten. Wir können wohl gewisse Theorien über diese Ströme aufstellen, sie aber niemals alle beobachten.«⁹ Die Erkenntnis der Bedeutung unserer konstitutionellen Unwissenheit im wirtschaftlichen Bereich und der Methoden, mit deren Hilfe wir dieses Hindernis zu bewältigen gelernt haben, war tatsächlich der Ausgangspunkt¹⁰ jener Ideen, die im vorliegenden Buch systematisch auf ein viel weiteres Feld angewendet werden. Es wird eine unserer Hauptthesen sein, daß die meisten der Verhaltensregeln, die unser Handeln leiten, und die meisten Institutionen, die aus dieser Gerechtigkeit entstehen, Anpassungen an die Unmöglichkeit sind, daß irgend jemand bewußt alle die Einzeltatsachen berücksichtigt, welche auf die Gesellschaftsordnung einwirken. Wir werden insbesondere sehen, daß die Möglichkeit von Gerechtigkeit auf dieser notwendigen Beschränktheit unseres Tatsachenwissens beruht, und daß die Erkenntnis des Wesens der Gerechtigkeit daher all jenen Konstruktivisten verschlossen ist, die in ihrer Argumentation gewohnheitsmäßig von Allwissenheit ausgehen.

Eine andere, in diesem Zusammenhang hervorzuhebende Folge dieser Grundtatsache ist die, daß nur in den kleinen Gruppen primitiver Gesellschaften die Zusammenarbeit zwischen den Mitgliedern weitgehend darauf beruht, daß ihnen zu jedem gegebenen Zeitpunkt mehr oder weniger die gleichen spezifischen Umstände bekannt sind. Einzelne weise Männer vermögen vielleicht die unmittelbar wahrgenommenen Umstände besser zu deuten oder sich an Dinge an fernen, den übrigen unbekanntem Orten genauer zu erinnern. Doch die tatsächlichen Geschehnisse, die die einzelnen tagtäglich erleben, werden für alle ziemlich die gleichen sein, und sie werden gemeinsam handeln, weil die ihnen bekannten Geschehnisse und die Ziele, die sie sich setzen, mehr oder weniger die gleichen sind.

Völlig anders ist die Situation in der Großen¹¹ oder Offenen Gesellschaft, in der Millionen von Menschen zusammenwirken und in der sich die Zivilisation, so wie wir sie kennen, entwickelt hat. Die Ökonomie betont seit langem die »Arbeitsteilung«, die solch eine Situation mit sich bringt. Viel weniger betont hat sie hingegen die Aufsplitterung des *Wissens*, das Faktum, daß jedes Mitglied der Gesellschaft nur über einen kleinen Bruchteil des Wissens verfügen kann, das alle gemeinsam besitzen, und daß daher jedem einzelnen die meisten der Tatsachen, aufgrund deren die Gesellschaft funktioniert, unbekannt sind. Dennoch ist gerade die Nutzung von viel mehr Wissen, als ein einzelner es besitzen kann, und somit der Umstand, daß jeder einzelne sich innerhalb eines zusammenhängenden Ganzen bewegt, dessen Voraussetzungen ihm überwiegend unbekannt sind, das Kennzeichen aller fortgeschrittenen Kulturen.

In der zivilisierten Gesellschaft ist freilich gar nicht so sehr das größere Wissen, das der einzelne erlangen kann, sondern vielmehr der größere Nutzen, den er aus dem Wissen anderer zieht, die Ursache dafür, daß er eine unendlich größere Vielfalt von Zielen zu verfolgen vermag als bloß die Befriedigung seiner drängendsten körperlichen Bedürfnisse. Ja, ein »zivilisierter« Mensch kann sogar sehr unwissend sein, unwissender als so mancher Wilde, und dennoch aus der Zivilisation, in der er lebt, großen Nutzen ziehen.

In dieser Hinsicht besteht der typische Fehler der konstruktivistischen Rationalisten darin, daß sie dazu neigen, ihre Argumentation auf dem sogenannten *synoptischen Trugschluß* aufzubauen, das heißt auf der Fiktion, daß alle relevanten Tatsachen irgendeinem einzelnen Geist bekannt seien und daß es möglich sei, aus diesem Wissen die Einzelheiten einer erstrebenswerten Gesellschaftsordnung abzuleiten. Mitunter wird dieser Trugschluß von den Verfechtern einer überlegt geplanten Gesellschaft rührend naiv vorgetragen, etwa wenn einer von ihnen davon träumt, »die Kunst simultanen Denkens [zu entwickeln]: die Fähigkeit, sich mit einer Vielzahl verwandter Erscheinungen gleichzeitig zu befassen und in einem einzigen Bild sowohl die qualitativen als auch die quantitativen Attribute dieser Erscheinungen zusammenzufügen«. ¹²

Es scheint ihnen völlig zu entgehen, daß dieser Traum einfach vom zentralen Problem absieht, das jeder Versuch, die Gesellschaftsordnung zu verstehen oder zu gestalten, aufwirft: nämlich von unserer Unfähigkeit, aus all den Daten, welche die Gesellschaftsordnung betreffen, ein überschaubares Ganzes zu bilden. Dennoch erliegen alle diejenigen, die sich von den schönen Plänen, die aus solcher Betrachtungsweise entstehen, faszinieren lassen, weil sie »so ordentlich, so anschaulich, so leicht verständlich«¹³ sind, diesem synoptischen Trugschluß und vergessen, daß diese Pläne ihre vermeintliche Klarheit dem Planer verdanken, der alle Tatsachen, die er nicht kennt, ausblendet.

Tatsachenwissen und Wissenschaft

Der Hauptgrund, warum der moderne Mensch so ungern zugibt, daß die naturgegebene Beschränktheit seines Wissens der Möglichkeit einer rationalen Konstruktion des Gesellschaftsganzen ein bleibendes Hindernis entgegenstellt, ist sein unbegrenztes Vertrauen in die Macht der Wissenschaft. Wir hören so viel vom raschen Fortschritt wissenschaftlicher Erkenntnis, daß wir inzwischen das Gefühl haben, alle bloßen Beschränkungen unseres Wissens müßten bald zum Verschwinden gebracht werden. Diese Zuversicht rührt jedoch von einer falschen Vorstellung von den Aufgaben und Fähigkeiten der Wissenschaft her, nämlich von dem Irrglauben, die Wissenschaft sei eine Methode zur Feststellung von Einzeltatsachen und der Fortschritt in ihren Verfahren werde es uns ermöglichen, alle nur wünschbaren Einzeltatsachen festzustellen und zu manipulieren.

In einem Sinn ist der Satz, unsere Zivilisation beruhe auf der Überwindung des Unwissens, natürlich bloß ein Gemeinplatz. Aber gerade weil er uns so vertraut ist, entgeht uns leicht das, was das Wichtigste an ihm ist: die Tatsache nämlich, daß die Zivilisation darauf beruht, daß wir alle von Wissen profitieren, das wir *nicht* besitzen. Und einer der Wege, auf denen die Zivilisation uns die Beschränktheit des Ausmaßes an individuellem Wissen bewältigen hilft, ist die Überwindung des Unwissens – nicht durch Erwerbung weiteren Wissens, sondern durch die Nutzung von Wissen, das weithin auf einzelne verteilt ist und bleibt. Die Beschränktheit des Wissens, die uns hier beschäftigt, ist also nicht eine Beschränkung, welche die Wissenschaft überwinden könnte. Entgegen weitverbreiteter Ansicht besteht Wissenschaft nicht aus der Kenntnis von Einzeltatsachen; und im Fall sehr komplexer Phänomene ist die Macht der Wissenschaft zusätzlich beschränkt durch die praktische Unmöglichkeit, alle die Einzeltatsachen zu erfassen, die wir kennen müßten, wenn ihre Theorien uns befähigen sollten, bestimmte Ereignisse vorherzusagen. Das Studium der relativ einfachen Phänomene der physischen Welt hat dort, wo es sich als möglich

erwies, die bestimmenden Zusammenhänge als im Einzelfall leicht festzustellende Funktionen einiger weniger Variabler darzustellen, und wo infolgedessen der erstaunliche Fortschritt der damit befaßten Disziplinen möglich wurde, den Eindruck erweckt, daß Gleiches bald auch für die komplexeren Phänomene gelten werde. Doch weder die Wissenschaft noch irgendeine bekannte Technik¹⁴ hilft uns, damit fertig zu werden, daß kein einzelner Kopf und daher auch keine bewußt gesteuerte Handlung all die Einzeltatsachen berücksichtigen kann, die jeweils gewissen Personen, aber nicht in ihrer Gesamtheit irgendeinem einzelnen bekannt sind.

Im Gegenteil, in ihrem Bemühen um Erklärung und Vorhersage bestimmter Ereignisse – die die Wissenschaft im Falle relativ einfacher Phänomene (oder dort, wo sie zumindest näherungsweise relativ einfache »geschlossene Systeme« isolieren kann) mit solchem Erfolg vornimmt – stößt sie an dieselbe Grenze des Tatsachenwissens, sobald sie ihre Theorien auf sehr komplexe Phänomene anwenden will. Auf einzelnen Gebieten hat sie wichtige Theorien entwickelt, die uns gründlichen Einblick in die Wesensart mancher Phänomene geben, wird aber nie Vorhersagen spezifischer Ereignisse oder eine vollständige Erklärung leisten – einfach, weil wir nie alle Einzeltatsachen kennen können, die wir diesen Theorien zufolge kennen müßten, um zu solch konkreten Schlußfolgerungen zu gelangen. Das beste Beispiel hierfür ist die Darwinsche (oder neo-darwinistische) Theorie der Evolution der Lebewesen. Wäre es möglich, für die Vergangenheit die Einzeltatsachen zu ermitteln, die bei der Selektion der Formen, zu denen es jeweils kam, wirksam waren, so ergäbe das eine vollständige Erklärung des Aufbaus der vorhandenen Organismen, und ähnlich könnten wir die zukünftige Entwicklung vorhersagen, wenn es möglich wäre, alle Einzeltatsachen zu ermitteln, die dabei in einem beliebigen zukünftigen Zeitraum wirksam werden. Aber natürlich werden wir keines von beiden jemals tun können, weil die Wissenschaft keine Möglichkeit hat, alle Einzeltatsachen zu ermitteln, über die sie verfügen müßte, um solch eine Leistung zu erbringen.

Hiermit verwandt ist eine weitere falsche Vorstellung von Ziel und Macht der Wissenschaft, die sinnvollerweise hier ebenfalls erwähnt werden sollte. Das ist der Glaube, daß Wissenschaft sich ausschließlich mit dem befaßt, was ist, und nicht mit dem, was sein könnte. Aber der Wert von Wissenschaft besteht weitgehend darin, daß sie uns sagt, was geschähe, wenn manche Fakten anders wären, als sie sind. Alle Sätze der theoretischen Wissenschaft haben die Form von »Wenn-dann«-Sätzen, und sie sind hauptsächlich insoweit interessant, als die Bedingungen, die wir im »Wenn-« Satz einbauen, andere als die tatsächlich gegebenen sind.

Vielleicht ist diese Fehlvorstellung nirgends sonst so wichtig gewesen wie in der Politikwissenschaft, wo sie die ernsthafte Auseinandersetzung mit den

wirklich wichtigen Problemen behindert haben dürfte. Hier hat der irrige Gedanke, die Wissenschaft sei schlicht eine Sammlung beobachteter Tatsachen, zu einer Beschränkung der Forschung auf die Feststellung dessen, was ist, geführt, während doch der hauptsächlichste Wert *aller* Wissenschaft darin liegt, uns zu sagen, welche Folgen es hätte, wenn die Bedingungen in gewisser Hinsicht anders gestaltet würden, als sie es sind.

Die Tatsache, daß eine zunehmende Zahl von Sozialwissenschaftlern sich auf die Untersuchung dessen beschränkt, was in einem bestimmten Teil des Gesellschaftssystems *ist*, macht ihre Ergebnisse nicht wirklichkeitsnäher, aber weitgehend irrelevant für die meisten Entscheidungen, die die Zukunft betreffen. Fruchtbare Sozialwissenschaft muß zu einem beträchtlichen Teil das untersuchen, was *nicht* ist: hypothetische Modelle möglicher Welten bauen, die sein könnten, wenn einige der veränderbaren Bedingungen geändert würden. Wir benötigen eine wissenschaftliche Theorie vornehmlich, damit sie uns sagt, welche Wirkungen es hätte, wenn manche Bedingungen so wären, wie sie nie zuvor gewesen sind. Alles wissenschaftliche Wissen ist nicht Kenntnis von Einzel-tatsachen, sondern Wissen über Hypothesen, die bislang systematischen Versuchen ihrer Widerlegung standgehalten haben.

Die gemeinsame Evolution von Geist und Gesellschaft: die Rolle von Regeln

Die Irrtümer des konstruktivistischen Rationalismus hängen eng mit dem cartesianischen Dualismus zusammen, das heißt, mit der Annahme einer unabhängig für sich existierenden Geist-Substanz, die außerhalb des natürlichen Kosmos steht und den Menschen, der von Anfang an mit solch einem Geist ausgestattet war, befähigte, die gesellschaftlichen und kulturellen Institutionen, in denen er lebt, zu entwerfen. In Wirklichkeit ist dieser Geist selbstverständlich eine Anpassung an die natürliche und die gesellschaftliche Umgebung, in der der Mensch lebt, und er hat sich in beständiger Wechselwirkung mit den Institutionen, die das Gesellschaftsgefüge prägen, entwickelt. Der Geist ist ebenso sehr das Produkt der gesellschaftlichen Umwelt, in der er sich heranbildete und die er nicht gemacht hat, wie etwas, das seinerseits auf die entsprechenden Institutionen eingewirkt und sie verändert hat. Er ist das Ergebnis davon, daß sich der Mensch in der Gesellschaft entwickelte und jene Gewohnheiten und Handlungsweisen zu eigen machte, welche die Überlebenschancen der Gruppe, in der er lebte, erhöhten. Die Vorstellung eines schon voll entwickelten Geistes, der die Institutionen entworfen hätte, die das Leben in der Gesellschaft möglich machten, widerspricht allem, was wir über die Evolution des Menschen wissen.

Das kulturelle Erbe, in das der Mensch hineingeboren wird, besteht aus einem Komplex von Handlungsweisen oder Verhaltensregeln, die sich deshalb

durchgesetzt haben, weil sie einer Gruppe von Menschen zum Erfolg verhalfen, die aber nicht deshalb eingeführt wurden, weil man gewußt hätte, daß sie gewünschte Wirkungen haben würden. Der Mensch handelte, ehe er dachte, und verstand nicht, bevor er handelte. Was wir Verstehen nennen, ist letztlich einfach seine Fähigkeit, auf seine Umwelt mit einem Muster von Handlungen zu reagieren, das ihm zu überleben hilft. Das ist auch das Körnchen Wahrheit im Behaviorismus und im Pragmatismus, Lehren, die andererseits die grundlegenden Zusammenhänge so grob übervereinfacht haben, daß sie deren Erkenntnis eher behindern als erleichtern.

»Aus Erfahrung lernen« ist bei Menschen nicht weniger als bei Tieren ein Vorgang nicht in erster Linie der Überlegung, sondern der Beobachtung, Verbreitung, Übertragung und Entwicklung von Handlungsweisen, die sich durchgesetzt haben, weil sie erfolgreich waren – oft nicht deshalb, weil sie dem handelnden Einzelmenschen einen erkennbaren Vorteil verschafft hätten, sondern weil sie die Überlebenschancen der Gruppe, der er angehörte, erhöhten.¹⁵ Das Ergebnis dieser Entwicklung wird in erster Linie nicht ein in Worte gefaßtes Wissen sein, sondern Wissen, das sich zwar durch Angabe von Regeln beschreiben läßt, das aber der einzelne nicht in Worten ausdrücken, sondern lediglich praktisch anwenden kann. Der Verstand schafft nicht so sehr Regeln, als daß er aus Handlungsregeln besteht, einem Komplex von Regeln also, die er nicht geschaffen hat, sondern die bestimmend für das Handeln der einzelnen geworden sind, weil ihnen gemäßes Handeln sich als erfolgreicher erwiesen hat als das von konkurrierenden Einzelpersonen oder Gruppen.¹⁶

Anfänglich läßt sich nicht unterscheiden zwischen den Handlungsweisen, an die man sich halten muß, um ein bestimmtes Ergebnis zu erzielen, und den Handlungsweisen, an die man sich halten sollte. Es gibt nur eine überkommene Art, etwas zu tun, und zwischen der Kenntnis von Ursache und Wirkung und der Kenntnis der angemessenen oder statthaften Form des Handelns besteht kein Unterschied. Wissen über die Welt ist Wissen davon, was man unter bestimmten Umständen tun oder nicht tun darf. Und um Gefahren zu vermeiden, ist es ebenso wichtig zu wissen, was man nie tun darf, wie zu wissen, was man tun muß, um ein bestimmtes Ergebnis zu erzielen.

Diese Verhaltensregeln haben sich also nicht entwickelt, weil man in ihnen die Bedingungen für die Erreichung eines bekannten Zieles erkannt hätte, sondern sie sind entstanden, weil die Gruppen, die sie befolgten, erfolgreicher waren und andere verdrängten. Es waren Regeln, die in der Art von Umwelt, in der der Mensch lebte, sicherstellten, daß von den Gruppen oder Einzelpersonen, die sich an sie hielten, mehr überlebten. Das Problem, sich mit Erfolg in einer Welt zu bewegen, die dem Menschen nur teilweise bekannt war, löste sich somit durch die Befolgung von Regeln, die ihm gute Dienste leisteten, die er aber nicht als wahr im cartesischen Sinne *erkannte* oder erkennen konnte.

Diese Regeln, die menschliches Verhalten bestimmen und als intelligent erscheinen lassen, haben also zwei Merkmale, die wir durchweg betonen müssen, weil der konstruktivistische Ansatz implizit leugnet, daß es rational sein könne, solche Regeln zu befolgen. Natürlich werden in einer fortgeschrittenen Gesellschaft nur einzelne Regeln von dieser Art sein; wir wollen lediglich unterstreichen, daß selbst solche fortgeschrittenen Gesellschaften ihre Ordnung zum Teil einer Reihe von Regeln dieser Art verdanken.

Das erste dieser Merkmale, die die meisten Verhaltensregeln ursprünglich besaßen, besteht darin, daß sie im Handeln befolgt werden, ohne daß sie dem Handelnden in artikulierter (»verbalisierter« oder ausdrücklicher) Form bekannt wären. In Erscheinung treten sie als Regelmäßigkeit des Handelns, die sich in Worten beschreiben ließe, aber diese Regelmäßigkeit im Handeln ergibt sich nicht daraus, daß der Handelnde imstande wäre, sie so zu formulieren. Das zweite besteht darin, daß solche Regeln Geltung erlangen, weil sie die Gruppe, in der sie eingehalten werden, faktisch stärker machen, und nicht, weil diese Wirkung denen, die sich von ihnen leiten lassen, bekannt wäre. Obwohl solche Regeln allgemeine Anerkennung finden, weil ihre Einhaltung bestimmte Folgen hat, werden sie nicht in der Absicht eingehalten, diese Folgen herbeizuführen – Folgen, die der Handelnde gar nicht kennen muß.

Wir können hier nicht die schwierige Frage erörtern, wie Menschen voneinander solche oft hoch abstrakten Verhaltensregeln durch Beispiel und Nachahmung (oder *per analogiam*) lernen können, obwohl weder diejenigen, die das Beispiel geben, noch diejenigen, die von ihnen lernen, sich des Bestehens der Regeln bewußt sein müssen, die sie nichtsdestotrotz streng einhalten. Dieses Problem ist uns wohlbekannt vom Erlernen von Sprache durch Kinder, die imstande sind, höchst komplizierte Ausdrücke, die sie nie zuvor gehört haben, richtig von sich zu geben;¹⁷ es tritt aber auch in Bereichen wie Umgangsformen, Moral und Recht auf und bei den meisten Fertigkeiten, bei denen wir von Regeln geleitet werden, die wir zu befolgen vermögen, aber nicht formulieren können.

Worauf es ankommt, ist, daß jeder, der in einer bestimmten Kultur aufwächst, in sich Regeln vorfindet oder vielleicht bemerkt, daß er in seinem Handeln Regeln befolgt – und gleichermaßen wahrnimmt, daß die Handlungen anderer mancherlei Regeln entsprechen oder auch nicht. Das beweist natürlich nicht, daß sie ein dauernder oder unveränderlicher Teil der »Natur des Menschen« oder diesem angeboren wären, sondern nur, daß sie Teil eines kulturellen Erbes sind, das wahrscheinlich einigermaßen gleichbleibend ist, insbesondere, solange sie nicht in Worte gefaßt sind und daher auch nicht diskutiert oder bewußt hinterfragt werden.

Die falsche Dichotomie von »natürlich« und »künstlich«

Die Erörterung der Probleme, um die es uns geht, war lange dadurch erschwert, daß man sich allgemein eine irreführende Unterscheidung zu eigen machte, die von den alten Griechen stammt und von deren verwirrendem Effekt wir uns noch immer nicht ganz befreit haben. Und zwar ist das die Einteilung der Erscheinungen in, modern gesprochen, »natürliche« und »künstliche«. Die ursprünglichen griechischen Bezeichnungen, die von den Sophisten des fünften vorchristlichen Jahrhunderts eingeführt worden sein dürften, waren *physei*, was »durch die Natur« bedeutet, und im Gegensatz hierzu entweder *nomō*, am besten wiederzugeben als »durch Übereinkunft«, oder *thesei*, was annähernd soviel heißt wie »durch vorsätzliche Entscheidung«. ¹⁸ Der Gebrauch zweier Ausdrücke mit etwas unterschiedlichen Bedeutungen zur Bezeichnung des zweiten Teiles der Einteilung zeigt die Verwirrung an, die seither in der Diskussion herrscht. Beziehen kann sich die beabsichtigte Unterscheidung entweder auf Dinge, die unabhängig von menschlichem *Handeln* existierten, und Dinge, die dadurch hervorgebracht wurden, oder auf Dinge, die unabhängig von menschlichen *Entwürfen* entstanden, und Dinge, die das Resultat von solchen waren. Das Unvermögen, zwischen diesen zwei Bedeutungen zu unterscheiden, führte dazu, daß der eine Autor von einer bestimmten Erscheinung behaupten konnte, sie sei künstlich, weil sie das Ergebnis menschlichen Handelns sei, während ein anderer dieselbe Erscheinung als natürlich bezeichnen konnte, weil sie offensichtlich nicht das Ergebnis menschlichen Entwurfs war. Erst im achtzehnten Jahrhundert arbeiteten Denker wie Bernard Mandeville und David Hume klar heraus, daß es eine Kategorie von Erscheinungen gab, die je nachdem, an welche der zwei Definitionen man sich hielt, entweder in die eine oder in die andere der zwei Kategorien fielen und die man deshalb einer gesonderten dritten Klasse von Erscheinungen zuordnen sollte, die Adam Ferguson später als »Ergebnis menschlichen Handelns, aber nicht eines menschlichen Planes« bezeichnete. ¹⁹ Das waren jene Erscheinungen, deren Erklärung einen eigenen Komplex von Theorien verlangte und die den Untersuchungsgegenstand für die theoretischen Sozialwissenschaften abgeben sollten.

Aber in den mehr als zweitausend Jahren, während welcher die von den alten Griechen eingeführte Unterscheidung fast uneingeschränkt das Denken beherrschte, hat sie sich im Denken und in der Sprache fest verankert. Im zweiten nachchristlichen Jahrhundert gab ein lateinischer Grammatiker, Aulus Gellius, die griechischen Bezeichnungen *physei* und *thesei* als *naturalis* und *positivus* wieder, und von dort leiteten dann die meisten europäischen Sprachen die Wörter zur Bezeichnung von zwei Arten von Gesetzen her. ²⁰

Später zeichnete sich in der Diskussion dieser Fragen durch die mittelalter-

lichen Scholastiker eine vielversprechende Entwicklung ab, die einer Anerkennung der Zwischenkategorie jener Erscheinungen nahekam, die »das Ergebnis menschlichen Handelns, aber nicht eines menschlichen Planes« waren. Im zwölften Jahrhundert hatten einige dieser Autoren begonnen, unter *naturalis* alles einzuordnen, was nicht das Ergebnis menschlicher Erfindung oder einer vorsätzlichen Schöpfung war;²¹ und im Lauf der Zeit erkannte man zunehmend, daß viele der sozialen Erscheinungen in diese Kategorie fielen. In der Erörterung der Probleme der Gesellschaft durch die letzten Scholastiker, die spanischen Jesuiten des sechzehnten Jahrhunderts, wurde *naturalis* nachgerade zum Terminus für diejenigen sozialen Erscheinungen, die nicht vorsätzlich vom menschlichen Willen geprägt waren. Im Werk eines von ihnen, Luis Molina, findet sich zum Beispiel die Erklärung, der »natürliche Preis« heiße deshalb so, weil »er sich aus der Sache selbst ergibt ohne Rücksicht auf Gesetze und Verordnungen, aber von vielen ihn verändernden Umständen abhängig ist, wie den Gefühlen der Menschen, ihrer Bewertung unterschiedlicher Verwendungen, oft sogar von Lust und Laune.«²² Ja, diese unsere Vorläufer dachten und »handelten unter dem starken Eindruck der Unwissenheit und Fehlbarkeit der Menschen«²³ und behaupteten beispielsweise, der genaue »mathematische Preis«, zu dem sich ein Gut rechtens verkaufen lasse, sei allein Gott bekannt, denn er hänge von mehr Umständen ab, als irgend jemand sie kennen könne, und deshalb müsse die Bestimmung des »gerechten Preises« dem Markt überlassen bleiben.²⁴

Jedoch gingen derlei Ansätze zu einer evolutionären Betrachtungsweise im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert im aufkommenden konstruktivistischen Rationalismus unter, mit dem Ergebnis, daß sowohl das Wort »Vernunft« als auch das Wort »Naturrecht« ihre Bedeutung vollständig veränderten. »Vernunft«, welche auch die Fähigkeit des menschlichen Geistes zur Unterscheidung zwischen Gut und Böse umfaßt hatte, also zwischen dem, was geltenden Regeln entspricht, und dem, was ihnen nicht entspricht,²⁵ bezeichnete fortan die Fähigkeit, derartige Regeln durch Deduktion aus expliziten Prämissen abzuleiten. Die Vorstellung eines Naturrechts wurde somit in die vom »Gesetz der Vernunft« verkehrt, und damit beinahe in das Gegenteil von dem, was sie bedeutet hatte. Dieses neue rationalistische Naturrecht von Grotius und seinen Nachfolgern²⁶ teilte mit dem seiner positivistischen Gegner sogar die Vorstellung, daß alles Recht durch Vernunft entstanden oder zumindest vollständig zu begründen sei, und unterschied sich von ihm nur durch die Annahme, das Recht sei logisch aus Prämissen *a priori* abzuleiten, während es für den Positivismus eine vorsätzliche Konstruktion auf der Grundlage empirischer Kenntnis von deren Auswirkungen auf die Erreichung erstrebenswerter menschlicher Ziele war.

Das Vordringen der evolutionären Betrachtungsweise

Nach dem cartesianischen Rückfall in anthropomorphes Denken in diesen Fragen machten Mandeville und Hume einen neuen Anfang. Sie waren wahrscheinlich stärker durch die Tradition des englischen Common Law angeregt, insbesondere in seiner Interpretation durch Matthew Hale, als durch das Naturrecht.²⁷ Immer mehr setzte sich die Auffassung durch, daß die Ausbildung wiederkehrender Muster in menschlichen Beziehungen, die nicht bewußtes Ziel menschlicher Handlungen waren, ein Problem aufwarf, das die Entwicklung einer systematischen Sozialtheorie erforderlich machte. Diesem Bedürfnis wurde auf dem Gebiet der Ökonomie in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts durch die schottischen Moralphilosophen unter Führung von Adam Smith und Adam Ferguson entsprochen, während die für die politische Theorie zu ziehenden Schlußfolgerungen ihre glänzende Formulierung durch den großen Visionär Edmund Burke fanden, in dessen Werk wir freilich eine systematische Theorie vergeblich suchen würden. Während aber die Entwicklung in England durch das Eindringen des Konstruktivismus in Gestalt des Bentham'schen Utilitarismus²⁸ erneut zurückgeworfen wurde, erwachte sie auf dem Kontinent unter dem Einfluß der »historischen Schulen« der Sprach- und der Rechtswissenschaft zu neuem Leben.²⁹ Nachdem die schottischen Philosophen den Anfang gemacht hatten, kam es hauptsächlich in Deutschland zur systematischen Entwicklung der evolutionären Betrachtung sozialer Erscheinungen: durch Wilhelm von Humboldt und Friedrich Carl von Savigny. Auf die Entwicklung der Sprachwissenschaft können wir hier nicht eingehen, obwohl sie lange Zeit hindurch das einzige Gebiet außerhalb der Ökonomie war, auf dem eine geschlossene Theorie erarbeitet wurde; und auch das Ausmaß, in dem die Rechtstheorie seit der römischen Antike durch Vorstellungen befruchtet wurde, die von den Grammatikern entlehnt waren, würde verdienen, besser erfaßt zu werden, als es der Fall ist.³⁰ In den Sozialwissenschaften war es Savignys Anhänger Sir Henry Maine,³¹ der in der englischen Lehre die evolutionäre Betrachtungsweise wieder einführte. Auf dem Kontinent hingegen wurde das für alle Sozialwissenschaften zentrale Problem der spontanen Entstehung von Institutionen und ihres genetischen Charakters am ausführlichsten in dem großen Überblick über die Methoden der Sozialwissenschaften durch den Begründer der Österreichischen Schule der Nationalökonomie, Carl Menger, 1883 neu formuliert. In neuester Zeit wurde die Tradition am fruchtbarsten von der Kulturanthropologie weiter entwickelt, in der zumindest einige führende Köpfe sich dieser Herkunft voll bewußt sind.³²

Da dem Evolutionsgedanken in unseren Ausführungen durchweg eine zentrale Rolle zukommt, ist es wichtig, einige Mißverständnisse auszuräumen, die Sozialwissenschaftler in neuerer Zeit zögern ließen, ihn anzuwenden. Das erste

ist die irrije Ansicht, es handle sich hier um eine Vorstellung, die die Sozialwissenschaften der Biologie entlehnt hätten. Es war genau umgekehrt, und wenn Charles Darwin in der Biologie mit Erfolg einen Begriff benützen konnte, den er weitgehend von den Sozialwissenschaften übernommen hatte, so machte das diesen in seinem ursprünglichen Gebiet nicht weniger wichtig. Gerade in der Erörterung von sozialen Gebilden wie Sprache und Moral, Recht und Geld wurden im achtzehnten Jahrhundert die Zwillingsbegriffe Evolution und spontane Bildung einer Ordnung endlich einmal klar definiert und lieferten das geistige Rüstzeug, das Darwin und seine Zeitgenossen auf die biologische Evolution anzuwenden vermochten. Jene Moralphilosophen des achtzehnten Jahrhunderts und die historischen Schulen in der Rechts- und der Sprachwissenschaft könnte man gut und gern als Darwinisten vor Darwin bezeichnen – und in der Tat bezeichneten sich einige der Sprachwissenschaftler des neunzehnten Jahrhunderts genau so.³³

Ein Sozialtheoretiker des neunzehnten Jahrhunderts, der Darwin brauchte, um von ihm den Evolutionsgedanken zu lernen, taugte nicht viel. Leider brauchte ihn der eine oder andere und entwickelte Ansichten, die unter der Bezeichnung »Sozial-Darwinismus« an dem Mißtrauen schuld sind, mit dem die Sozialwissenschaftler seither dem Begriff der Evolution begegnen. Natürlich gibt es wichtige Unterschiede zwischen der Art und Weise, wie der Selektionsprozeß in der Weitergabe von Kultur funktioniert, die zur Entstehung sozialer Institutionen führt, und der Art und Weise, wie er in der Selektion angeborener biologischer Merkmale und ihrer Weitergabe durch physische Vererbung funktioniert. Der Irrtum des »Sozial-Darwinismus« bestand in seiner Konzentration auf die Selektion von Einzelwesen statt auf die von Institutionen und Handlungsweisen und auf die Selektion von angeborenen statt von kulturell weitergegebenen Fähigkeiten der einzelnen. Aber obwohl die Darwinsche Theorie auf die zweitgenannten nur beschränkt anwendbar ist und ihre buchstabengetreue Anwendung zu schlimmen Verdrehungen führt, ist die Grundvorstellung von Evolution dennoch in beiden Bereichen die gleiche.

Das andere große Mißverständnis, das die Theorie sozialer Evolution in Verruf brachte, ist die Auffassung, die Evolutionstheorie bestehe aus »Entwicklungsgesetzen«. Das gilt bestenfalls für eine besondere Bedeutung des Wortes »Gesetz« und sicherlich nicht, wie man oft meint, im Sinne der Behauptung einer notwendigen Abfolge spezifischer Stufen oder Phasen, die der Evolutionsprozeß durchlaufen müßte und die vermittels Extrapolation Vorhersagen des zukünftigen Ablaufes der Evolution ermöglichen würden. Die Evolutionstheorie im eigentlichen Sinn enthält nicht mehr als die Darstellung eines Prozesses, dessen Ergebnis von einer sehr großen Zahl von Einzeltatsachen abhängen wird, viel zu vielen, als daß wir sie in ihrer Gesamtheit kennen könnten, und sie ermöglicht daher keine Vorhersagen über die Zukunft. Infol-

gedessen müssen wir uns auf »Erklärungen des Prinzips« beschränken oder auf Vorhersagen lediglich über das abstrakte Muster des Prozesses.³⁴

Die angeblich durch Beobachtung gewonnenen, vermeintlichen Gesetze genereller Evolution haben in Wirklichkeit nichts zu tun mit der echten Evolutionstheorie, die den Prozeß erklärt. Sie entstammen völlig anders gearteten Vorstellungen des Historizismus eines Comte, Hegel und Marx und deren ganzheitlicher Betrachtung und postulieren als völlig rätselhafte Notwendigkeit, daß die Evolution einen gewissen, vorherbestimmten Verlauf nehmen müsse. Obwohl zuzugeben ist, daß die ursprüngliche Bedeutung des Wortes »Evolution« auf solch eine »Entwicklung« von bereits im Keim enthaltenen Möglichkeiten verweist, schließt der Prozeß, als den die biologische und soziale Evolutionstheorie das Auftreten verschiedener komplexer Gebilde erklärt, keine derartige Abfolge bestimmter Schritte in sich. Diejenigen, für die der Begriff der Evolution notwendige Abfolgen von vorherbestimmten »Stufen« oder »Phasen« bedeutet, die ein Organismus oder eine gesellschaftliche Institution in ihrer Entwicklung durchmachen müssen, verwerfen solch eine Vorstellung von Evolution daher mit gutem Grund: Sie läßt sich wissenschaftlich nicht belegen.

Wir wollen hier nur kurz erwähnen, daß die verbreiteten Versuche, den Evolutionsgedanken nicht nur zur Erklärung des Entstehens von Verhaltensregeln, sondern als Grundlage einer normativen Wissenschaft der Ethik zu gebrauchen, sich ebensowenig auf die echte Evolutionstheorie berufen können, sondern zu jenen Extrapolationen beobachteter Tendenzen als »Evolutionsgesetzen« gehören, die sich nicht begründen lassen. Das muß hier gesagt werden, weil manche namhafte Biologen, die die eigentliche Evolutionstheorie zweifellos verstehen, sich zu solchen Behauptungen hinreißen ließen.³⁵ Uns geht es hier aber nur darum, zu zeigen, daß derlei Mißbräuche des Evolutionsbegriffs in Bereichen wie Anthropologie, Ethik und auch Recht, die diesen zeitweise in Verruf brachten, auf einem Mißverständnis über das Wesen der Evolutionstheorie beruhten, und daß dann, wenn diese in ihrer richtigen Bedeutung gebraucht wird, immer noch gilt, daß die komplexen, spontan entstandenen Gebilde, mit denen es die Sozialtheorie zu tun hat, sich nur als Ergebnis eines Evolutionsprozesses verstehen lassen und daher hier »[d]ies genetische Element ... von der Idee theoretischer Wissenschaft untrennbar« ist.³⁶

Das Fortwirken des Konstruktivismus im gegenwärtigen Denken

Wie weit der konstruktivistische Trugschluß im Laufe der letzten dreihundert Jahre die Einstellung vieler der eigenständigsten und kühnsten Denker tatsächlich bestimmt hat, ist schwer abzuschätzen. Die Ablehnung der von der Religi-

on gelieferten Erklärungen zu Herkunft und Geltungsgründen der überlieferten Moral- und Rechtsregeln führte zur Ablehnung dieser Regeln selbst, soweit sie sich nicht rational rechtfertigen ließen. Die Leistung, der viele der gefeierten Denker dieser Zeit ihren Ruhm verdanken, bestand darin, den menschlichen Geist in diesem Sinne »befreit« zu haben. Wir können das hier nur anhand von ein paar beinahe zufällig ausgewählten typischen Beispielen veranschaulichen.³⁷

Einer der bekanntesten ist natürlich Voltaire, dessen Ansichten über das Problem, das uns hauptsächlich beschäftigen wird, in der Aufforderung Ausdruck fanden: »Wenn ihr gute Gesetze wollt, verbrennt die, die ihr habt, und macht neue.«³⁸ Noch einflußreicher wurde Rousseau; von ihm hat man richtig gesagt:³⁹

Es gab nicht einmal ein Gesetz, außer das von den Lebenden gewollte – dies war unter vielen Blickwinkeln, einschließlich des christlichen, seine ärgste Ketzerei; es war auch seine gewichtigste Behauptung in der politischen Theorie. ... Was er tat, und das war revolutionär genug, war, daß er den Glauben vieler Leute an die Gerechtigkeit der Gesellschaft, in der sie lebten, untergrub.

Und das tat er, indem er forderte, die »Gesellschaft« solle gerecht sein, gerade so, als wäre sie ein denkendes Wesen.

Die Weigerung, irgendwelche Verhaltensregeln als verbindlich anzuerkennen, deren Berechtigung nicht rational nachgewiesen oder »jedem einzelnen klar und deutlich gemacht worden war«⁴⁰, wird im neunzehnten Jahrhundert zu einem immer wiederkehrenden Thema. Zwei Beispiele werden die Einstellung veranschaulichen. Zu Beginn jenes Jahrhunderts hören wir Alexander Herzen argumentieren: »Ihr wollt ein Buch mit Regeln, während ich der Meinung bin, daß man sich ab einem bestimmten Alter schämen sollte, wenn man eines benutzen muß, (denn) der wahrhaft freie Mensch schafft sich seine eigene Moral.«⁴¹ Und in ganz gleicher Weise behauptet ein namhafter positivistischer Philosoph der Gegenwart, daß »die Macht der Vernunft nicht in Regeln zu suchen ist, welche die Vernunft unserer Phantasie vorschreibt, sondern in der Fähigkeit, uns von jeglicher Art von Regeln zu befreien, an die wir uns durch Erfahrung und Überlieferung gewöhnt haben.«⁴²

Die beste Beschreibung dieses Geisteszustandes durch einen repräsentativen Denker unserer Zeit findet sich in einer Darstellung, die Lord Keynes in einem Vortrag mit dem Titel »My early beliefs« gab.⁴³ Als er 1938 über die fünf- unddreißig Jahre zurückliegende Zeit sprach – damals war er selbst zwanzig gewesen –, sagte er von sich und seinen Freunden:

Wir bestritten durchaus jegliche persönliche Verpflichtung, uns an allgemeine Regeln zu halten. Wir beanspruchten das Recht, jeden einzelnen Fall für sich zu beurteilen, und die Weisheit, Erfahrung und Selbstkontrolle, das mit Erfolg zu tun. Es war das ein sehr wichtiger Bestandteil unseres Glaubens, den wir mit Leidenschaft verfochten; für die Außenwelt war es sogar unsere auffallendste und gefährlichste Eigenschaft. Wir bestritten alles an gängiger Moral, Anstandsregeln und überlieferter Weisheit. Mit anderen Worten: Wir waren im eigentlichen Wortsinn Immoralisten . . . wir erkannten keine moralische Verpflichtung, keine innere Sanktion an, uns zu fügen oder zu gehorchen. Gegenüber Gott beanspruchten wir, in unserem eigenen Fall unser eigener Richter zu sein.

Und er fügte hinzu: »Was mich betrifft, so ist es für eine Änderung zu spät. Ich bleibe ein Immoralist und werde es immer bleiben.«

Jeder, der selbst vor dem Ersten Weltkrieg aufgewachsen ist, weiß natürlich, daß sich diese Einstellung damals nicht auf die Bloomsbury-Gruppe beschränkte, sondern weitverbreitet war und von vielen der lebhaftesten und unabhängigesten Geister jener Zeit geteilt wurde.

Unsere anthropomorphe Sprache

Wie sehr die irrige konstruktivistische oder intentionalistische Deutung unsere Sicht gesellschaftlicher Phänomene prägt, zeigt sich, wenn wir uns vor Augen führen, was viele der Ausdrücke, die wir zu deren Bezeichnung gebrauchen müssen, bedeuten. Tatsächlich sind die meisten Irrtümer, gegen die wir im vorliegenden Buch durchweg ankämpfen müssen, so tief in unserer Sprache verankert, daß die Verwendung eingeführter Bezeichnungen einen Voreiligen fast zwangsläufig zu falschen Schlußfolgerungen führen wird. Die Sprache, die wir gebrauchen müssen, entwickelte sich im Laufe von Jahrtausenden, in denen der Mensch sich eine Ordnung nur als Ergebnis eines Entwurfs vorstellen konnte und jegliche Ordnung, die er in den Erscheinungen feststellte, als Beweis für das Tun eines als Person gedachten Entwerfers ansah. Infolgedessen schwingt in praktisch allen uns verfügbaren Ausdrücken zur Beschreibung solcher geordneter Gebilde oder deren Funktionsweise die Andeutung mit, eine handelnde Person hätte sie geschaffen. Deshalb verleiten sie regelmäßig zu falschen Schlußfolgerungen.

In gewissem Ausmaß gilt das für das gesamte wissenschaftliche Vokabular. Die physikalischen Wissenschaften mußten nicht weniger als die Biologie oder die Sozialtheorie Ausdrücke anthropomorphen Ursprungs verwenden. Aber wenn der Physiker von »Kraft« oder »Trägheit« oder von einem auf einen an-

deren »wirkenden« Körper spricht, gebraucht er diese Ausdrücke in einem technischen Sinn – was allgemein bekannt ist, so daß ein Irrtum unwahrscheinlich ist. Spricht man hingegen davon, daß die Gesellschaft »wirkt«, so erweckt das sogleich höchst irreführende Gedankenverbindungen.

Wir werden diese Neigung generell als »Anthropomorphismus« bezeichnen, obwohl der Ausdruck nicht ganz richtig ist. Um genauer zu sein, müßten wir unterscheiden zwischen der noch primitiveren Haltung, die Wesenheiten wie Gesellschaft *personifiziert*, indem sie ihnen einen Geist zuschreibt, und die man zu Recht als *Anthropomorphismus* oder *Animismus* bezeichnet, und der etwas differenzierteren Deutung, die deren Ordnung und Funktionsweise dem Entwurf einer gesonderten Kraft zuschreibt und die treffender als *Intentionalismus*, *Artifizialismus*⁴⁴ oder, wie wir das hier tun, als *Konstruktivismus* bezeichnet wird. Doch gehen diese zwei Neigungen mehr oder weniger unmerklich ineinander über, und für unsere Zwecke werden wir generell »Anthropomorphismus« verwenden, ohne den feineren Unterschied zu machen.

Da praktisch das gesamte Vokabular, das für die Erörterung der spontanen Ordnungen, mit denen wir uns befassen werden, zur Verfügung steht, solche irreführenden Nebenbedeutungen hat, müssen wir in gewisser Weise willkürlich entscheiden, welche Wörter wir in streng nicht-anthropomorphem Sinne verwenden und welche wir nur dann verwenden, wenn wir eine Absicht oder einen Entwurf andeuten wollen. Bei vielen Wörtern ist es jedoch der Eindeutigkeit halber wesentlich, daß wir sie entweder nur für die Ergebnisse vorsätzlicher Konstruktionen oder nur für die Ergebnisse spontaner Bildungen gebrauchen, aber nicht für beides. Hingegen wird es mitunter, wie im Fall des Wortes »Ordnung«, notwendig sein, sie in einem neutralen Sinne zu verwenden, der sowohl spontane Ordnungen als auch »Organisationen« oder »Einrichtungen« umfaßt. Die beiden letzten Bezeichnungen, die wir nur für die Resultate von Entwürfen gebrauchen werden, veranschaulichen, daß es oft ebenso schwierig ist, Ausdrücke zu finden, die immer auf einen Entwurf hindeuten, wie solche, die keinen unterstellen. Der Biologe wird im allgemeinen nicht zögern, von »Organisation« zu sprechen, ohne einen Plan zu unterstellen, doch würde es seltsam klingen, wenn er nicht nur sagte, daß ein Organismus eine Organisation aufweist, sondern daß er eine Organisation sei oder organisiert worden sei. Die Rolle, die das Wort »Organisation« in der Entwicklung des modernen politischen Denkens gespielt hat, und die Bedeutung, die ihm die moderne »Organisationstheorie« beilegt, scheinen im vorliegenden Zusammenhang eine Einschränkung seiner Bedeutung allein auf die Resultate von Entwürfen zu rechtfertigen.

Da die Unterscheidung zwischen einer erzeugten Ordnung und einer, die sich als Ergebnis von Regelmäßigkeiten in den Handlungen ihrer Elemente bildet, das Hauptthema des nächsten Kapitels ist, brauchen wir dabei hier nicht

länger zu verweilen. Und in Teil 2 werden wir einigermaßen ausführlich auf den fast ausnahmslos irreführenden Charakter des kleinen Wortes »sozial« eingehen müssen, das aufgrund seiner ausgeprägten Vieldeutigkeit in beinahe jedem Satz, in dem es gebraucht wird, Verwirrung stiftet.

Wir werden auch sehen, daß Vorstellungen wie die, daß die Gesellschaft »handelt« oder Personen »behandelt«, »belohnt« oder »entlohnt« oder daß sie Dinge oder Leistungen »schätzt« oder »besitzt« oder »kontrolliert« oder für etwas »verantwortlich« oder an etwas »schuld« ist oder daß sie einen »Willen« oder »Zweck« hat, »gerecht« oder »ungerecht« sein kann oder daß die Wirtschaft Ressourcen »verteilt« oder »zuweist«, alle eine falsche intentionalistische oder konstruktivistische Deutung von Wörtern nahelegen, die ohne einen derartigen Beiklang hätten verwendet werden können, aber fast unvermeidlich den Benutzer zu unstatthaften Schlußfolgerungen führen. Wir werden sehen, daß derlei Verwirrungen schon in den Grundideen höchst einflußreicher Denkrichtungen angelegt sind, die sich ganz und gar dem Glauben verschrieben haben, alle Regeln oder Gesetze müßten erfunden worden oder durch ausdrückliche Übereinkunft irgendwelcher Personen entstanden sein. Nur dann, wenn fälschlicherweise angenommen wird, daß alle Regeln gerechten Verhaltens vorsätzlich von jemandem aufgestellt worden seien, werden Spitzfindigkeiten wie die, daß alle Macht der Gesetzgebung willkürlich sein muß oder daß es immer eine letzte »souveräne« Macht geben muß, aus der sich alles Recht herleitet, plausibel. Viele der jahrhundertealten Ungereimtheiten der politischen Theorie und viele der Vorstellungen, welche die Evolution politischer Institutionen tiefgreifend beeinflußt haben, sind das Ergebnis solcher Verwirrung. Das gilt insbesondere von jener Tradition der Rechtslehre, die sich mehr als jede andere etwas darauf zugutehält, daß sie völlig ohne anthropomorphe Vorstellungen auskommt, nämlich vom Rechtspositivismus; denn bei näherem Zusehen zeigt sich, daß dieser ganz und gar auf dem beruht, was wir als konstruktivistischen Trugschluß bezeichnet haben: Er ist tatsächlich eines der Hauptprodukte jenes rationalistischen Konstruktivismus, der dadurch, daß er den Ausdruck, der Mensch habe seine gesamte Kultur und seine Institutionen »gemacht«, wörtlich nahm, zu der Fiktion genötigt wurde, alles Recht sei das Produkt irgendeines Willens.

Ein weiteres Wort, dessen Mehrdeutigkeit in der Sozialtheorie ähnliche Verwirrung anrichtete, insbesondere in einigen positivistischen Rechtstheorien, und das daher hier kurz erwähnt werden sollte, ist das Wort »Funktion«. Es ist in der Diskussion jener selbsterhaltenden Strukturen, die wir ebenso in biologischen Organismen wie in spontanen sozialen Ordnungen finden, beinahe unentbehrlich. Solch eine Funktion kann erfüllt werden, ohne daß der handelnde Teil wüßte, welchem Zweck seine Handlung dient. Doch der typische Anthropomorphismus der positivistischen Tradition hat eine merkwürdige Verdre-

hung bewirkt: Aus der Entdeckung, daß eine Institution eine Funktion hatte, wurde gefolgert, daß die Personen, die die Funktionen erfüllten, dabei von einem anderen menschlichen Willen gelenkt sein mußten. Somit entstand aus der richtigen Erkenntnis, daß die Institution des Privateigentums eine für die Erhaltung der spontanen Ordnung der Gesellschaft notwendige Funktion erfüllt, der Glaube, daß zu diesem Zweck die lenkende Macht irgendeiner Autorität erforderlich sei – eine Meinung, die in den Verfassungen einiger Länder, die unter dem Einfluß des Positivismus geschaffen wurden, sogar ausdrücklich verankert wurde.

Vernunft und Abstraktion

Die Aspekte der cartesischen Tradition, die wir als Konstruktivismus bezeichnet haben, werden oft auch nur Rationalismus genannt, und daraus entsteht leicht ein Mißverständnis. Es ist beispielsweise üblich geworden, von deren frühen Kritikern, besonders Mandeville und Hume, als »Anti-Rationalisten«⁴⁵ zu sprechen – was den Eindruck hervorgerufen hat, daß es diesen »Anti-Rationalisten« weniger darum ging, den wirksamsten Gebrauch von der Vernunft zu machen, als denjenigen, die besonderen Anspruch auf den Namen Rationalisten erhoben. Tatsächlich jedoch bestehen die sogenannten Anti-Rationalisten darauf, daß höchstmögliche Wirksamkeit der Vernunft die Erkenntnis sowohl der Schranken der Macht bewußter Vernunft als auch der Unterstützung, die wir durch von uns gar nicht bemerkte Vorgänge erfahren, voraussetzt – eine Erkenntnis, die dem konstruktivistischen Rationalismus abgeht. Wenn unter Rationalismus der Wunsch nach höchstmöglicher Wirksamkeit der Vernunft verstanden wird, so bin auch ich Rationalist. Soll das Wort jedoch besagen, daß bewußte Vernunft jede einzelne Handlung bestimmen sollte, so bin ich kein Rationalist, und solcher Rationalismus kommt mir sehr unvernünftig vor. Es ist doch sicherlich eine der Aufgaben der Vernunft, zu entscheiden, wie weit sie ihre Kontrolle erstrecken soll oder wie weit sie sich auf andere Kräfte verlassen sollte, die sie nicht zur Gänze kontrollieren kann. Im gegebenen Zusammenhang unterscheidet man daher besser nicht zwischen »Rationalismus« und »Anti-Rationalismus«, sondern zwischen einem konstruktivistischen und einem evolutionären oder (in Poppers Ausdrucksweise) einem naiven und einem kritischen Rationalismus.

Mit der Uneindeutigkeit des Wortes »Rationalismus« hängen die gängigen Ansichten über die für den »Rationalismus« charakteristische Einstellung zur »Abstraktion« zusammen. Das Wort wird oft sogar zur Beschreibung einer unmäßigen Neigung zur Abstraktion herangezogen. Typisch für den konstruktivistischen Rationalismus ist jedoch viel eher die Eigenschaft, daß er sich mit

Abstraktion nicht begnügt: daß er nicht erkennt, daß abstrakte Begriffe ein Mittel zur Bewältigung der Komplexität des Konkreten sind, die unser Verstand nicht voll zu beherrschen vermag. Der evolutionäre Rationalismus andererseits erkennt Abstraktionen als die unerläßlichen Hilfsmittel des Verstandes an, die ihn befähigen, mit der Wirklichkeit, die er nicht völlig erfassen kann, fertig zu werden. Das hängt damit zusammen, daß in konstruktivistischer Sicht »Abstraktheit« als eine Eigenschaft verstanden wird, die sich auf bewußtes Denken oder Begriffe beschränkt, während sie in Wirklichkeit ein Merkmal aller Prozesse ist, die das Handeln bestimmen, lange bevor sie im bewußten Denken aufscheinen oder in der Sprache ausgedrückt werden. Wann immer eine *Art* von Situation in einem Menschen eine *Disposition* zu einem bestimmten Reaktionsmuster erzeugt, liegt jene grundlegende Beziehung vor, die man als »abstrakt« bezeichnet. Es kann wenig Zweifel geben, daß die eigentümlichen Fähigkeiten eines Zentralnervensystems genau darin bestehen, daß spezifische Reize nicht unmittelbar spezifische Reaktionen hervorrufen, sondern es gewissen Klassen von Reizkonstellationen ermöglichen, gewisse Dispositionen zu Klassen von Handlungen entstehen zu lassen, und daß erst die Überlagerung vieler solcher Dispositionen gerade die Handlung spezifiziert, die erfolgen wird. Dieser »Primat des Abstrakten«, wie ich das an anderem Ort genannt habe,⁴⁶ wird im vorliegenden Buch durchgehend angenommen.

Abstraktheit wird daher hier nicht nur als eine Eigenschaft gesehen, die allen (bewußten oder unbewußten) geistigen Vorgängen in größerem oder geringerem Maße zukommt, sondern als die Grundlage der Fähigkeit des Menschen, sich in einer ihm nur sehr unvollständig bekannten Welt erfolgreich zu bewegen – als eine Anpassung an seine Unkenntnis der meisten Einzel Tatsachen in seiner Umgebung. Unsere Betonung der Regeln, die unser Handeln leiten, hat hauptsächlich den Zweck, die zentrale Bedeutung des abstrakten Charakters aller geistigen Vorgänge herauszustellen.

So besehen ist Abstraktion nicht etwas, was der Verstand aus seiner Wahrnehmung der Wirklichkeit durch logische Vorgänge erzeugt, sondern eine Eigenschaft der Kategorien, deren er sich bedient – nicht ein Produkt des Verstandes, sondern eher das, was den Verstand ausmacht. Wir handeln nie (und könnten es auch nie) in vollständiger Kenntnis aller Fakten einer bestimmten Situation, sondern immer nur so, daß wir einzelne Aspekte derselben herauslösen; nicht durch bewußte Entscheidung oder überlegte Wahl, sondern durch einen Mechanismus, über den wir keine bewußte Kontrolle ausüben.

Nummehr wird vielleicht klar sein: Wir wollen mit unserer ständigen Betonung des nicht-rationalen Charakters eines Großteils unseres Handelns diese Art zu handeln nicht herabsetzen oder kritisieren, sondern ganz im Gegenteil einen der Gründe herausarbeiten, warum es erfolgreich ist; und wir wollen nicht suggerieren, daß wir versuchen sollten, genau zu verstehen, warum wir

das tun, was wir tun, sondern wollen betonen, daß das unmöglich ist; und wir können uns nicht deshalb in so hohem Maße auf Erfahrung stützen, weil wir diese Erfahrung besäßen, sondern weil sie ohne unser Wissen in die Denkschemata eingegangen ist, die uns leiten.

Es gibt zwei mögliche Fehldeutungen der hier vertretenen Position, die wir zu verhindern suchen müssen. Eine leitet sich aus der Tatsache her, daß Handeln, das durch uns nicht bewußte Regeln geleitet ist, oft als »instinktiv« oder »intuitiv« bezeichnet wird. An den Wörtern ist nicht viel auszusetzen, außer daß sie beide, besonders »intuitiv«, für gewöhnlich auf die Wahrnehmung des Spezifischen und relativ Konkreten bezogen werden, während wir es hier mit Eigenschaften zu tun haben, die sehr allgemeine oder abstrakte Merkmale der gewählten Handlungen bestimmen. So wie es gewöhnlich gebraucht wird, bezeichnet das Wort »intuitiv« eine Eigenschaft, die abstrakten Regeln, die wir in unserem Handeln befolgen, nicht zukommt; und deshalb sollte man es besser vermeiden.

Andererseits ist unsere Position für denjenigen mißverständlich, der den Eindruck gewinnt, das Gewicht, das wir auf die Nicht-Bewußtheit vieler Regeln legen, die unser Handeln bestimmen, hänge zusammen mit der Vorstellung eines unbewußten oder unterbewußten Geistes, wie sie den Theorien der Psychoanalyse oder »Tiefenpsychologie« zugrundeliegt. Aber auch wenn die beiden Sichtweisen in gewissem Maß auf eine Erklärung der gleichen Erscheinungen abzielen mögen, sind sie in Wirklichkeit völlig verschieden. Keineswegs werden wir von der Vorstellung eines unbewußten Geistes Gebrauch machen, der sich vom bewußten Geist nur dadurch unterscheidet, daß er unbewußt ist, in jeder anderen Hinsicht aber in der gleichen rationalen, zielstrebigem Manier wie der bewußte Geist operiert – wir halten sie vielmehr für unbegründet und falsch. Es ist nichts gewonnen durch die Annahme solch einer rätselhaften Wesenheit oder dadurch, daß wir den einzelnen Neigungen oder Regeln, die gemeinsam die komplexe Ordnung bezeichnen, die wir Geist nennen, irgendwelche der Eigenschaften zuschreiben, welche die entstehende Ordnung besitzt. Die Psychoanalyse scheint in dieser Hinsicht lediglich ein weiteres Gespenst geschaffen zu haben, das seinerseits das »Gespenst in der Maschine«⁴⁷ des cartesianischen Dualismus beherrschen soll.

Warum die Extremformen konstruktivistischen Rationalismus regelmäßig zum Aufbegehren gegen die Vernunft führen

Zum Abschluß dieses Einleitungskapitels empfehlen sich einige Bemerkungen über eine Erscheinung, die über den Rahmen dieses Buches hinausgeht, aber für das Verständnis von dessen unmittelbaren Anliegen von erheblicher Bedeu-

tung ist. Gemeint ist die Tatsache, daß der konstruktivistische Rationalismus, der für die Anwendungsmöglichkeiten bewußter Vernunft keine Grenzen kennt, historisch immer wieder ein Aufbegehren gegen die Vernunft auslöste. Diese Entwicklung, in der eine Überschätzung der Macht der Vernunft durch nachfolgende Desillusionierung zu einer gewaltsamen Reaktion gegen die Orientierung an abstrakter Vernunft und zum Lobpreis der Macht des Einzelwillens führt, ist auch nicht im mindesten widersinnig, sondern beinahe unvermeidlich.

Die Illusion, die konstruktivistische Rationalisten regelmäßig die Herrschaft des Willens ausrufen läßt, besteht in dem Glauben, die Vernunft könne das Reich des Abstrakten transzendieren und sei von sich aus imstande, die Erwünschtheit bestimmter Handlungen zu beurteilen. Aber die Vernunft vermag immer nur in Verbindung mit spezifischen nicht-rationalen Impulsen zu beurteilen, was zu tun ist, und ihre Aufgabe ist es im wesentlichen, als Schranke der Empfindung zu wirken oder durch andere Faktoren ausgelöste Handlungen zu steuern. Die Illusion, allein die Vernunft könne uns sagen, was wir tun sollten, und deshalb sollten sich alle vernünftigen Leute in dem Bemühen zusammenfinden können, gemeinsame Ziele als Mitglieder einer Organisation zu verfolgen, verflüchtigt sich rasch, sobald wir versuchen, sie in die Tat umzusetzen. Doch das Bestreben, unsere Vernunft dazu zu verwenden, die Gesellschaft als Ganzes in eine rational gesteuerte Maschine zu verwandeln, besteht fort, und um das zu verwirklichen, werden all dem, was mit der Vernunft nicht zu begründen ist und nicht mehr sein kann als die Entscheidungen von Einzelwillen, gemeinsame Ziele aufgezwungen.

Das rationalistische Aufbegehren gegen die Vernunft, wenn wir so sagen dürfen, richtet sich für gewöhnlich gegen die Abstraktheit des Denkens. Es will nicht wahrhaben, daß alles Denken in unterschiedlichem Maße abstrakt bleiben muß und daß es deshalb niemals von sich aus einzelne Handlungen vollständig bestimmen kann. Vernunft ist bloß Disziplin, die Einsicht in die Beschränktheit der Möglichkeiten erfolgreichen Handelns, und sie wird uns oft nur sagen, was wir nicht tun sollen. Diese Disziplin ist gerade deshalb notwendig, weil unser Verstand nicht fähig ist, die Wirklichkeit in ihrer ganzen Komplexität zu erfassen. Der Gebrauch der Abstraktion erweitert zwar den Bereich jener Erscheinungen, die wir verstandesmäßig zu bewältigen vermögen, doch tut er das durch Verringerung des Ausmaßes, in dem wir die Wirkungen unseres Handelns vorhersehen können, und somit auch durch Beschränkung des Ausmaßes, in dem wir die Welt nach unserem Geschmack zu gestalten vermögen, auf bestimmte allgemeine Züge. Aus diesem Grunde beschränkt der Liberalismus eine vorsätzliche Einflußnahme auf die Gesellschaftsordnung insgesamt auf die Durchsetzung solcher allgemeiner Regeln, wie sie zur Bildung spontaner Ordnungen nötig sind, deren Einzelheiten wir nicht vorhersehen können.

Vielleicht hat diesen Zusammenhang zwischen Liberalismus und der Erkenntnis der beschränkten Macht abstrakten Denkens niemand klarer erkannt als jener Ultra-Rationalist, von dem sich der moderne Irrationalismus und Totalitarismus größtenteils herleitet, nämlich Hegel. Als er schrieb, »[d]ie Richtung, die an der Abstraktion festhält, ist der Liberalismus, über den das Konkrete immer siegt, und gegen das er überall Bankrott macht«⁴⁸, beschrieb er richtig die Tatsache, daß wir noch nicht reif genug sind, um uns auch nur für kurze Zeit der strengen Disziplin der Vernunft zu unterwerfen, und unseren Gefühlen fortwährend gestatten, deren Schranken zu durchbrechen.

Das Festhalten am Abstrakten ist somit nicht ein Ergebnis einer Überschätzung, sondern eher einer Erkenntnis der begrenzten Macht unserer Vernunft. Es ist die Überschätzung der Macht der Vernunft, die zum Aufbegehren gegen die Unterwerfung unter abstrakte Regeln führt. Der konstruktivistische Rationalismus weist die Forderung nach Disziplinierung der Vernunft zurück, weil er sich in dem Glauben wiegt, die Vernunft könne alle Einzelheiten unmittelbar beherrschen; und dadurch gelangt er zu einer Vorliebe für das Konkrete gegenüber dem Abstrakten, für das Besondere gegenüber dem Allgemeinen, denn seine Anhänger bemerken nicht, wie sehr sie dadurch den Spielraum echter Kontrolle durch die Vernunft eingrenzen. Die Überheblichkeit der Vernunft zeigt sich an denen, die glauben, sie könnten ohne Abstraktion auskommen, das Konkrete vollständig meistern lernen und somit den sozialen Prozeß regelrecht beherrschen. Der Wunsch, die Gesellschaft nach dem Bild des Einzelmenschen neu zu gestalten, ein Wunsch, der die rationalistische Staatstheorie seit Hobbes beherrscht und der Großen Gesellschaft Eigenschaften zuschreibt, die nur Einzelmenschen oder vorsätzlich geschaffene Organisationen besitzen können, führt zu dem Bestreben, nicht nur rational zu sein, sondern auch alles rational zu machen. Wir müssen uns zwar bemühen, die Gesellschaft in dem Sinne gut zu machen, daß wir gerne in ihr leben wollen, doch können wir sie nicht in dem Sinne gut machen, daß sie sich moralisch verhält. Es ist unsinnig, die Maßstäbe bewußten Verhaltens an jene unbeabsichtigten Folgen individuellen Handelns anzulegen, die in ihrer Gesamtheit das wahrhaft Soziale ausmachen, es sei denn, wir merzen das Unbeabsichtigte aus; und das würde bedeuten, all das auszumerzen, was wir Kultur nennen.

Die Große Gesellschaft und die Zivilisation, die sie ermöglicht hat, ist das Ergebnis der zunehmenden Fähigkeit des Menschen, abstrakte Gedanken mitzuteilen; und wenn wir sagen, daß das, was allen Menschen gemeinsam ist, ihre Vernunft ist, so verstehen wir darunter die ihnen gemeinsame Fähigkeit, abstrakt zu denken. Der Umstand, daß der Mensch diese Fähigkeit weitgehend gebraucht, ohne die ihn leitenden abstrakten Prinzipien ausdrücklich zu kennen, und die Gründe, warum er sich so leiten läßt, gar nicht alle versteht, hat zur Folge gehabt, daß gerade die Überschätzung dieser Macht der Vernunft,

deren sich der Mensch bewußt ist, ihn dazu verleitet hat, das zu verachten, was die Vernunft so mächtig gemacht hat, wie sie es ist: nämlich ihren abstrakten Charakter. Genau aus dem Unvermögen, zu erkennen, daß Abstraktionen unserer Vernunft helfen, weiter zu gehen, als sie es könnte, wenn sie versuchte, alle Einzelheiten zu meistern, entstand eine Reihe philosophischer Schulen, die der abstrakten Vernunft feindlich gesinnt sind: Philosophien des Konkreten, des »Lebens« und der »Existenz«, die das Gefühl, das Besondere und das Instinktive auf den Schild heben und nur zu bereit sind, gefühlsgeladenen Vorstellungen wie Rasse, Nation und Klasse anzuhängen.

Somit reicht der konstruktivistische Rationalismus in seinem Bestreben, alles rationaler Kontrolle zu unterwerfen, in seiner Neigung zum Konkreten und in seiner Weigerung, sich der Disziplin abstrakter Regeln zu unterwerfen, dem Irrationalismus die Hand. Konstruktion ist nur möglich im Dienste spezifischer Ziele, die letztlich nicht-rational sein müssen und über die keine rationale Argumentation Übereinstimmung herzustellen vermag, wenn diese nicht von vornherein gegeben ist.

Kapitel 2

Kosmos und Taxis

Der Parteidoktrinär ... scheint sich einzubilden, daß er die verschiedenen Glieder einer Gesellschaft mit ebensolcher Leichtigkeit anordnen kann, als die Hand die verschiedenen Figuren auf dem Schachbrett anordnet. Er bedenkt nicht, daß die Figuren auf dem Schachbrett kein anderes Bewegungsprinzip besitzen als jenes, welches die Hand ihnen auferlegt, daß aber auf dem großen Schachbrett der Gesellschaft jede einzelne Figur ein eigenes Bewegungsprinzip besitzt, das durchaus von demjenigen verschieden ist, welches der Gesetzgeber nach seinem Gutdünken ihr auferlegen möchte. Wenn diese beiden Prinzipien zusammenfallen und in der gleichen Richtung wirken, dann wird das Spiel der menschlichen Gesellschaft leicht und harmonisch vonstatten gehen und wahrscheinlich glücklich und erfolgreich sein. Wenn sie einander entgegengesetzt oder auch nur voneinander abweichend sind, dann wird das Spiel sehr schlecht vorwärts gehen und die Gesellschaft muß sich dann jederzeit in höchster Unordnung und Verwirrung befinden.

Adam Smith*

Der Begriff der Ordnung

Der zentrale Begriff, um den sich die Argumentation in Teil 1 dieses Buches dreht, ist der der Ordnung, insbesondere die Unterscheidung zwischen zwei Arten von Ordnung, die wir vorläufig als »erzeugte« und als »gewachsene« Ordnung bezeichnen wollen. Der Begriff der Ordnung ist unerlässlich für die Erörterung aller komplexen Phänomene, in der er weitgehend die Rolle spielen muß, die dem Begriff Gesetz in der Analyse einfacherer Phänomene zukommt.¹ Es gibt keinen anderen entsprechenden Ausdruck als »Ordnung«, um ihn zu bezeichnen, wenn auch gelegentlich »System«, »Struktur« oder »Muster« an seine Stelle treten können. Das Wort »Ordnung« hat natürlich in den Sozialwissenschaften eine lange Geschichte,² wurde aber in letzter Zeit im all-

gemeinen vermieden, hauptsächlich wegen seiner Mehrdeutigkeit und seines häufigen Naheverhältnisses zu autoritären Ansichten. Aber wir können nicht ohne es auskommen und werden uns gegen eine Fehldeutung absichern, indem wir den allgemeinen Sinn, in dem wir es gebrauchen werden, genau definieren, und dann klar und deutlich zwischen den zwei verschiedenen Arten unterscheiden, auf die solch eine Ordnung entstehen kann.

Als »Ordnung« werden wir durchweg einen *Zustand* bezeichnen, *in dem verschiedenartige Elemente in großer Anzahl so aufeinander bezogen sind, daß die Kenntnis eines räumlichen oder zeitlichen Teiles des Ganzen uns erlaubt, richtige Erwartungen hinsichtlich des Übrigen zu bilden oder zumindest Erwartungen, die sich mit erheblicher Wahrscheinlichkeit als richtig herausstellen.*³ Es ist klar, daß jede Gesellschaft in diesem Sinn eine Ordnung besitzen muß und daß solch eine Ordnung oft besteht, ohne daß sie vorsätzlich geschaffen worden wäre. Wie ein namhafter Sozialanthropologe es ausgedrückt hat: »[D]aß es eine gewisse Ordnung, Konsequenz und Konstanz im sozialen Leben geben muß, liegt auf der Hand. Gäbe es das nicht, so wäre keiner von uns imstande, seinen Geschäften nachzugehen oder seine elementarsten Bedürfnisse zu befriedigen.«⁴

Da wir als Mitglieder der Gesellschaft leben und in der Befriedigung unserer Bedürfnisse größtenteils auf verschiedene Formen der Zusammenarbeit mit anderen angewiesen sind, hängt die wirksame Verfolgung unserer Ziele offensichtlich davon ab, daß die Erwartungen, die wir hinsichtlich der Handlungen anderer unseren Plänen zugrundelegen, mit dem übereinstimmen, was diese dann wirklich tun. Diese wechselseitige Anpassung der Absichten und Erwartungen, welche die Handlungen verschiedener Personen bestimmen, ist die Form, in der Ordnung im sozialen Leben in Erscheinung tritt; und was uns hier unmittelbar interessiert, ist die Frage, wie es zu solch einer Ordnung kommt. Die erste Antwort, die unsere anthropomorphen Denkgewohnheiten fast unweigerlich parat haben, ist die, sie müsse auf den Plan eines denkenden Geistes zurückzuführen sein.⁵ Und weil Ordnung im allgemeinen als etwas solchermaßen von jemandem überlegt *Angeordnetes* gedeutet wurde, ist der Begriff bei den meisten Anhängern der Freiheit inzwischen unbeliebt und gefällt hauptsächlich Verfechtern des Autoritarismus. Dieser Deutung zufolge muß Ordnung in der Gesellschaft auf einer Beziehung von Befehl und Gehorsam beruhen oder auf einer hierarchischen Gliederung des Gesellschaftsganzen, in welcher der Wille der Höhergestellten und letztlich einer einzigen obersten Autorität bestimmt, was jeder einzelne zu tun hat.

Dieser autoritäre Nebensinn des Begriffes Ordnung ergibt sich jedoch allein aus dem Glauben, Ordnung könne nur durch Kräfte außerhalb des Systems (also »exogen«) geschaffen werden. Er findet sich nicht in einem von innen her (also »endogen«) zustande gekommenen Gleichgewicht⁶ wie dem, das

die allgemeine Theorie des Marktes zu erklären sucht. Eine derartige spontane Ordnung hat in vieler Hinsicht andere Eigenschaften als eine erzeugte Ordnung.

Die zwei Quellen der Ordnung

Die Erforschung spontaner Ordnungen ist seit langem die spezifische Aufgabe der ökonomischen Theorie, auch wenn sich natürlich die Biologie seit ihren Anfängen mit jener besonderen Art von spontaner Ordnung befaßt, die wir als Organismus bezeichnen. Erst in neuester Zeit ist innerhalb der physikalischen Wissenschaften unter dem Namen Kybernetik eine eigene Disziplin entstanden, die sich ebenfalls mit sogenannten selbstordnenden oder selbstgenerierenden Systemen beschäftigt.⁷

Die Unterscheidung dieser Art von Ordnung von einer, die dadurch erzeugt wurde, daß jemand den Elementen einer Menge ihre Plätze zuwies oder ihre Bewegungen lenkte, ist für jegliches Verständnis gesellschaftlicher Prozesse ebenso unerlässlich wie für die gesamte Gesellschaftspolitik. Zur Beschreibung beider Arten von Ordnung stehen uns mehrere Ausdrücke zur Verfügung. Die erzeugte Ordnung, von der wir bereits als exogener Ordnung oder Einrichtung gesprochen haben, läßt sich auch als Konstruktion, als künstliche Ordnung oder, besonders dann, wenn wir es mit einer gerichteten sozialen Ordnung zu tun haben, als *Organisation* bezeichnen. Die gewachsene Ordnung andererseits, von der wir als selbstgenerierender oder endogener Ordnung sprachen, läßt sich am einfachsten als *spontane Ordnung* bezeichnen. Das Altgriechische war insofern besser daran, als es eigene einzelne Wörter für die zwei Arten von Ordnung hatte, nämlich *taxis* für eine erzeugte Ordnung wie beispielsweise eine Schlachtreihe,⁸ und *kosmos* für eine gewachsene Ordnung, ein Wort, das ursprünglich »eine rechte Ordnung in einem Staat oder Gemeinwesen« bedeutete.⁹ Wir werden uns dieser griechischen Wörter gelegentlich als Fachausdrücke zur Bezeichnung der zwei Arten von Ordnung bedienen.

Es wäre keine Übertreibung, zu sagen, daß Sozialtheorie mit der Entdeckung beginnt (und überhaupt erst dadurch einen Gegenstand findet), daß es geordnete Gebilde gibt, die das Produkt des Handelns vieler Menschen, nicht aber das Resultat menschlichen Planens sind. Auf manchen Gebieten ist das heute allgemein anerkannt. Es gab zwar eine Zeit, in der die Menschen glaubten, daß selbst Sprache und Moral von irgendeinem großen Geist vergangener Zeiten »erfunden« worden seien, doch heute versteht jeder, daß sie das Ergebnis eines Evolutionsprozesses waren, dessen Resultate niemand vorhersah oder plante. Auf anderen Gebieten hingegen sind viele noch mißtrauisch gegenüber der Behauptung, daß die Muster des Zusammenwirkens vieler Menschen eine

Ordnung aufweisen können, die keiner vorsätzlich erzeugt hat; insbesondere im wirtschaftlichen Bereich spotten Kritiker immer noch verständnislos über Adam Smiths Wendung von der »unsichtbaren Hand«, mit der er in der Sprache seiner Zeit beschrieb, wie der Mensch geleitet wird, »einem Zweck zu dienen, der nicht in seiner Absicht lag«. ¹⁰ Wenn entrüstete Reformer sich immer noch über das Chaos im Wirtschaftsleben beklagen und zu verstehen geben, daß jegliche Ordnung fehlt, so geschieht das teilweise deshalb, weil sie sich eine Ordnung, die nicht vorsätzlich erzeugt ist, nicht vorstellen können, und teilweise deshalb, weil für sie Ordnung etwas ist, das konkreten Zwecken dient – und genau das kann eine spontane Ordnung nicht, wie wir sehen werden.

Später (siehe Kapitel 10) werden wir untersuchen, wie jene Übereinstimmung von Erwartungen und Plänen zustandekommt, die kennzeichnend für die Marktordnung und die Art der Vorteile ist, die uns diese bringt. Im Augenblick beschäftigen uns nur die Tatsache, daß es eine nicht von Menschen erzeugte Ordnung gibt, und die Gründe, weshalb das nicht bereitwilliger anerkannt wird. Der Hauptgrund ist der, daß Ordnungen wie die Marktordnung sich nicht unserer sinnlichen Wahrnehmung aufdrängen, sondern mit dem Verstand nachvollzogen werden müssen. Sehen oder sonstwie intuitiv erfassen können wir diese Ordnung sinnvoller Handlungen nicht; wir vermögen sie nur im Geist zu rekonstruieren, indem wir den zwischen ihren Elementen bestehenden Beziehungen nachgehen. Diese Eigenheit werden wir dadurch zum Ausdruck bringen, daß wir sagen, es ist eine abstrakte und nicht eine konkrete Ordnung.

Die Eigentümlichkeiten spontaner Ordnungen

Unsere gewohnheitsmäßige Gleichsetzung von Ordnung mit einer erzeugten Ordnung oder *taxis* hat nun unter anderem den Effekt, daß wir dazu neigen, jeder Ordnung bestimmte Eigenschaften zuzuschreiben, die vorsätzliche Einrichtungen regelmäßig und, was einzelne dieser Eigenschaften angeht, sogar mit Notwendigkeit besitzen. Solche Ordnungen sind relativ *einfach* oder müssen zumindest auf ein so bescheidenes Maß an Komplexität beschränkt sein, daß der Ordnende sie noch überblicken kann; sie sind für gewöhnlich konkret in dem eben erwähnten Sinn, daß ihr Vorhandensein durch den Augenschein intuitiv wahrgenommen wird; und schließlich *dienen* sie (oder dienen sie irgendwann einmal) ausnahmslos einem *Zweck* des Ordnenden, denn sie wurden ja vorsätzlich erzeugt. Keines dieser Merkmale kommt mit Notwendigkeit auch einer spontanen Ordnung, einem *kosmos*, zu. Deren Komplexitätsgrad ist nicht auf das beschränkt, was der Verstand eines Menschen beherrschen kann. Ihr Vorhandensein braucht für uns keineswegs sinnfällig zu sein, sondern kann

auf rein abstrakten Beziehungen beruhen, die wir nur im Geist rekonstruieren können. Und da sie nicht erzeugt wurde, kann man *nicht* zu Recht behaupten, sie hätte *einen bestimmten Zweck*, wenngleich das Wissen, daß es sie gibt, für unseren Erfolg bei der Verfolgung einer ganzen Menge verschiedener Zwecke äußerst wichtig sein kann.

Spontane Ordnungen sind nicht notwendigerweise komplex, aber im Unterschied zu vorsätzlichen menschlichen Einrichtungen können sie jeden Komplexitätsgrad erreichen. Eine unserer Hauptthesen wird sein, daß sehr komplexe Ordnungen, die mehr Einzeltatsachen umfassen, als ein Gehirn sie feststellen oder verarbeiten kann, nur durch Kräfte zu erreichen sind, welche die Bildung spontaner Ordnungen bewirken.

Spontane Ordnungen brauchen nicht abstrakt zu sein, wie wir das genannt haben, aber oft werden sie aus einem System abstrakter Beziehungen zwischen Elementen bestehen, die ebenfalls nur durch abstrakte Eigenschaften definiert sind, und aus diesem Grund werden sie nicht intuitiv erfaßbar und nicht anders als mit Hilfe einer Theorie, die ihren Charakter erklärt, erkennbar sein. Die Bedeutung des abstrakten Charakters solcher Ordnungen beruht darauf, daß sie fort dauern können, während alle in ihnen enthaltenen spezifischen Elemente und sogar die Zahl dieser Elemente sich ändern. Zur Erhaltung solch einer abstrakten Ordnung ist nichts weiter nötig, als daß eine bestimmte Struktur der Beziehungen bestehen bleibt oder daß Elemente bestimmter Art (auch in veränderlicher Anzahl) weiterhin in bestimmter Weise aufeinander bezogen bleiben.

Am wichtigsten jedoch ist das Verhältnis zwischen spontaner Ordnung und Zweckvorstellung. Da eine derartige Ordnung nicht von einer externen Instanz geschaffen wurde, kann sie als solche keinen Zweck haben, auch wenn ihr Vorhandensein den einzelnen, die sich in solch einer Ordnung bewegen, sehr zu statten kommen mag. In einem anderen Sinn aber kann man ohne weiteres sagen, die Ordnung beruhe auf zweckgerichtetem Handeln ihrer Elemente, wobei »Zweck« natürlich nicht mehr bedeutet, als daß deren Handeln die Erhaltung oder Wiederherstellung eben dieser Ordnung zu sichern pflegt. Gegen die Verwendung von »zweckgerichtet« in diesem Sinn als eine Art »teleologisches Kürzel«, wie das bei den Biologen heißt, ist nichts einzuwenden, solange wir nicht den Elementen ein Zweckbewußtsein unterstellen, sondern lediglich ausdrücken wollen, daß die Elemente Verhaltensregelmäßigkeiten angenommen haben, welche die Erhaltung der Ordnung begünstigen – vermutlich deshalb, weil diejenigen, die in einer bestimmten Weise handelten, innerhalb der resultierenden Ordnung eine größere Überlebenschance hatten als die, die das nicht taten. Im allgemeinen aber empfiehlt es sich, in diesem Zusammenhang den Ausdruck »Zweck« zu vermeiden und statt dessen von »Funktion« zu sprechen.